

CRÍTICA DE LIBROS

COMUNITARISMO, LIBERALISMO Y MODERNIDAD

José María Hernández
UNED, Madrid

CARLOS THIEBAUT, *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 221 pp.

El conflicto entre la justicia y el bien ha vuelto a captar la atención de la comunidad filosófica internacional en lo que parece, a primera vista, una reposición de la hegeliana confrontación entre *Moralität* y *Sittlichkeit*. Bien es cierto que este renacer responde, en esta ocasión, al irresistible empuje que ha recibido desde el mundo intelectual anglo-americano en el transcurso de la última década. Prueba indiscutible de ello es que hasta hoy cuantos se han interesado por resumir este debate coinciden en fijar como punto de arranque las primeras críticas dirigidas a la *Teoría de la Justicia* (1971) de John Rawls por autores como Michael Sandel, Roberto Mangabeira Unger, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor a comienzos de la década de los ochenta.¹ Evidentemente, las claves teóricas de esta discusión se remontan mucho más atrás, hasta la propia antigüedad clásica, pero su principal atractivo reside en la problemática que

entraña toda lectura crítica de la modernidad; y este último es justamente el referente más señalado del libro de Carlos Thiebaut.

En su conjunto, este nuevo libro integra y completa algunos materiales que ya habían aparecido con anterioridad en revistas especializadas durante los últimos años; y, sobre todo, tanto por su temática como por su particular defensa de 'la herencia ética del proyecto ilustrado', el libro que aquí nos ocupa entronca claramente con obras anteriores de su autor.² Por tanto, hay que señalar, en primer lugar, que esta nueva contribución responde a una inquietud más que probada por revalidar la pregunta acerca de la vigencia del *programa moderno* en respuesta a sus críticos contemporáneos más recalci-trantes.

De otro lado, si la fecundidad de este debate se ha puesto de manifiesto en la voluminosa producción editorial a que ha dado lugar en otros idiomas —existen en la actualidad diversas recopilaciones que proporcionan sus textos introductorios, así como varios volúmenes colectivos dedicados a su discusión—,³ este hecho no deja de contrastar con la recepción parcial que hasta ahora ha tenido entre nosotros y explica, en buena medida, el esfuerzo del

autor por proporcionar tanto una «primera presentación de las cuestiones y las posiciones en juego como una intervención en la polémica» (p. 16); aunque, en realidad, se trata más bien de esto último. Así que no estará de más el advertir desde ahora mismo que buena parte de las dificultades que pudiera hallar el lector neófito debieran ser achacables a la difícil integración de esta doble estrategia expositiva.

La primera decisión acertada que toma el autor es la de definir el *topos* del debate, alzar esa imprescindible cartografía conceptual que nos ayudará a no confundir las posiciones sólo aparentemente comunes y que, en un segundo momento, le permite ejercitar su discurrir filosófico, entendido, básicamente, como una irrenunciable discusión de matices, como esa búsqueda de «planteamientos más integradores, más complejos y matizados» (p. 63). En este sentido es de agradecer el esfuerzo realizado por distinguir claramente entre las críticas dirigidas al liberalismo desde posiciones conservadoras, neoaristotélicas y comunitaristas. Una actitud no siempre presente entre los comentaristas de este debate.⁴ De hecho, el propio término 'comunitarismo', apenas ha comenzado a ser conocido en el contexto académico se ha visto asociado indistintamente con las posiciones políticas más dispares. No se puede negar que la irrupción del comunitarismo a través de los canales de la industria de reproducción cultural norteamericana, trajo consigo 'ecos' de una batalla ideológica que se ha librado en los países industrializados de Norteamérica durante las dos últimas décadas. La búsqueda, como finalmente veremos, no sólo legítima sino también necesaria, aunque a menudo algo precipitada, de referentes europeos (o internacionales) para este debate trajo igualmente una confusión ciertamente injusta del comunitarismo con posiciones claramente conservadoras, cuan-

do no claramente reaccionarias. Pero estos son reproches que no afectan en absoluto al libro de Carlos Thiebaut. Amparado por un ejercicio de finura intelectual con escasos precedentes, el primer capítulo de la obra nos sitúa dentro de un marco de referencias sin duda ulteriormente 'matizable' pero desde un comienzo acertado.

