

*Stoa*

Vol. 16, no. 30, 2024, pp. 77-96

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/>

**SOBRE LA TRIPLE RAÍZ DEL ARGUMENTO COMUNITARISTA  
Y SU CRÍTICA AL CONTRACTUALISMO**

On the triple root of the communitarian argument  
and his critique of contractualism

CARLOS EDUARDO DE TAVIRA LEVERONI

México

[carlosetavira@gmail.com](mailto:carlosetavira@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-5893-3554>

**RESUMEN:** El presente artículo analiza los principales argumentos de la reacción comunitarista frente al liberalismo, debido a su enfoque individualista y su defensa del modelo contractual. Se destaca la presencia de una triple raíz que se hunde hasta la filosofía política de Aristóteles, Hegel y Marx. Finalmente, se analizarán los límites de la frontera entre ambas comprensiones de la política, así como los riesgos en que incurren las democracias modernas al omitir la presencia del libertarismo como ideología depositaria de principios tanto liberales como comunitaristas.

**PALABRAS CLAVE:** Liberalismo · Comunitarismo · Libertarismo · Democracia · Teoría de la Justicia.

**ABSTRACT:** This paper delves into the core arguments underpinning the communitarian backlash against liberalism, particularly its emphasis on individualism and the contractual model. The paper highlights the threefold intellectual roots of communitarianism, tracing its lineage back to the political philosophies of Aristotle, Hegel, and Marx. It further examines the blurred boundaries between these two contrasting political ideologies and the potential risks faced by modern democracies in overlooking libertarianism, a thought system that embraces principles from both liberal and communitarian perspectives.

**KEYWORDS:** Liberalism · Communitarianism · Libertarianism · Democracy · Theory of Justice.

Recibido el 7 de julio de 2024

Aceptado el 31 de julio de 2024

“El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte.  
 Destruído el todo corporal no habrá ni pie ni mano  
 a no ser en sentido equívoco,  
 como cuando se habla de una mano de piedra.”  
 Aristóteles, *Política*, 1253a.

## 1. Introducción

No sería excesivo aseverar que, desde los albores del siglo XVIII, y con la expansión de lo que Norberto Bobbio denomina “el modelo iusnaturalista moderno”<sup>1</sup> (Bobbio 1985), el debate filosófico político en occidente oscila entre la defensa y la crítica al liberalismo como punto de partida eminentemente individualista y su compleja relación con la democracia. Bobbio destaca en distintos escritos, tales como en *Liberalismo y democracia* o en *El futuro de la democracia*, la compleja relación que históricamente se ha forjado entre la democracia como forma de gobierno que presupone el poder del *demos* como colectivo y el innegable amparo de los ideales liberales de realización individual de los derechos modernos. Ahora bien, la tesis bobbiana comprende que la democracia no se subsume necesariamente al liberalismo; existen, por tanto, acepciones de aquella (la democracia), que se rehúsan a adoptar el modelo individualista del contrato social, asumiendo una arquitectónica organicista, pendiente del todo y donde el individuo no es más que el producto de relaciones sociales más amplias y complejas.

Una nueva cara del liberalismo, pensada para las democracias plurales del siglo XX fue inaugurada con la *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls, misma que reestructuraba el armado argumental del contractualismo moderno. A saber, fue Rawls quien, revitalizando el esquema contractualista (Kersting 2001), cimentado sobre presupuestos universalistas kantianos, arrojó luz sobre el problema del liberalismo político y la validez de los principios de justicia más allá de la antítesis entre capitalismo y socialismo. Es comprensible que el neocontractualismo rawlsiano deviniera en la salvaguardia del individualismo liberal como instrumento argumentativamente capaz de justificar el diseño de la estructura básica de la sociedad democrática porque le permitía integrar las exigencias históricas de redistribución de los bienes primarios sin sacrificar las libertades modernas universales.

