

INTRODUCCIÓN

Cuando me ofrecí a Michael Walzer para editar una recopilación de sus ensayos de teoría política, tenía dos aspiraciones en mente. La primera, más mundana, consistía simplemente en reunir en un único lugar una serie de escritos importantes en interés de aquellos lectores que, hasta entonces, habían tenido que buscarlos uno a uno en fuentes que no siempre resultaban fácilmente accesibles. La segunda, sin embargo, es una aspiración más elevada. Pensaba que publicándolos juntos, aparecerían nuevas conexiones entre ellos y lograríamos hacernos una idea más precisa de la perspectiva subyacente que informa la respuesta de Walzer a temas concretos. El lector será quien juzgue si se ha cumplido este segundo objetivo. Pero el proceso de selección, ordenación y relectura de estos ensayos ha resultado extraordinariamente esclarecedor. Mi comprensión del pensamiento político de Walzer ha cambiado y (espero) mejorado sensiblemente. Esta introducción pretende servir de exposición de las que considero que son las ideas centrales contenidas en estos ensayos, así como en los otros muchos libros y artículos del autor. Pero empezaré explicando los principios en los que se ha fundamentado la presente selección.

Michael Walzer lleva más de medio siglo escribiendo de manera prolífica sobre cuestiones políticas diversas, y esas conferencias, artículos y libros han ido destinados a múltiples públicos, académicos y no académicos (como es bien sabido, es colaborador y miembro del consejo de redacción de la revista política de izquierda *Dissent* desde hace más de treinta años). Recopilarlos todos en un único lugar habría dado como resultado un libro sumamente voluminoso. De ahí que mi selección haya tomado un cierto sesgo y se haya centrado en tres aspectos específicos. En primer lugar, he prestado especial atención a la obra más reciente de Walzer: salvo una excepción (el capítulo 17), estos ensayos comprenden un periodo de veinticinco años, entre 1980 y 2005. En segundo lugar, he evitado aquellos escritos que fueron desarrollados e incorporados posteriormente

a libros del propio Walzer o que han aparecido ya en compilaciones previas de sus ensayos y que, por consiguiente, se encuentran ya accesibles de esa forma; en concreto, he optado por no incluir trabajos sobre cuestiones judías, pues está prevista la publicación de un volumen que recopilará la extensa obra escrita por el autor sobre esa área: la identidad judía estadounidense, el sionismo y temas similares. En tercer lugar, siempre que he tenido que elegir entre ensayos de temática solapada, he preferido aquel que, bajo mi punto de vista, ofrecía el tratamiento más completo y profundo del tema en cuestión: mi sesgo, por decirlo de otro modo, ha tendido a aproximarse a la teoría política y a alejarse del comentario político. Para aquellos lectores cuya curiosidad se sienta estimulada por los presentes ensayos, he incluido también una amplia bibliografía de la obra de Walzer, en la que se facilitan los lugares originales de publicación. La selección resultó difícil: Michael me brindó su ánimo y me hizo algunas sugerencias, pero no trató en ningún momento de determinar mis elecciones. También me proporcionó un artículo inédito sobre derechos humanos, que aparece aquí en el capítulo 15. Además, ha sido siempre generoso con su tiempo a la hora de responder a numerosas preguntas del tipo «¿qué piensas realmente de...?». También me gustaría dejar constancia de mi agradecimiento a Zosia Stemplowska, quien me prestó una ayuda inestimable leyéndolo todo y proponiendo una preselección, así como a Ame Dyckman, Sarah Fine y Emre Ozcan, por su excelente trabajo de preparación del manuscrito final. Los ensayos están ordenados temáticamente y no cronológicamente, y mi introducción sigue esa misma pauta.

FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Michael Walzer se formó originalmente en las disciplinas de la ciencia política y la historia, no en la filosofía. Pero en la década de 1960, mientras estaba en Harvard, trabajó en compañía de varios filósofos (entre ellos, John Rawls, Robert Nozick y Ronald Dworkin) y desde entonces ha lidiado con la cuestión de la relación entre el filósofo y el ciudadano: ¿qué puede aportar el pensamiento filosófico sobre la política —si es que puede aportar algo— a la actividad política misma? Él no es un filósofo político en el sentido convencional del término. Por decirlo de otro modo, él no cree que una reflexión desapegada y abstracta pueda producir principios que nos indiquen cómo actuar

políticamente. En el fondo, como da a entender el primero de los ensayos aquí publicados, para él la empresa filosófica implica el distanciamiento consciente de uno mismo con respecto a las opiniones políticas predominantes en una comunidad determinada. El filósofo pone entre paréntesis todas esas opiniones heredadas y procura establecer, apelando puramente a la razón, unos principios políticos que sean verdaderos y que, por consiguiente, tengan una validez universal. Ésta es una empresa que Walzer califica de heroica. Sin embargo, él afirma también que el filósofo heroico está abocado a la decepción, pues cuando regresa a la comunidad política trayendo consigo sus principios, se da cuenta de que los ciudadanos y las ciudadanas son reacios a aceptarlos, ya que éstos no están conectados con las tradiciones ni con las maneras locales de entender la política.