Thiebaut distingue cuatro planos distintos de la crítica comunitarista y neoaristotélica a las posiciones liberales: a nivel epistémico; a nivel de la teoría normativa; en términos de la concepción del sujeto; y, finalmente, en términos de la cultural moral. Así y todo estos planos están lo suficientemente ligados entre sí como para que la mayoría de los comentaristas de este debate se hayan conformado con un esquema más sencillo. En esta nota —fundamentalmente por razones de economía de espacio— me ceñiré a un doble plano, atendiendo al carácter *metodológico y/o normativo* de las críticas en cuestión.

A nivel metodológico, los comunitaristas argumentaron que el liberalismo presuponía, en el mejor de los casos, un concepto incoherente del individuo y de la autonomía moral. Recordemos que la posición asumida por la *Teoría de la Justicia* de Rawls, posición que él mismo hacía descansar en la tradición del liberalismo contractualista y deontológico (Locke, Rousseau y, sobre todo, Kant), para combatir de este modo el utilitarismo consecuencialista dominante por aquel entonces y más afín a una segunda generación del liberalismo clásico (Bentham y Mill, principalmente), se caracterizaba, ante todo, por la presuposición de ciertos derechos formales en todos los individuos *qua* individuos y nunca como resultado del marco comunitario, ya que son precisamente estos derechos los que ponen coto a la acción de la comunidad sobre la libertad de conciencia del individuo. Cada individuo en particular tenía el derecho de definir y

realizar sus propios ideales de vida buena o dignidad. Pero bastaba con recurrir a las evidencias suministradas por la antropología y la sociología para mostrar cómo la premisa de la que partía el liberalismo contractualista y deontológico —la presuposición de un individuo completamente aislado, desencarnado del todo social— era del todo imprecendente, al menos en términos descriptivos. Y lo que es aun más importante, esta tesis conducía de forma errónea pero consecuente a una presuposición de la formación de las identidades que era incapaz de contar en serio con la dimensión contextual del problema.

En segundo lugar —todavía a nivel metodológico y ligado a la anterior— estaba la cuestión de cómo se podía obtener una justificación racional de estos derechos formales. La solución era recurrir a una noción igualmente abstracta y formal: la universalidad ilustrada. No obstante, sobre los ahora supuestos derechos universales inmediatamente recaería la sospecha de no ser sino el resultado de valores tan particularistas como las propias comunidades históricas de las que partían. Pronto los comunitaristas denunciaron que el liberalismo era incapaz en el simple plano metodológico de apreciar el hecho de cómo la comunidad histórica es la fuente principal de todos nuestros conceptos morales. Bien sea porque el liberalismo se equivoca en sus fundamentos filosóficos (Sandel, Taylor, Unger), bien porque carece de tales fundamentos (MacIntyre), lo cierto es que esta incapacidad metodológica se revelaba a cada paso. A partir de una visión 'atomista' (Taylor) de la sociedad que trata de defender la prioridad del individuo y sus derechos sobre la propia sociedad, o de la imagen del hombre como agente libre y racional y no históricamente condicionado (Sandel, Unger), el liberalismo sería incapaz de admi-

tir seriamente que «nuestras identidades personales están parcialmente definidas por nuestras filiaciones comunitarias».⁵

Por otro lado, ahora desde un punto de vista normativo, era fácil apreciar cómo este modelo individualista y atomizado de la sociedad dejaba entrever una concepción puramente egoísta e instrumental de la política. La política como mal necesario. Los individuos construyen las instituciones guiados por intereses puramente egoístas y siguiendo el modelo de la realización de contratos privados. La fórmula liberal de la prioridad del derecho sobre el bien marginaba —en el plano normativo— los valores de la virtud cívica y la participación pública, y dejaba sin explicar —volviendo sobre el plano metodológico— por qué virtudes como la lealtad (*i.e.* el patriotismo) o la amistad continuaban siendo fuentes prioritarias en la formación de las identidades de los nuevos ciudadanos.

La conclusión a la que llegaron la mayoría de los críticos comunitaristas y neoaristotélicos del liberalismo a principios de los años ochenta era que las deficiencias en el plano normativo eran producidas por el modelo metodológico en que se inspiraba este nuevo resurgir en clave liberal de la filosofía política. El filósofo práctico —en opinión de MacIntyre— no debe dejar de lado las preguntas genuinamente normativas, las preguntas acerca de los fines esenciales de la vida humana, de la vida buena para el hombre, aunque esto suponga recuperar la visión teleológica de la experiencia moral y no conformarse con plantear las cuestiones en el terreno puramente formal, ya que en tal caso renunciaría de entrada a hallar una fundamentación para su racionalidad (puramente instrumental) y sucumbiría atrapado entre el individualismo-metafísico en el plano metodológico y el cinismo-escéptico en el plano normativo.