Como era de esperarse, las reacciones en contra de este enfoque blandieron un sinnúmero de objeciones que, vistas a la luz de la historia, resultaron en la continuidad y retorno al debate que en el siglo XIX pusieron fin al iusnaturalismo moderno. Continuidad en tanto que delinea, a finos trazos, cuestionamientos y propuestas pertinentes para las democracias plurales próximas al nuevo milenio; mas es también un retorno, en el entendido de que tanto críticos como defensores del liberalismo de-

<sup>1</sup> El modelo iusnaturalista es considerado por Norberto Bobbio (1985), como la imagen de un Estado que nace del consenso de los individuos tomados singularmente, dicha imagen no remite necesariamente a la formación histórico social del Estado, sino más bien, es producto de una abstracción orientada a hallar los fundamentos de la legitimidad del gobierno y de la sociedad civil, pp. 68-69.

mocrático, revisitan los argumentos destinados a interrogar el concepto del contrato como asociación libre de individuos autónomos. Si bien no se trata de una traslúcida representación de pensamientos del pasado, la filosofía política del siglo XX norteamericano expone y desarrolla nociones anteriormente esgrimidas.

Una de las reacciones derivadas del pensamiento filosófico de Rawls, por supuesto, de su liberalismo, fue el paradigma comunitarista (*communitarianism*). Éste, principalmente en la década de los ochenta, en Estados Unidos y Canadá, figuró como una tradición filosófica destinada a cuestionar los presupuestos liberales. Inclinada hacia representaciones colectivistas y organicistas, se negó a adoptar al individuo racional como el sujeto único depositario de derechos, revelando sus infinitas conexiones a su comunidad y asociándolo identitariamente a un núcleo compartido, no propio ni solipsista.

Filósofos como Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor, y Alasdair MacIntyre encabezaron las críticas comunitarias al liberalismo de Rawls, sin denostarlo ni descartarlo, pero sí identificando un camino argumentativo distinto, que parte de la comunidad como unidad política y jurídica. El presente escrito repara en exponer la noción de comunidad como unidad en esta tradición, opuesta al individualismo; de modo que las líneas ulteriores destaquen el alcance de la crítica comunitarista al individualismo liberal, pero, en conjunto, confiese algunos de sus límites y omisiones. Como se ha tratado de adelantar en los primeros párrafos, estas páginas también buscan elucidar, cuando menos a manera de intento, algunos de los señalamientos presentes en la crítica comunitarista que remiten a la filosofía política de siglos anteriores, demostrando aquel *retorno* al que hemos ya aludido.

La estructura argumental que a continuación se presenta, discurre mediante el desarrollo escalonado en tres niveles: (1) el primero consiste en sintetizar someramente los cimientos del argumento comunitarista, siguiendo la tematización hecha por Valentina Pazé (2015), y ubicando las nociones básicas del Estado entendido como comunidad política en Aristóteles, en Hegel y en Marx. (2) En seguida, tienen lugar algunas de las principales críticas elaboradas por el paradigma comunitario al universalismo liberal –de talante kantiano–, por medio del pensamiento de Sandel, Taylor y Walzer. Por último (3), el tercer apartado es un sucinto acercamiento al principal error del comunitarismo –desde la perspectiva de quien escribe–, siendo que resulta de la fatalidad de incurrir en las fallas estructurales que éste mismo señala como propias del individualismo liberal. El tercer apartado aduce que, como está entredicho en los dos primeros niveles de análisis, el comunitarismo conduce a la consecuencia que imputa al liberalismo, a saber, la atomización de la sociedad y la fragmentación. A manera de conclusión se aduce la pertinencia de reconocer la existencia de una ideología *comunitario-libertaria*, la cual se nutre de los elementos constitutivos tanto del liberalismo como del comunitarismo.

## 2. Estado y sociedad en el comunitarismo clásico

Es preciso, para abordar la tradición comunitarista como una unidad conceptual, realizar una definición detallada sobre lo que se entiende por comunitarismo. La filósofa italiana Valentina Pazé, en su fino estudio *Il Comunitarismo* (2015), lo comprende como cualquier *teoría normativa o ideología* que conciba al Estado como un colectivo complejo de agrupación de familias o de seres asimilables (Pazé 2015). Se trata de una definición claramente abierta y vaga, mas no por un problema analítico por parte de la autora, sino por la inconmensurabilidad de corrientes y variantes que engloba. Como bien sugiere Pazé, es posible tomar como punto de fuga un criterio etimológico que iniciaría con el griego *koinos*, entendido como lo público o común, opuesto a *idios*, traducido como lo propio o lo individual. *Koinos* deriva, en efecto, en *koinontá* “comunidad”; de donde Aristóteles recuperará y desarrollará la idea de la *koinontá politiké* “comunidad política”, como se detalla más adelante. Por su parte, en el latín la idea de comunidad política se manifestó mediante dos conceptos: *societas* y *communitas*.<sup>2</sup>