Hay una particular versión de filosofía política heroica sobre la que Walzer reflexiona más extensamente en el capítulo 2: la versión contractualista que pretende derivar principios políticos válidos a partir de acuerdos que las personas estarían dispuestas a alcanzar si se dieran ciertas condiciones ideales específicas (Bruce Ackerman, Jürgen Habermas y Rawls son las principales figuras consideradas en este sentido). Walzer subraya la separación que dista entre el discurso imaginado de los participantes en tales experimentos mentales y el debate político real entre personas con ideas e intereses opuestos. El único modo de alcanzar el acuerdo en el escenario contractualista es limitando drásticamente lo que los participantes pueden saber o decir, de manera que la discusión proceda hacia su conclusión predeterminada sin ninguna verdadera disensión. Lo que tenemos en ese caso, asegura Walzer, es una argumentación filosófica disfrazada de discurso político.

Todo esto podría sugerir que esa modalidad de filosofía política resulta tan irrelevante como esencialmente inocua, dado que sus conclusiones están condenadas de antemano al rechazo de los ciudadanos que participan en los debates políticos reales sobre la dirección que su sociedad debe tomar. Sin embargo, Walzer cree que, pese a todo, esas teorías sí pueden tener una influencia corruptora, incluso en las democracias. Concretamente, contribuyen a fomentar dos tendencias en especial. Una es que las decisiones judiciales desplacen a la democracia popular. Si es posible instaurar una lista creciente de derechos a partir de un razonamiento filosófico, y si se faculta a los jueces para hacer cumplir tales derechos frente a un parlamento democráticamente elegido, el espacio

restante para la política democrática irá mermando de forma sistemática (cuando Walzer expuso inicialmente este argumento, podía parecer que se trataba de algo específicamente aplicable a la tradición estadounidense de garantía judicial de los derechos constitucionales, pero la proliferación de declaraciones de derechos humanos incorporadas desde entonces a las constituciones nacionales europeas y de otros continentes da a entender que el fenómeno por él detectado se está generalizando). La segunda tendencia es la que lleva a que la toma democrática de decisiones sea concebida de un modo cada vez más próximo al discurso filosófico. Walzer ve evidencias de ello en mucho de lo recientemente escrito sobre la «democracia deliberativa», especialmente en la corriente que parte de la obra de Habermas. Los demócratas deliberativos se sienten tentados a reducir la participación política a un debate parecido al que podría tener lugar en un seminario filosófico, en el que los participantes tratan de conducirse mutuamente hacia un consenso obtenido exclusivamente por argumentación racional. Frente a esa tentación, Walzer insiste en que la política es una actividad compleja en la que la argumentación razonada ha de ocupar su lugar junto a otras formas de interacción (negociación, formación de coaliciones, movilización de partidarios mediante llamamientos a la lealtad, etc.). De ahí el título del capítulo 9: «Deliberación, ¿y qué más?».

Así pues, ¿tienen los filósofos algo que aportar a la vida política o deben dejar a un lado sus compromisos filosóficos y participar simplemente como ciudadanos comunes y corrientes en los debates del momento? Walzer considera posible ser un filósofo comprometido que realiza su propia contribución a estos debates hablando en el idioma de la comunidad política: desempeñando, según su propia expresión, el rol de «sofista, crítico, publicista o intelectual». Pero, entonces, ¿en qué sentido continúa siendo un filósofo ese filósofo participante? ¿Puede reivindicar algún tipo de superioridad epistemológica sobre las opiniones de sus conciudadanos y conciudadanas? Sobre este punto, debemos fijarnos en los diversos análisis que Walzer dedica a la idea de crítica social, tanto en sus libros *Interpretación y crítica social* y *La compañía de los críticos** como en el tercer ensayo del presente volumen, «Objetivi-

* Para las referencias bibliográficas de las obras de Walzer citadas en esta introducción, véase el apéndice dedicado a la bibliografía completa del autor. (N. del T.)

dad y significado social». Hay dos formas de crítica social que resultan relativamente poco controvertidas. En la primera de ellas, el crítico contrasta los valores subyacentes de una sociedad con la conducta y las prácticas presentes de sus miembros. Ese crítico (o crítica) llama entonces a sus conciudadanos a ser fieles a sus compromisos más profundos. En la segunda forma, el crítico toma una idea o un valor heredado y lo desarrolla, aplicándolo a nuevos ámbitos de la vida o a colectivos que, hasta ese momento, no habían estado incluidos en su radio de acción (pensemos, por ejemplo, en cómo la idea de igualdad política fue extendiéndose con el tiempo hasta abarcar a los trabajadores no propietarios, a las mujeres y a las minorías étnicas). En ambos casos, el crítico no deja de estar conectado con la sociedad ni de hablar con el lenguaje de ésta, pero la insta a su vez a una mayor coherencia en la manera en que esa sociedad pone en práctica sus propios valores. Ahora bien, ¿qué deberíamos decir si un valor que, visto desde fuera, se nos antoja repugnante se halla profundamente arraigado en el sistema de valores de la sociedad y no parece evidente que resulte incongruente con ninguna otra de las creencias de los miembros de ésta? ¿Puede el filósofo crítico afirmar que, desde un punto de vista objetivo, la sociedad se ha equivocado, que las ideas que se invocan en ella son lisa y llanamente falsas? Walzer aborda esta pregunta en el capítulo 3. Para ello, pone como ejemplo una sociedad en la que las mujeres son consideradas objetos de intercambio y son tratadas como tales. Su respuesta viene determinada por si las propias mujeres «están realmente conformes con que se las conciba (o construya) como objetos de intercambio», o si, por el contrario, son silenciadas a la fuerza por los hombres. No se puede negar a nadie el estatus de agente capaz de intervenir en la construcción e interpretación del mundo de significados en el que vive. Pero si resulta que las mujeres dan efectivamente su consentimiento para recibir el trato que reciben, el alcance de la crítica filosófica queda entonces limitado hasta que se produzcan cambios en la vida social que permitan el surgimiento de unas nuevas concepciones del rol de las mujeres en la sociedad que cuestionen la idea de que éstas no son más que meras mercancías.