Estas posiciones tan provocadoras —especialmente en el caso de MacIntyre— no tardaron en obtener respuesta. En primer lugar, resultaba muy 'matizable' el balance del *programa moderno* que realizaba este autor. Pero lo más significativo fue cómo los liberales consiguieron darle la vuelta a la crítica de los comunitaristas. Si la acusación principal de los comunitaristas era la de construir una noción 'artificial' e 'irreal' de individuo, excluyendo indebidamente las consideraciones históricas y antropológicas, la noción de comunidad que parecían manejar estos últimos era igualmente impropia. Los comunitaristas parecían olvidar que vivimos en sociedades complejas donde coexisten distintos valores y visiones del bien. La comunidad que construyen —en el plano metodológico— no existe en ninguna parte, y menos aún con el grado de homogeneidad que parecían pretender. Por último, si tal comunidad 'irreal' y 'artificial' fuera promovida por el Estado, las consecuencias —en el plano normativo— serían doblemente desastrosas, como lo demuestran los numerosos ejemplos históricos de intolerancia y violación de los derechos humanos.

Puestas así las cosas, todo tendía a indicar que el debate evolucionaría hacia un 'diálogo de sordos', hacia un desencuentro entre las posiciones de los liberales y sus críticos. Además era fácil percibir un tufillo rancio por repetitivo en la mayoría de estas críticas y réplicas. Como señalamos al comienzo, el debate situado en estos términos parecía una mera reposición de las líneas de pensamiento nacidas en el período moderno. De la crítica conservadora (Burke, De Maistre, de Bonald) a las sociedades complejas en que vivimos desde entonces, apelando para ello a la defensa de la tradición; de la crítica romántica a la ilustración (Herder, Schlegel, Müller), apelando a las fuentes históricas y

culturales frente a un modelo de racionalidad fundado en el universalismo generalizante y excesivamente abstracto; o de la más reciente crítica marxista a la configuración 'formal' de los derechos individuales en las sociedades burguesas. Esta situación de estancamiento fue captada con agudeza, como pronto veremos, por algunos de los críticos que como Carlos Thiebaut intervienen en el debate de forma activa y no meramente expositiva.

El propio Charles Taylor, por ejemplo, en un artículo donde trataba de resumir el debate describió el problema de la siguiente manera. Existen dos tipos de cuestiones relativamente distintas con relación a lo que significa nuestra comprensión de la vida en sociedad: las cuestiones que él llama de tipo ontológico, que coincidiría *grosso modo* con lo que hemos llamado aquí *plano metodológico*, y las cuestiones de defensa (*advocacy*), relativas a un determinado tipo de solución política o normativa. No obstante, en cada una de estas cuestiones (metodológicas o normativas) cabe adoptar una gama de posturas con distintos 'matices'. Por ejemplo, en las cuestiones de tipo ontológico o metodológico, referidas a la comprensión de la vida práctica asociada, uno puede situarse en algún punto de la gama entre una postura radicalmente atomista o bien radicalmente holista, y en las cuestiones políticas o normativas uno puede moverse desde el extremo colectivista al individualista. En todo caso, el problema radica —así lo cree Taylor— en el modo en cómo se superponen ambas cuestiones.⁶ Los nuevos postulados liberales de orientación comunitaria (Dworkin, Kymlicka, Raz y el último Rawls) parecen mostrarse dispuestos a asumir una buena parte de las críticas a nivel metodológico, tratando de integrar en sus planteamientos alguna noción de comunidad; si bien insisten en defenderla de modo 'cauteloso'.⁷ Estos li-

berales dicen que ellos también promueven valores políticos como la participación y las virtudes cívicas, pero insisten en la necesidad de *subordinar* estas prácticas a una noción previa de justicia formal. Los comunitaristas democráticos —como Taylor o Walzer— dan la bienvenida a una noción de justicia que sirva como criterio de resolución de conflictos en una sociedad moderna, pero seguirán pensando que esto no resuelve el problema, ya que no sólo es discutible que una noción tal de justicia pueda ser anterior a nuestras virtudes cívicas, sino que es precisamente el simbolismo de estas prácticas lo que conforma nuestra propia identidad democrática.