En la tradición occidental la defensa de la comunidad como un valor fundamental tuvo diversos puntos de inflexión como con la filosofía tomista, el romanticismo alemán, el marxismo y más recientemente con el llamado *communitarianism* anglosajón. Empero, los distintos rizomas del comunitarismo se extienden más allá de las fronteras de la filosofía política. Pazé también reconoce el peso y trascendencia del comunitarismo como una ideología, como sucede con las comunidades religiosas que abogan por la defensa de las costumbres, creencias y formas de vida, frente a las múltiples formas de homogenización promovida por el Estado. Inclusive, como ampliamente ha investigado Daniel Bell (2006; 2008), por siglos el sistema confuciano ha promovido un paradigma eminentemente comunitarista en oriente, fundamentando la primacía del bien común sobre el individual.

En específico, el comunitarismo anglosajón de la segunda mitad del siglo XX (*communitarianism*) se erige como una advertencia sobre los riesgos y presuntos errores ontológicos en que incurre el individualismo liberal rawlsiano. El propio Michael Walzer expuso en su escrito *The Communitarian Critique of Liberalism* (1990) que las principales dos críticas dirigidas al liberalismo por parte de los comunitaristas puede condensarse en dos vertientes: a) la primera asume que la modernidad liberal ha consistido en una atomización de la sociedad, acabando con los fines elevados que solían abrazar la vida en común<sup>3</sup>; y, b) la segunda consiste en la refutación a la ontología individualista, aduciendo que el individuo nouménico kantiano no es más que

<sup>2</sup> Esposito considera la *communitas* (2003) como antítesis de la *immunitas* (2005), ambos contruidos con el vocablo *munus*. Para Esposito la *communitas* no debiera asimilarse como una unidad de sujetos agrupados por una condición de semejanza, sino, más bien, por un deber mutuo; mientras que el vocablo *immunitas*, suele referir a un beneficio personal como una exención o derecho. Aunque sugerente, la interpretación de Esposito no es benéfica para el presente análisis, en tanto que no se aproxima a la empuñada por las diferentes corrientes aquí versadas.

<sup>3</sup> No en vano, ésta se encuentra muy ampliamente presentada como el primero de los tres grandes malestares de la modernidad en la *Ética de la autenticidad* escrita por Charles Taylor (1994).

una ilusión, pues procede de una infinita red de conexiones histórico-contextuales que definen su ser y su consciencia. Aparentemente, siguiendo a Walzer, estas críticas no pueden ser ambas plenamente verdaderas, dado que en extensión una negaría a la otra, pese a que se hallan en niveles lógicos distintos.

Teniendo presente la exposición walzeriana, pero sin asumirla, nuestro análisis partirá de una definición cuanto más precisa de la corriente comunitarista, delineando el origen de algunos de sus argumentos más trascendentes en contra del liberalismo. Este escrito presupone que en el comunitarismo se puede identificar un retorno a algunos de los principios antes defendidos por Aristóteles, sobre la comunidad política como unidad antropológica básica; por Hegel en su noción del Estado como espíritu objetivo y su réplica al contractualismo; y por Marx en su crítica al Estado moderno y a su perspectiva materialista de la sociedad. Principios que posteriormente serán utilizados como fuente de las objeciones al universalismo liberal de corte kantiano y, por consecuencia, rawlsiano.

### **2.1. La *Koinonía politiké* aristotélica**

En su *Política*, Aristóteles llega a la conclusión de que la *polis* es la primera comunidad que existe en la naturaleza humana y, a la vez, su *fin*. Tanto es así que en el texto sugiere que la *polis* es *physis* y *telos* de la humanidad (*Política* 1252 b). No existe, como afirma el filósofo, un ser humano capaz de prescindir de la comunidad, pues se trataría de una bestia o un dios. Es por ello que Aristóteles dedica parte de su obra a definir los distintos tipos de comunidad en los que el ser humano, como el más político de los animales, se desenvuelve.