Son numerosas las cuestiones que surgen de esta manera de entender los límites de la objetividad y que no podemos analizar aquí más a fondo. Lo que está claro, en cualquier caso, es que Walzer concede al filósofo únicamente un papel muy restringido con respecto a la comuni-

dad política. El filósofo (o la filósofa) no puede criticar dicha comunidad simplemente valorándola con arreglo a principios de supuesta validez universal sin tener en cuenta la propia interpretación que los miembros de aquélla hacen de su modo de vida y de los valores que éste encarna. Y aun en el caso en que el filósofo actúa como un crítico conectado y produce una interpretación de esos valores que sirve para condenar buena parte de lo que la comunidad hace actualmente, tal interpretación está desprovista de una autoridad especial. El filósofo la introduce en el debate político y se limita a aguardar a que la gente acepte o rechace la ofrenda que él (o ella) les brinda.

Liberalismo

Desde el punto de vista político, Michael Walzer es un liberal; es también lo que los europeos llamarían un socialdemócrata: un liberal que cree que el Estado debe desempeñar un papel amplio en la promoción del bienestar y la justicia sociales. De momento, sin embargo, quisiera centrar la atención no tanto en sus compromisos políticos concretos, como en el carácter peculiar del liberalismo de Walzer. Y es que Walzer también ha sido calificado con frecuencia de comunitarista en aquellos contextos en los que se contraponen el liberalismo y el comunitarismo. Vista en retrospectiva, esa contraposición se nos antoja cada vez menos esclarecedora; la lectura del propio Walzer sobre el llamado debate liberal-comunitarista puede encontrarse en el capítulo 7 del presente libro. Pese a todo, cuando el río suena, agua lleva, y el liberalismo de Walzer tiene ciertamente un carácter muy diferente del de gran parte de las propuestas que han sido englobadas dentro de esa etiqueta en la teoría política reciente.

La diferencia tal vez pueda resumirse del modo siguiente. Para muchos liberales, el núcleo del liberalismo consiste en el planteamiento de unos límites a la autoridad política y a la actividad estatal. Una sociedad liberal es aquella que reconoce la existencia de un ámbito privado inviolable en el que las personas son libres de llevar a cabo sus propios planes de vida sin interferencia por parte del Estado. Esto es algo que suele expresarse recurriendo al lenguaje de los derechos: las personas tienen derecho a desarrollar una serie de actividades que son básicamente asunto suyo y de nadie más, y el Estado debe respetar esos

derechos: unos derechos que, por otra parte, deben plasmarse en una Constitución que fije límites a lo que los poderes legislativos y los ejecutivos pueden hacer.

Walzer no se opone a la idea de que haya áreas de la vida que sean debidamente entendidas como privadas y que se consideren situadas más allá de los límites del Estado. Pero, para él, la esencia del liberalismo se encuentra en otra parte: concretamente, en la idea de separación, es decir, en una sociedad compuesta de diferentes esferas, cada una de las cuales conserva su autonomía y sirve de contrapeso a todas las demás. La vida privada es una de esas esferas, pero la línea que separa lo público de lo privado no es más importante que la divisoria entre Iglesia y Estado, o entre el mercado económico y el Estado del bienestar. Una sociedad libre no es aquella que sustrae poder a la vida cotidiana para concentrarlo en manos del Estado (por adecuadamente constituido que se halle esté), sino aquella que reconoce la omnipresencia de ese poder y trata entonces de domarlo contraponiendo poderes entre sí: el poder de la Iglesia frente al del Estado, etc. La separación consiguiente, en opinión de Walzer, supone un logro frágil, pues las esferas contienen instituciones que intentan dominar la sociedad en su conjunto —la Iglesia lo intentó en tiempos, como también lo ha intentado el Estado o las grandes empresas privadas—, pero un objetivo central de la política liberal es preservar esa separación.

¿Por qué supera esta interpretación del liberalismo a la visión convencional del mismo? Fundamentalmente, porque es más realista desde el punto de vista sociológico. Reconoce la presencia del poder en todos los ámbitos de la sociedad, mientras que el liberalismo convencional centra su atención en controlar el poder coactivo del Estado, con lo que suele perder de vista otras formas de poder que pueden dominar las vidas de los individuos (como, por ejemplo, y de manera tal vez más destacada en el mundo contemporáneo, el poder económico). También maneja una forma más realista de entender la libertad. El liberalismo convencional pone el énfasis en la autonomía *individual* (la persona hecha a sí misma que elige su propia senda en la vida), lo que le impide reconocer hasta qué punto las personas están inevitablemente condicionadas por los medios particulares en los que crecen (y en los que, en algunos casos, se ven obligadas a permanecer, por ejemplo, por motivos de género o de etnia). Lo más importante, pues, es la autonomía colectiva: la libertad de las instituciones y los grupos sociales para

organizar sus asuntos internos sin restricciones del exterior. Así, en lugar de la visión liberal individualista de una sociedad compuesta por individuos autónomos que acuerdan por contrato la formación de instituciones sociales de varios tipos, Walzer ofrece un liberalismo social en el que reconocemos lo mucho que las personas se hallan ya integradas en unos determinados grupos e instituciones, y en el que entendemos la libertad principalmente como la protección de esos entes colectivos frente a la dominación externa.