Volviendo ahora sobre el libro de Carlos Thiebaut, es importante señalar que su autor ha sabido conectar a la perfección con la dirección que está tomando este debate, tanto a nivel filosófico como político, y esto hace del libro una aportación especialmente interesante. Es en este contexto de 'reencuentro' donde se inscribe la principal tesis articuladora del libro: «mis reflexiones —nos dice Carlos Thiebaut— se encaminan a un movimiento de crítica que reconozca una doble verdad, la del comunitarismo y la del liberalismo. [...] Así, si la verdad del comunitarismo estaba en obligarle al liberalismo a reconocer su carácter histórico y contextual, la fuerza de este último —su verdad—, y una vez reconocida la crítica, radicará en mostrar que la neutralidad y reflexividad de la esfera pública que él formuló es la consecuencia normativa inevitable del reconocimiento de la diferencia entre sistemas morales, modos de vida, concepciones del buen funcionamiento social, etc.» (15 y 179).

No obstante, la lectura del libro de Carlos Thiebaut no sólo nos obliga a reconocer la verdad del comunitarismo y del liberalismo, sino que nos incita también a

aplicar esta *doble verdad* tanto en el plano metodológico como normativo del debate. La verdad del comunitarismo estaría en su apelación al *contextualismo ético*, en el plano metodológico, y al *imperativo de la solidaridad*, en el plano normativo. Mientras que la verdad del liberalismo está en su apelación al *pluralismo moderno*, en el plano metodológico, y al *imperativo de la tolerancia*, en el plano normativo.

De un lado, por tanto, hay que pensar en el plano de la constitución de los sujetos morales, donde intervienen los procesos de socialización en comunidades históricamente dadas (*i.e.* la verdad metodológica del comunitarismo), pero también es preciso reconocer el carácter plural de los sujetos así constituidos, ya que al vivir en nuestras modernas sociedades complejas no podemos afirmarnos como sujetos normativamente uniformes. Esta última línea de investigación que trata ahora de aplicar la verdad metodológica del liberalismo ocupa una buena parte del libro, especialmente los capítulos 2 y 3, donde Thiebaut coteja sus posiciones con las de Taylor y MacIntyre.⁸ En este terreno, piensa Carlos Thiebaut, la discusión en torno a las nociones de 'identidad' y 'tradicición' debería tener en cuenta una de las principales aportaciones de la ética discursiva habermasiana,⁹ donde «la subjetividad no será ya pensada como un espacio interior y privilegiado en el que ocurre el proceso privilegiado de la representación y del conocimiento sino que el yo aparecerá como un hablante que dialoga con otros hablantes y que se constituye en el proceso de comunicación» (134). Esta tarea de reconstrucción de una subjetividad moral post-tradicional o defensa (post-ilustrada) del legado de la ilustración, que Carlos Thiebaut identifica como su propio proyecto intelectual, en compañía de algunos de los herederos de la Teoría Crítica como Seyla Benhabib y Thomas

McCarthy, sólo podrá llevarse a cabo desde la relación crítica y reflexiva con la normatividad moral de la propia identidad.

De otro lado, en el plano de la defensa de la tolerancia y la pluralidad democrática, los 'términos políticos' del debate, en palabras del autor, donde la discusión parece evolucionar ahora hacia los problemas del 'multiculturalismo' y la moderna noción de 'ciudadanía', también deberíamos aplicar tanto la verdad normativa del liberalismo, que nos alerta frente a definiciones excesivamente densas de la comunidad política, como la verdad normativa del comunitarismo, que nos recuerda desde el principio de la solidaridad cómo nuestra identidad democrática se construye desde nuestras experiencias de corresponsabilidad social, puesto que la cultura de la tolerancia no es algo que surja y se mantenga de forma natural y espontánea.¹⁰ En este terreno, en cambio, quizá deberíamos comenzar por interrogarnos

seriamente acerca de los factores sociales implicados en la aparición de una cultura liberal inspirada en la tolerancia, para seguir luego el ejemplo de uno de los teóricos más originales de cuantos han intervenido en este debate, Michael Walzer,¹¹ en el empeño de la elaboración de una teoría no metafísica y auto-críticamente universalista —i.e. adecuadamente contextualizada en estos factores socio-culturales— en torno a las 'responsabilidades sociales' de la comunidad. Esta teoría quizá pueda ser articulada a partir de una ciertamente necesaria *reconstrucción* del lenguaje de los derechos y las obligaciones en la tradición republicana, ya que a diferencia de aquella habría de incluir un polo de sentido no sólo individual-nacional sino también *global*¹² (inter-nacional) cara a la urgente y difícil recomposición de nuestras maltrechas identidades políticas dentro de los modernos contextos post-tradicionales y post-nacionales a los que apuntan los últimos desarrollos de este debate.