Por tradición suele enseñarse la constitución del Estado en Aristóteles como un esquema que va, linealmente, de la familia al clan y del clan a la ciudad-Estado. Empero, no debe perderse de vista que, pese a que el Estagirita entienda al clan como *colonia de familias*, y a la ciudad como la unión política de clanes, “la ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros (...) la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político (...)” (*Política* 1253 a).

La condición antropológica es, en consecuencia, una condición de necesidad mutua, cuya sobrevivencia solo es posible mediante la vida comunitaria. La comunidad política, como *koinonía politiké* es el principio posibilitador de la vida humana; y la individualidad no es más que el resultado de esta existencia. No fortuitamente la historia de las ideas ha considerado a Aristóteles, en el espectro político, como un *organicista*, que vislumbra al *todo* (la comunidad política) como anterior a las *partes* (los individuos). La *polis* como comunidad política, representa al todo orgánico del que emergen los seres humanos como individuos. Es así que el ser humano es el más político de los animales porque es el único que posee *logos*. El *logos*, como lenguaje y razón, es el elemento intersubjetivo integrador de la comunidad; y es, precisamente, por el *logos* que el ser humano forma la comunidad y participa de ella.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Para Hannah Arendt (1998), en su *Human condition*, la *vita activa* en la *polis* requiere de dos formas de participación, ambas derivadas del *logos*: *praxis* como acción y *lexis* como discurso.

La discusión sobre la primacía entre el individuo y la comunidad cobra mayor relevancia en el pensamiento aristotélico en la intersección entre su *Ética* y su *Política*. Más precisamente al hablar del “bien común”. Tal como apunta Enrico Berti:

(...) si se considera qué es verdaderamente una ciudad, esto es, una sociedad constituida con vistas al interés común, que es vivir bien, la verdadera justicia es la igualdad en la virtud política, esto es, la aportación de cada uno al logro del bien común. (Berti 2012, p.81).

La ciudad utiliza las leyes para formar ciudadanos virtuosos y así encaminar a la comunidad hacia el bien común, que es el más valioso de los fines. En su *Ética*, el Estagirita afirma que “los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo” (*Ética* 1103b 3). Las formas desviadas de gobierno se distinguen, así, de las virtuosas por el desarrollo de un *ethos* enmarcado por leyes justas. Esto se traduce en uno de los principales argumentos comunitaristas: el hecho de que la justicia del régimen político no procede de la satisfacción de la voluntad individual, sino que éste se subsume en la idea del bien del todo.

Ahora bien, la comunidad política forja al individuo, y mediante sus leyes es capaz de instruirle en la virtud; el mantenimiento de este bien común labra el camino para la justicia. Por el contrario, el *idiótes* representaría al individuo que abandona el interés público (*koinos*) y persigue la satisfacción particular (*idios*). En tanto que el individuo procede del todo, el hecho de deslindarse de la comunidad caracterizaría la injusticia y una falta de virtud política.

## 2.2. La crítica al contractualismo en la filosofía del derecho de Hegel

“[E]l espectro de Hegel desafía una vez más al espíritu de Kant”, decía Carlos Nino (1988), al exponer el debate entre liberalismo y comunitarismo. Con Hegel, la filosofía política se reestructura modificando su esencia universalista. Desde su escrito de juventud sobre *La Constitución alemana (1798-1800)*, Hegel criticaba la noción de libertad alemana como individualismo. El joven Hegel anunciaba, desde ese primer momento, uno de sus más vehementes señalamientos al contractualismo: a saber, que el derecho político no debía ser confundido con el derecho privado, ni la libertad como un asunto de propiedad (Hegel 1978), sino de la constitución general del Estado.