Una separación bien hecha proporciona no sólo libertad, sino también igualdad: ése es el famoso argumento que Walzer expuso en su libro *Las esferas de la justicia*. Yo mismo lo he examinado con cierto detenimiento en un capítulo para una colaboración previa (*Pluralismo, justicia e igualdad*, libro codirigido con Michael Walzer), por lo que no me voy a repetir aquí. Pero sí quisiera recalcar que el liberalismo de Walzer no sólo es muy poco convencional en un sentido filosófico, sino que también es radical en el plano político. Algunas de las medidas que de él se desprenden aparecen presentadas aquí en la explicación de la justicia social que se recoge en el capítulo 5, «Justicia aquí y ahora». Entre ellas, se incluye un Estado del bienestar amplio y una democracia industrial generalizada. La igualdad no es la meta, sino el producto secundario de unas políticas públicas cuya finalidad no se limita a garantizar que, dentro de cada esfera social, los bienes se distribuyan con acuerdo a los principios apropiados para aquella esfera, sino que también consiste en combatir la dominación, es decir, la subordinación de una esfera al poder y las exigencias distributivas de otra.

El liberalismo de Walzer tiene poco que declarar acerca de los derechos, concepto éste que figura de forma muy destacada en numerosas versiones rivales. Ni que decir tiene que Walzer no pretende que se niegue a los individuos la protección de sus derechos legales; de hecho, reconoce que el lenguaje de los derechos ocupa un lugar ineludiblemente central en el debate político de las sociedades liberales contemporáneas. Ahora bien, a lo que no deja de resistirse es a que se reserve a tales derechos un papel tan fundamental en la teoría política liberal. Creo que esa reticencia suya procede, al menos, de tres fuentes distintas. En primer lugar, una teoría basada en los derechos refleja el modelo individualista de sociedad que él pretende rechazar en beneficio de un liberalismo de influencia sociológica. En segundo lugar, esa teoría también fomenta la sustitución de la política democrática por las deci-

siones judiciales, como ya vimos en el apartado anterior. En tercer lugar, varias de las políticas que se justifican apelando a los derechos pueden anular la diversidad local y, con ello, las oportunidades de autogobierno a ese mismo nivel local. Los derechos a recibir prestaciones sociales, por ejemplo, pueden suponer que todas las personas, vivan donde vivan, tengan reconocido el derecho a recibir exactamente el mismo tratamiento médico en caso de enfermedad, o exactamente el mismo servicio educativo, lo que deja a las comunidades locales sin poder para decidir qué prioridades han de seguirse en sus hospitales o en sus escuelas. Ahora bien, ¿revela esto algún tipo de tensión entre el compromiso de Walzer con el pluralismo social y su compromiso con la igualdad? Ésta es la cuestión que analizo en el siguiente apartado.

LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

Walzer escribe a menudo con admiración sobre la sociedad civil y sobre las oportunidades que ofrece ésta para la implicación política. Su interpretación del concepto es bastante amplia e incluye toda forma de asociación voluntaria, tanto si ésta se constituye con el ánimo de satisfacer las necesidades materiales o espirituales inmediatas de los asociados, como si su fin es promover los intereses de éstos frente a los no miembros o adherirse a causas políticas diversas. Por lo tanto, según la concepción de Walzer, las asociaciones de vecinos, las iglesias, los sindicatos, los partidos políticos, las organizaciones benéficas y los grupos de presión del estilo de Greenpeace y Human Rights Watch pertenecen sin excepción a la sociedad civil. Para él, una sociedad buena es, por encima de todo, aquella en la que florecen multitud de asociaciones de ese tipo. La importancia de éstas estriba, para empezar, en que rescatan a las personas del aislamiento social para integrarlas en grupos cuyos miembros se ofrecen apoyo mutuo. En segundo lugar, son agentes de justicia social, pues ayudan a conseguir que se distribuyan bienes diferentes conforme a los principios adecuados a cada uno de ellos (por ejemplo, prestaciones y servicios sociales a quienes más los necesitan, cargos religiosos a quienes están mejor cualificados para ejercerlos, etc.). En tercer lugar, proporcionan a las personas un medio y un incentivo para actuar políticamente a nivel local en aquellos temas que real-

mente les interesan (a diferencia de la política nacional, que suele resultarles demasiado distante como para captar su atención).

Esa visión de la sociedad civil y de sus posibilidades sitúa a Walzer de manera ostensible dentro de la tradición estadounidense del pluralismo político (como él mismo reconoce), lo que significa a su vez que sus análisis y las propuestas que de ellos emanan podrían no resultar tan directamente relevantes en otros escenarios. Pero la suya no es una adhesión acrítica al pluralismo, como lo fue la de algunos de sus predecesores en esa tradición, que creían que la democracia significaba esencialmente permitir que el Estado pasase a ser un títere de la sociedad civil y que las políticas de aquél vinieran determinadas por el equilibrio de poder entre los grupos de presión que trataban de influir en el mismo. Walzer es muy consciente tanto de los defectos como de las virtudes de la sociedad civil y considera que la acción independiente del Estado es vital para superar esas limitaciones, lo que acerca su visión a la del pensamiento socialdemócrata europeo.

¿Cuáles son esas insuficiencias? La prosperidad de la sociedad civil, sostiene Walzer, no es algo que podamos dar por sentado. Está amenazada, en particular, por lo que en el capítulo 7 él mismo denomina las «cuatro movilidades» (geográfica, social, marital y política), que suelen aportar libertad personal a los individuos, aunque a costa de debilitar los mismos lazos sociales que posibilitan la asociación voluntaria. Las personas que dejan a sus vecinos, a su familia o a sus socios políticos para ir a vivir a otro lugar, tienen más probabilidades de desconectarse y de llevar una vida eminentemente privada. Para contrarrestar esa tendencia, el Estado debe estar dispuesto a dar apoyo a las asociaciones de la sociedad civil otorgándoles derechos o privilegios, financiándolas para que brinden servicios, etc.