NOTAS

1. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. [Una versión reducida de su crítica al procedimentalismo y deontologismo de la filosofía política liberal puede hallarse en M. Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, 12, 1 (1984), 81-96.]; R.M. Unger, *Knowledge and Politics*, Nueva York, Macmillan, 1984. [Hay trad. cast.: *Conocimiento y Política*, México, FCE, 1987?]; A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981. [Hay trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988.]; Ch. Taylor, «The Nature and Scope of Distributive Justice» (no publicado, 1976), «Atomism» (1979), «The Diversity of Goods» (1982), todo en *ibid.*, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 (varias reimpressiones), 289-317, 187-210, 230-247.

2. De forma especial, cfr. *Cabe Aristóteles*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1988, e *Historia del nombrar*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1990.

Véase, igualmente, el libro coordinado por el mismo autor que reúne las intervenciones en el seminario de filosofía moral realizado en el Instituto de Filosofía (CSIC, Madrid) en el curso académico 1989-90, *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991.

3. Entre los primeros, cito a modo de ejemplo, S. Avineri y A. de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, y A. Ferrara (ed.), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992. Entre los segundos, M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Oxford, Basil Blackwell / Nueva York, N.Y. University Press, 1984; A. Honneth et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989; D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Boston, MIT Press, 1990; S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992. Así como numerosos monográficos y artículos aparecidos durante los últimos años en revistas especializadas como *Political Theory*,

Praxis International, Philosophy and Public Affairs, Social Philosophy and Policy, etc.

4. Véase, por ejemplo, la dura crítica al neo-aristotelismo como ideología de la *phronesis* inspirada en el pensamiento conservador alemán de Herbert Schnüdelbach, «Was ist Neoaristotelismus?», en W. Kuhlman (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Francfort, Suhrkamp, 1986, pp. 38-63. [Una versión reducida en inglés apareció en las páginas de *Praxis International* 7, 3/4 (1987-88), pp. 225-237]; o bien la conexión que pretendió establecer inicialmente Ronald Dworkin entre el comunitarismo y las políticas neo-conservadoras en los EE.UU. en su artículo «Liberalism», en S. Hampshire (comp.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. [Hay trad. cast.: *Moralidad Pública y Privada*, México, F.C.E., 1983, pp. 133-167.] Estos juicios han supuesto un punto de referencia continuo para muchos de los comentaristas posteriores de este debate.

5. Cfr. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., pp. 64-65 y 168-173.

6. «La relación entre estas dos categorías de cuestiones es compleja. De un lado son distintas, en el sentido de que tomar una posición con respecto a una no exige, necesariamente, el mantenerla con respecto a la otra; pero, por otro lado, no son completamente independientes, en la medida en que la toma de posición con respecto al nivel ontológico [metodológico] puede convertirse en parte del fundamento esencial con respecto a la posición [político-normativa] que uno decide defender», Ch. Taylor, «Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate», en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, p. 160. (Los paréntesis dentro de la cita son míos.)

7. La expresión en de A. Buchanan, «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism», *Ethics*, 99 (1989), 852-882. Entre los llamados liberales de orientación comunitaria estarían Joseph Raz, *The morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, y Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Sobre las contribuciones del último Rawls donde reenvía la fundamentación de sus propuestas a contextos sociales e históricos, el llamado 'giro pragmatizante', cfr., especialmente, J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), 223-251; «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1 (1987), 1-25; «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1988), 251-276; así como J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York: New York University Press,

1993. La nueva apreciación liberal del concepto de «comunidad» puede verse en R. Dworkin, «Liberal Community», *California Law Review*, 77, 3 (1989), 479-504 y J. Waldron, «Particular Values and Critical Morality», *California Law Review*, 77, 3 (1989), 561-589.

8. Los trabajos de Taylor y MacIntyre posteriores a las primeras críticas comunitaristas de principios de los años ochenta, que son precisamente los que aquí se discuten, son los siguientes: Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres Duckworth, 1988, y A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Londres, Duckworth, 1990. [Hay trad. cast.: *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.]