Posteriormente, en el prefacio a su *Filosofía del derecho*, Hegel indicó que la filosofía, en general, se caracteriza “por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá” (Hegel 1999a, p. 58). Allí es perceptible que Hegel pretende desmarcarse de cualquier interpretación especulativa del derecho y de la política; es decir, lo propio de la filosofía es aprehender en pensamientos la realidad, sin elevar sobre ella todo tipo de disertaciones. La tarea emprendida por el filósofo es demostrar la realidad en su verdad y, por tanto, la filosofía del derecho tiene por objeto lo que Hegel llama la *Idea* del derecho, o bien,

la unión de su concepto con su realización (1999a, §1). Desde este primer momento resulta claro que el proyecto hegeliano por demostrar el origen y fundamento del derecho no puede fundarse en una situación hipotética, solo accesible por medio de la razón, como es el caso del modelo contractual.

No es que Hegel niegue por sí mismo el valor del contrato, ya que éste se encuentra presente, no solo en la arquitectónica de su *Filosofía del derecho*, sino que también en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.<sup>5</sup> Atendiendo la conceptualización en ambas obras podemos afirmar que para el pensador: a) el contrato tiene su origen en el arbitrio; b) la voluntad que se produce en el contrato de dos voluntades idénticas a sí mismas tan sólo es común y no universal; c) el objeto del contrato es exterior a la persona, como puede ser la propiedad de un objeto que se desea vender, o donar, por tanto, es contingente (Hegel 1999a, §75; 1999b §495).

Bajo esta comprensión, la simple idea de contrato no es capaz de abarcar la complejidad histórico-social que configura al Estado. Pensar la política como efecto de la convención de voluntades individuales autónomas, es para Hegel una mera abstracción que, en palabras de Sergio Pérez Cortés, empobrece el concepto mismo de libertad y de ser humano (Pérez Cortés, 2014). En cambio, la propuesta iusfilosófica de Hegel apuesta por una comprensión del Estado como una *unidad sustancial*. Esto significa que comprender al Estado y, al mismo tiempo justificar el quehacer del derecho, requiere no de la sustentación de una hipótesis como es el contrato social, sino de la observación de éste como una realización histórica concreta (*espíritu objetivo*). Es el devenir de la actividad humana y sus costumbres como el espíritu del pueblo.

Bobbio, en su intervención en el VI Congreso Internacional de la “*Hegel Gesellschaft*”, celebrado en Praga en 1966, aducía que:

Hegel no desconoce la categoría del contrato, pero sólo le reconoce validez en la esfera del derecho privado: la teoría del contrato social es una transposición indebida de una institución propia del derecho privado a la esfera del derecho público (transposición que para Hegel es uno de los errores característicos de toda la tradición del derecho natural). (Bobbio 1967, p.63)

Esto no implica que para Hegel la libertad individual no forme parte de la vida pública de la polis, sino que “el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad, sólo en cuanto es un componente del estado” (Hegel 1999a, § 258 Obs). La voluntad y la libertad individuales son un producto de la comunidad histórica con todas sus determinaciones, siendo, a su vez, subsumidas en la eticidad. Este último punto requiere de una cuidadosa interpretación, ya que puede conducir a equívocos.

<sup>5</sup> En la *Enciclopedia*, Hegel (1999b) define al contrato “como acuerdo que surge del arbitrio y que versa sobre una cosa contingente, contiene al mismo tiempo el ser puesto de la voluntad accidental; ésta no es tampoco adecuada al derecho y da lugar así al entuerto, por lo cual, sin embargo, no queda suprimido el derecho que es en y para sí, sino que surge solamente una relación entre derecho y entuerto” §495.

Hegel rechaza el liberalismo contractual, en tanto que se construye sobre la base de una idea de la voluntad y de la libertad en su sentido más abstracto –libre de determinaciones–; afirmando al contrato social como una hipótesis, e incluso como un experimento mental. La comunidad política, en su realidad efectiva, no fue edificada sobre cimientos especulativos; sino que se trata de la más pura expresión de la *segunda naturaleza* (la social), el espíritu, como acontecer social; o bien, en términos hegelianos: *el paso de Dios en la tierra*.

### 2.3. Crítica a la filosofía del derecho y al Estado burgués en Marx

La presencia y crítica de la teoría hegeliana del Estado en la filosofía política de Marx es innegable. En la obra marxiana política y iusfilosófica hay una continuidad con los presupuestos comunitaristas hegelianos; pero en ella también reside una renovación importante. Metodológicamente Marx debe mucho a Hegel. El declarado divorcio del autor del capital del filósofo del espíritu no significa, en efecto, una plena emancipación metodológica. Para ambos, como atina en señalar Pérez Cortés (2013), filosofar consiste en pensar el presente, evitando incurrir en abstracciones desde un *punctum archimedis*.