Otra limitación proviene del hecho de que las asociaciones voluntarias son agentes inevitablemente imperfectos de justicia social. En concreto, pueden acabar redistribuyendo recursos internamente, entre sus propios miembros, sin contrarrestar la desigualdad a más amplia escala. Es posible también que no estén bien situadas para afrontar la exclusión social (tema de análisis de Walzer en el capítulo 6), ya que, cuando existe una clase marginada, sus miembros tienen muchas menos probabilidades de participar en tales asociaciones. Así pues, la justicia social exige un delicado equilibrio entre la sociedad civil y el Estado: las asociaciones de la sociedad civil son necesarias para con-

trolar al Estado, para impedir que éste se inmiscuya en ámbitos en los que (según los principios liberales) no es apropiado que intervenga, pero, a su vez, el Estado debe supervisar y corregir la distribución de recursos y oportunidades que genera la sociedad civil. Cómo alcanzar ese equilibrio continúa siendo uno de los principales dilemas de la teoría política de Walzer.

Por último, la sociedad civil no es una garantía a prueba de cualquier intento de dominación. Los grupos religiosos, en particular, pueden tratar de imponer sus principios al conjunto de la comunidad política, saltándose el proceso normal de deliberación y compromiso político. Esta cuestión se aborda en el capítulo 10, en el que Walzer critica tanto la separación rígida entre religión y política como la neutralidad estricta del Estado en materia religiosa, pero no deja de mantener, pese a ello, que el poder coercitivo debe permanecer siempre en manos del Estado, pues es ahí donde puede someterse al cuestionamiento democrático, y no debe permitirse nunca que se desvíe hacia las iglesias, los partidos u otras asociaciones fragmentarias.

Evidentemente, esto significa que, para que continúe la política democrática, las personas tienen primero que pensar y actuar como ciudadanos, y, sólo en segundo lugar, hacerlo como miembros de grupos de la sociedad civil. Pero ¿cómo es eso posible? Walzer es bastante crítico con la tradición republicana (recientemente reavivada por la obra de Quentin Skinner y Philip Pettit, entre otros), pues sostiene que el republicanismo (al menos en su versión rousseauiana) sólo tiene sentido dentro de comunidades pequeñas y homogéneas. Sería pedir demasiado que, en las sociedades liberales modernas, los ciudadanos dejaran a un lado sus intereses y convicciones personales y obraran unánimemente a una en pos del bien común, aun suponiendo que la escala de dichas sociedades no hiciese inviable la participación política directa. Aun así, la de ciudadanía continúa siendo una idea clave en el pensamiento de Walzer. Por lo tanto, la siguiente pregunta que debemos formularnos es: ¿qué puede vincular a las personas entre sí con suficiente fuerza como para que su compromiso mutuo como ciudadanos y ciudadanas venza sus lealtades particulares de clase, género, etnia o religión?

NACIONALISMO Y MULTICULTURALISMO

Walzer ha abordado esa pregunta en numerosas ocasiones, pero no tiene una respuesta sencilla para la misma. Por una parte, reconoce tanto el poder práctico como el valor moral de las lealtades nacionales; por otra, se muestra firmemente comprometido con el respeto de las diferencias culturales, incluidas aquellas que existen entre la comunidad mayoritaria y los grupos minoritarios dentro de un mismo Estado-nación. Pero ¿se puede ser coherentemente nacionalista y multiculturalista al mismo tiempo? ¿O se debe más bien propugnar una noción de ciudadanía que la desligue de la nacionalidad entendida en sentido cultural? La solución de Walzer comporta no sólo distinguir entre formas de nacionalismo, sino también contemplar diversos modos de posible encaje de las diferencias culturales. El elemento común en todo ello es el peso que él asigna a la autonomía cultural, es decir, a la oportunidad de que las personas (hombres y mujeres) colaboren para crear un modo de vida diferenciado y libre de interferencia externa. Ése es el valor que justifica el nacionalismo o, más concretamente, la autodeterminación nacional, pero es también el valor que justifica la resistencia de los grupos culturales a la asimilación por parte de la cultura nacional dominante de la sociedad a la que pertenecen (de ahí el dilema práctico).

Walzer escribió extensamente sobre distintos regímenes de tolerancia de la diversidad cultural en su libro *Tratado sobre la tolerancia*, cuya idea principal se presenta aquí en el capítulo 11, titulado «La política de la diferencia». Dejando a un lado —a los efectos que aquí nos ocupan— los dos primeros regímenes tratados (el imperio multinacional y el Estado consociacional), quisiera considerar el contraste que Walzer establece entre los Estados-nación y aquellos otros que, como Estados Unidos, él cataloga como «sociedades inmigrantes». En los primeros, «un único grupo dominante organiza la vida común de tal forma que ésta refleje su propia historia y cultura», y las minorías son toleradas únicamente dentro de los límites fijados por esa vida común, mientras que en los segundos, no hay un grupo dominante y el Estado opera desde el principio, no de la neutralidad cultural completa, sino del trato igualitario a los diversos grupos culturales que componen la sociedad. Se entiende aquí que las sociedades inmigrantes pueden tener un carácter multicultural, no nacional.