9. Sobre las distintas aportaciones del discursivismo ético a este debate puede consultarse, Kenneth Baynes, «The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics», en David Rasmussen (ed.), *Universalism vs Communitarianism*, op. cit., pp. 61-81.

10. Sobre la dimensión político-normativa del debate ha dicho Will Kymlicka más o menos lo siguiente: «De hecho, parece que cada parte en el debate de la neutralidad ha fracasado a la hora de aprender la lección enseñada por la otra parte. Después de siglos de insistencia liberal sobre la importancia de la distinción entre Estado y Sociedad, los comunitaristas continúan asumiendo que cualquier cosa que sea propiamente social debe convertirse en una provincia de lo político. No han afrontado la preocupación liberal por el hecho de que la autoridad omniabarcante y los medios coercitivos que caracterizan al Estado lo convierten en un foro particularmente inapropiado para el tipo genuino de deliberación compartida y compromiso que ellos desean. Después de siglos de insistencia comunitaria sobre la frágil naturaleza histórica de nuestra cultura, y de la necesidad de tener en cuenta las condiciones bajo las cuales una cultura libre puede mantenerse a sí misma, los liberales continúan con su tendencia a asumir la existencia de una cultura tolerante y diversa como dada, como algo que surge naturalmente y se mantiene a sí misma. Los comunitaristas tienen razón en insistir en el hecho de que una cultura de la libertad es un logro histórico, y los liberales necesitan explicar por qué el mercado cultural no amenaza este logro, ya sea por su fracaso a la hora de vincular a la gente de forma suficientemente profunda en sus prácticas comunales —como temen los comunitaristas— o, contrariamente, mediante su fracaso en desaparecer a la gente de modo suficientemente firme

de las promesas de las actuales prácticas e ideologías —como teme Habermas—. Una cultura que promueve la autodeterminación exige una mezcla tanto de exposición y conexión hacia las prácticas existentes como también distancia y disenso hacia las mismas. Así que ambas partes necesitan ofrecernos una comparación más ponderada de los peligros y oportunidades existentes en los ámbitos y procedimientos estatales y no estatales para la evaluación

del bien», «Communitarianism», en W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 222-223.

11. Cfr. M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983.

12. Cfr. Philip Allot, *Eunomia —New Order for a New World*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

LA METAMORFOSIS LITERARIA

Patxi Lanceros

Universidad de Deusto, Bilbao

JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA,
La máquina burocrática,
Madrid, Visor, 1989, 224 pp.;
Las huellas de Fausto,
Madrid, Tecnos, 1992, 212 pp.

Asegura la Academia y reitera el Liceo que «los poetas mienten mucho». Se trata de un tópico más viejo incluso que los dos grandes maestros del pensamiento occidental, una especie de lugar común sólidamente establecido ya en la Grecia clásica y cuyo eco llega hasta nosotros. A su través se expresa la (presunta) incompatibilidad entre el artificio literario y la racional sobriedad del texto científico: cuando de *la verdad* se trata, sólo la ciencia *sabe*, sólo la ciencia *puede*. Pero incluso fuera del ámbito epistémico, la literatura es nociva; no sólo confunde, también corrompe: «Todavía, afirma Platón (*República X*, 605 c), no hemos formulado la mayor acusación contra la poesía; pues lo más terrible es su capacidad de dañar incluso a los hombres de bien, con excepción de unos pocos».

A partir de la tradición que aquí se inaugura, se puede valorar en su justa medida el gesto displicente y heterodoxo de Goethe cuando titula su autobiografía —una de sus mayores creaciones— *Dichtung und Wahrheit*, expresión que se erige en denuncia y que invoca un territorio extraño en el que los contrarios se hallan mutua y necesariamente unidos; título mucho más profundo, evidentemente, que el de los ensayos de Dilthey reunidos en *Das Erlebnis und die Dichtung*. A la vista de la tradición que nos informa, la conjunción en Dilthey consiente una redundancia; en Goethe, una crítica. Y el carácter del título se continúa en el texto: el de Dilthey es mansamente retórico; el de Goethe, firmemente polémico. Pues si *se sospechaba* desde antiguo que la poesía (la literatura) está relacionada con la vivencia, *se sabía*, sin embargo, que está imposibilitada para el acceso a la verdad.

Por las mismas razones que nos inducen a destacar la autobiografía de Goethe, creemos que los textos de J.M. González deben ser leídos como una notable excepción y una agradable noticia. Se explora