Marx retomará de su maestro –no sin ofrecer algunas enmiendas– la comprensión del Estado y del derecho como un producto social, ni universal ni abstracto, partiendo de allí para erigir una contundente crítica al derecho privado. Ambos comprenden que el individuo no es más que un producto histórico de la totalidad concreta. No obstante, Marx otorga un valor axiomático a la producción material de la vida como fuente misma de la sociedad e incluso de la consciencia. Tal lo destaca en su descripción arquitectónica en el prólogo a su *Contribución a la crítica de la economía política*:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*Bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. *No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.* (Marx 2008, pp.4-5, las cursivas son nuestras)

Falsa es, para Marx, la idea de un sujeto individual racional hipostasiado característico tanto en la teoría del derecho como en la economía política liberal. Esto quiere decir que la consciencia misma del individuo como producción social, no deja lugar a una concepción de un “yo” autónomo.

En el Cuaderno M de los *Grundrisse*, Marx embiste contundentemente la idea del individuo aislado, evocando las *robinsonadas dieciochescas*. Inclusive, aludiendo a



Aristóteles asegura: “el hombre es *zoon politikón*, en el sentido más literal, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad” (Marx 2007, p.4).

Siguiendo esta línea argumentativa, Marx arremete contra la ideología liberal asegurando que el individuo smithiano, el cual persigue su propio interés, no es más que una creación de la clase burguesa. El contrato social y el presupuesto de que la sociedad política procede de una elección racional individual corre con la misma suerte, pues, para Marx, incurre en el espejismo ideológico del “yo” autónomo. La división social del trabajo sería, entonces, el orden comunitario originario del que emanan las ideas y, en consecuencia, la consciencia. Finalmente, el Estado burgués, como elemento superestructural de la base material, instituye al derecho privado como garante de las relaciones de mercado y no al revés, como supondría el modelo contractualista.

#### 2.4. La triple raíz

Equívoco sería pensar que el comunitarismo anglosajón (*communitarianism*) consiste en una versión *neo* del comunitarismo presentado por Aristóteles, Hegel o Marx. En realidad, la protección de la comunidad como valor supremo halla sus correlatos en incontables expresiones culturales a lo largo de los siglos. En estricto sentido los *communitarians* de las últimas décadas no conforman orgánicamente una “escuela filosófica”; la literatura –con justa razón– ha preferido considerar a esta vena comunitarista como una *reacción* a la onda expansiva liberal iniciada por Rawls en 1971.

Pazé (2015) acierta en señalar que al interior del grupo de *communitarians* ni siquiera hay un consenso respecto al liberalismo que se critica; al grado de que en casos se toman a John Rawls y a Robert Nozick como exponentes de un mismo paradigma, aun cuando ambas teorías políticas resultan mutuamente excluyentes.

Los comunitaristas, desde distintos flancos, muestran lo que a su parecer son las más importantes contradicciones del contractualismo liberal, echando mano de tesis anteriormente formuladas por Aristóteles, Hegel y Marx. Esto, por supuesto, no implica una suerte de subsunción o afiliación teórica; más bien, destaca el hecho de que en estos tres pensadores reside una comprensión a) antropológica, b) ontológica y c) política capaz de hacer frente al modelo iusnaturalista moderno y, con ello, al contractualismo liberal. Antropológica, siendo que en los tres se refuta la naturaleza individualista del ser humano; ontológica en cuanto a la negación de la existencia de un “yo” externo e independiente del “nosotros”; y, política, fincada en la realización real de la interacción social, evitando incurrir en criterios normativos universalistas. La triple raíz del comunitarismo aquí en juego se opone al supuesto de la asociación autónoma como acto fundante de la colectividad; piensa, más bien, que la libertad y la voluntad personal se desprenden de dicha colectividad real, eliminando de la ecuación al “yo nouménico” libre e igual a todos los demás.