Pero ¿de verdad es así? Parecería, más bien, que las sociedades inmigrantes han desarrollado una forma diferenciada de identidad nacional que se fundamenta no tanto en las tradiciones culturales heredadas como en los principios y las instituciones políticas (incluidas aquellas cuya finalidad es asistir a los colectivos inmigrantes y ayudar a su integración). Lo cierto es que Walzer ha escrito con cierto detenimiento sobre esta cuestión en *What It Means to be an American*, libro en el que admite que existe una nacionalidad estadounidense y que lo que la distingue más claramente de la nacionalidad según se entiende en los países europeos, más antiguos, es su carácter abierto e inclusivo: en principio, cualquiera puede convertirse en estadounidense. Pero si la ciudadanía común —como idea que une y vincula entre sí a las personas, más allá de sus divisiones de clase, género, etc.— precisa para su sostenimiento de una identidad nacional compartida, entonces el apoyo a las políticas multiculturales debe ser selectivo: debemos favorecer aquellas que tengan como efecto la integración de las personas en unas instituciones comunes y la promoción de la identidad compartida, y debemos oponernos a aquellas cuya consecuencia sea la segregación de las personas en lo que hoy solemos llamar «sociedades paralelas».

El respaldo de Walzer al nacionalismo es, pues, un apoyo matizado. Él cree que algunas sociedades pueden funcionar bien con una versión más tenue de identidad nacional que permita la yuxtaposición (italoamericano, etc.) y es plenamente consciente tanto del poder destructivo del nacionalismo como de su capacidad integradora. Pese a todo ello, es un defensor apasionado del derecho de las comunidades políticas a administrar sus propios asuntos, incluso en casos en los que esa labor administrativa no se realiza a través de canales formalmente democráticos. En el capítulo 12, «Nación y universo», sostiene que, para que un nacionalismo concreto sea defendible, éste debe ser «reiterativo» o, lo que es lo mismo, debe permitir que otras comunidades disfruten de la misma libertad para seguir sus propios caminos diferenciados que la que la nación en cuestión reclama para sí misma. Este principio debe hacerse extensivo a las minorías nacionales que habitan dentro de las fronteras de los Estados ya establecidos, a las que debe darse suficiente autonomía política para hacer eso mismo, aunque no necesariamente tanta como para formar Estados propios. Cuando el nacionalismo no es reiterativo, se vuelve imperialista y trata de impo-

ner un modelo único de cultura nacional a comunidades que lo rechazarían si pudieran. «La valoración apropiada del nacionalismo —escribe Walzer— tiene que ver con las actitudes y las prácticas que adopta hacia las demás naciones.»

Pero debemos preguntarnos todavía qué circunstancias deben darse para que consideremos genuina la autodeterminación nacional de una comunidad política y no una mera imposición efectiva de los valores de una élite cultural sobre el resto de la sociedad. Éste es el problema que aborda Walzer en el ensayo reimpreso aquí en el capítulo 13 («El estatus moral de los Estados») en respuesta a la crítica que recibió la doctrina de la no intervención que él mismo había expuesto en su libro *Guerras justas e injustas*, a la que se acusó de ser demasiado estatista, por considerarse que tendía a proteger a los Estados frente a intervenciones externas incluso en casos en los que aquéllos no son democráticos. Walzer argumenta como respuesta que puede existir un ajuste natural entre gobierno y población tal que el gobierno pueda encarnar y promover los valores nacionales sin ser formalmente responsable ante la comunidad a la que gobierna; la historia y la cultura de algunas comunidades pueden hacer que éstas prefieran los regímenes autoritarios a otras formas políticas. En cualquier caso, prosigue Walzer, desde fuera no se está en situación de juzgar si un régimen es legítimo o no a ojos de sus súbditos. Si la comunidad se encuentra dividida, el único modo de que un pueblo determine cómo será gobernado en el futuro es la lucha política interna (una lucha que puede incluso adoptar la forma de una revolución).

Hay excepciones a esa regla: los regímenes que masacran o esclavizan a sus propios ciudadanos. En el apartado siguiente, comentaré los principios que Walzer aplica a estos casos. Pero podemos apreciar ya el hilo común que une los diversos temas hasta aquí considerados: la idea de que los hombres y las mujeres tienen derecho a trabajar juntos para crear su propio modo de vida social; que ese trabajo es fundamentalmente político, aunque puede producirse a múltiples niveles, no sólo el nacional; que cuando obran de ese modo, el resultado en cada caso será un conjunto diferenciado de valores culturales, nociones de justicia y prácticas sociales, y que siempre está mal que vengan agentes del exterior a dictar algún tipo de solución uniforme, ya sean éstos filósofos heroicos, abogados esgrimidores de declaraciones de derechos, potencias imperiales ansiosas de imponer la «civilización» a los bárba-

ros, o liberales bienintencionados que pretenden difundir la democracia por todo el mundo.

LAS INTERVENCIONES HUMANITARIAS Y LOS DERECHOS HUMANOS

Por las razones recién expuestas, Walzer se opone en general a que un Estado interfiera en los asuntos internos de otro, por muy buenos que sean los motivos esgrimidos para esa intervención. Ahora bien, con el tiempo, nuestro autor se ha vuelto más dispuesto a aceptar la necesidad de las intervenciones humanitarias, entendidas como intervenciones por la fuerza dirigidas a impedir el genocidio, la limpieza étnica u otras violaciones graves de los derechos humanos. En este apartado, analizo los motivos que él aduce para justificar tales intervenciones y me pregunto qué implicaciones tiene esto para el conjunto de la teoría política de Walzer.

En algunos casos, las intervenciones tienen lugar en circunstancias en las que el orden político ha sido destruido por una guerra civil o por las rivalidades entre señores de la guerra locales (en las que también se implican sus respectivos partidarios), por lo que no queda allí ninguna comunidad política cuya autodeterminación pueda verse socavada por una intervención desde el exterior. Pero en otros, la intervención se dirige contra un Estado que funciona razonablemente bien y cuyas acciones no implican la supresión ni la expulsión violenta de un grupo minoritario (como sucedió, por ejemplo, con la intervención de la OTAN contra Serbia en 1999-2000). La única manera de justificar estas últimas intervenciones es alegando motivos que invalidan los derechos de autodeterminación nacional. Walzer sostiene que sólo las violaciones a gran escala de los derechos humanos fundamentales pueden constituir motivos relevantes. Invoca así un principio moral que, a diferencia de los principios que figuran en su concepción de la justicia distributiva, no está ligado a ninguna comunidad política particular, ya que puede justificarse de forma independiente.

Las bases sobre las que se sustenta esa postura pueden encontrarse en su libro *Thick and Thin* (trad. cast.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*), en el que defiende el «minimalismo moral», es decir, la idea de que existen ciertas normas morales que son comunes a todas las sociedades (como, por ejemplo, las reglas que prohíben el asesina-

to, el engaño y la crueldad extrema), que conviven junto a una moral más densa que se ha ido desarrollando en cada sociedad y que rige las prácticas distributivas de ésta así como otros ámbitos de su vida social. El mínimo moral puede ser expresado en forma de un mandamiento para que se respeten un conjunto de derechos humanos básicos, aunque Walzer no tiene reparos en admitir que el *lenguaje* de los derechos humanos cala más fácilmente en unas culturas que en otras. Así que, cuando se produce una intervención humanitaria, es en nombre de un principio que (si Walzer está en lo cierto) la sociedad intervenida ya debe de reconocer. Obviamente, sus dirigentes asegurarán que sus acciones están justificadas por la necesidad de mantener el orden público o la integridad territorial, objetivos que, según afirmarán ellos mismos, son suficientemente importantes para dejar los derechos humanos en suspenso. Pero lo que no podrán hacer es desechar la base moral sobre la que se emprende la intervención.

¿Qué extensión debería tener la lista de los derechos humanos así entendida? Walzer sostiene en el capítulo 15 (titulado «Más allá de la intervención humanitaria») que ésta debe limitarse en dos aspectos. En primer lugar, los derechos en cuestión deben ser aquellos sin los cuales no es posible una vida humana digna de ninguna clase (en concreto, el derecho a la vida, a la libertad y a unos niveles mínimos de subsistencia). En segundo lugar, sólo deberíamos hablar de derechos y de violaciones de tales derechos cuando un organismo colectivo (por lo general, un gobierno) se haya dedicado a provocar estas últimas. Es decir, que podríamos afirmar perfectamente que, no sólo los asesinatos en masa, sino también las hambrunas vulneran los derechos humanos, pero únicamente cuando asumimos que la hambruna en cuestión ha sido causada deliberadamente (o negligentemente) por el gobierno de turno. Es evidente que ésta es una concepción mucho más restrictiva que la que ha venido empleándose en décadas recientes en diversas declaraciones de derechos humanos, que han extendido el alcance de tales derechos hasta abarcar gran parte de lo que los ciudadanos de las democracias liberales esperan que sus gobiernos les provean (incluidos, por ejemplo, unos generosos servicios y prestaciones sociales). Cualesquiera que sean las virtudes de esta concepción más amplia, ésta queda claramente excluida por la apelación que hace Walzer a los derechos humanos sólo como un modo de fijar ciertos límites a la autonomía comunitaria que, por lo demás, él mismo aprueba y aplaude.

Las intervenciones humanitarias plantean también el interrogante de qué Estados (o coaliciones de Estados) están facultados para emprenderlas: de hecho, en la literatura especializada en el tema, la cuestión de la autoridad apropiada suele ser considerada como el principal problema asociado a tales intervenciones. Walzer es rotundo al afirmar que la respuesta correcta, en general, es que «si puedes debes» hacerlo; el problema no radica en seleccionar uno o varios entre múltiples «interventores» potenciales, sino en encontrar algún Estado dispuesto a asumir los costes de la intervención. La cuestión más difícil, a su juicio, es la de si podemos hablar con propiedad de un *deber* (además de un derecho) de intervención cuando se constata una amenaza de genocidio o de algo parecido. Si decimos que existe tal obligación, tenemos también que reconocer que las democracias están autorizadas para exponer a sus soldados a unos riesgos significativos en defensa de los derechos humanos de unas personas foráneas, lo que, en la práctica, son muy reacias a hacer. Y a ello hay que añadir el problema de que esa obligación debe recaer sobre todos los Estados que tengan capacidad de intervenir, lo que da pie al problema de decidir cuál de ellos en concreto es el que está obligado a actuar. Todos estos son motivos para no imponer un deber de intervención estricto. Aun así, Walzer se muestra dispuesto a afirmar que existe una obligación más general de trabajar por conseguir un orden internacional en el que todos los Estados protejan los derechos, por muy distintos que sean en otros aspectos. Ahí quedarían fijados, pues, los límites del pluralismo en la sociedad internacional.