### 3. Críticas comunitaristas al liberalismo universalista

### 3.1. La relación entre el bien y la justicia en el pensamiento de Sandel

El embate a la teoría de la justicia rawlsiana, efectuado por el comunitarista Michael Sandel, parte de la tesis de que, si bien la justicia como imparcialidad propuesta por Rawls ocupa un lugar importante en la valoración de la comunidad, ésta no puede cumplir su cometido por sí misma debido a que la presuposición liberal del sujeto como individuo –despojado de su contexto en la posición original– carece de una sólida y consecuente teoría de la comunidad (Sandel 2000, p.186).

Sandel argumenta la validez de su tesis desplegando tres concepciones de la comunidad, dos de las cuales aparecen en *Una teoría de la justicia*, y una tercera que busca ser constitutiva del sujeto moral. Por ello, el cuarto capítulo de su libro *Liberalismo y los límites de la justicia*, inicia mostrando que el esquema rawlsiano se caracteriza, al igual que cualquier teoría deontológica, por presuponer la primacía de un yo, el cual debe adoptar la noción de justicia para poder ser posteriormente inserto en una unidad social mediante acuerdos cooperativos (Sandel 2000, p. 170).

El autor comunitarista concede que al principio de diferencia de la justicia como imparcialidad subyacen las características de la comunidad, no obstante, esta teoría de la justicia tiene por sujeto moral, como hemos ya señalado, a un yo individualizado. Este problema, según hace notar Sandel (2000) cobra sentido en tanto reconozcamos que para Rawls una teoría del bien es posterior a los principios de justicia (p. 171). Solo comprendiendo lo anterior nos es posible atisbar las intenciones de Sandel al desdoblarse tres nociones de comunidad, siendo la tercera aquella que podría resolver la ausencia que yace en la teoría de Rawls.

La primera noción de comunidad se basa en los supuestos convencionales del individualismo egoísta. Ella pretendería que el sujeto individualizado persiguiera los fines que a ese yo le resultaran convenientes, teniendo a la comunidad como un simple medio para su propia satisfacción.

Esta explicación concibe a la comunidad en términos completamente instrumentales y evoca la imagen de una “sociedad privada”, en donde los individuos consideran los acuerdos sociales como una carga necesaria y solo cooperan en aras de la prosecución de fines privados (Sandel 2000, p. 187).

Es claro para Rawls, como para Sandel, que aquella no es la mirada que la justicia como imparcialidad se propone. Según el filósofo comunitarista, la segunda concepción de Rawls es más bien sentimental. Puesto que el mismo Rawls afirma que no hay razón por la cual una sociedad bien ordenada se inclinara por alentar valores egoístas; por el contrario, los sujetos morales constantemente realizan sacrificios en beneficio de otras personas, motivados por sus afectos y sentimientos, apelando a fines últimos compartidos (Sandel 2000, pp. 186-187).

Estas primeras dos concepciones tienen como origen la individualización del sujeto, tomándolo como punto de partida para la concepción de los principios de la justicia. La propuesta que a continuación, y por último exponemos, es aquella por la

cual Sandel sugiere complementar la teoría de la comunidad que el esquema de Rawls requiere.

El problema reside en el hecho de que, según piensa Sandel, las dos acepciones anteriores ignoran que la identidad del agente moral está definida por la comunidad de la que forman parte (Sandel 2000, p.189). No se habla de una asociación de los individuos o una relación entre átomos, sino de una perspectiva fuerte, constitutiva de la comunidad. Es por tal motivo que este tercer entendimiento de la comunidad puede realmente viabilizar el problema de la diferencia, desde una agencia autocomprensiva, que indaga sobre su identidad y su agencia en la unidad y no propiamente en la pluralidad.

La principal réplica de Sandel consiste precisamente en ello: la teoría rawlsiana privilegia, en todo momento la justicia al bien. Esto es porque Rawls considera que la reflexión en torno al bien corresponde no a la política sino a las doctrinas comprensivas (como las religiones, sistemas filosóficos o ideologías). En un ulterior momento, la idea de bien configurada desde las doctrinas comprensivas deberá someterse a un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) para respetar los principios de justicia y la estructura básica de la sociedad (Rawls 1995; 1998; 2005). Sandel, por el contrario, propone la primacía del bien sobre la justicia; siendo la comunidad la entidad, por excelencia constitutiva de la idea de bien.