MORALIDAD POLÍTICA

He rematado mi selección de escritos de Walzer con dos ensayos de un carácter muy diferente al de los demás (se trata, además, del último y del primero que se publicaron de todos los aquí recogidos, pero eso es pura coincidencia). Ambos abordan las responsabilidades morales del individuo que participa en la acción política; más concretamente, tratan sobre la violencia política: cuándo puede emplearse, qué consecuencias morales se siguen de su utilización. Walzer, como es bien sabido, ha escrito profusamente sobre la ética de la guerra, tanto en su libro *Guerras justas e injustas*, como en los artículos recopilados

en *Reflexiones sobre la guerra*. Pero los temas abordados aquí son bastante distintos.

El capítulo 16, «Terrorismo y guerra justa», considera tanto la moralidad del terrorismo como la de las respuestas a éste: es decir, lo que podemos y no podemos hacer dentro de la llamada guerra contra el terrorismo. Walzer enfoca estas cuestiones desde la tradición de la guerra justa, aunque el problema que se nos plantea en ese caso es que el terrorismo se sitúa fuera de las reglas y las convenciones encarnadas por dicha tradición. Los terroristas tratan deliberadamente de difuminar la importantísima distinción entre combatientes y no combatientes considerando a todos ellos individuos pertenecientes al grupo (una nación, una clase, etc.) señalado como blanco legítimo. Y a la hora de responder al terrorismo, puede resultar difícil saber dónde establecer esa misma línea de separación: ¿hay que tratar a los terroristas como si fueran soldados enemigos en una guerra? Si es así, ¿cómo separamos al hombre que pone una bomba de aquellos que son sus partidarios y sus cómplices, de quienes ayudan a planear la operación, de quienes le proporcionan cobijo, etc.?

La provocadora tesis de Walzer en ese ensayo es que lo que distingue el terrorismo de otras formas de violencia política es la intención de «destruir, eliminar o someter radicalmente» a todo el colectivo contra el que van dirigidos los atentados; por consiguiente, su error ético no reside simplemente en el uso de la violencia, por horrible que ésta pueda ser, sino en la actitud que los terroristas expresan hacia el grupo destinatario de sus acciones. Esto significa que las campañas de violencia con motivación política emprendidas de forma más específica contra las fuerzas armadas o contra los adversarios políticos, y en las que se pretenden limitar los daños ocasionados a los ciudadanos de a pie, no entrarían dentro de la categoría de terrorismo, según la concepción de Walzer (las campañas del IRA en Irlanda del Norte, según él mismo sugiere, se aproximarían bastante a esa descripción, si bien conllevaron también asesinatos aleatorios y otros atentados que las acercaron al terrorismo propiamente dicho). La consecuencia de esa afirmación es un ensanchamiento de la brecha que separa el terrorismo de la política: el terrorista no es alguien que haya subido su apuesta política recurriendo a la amenaza de la violencia, sino alguien que indica su nula disposición al más nimio trato político con aquellos a quienes considera enemigos suyos. Aunque Walzer tiene toda la razón al resaltar el

contraste existente entre la política y el terrorismo, su forma de concebir este último no está exenta de ciertos peligros. Y es que para derrotar al terrorismo, acaba siendo siempre necesario encararse políticamente con los terroristas: tratarlos como interlocutores potenciales en una negociación política y como personas capaces, en principio, de consentir en una solución igualmente política en la que tengan cabida (algunas de) sus reivindicaciones. Tal como señala Walzer, esto se consigue en ocasiones trazando una distinción semificticia entre las alas política y militar del movimiento, y entablando conversaciones con la primera de ellas. Pero si los terroristas estuvieran, por definición, uniformemente motivados según la descripción de Walzer —o, lo que es lo mismo, no dispuestos a reconocer a los miembros del colectivo que es blanco de sus ataques como «candidatos a ser sus iguales, ni siquiera a convivir con ellos»—, nada de esto sería posible.

El capítulo 17, «La acción política y el problema de las manos sucias», analiza la cuestión desde el otro lado, por así decirlo: desde el punto de vista del político que tiene que impulsar actos morales (sobre todo, actos de violencia) por el bien mayor de su comunidad política. Algunas de las formas de respuesta al terrorismo, como la de los asesinatos selectivos, constituyen un buen ejemplo. Se trata, en definitiva, de un ensayo sobre la culpabilidad política: ¿basta simplemente con las buenas consecuencias para descargar al político de esa culpa? ¿O debemos dejar que luche en privado con su propia conciencia? Walzer opina que ninguna de esas dos respuestas (que él atribuye a Nicolás Maquiavelo y a Max Weber, respectivamente) resulta satisfactoria, y se inclina personalmente por una tercera posición (que él asocia a Albert Camus): el político que tiene las manos sucias debería ser castigado por sus malas obras, aunque se le honre al mismo tiempo por el bien que ha conseguido con ellas. Pero es evidente, como señala el propio Walzer, que no tenemos a nuestra disposición ningún mecanismo para hacer algo así.

Tras iniciarse considerando la separación entre política y filosofía, el libro concluye, pues, reflexionando sobre casos en los que la política parece entrar en conflicto con la moral. He añadido una entrevista que permite que el lector aprecie cómo aplica Walzer sus ideas a los temas políticos de actualidad, incluidos algunos casos en los que el problema de las manos sucias se hace muy real. Si bien, como ya he indicado, el fin que me ha guiado a la hora de editar este libro ha sido el de presen-

tar a Michael Walzer como un teórico político dotado de una visión clara y coherente de cómo debería ser la comunidad política, el contacto cara a cara con los asuntos (mucho más turbios) de la política contemporánea ha sido un rasgo constante de su producción escrita. Se ha convertido, así, en un «crítico conectado» ejemplar, no sólo de la vida política estadounidense, sino de la política y de las relaciones internacionales del mundo occidental en su conjunto.

DAVID MILLER