### **3.2. El “yo” es “nosotros” y “nosotros” el “yo”: Del hegelianismo al comunitarismo multicultural en Taylor**

Por su parte, Charles Taylor, en su escrito *La política del reconocimiento*, elucida los principios de la discusión entre dos corrientes del pensamiento político, ambas con particulares interpretaciones y respectivas soluciones al problema de la discriminación y la diversidad cultural. Se trata, pues, de la oposición entre una tradición “igualitarista” de la dignidad humana, frente a la política de la diferencia. La primera, apela a un sentido universalizable de la humanidad, mismo que difumina toda distinción y reconoce a todos los ciudadanos como sujetos de derecho por ser ciudadanos en sí. La segunda, no obstante, se rehúsa a aceptar aquella pretensión igualadora, abanderando la imperativa necesidad de reconocer las diferencias, siendo éstas culturales, físicas, económicas, etc., como un valor particular irrenunciable.

La argumentación bajo la cual Taylor esgrime su análisis tiene por meta ser consecuente con la tradición filosófica, con el fin de tener elementos históricos y teóricos para develar un entendimiento cabal de la identidad, de la dignidad (Kant), así como de la necesidad de la búsqueda de reconocimiento (Hegel), estribando poco a poco en el desencuentro contemporáneo, donde ideas políticas como la liberal, se enfrentan al desafío de la diversidad.

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que se reconozca es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás (Taylor 2009, p.71).

Taylor pondrá al desnudo, blandiendo la teoría hegeliana, que la tradición individualista de la dignidad humana –teniendo a Kant por pionero– soslayó la necesidad histórica de reconocimiento, reduciendo la identidad humana a criterios monológicos individuales. Taylor se inclina por una vertiente dialógica, reinterpretando la teoría de Bajtin; de modo que apunta:

(...) el que yo descubra mi propia identidad no significa que la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en definitiva, de mis relaciones dialógicas con los demás (Taylor 2009, p. 65).

El comunitarismo de Taylor, frente al liberalismo de Rawls, urde la identidad al encuentro político con los otros; negando así la artificial separación que supone el paradigma de la dignidad y, por tanto, el experimento mental de la posición original. Ello resulta fundamental, no sólo porque esta idea podría hallar su correlato en la filosofía del derecho de Hegel, sino porque es actualizable a la discusión contemporánea respecto a la discriminación de los grupos culturales. Mientras que la perspectiva de la dignidad, reprocha a la de la diferencia el riesgo de violar el principio de no discriminación; la segunda reprocha a la primera el hecho de apelar a un molde humano homogéneo que constriñe las particularidades (Taylor 2009, p. 77). Así también, en su *Ética de la autenticidad* y en su ensayo titulado *Atomismo*, Taylor confronta la tradición de los derechos individuales como elemento atomizador.

El atomismo representa una visión sobre la naturaleza y condición humana, la cual (entre otras cosas) hace una doctrina de la primacía plausible de los derechos; o, puesto en sentido negativo, es un punto de vista en ausencia del cual esta doctrina es sospechosa hasta el punto de ser virtualmente insostenible (Taylor 1985, p. 189).

La mirada desalentadora tayloriana respecto a la democracia se debe a que observa en ella no un punto de encuentro o fin común, sino como un ejercicio que amenaza con, parafraseando a Tocqueville, *encerrar a los individuos en la soledad del propio corazón* (Taylor 1994). El dominio de la razón instrumental como fundamento epistémico y ontológico de la atomización niega la posibilidad de pertenencia a un orden mayor del individual.

### 3.3. El problema de la distribución de los bienes sociales según Walzer

Si pensamos en la importante contribución de Michael Walzer en *Las esferas de la justicia*, hemos de reconocer que puso bajo tela de juicio otro de los límites de la justicia distributiva de John Rawls, ampliando las fronteras de la distribución más allá de lo que éste último entiende por bienes primarios. El esquema de las esferas de la justicia analiza y rechaza la idea de una igualdad simple, como la sencilla distribución de bienes como punto de inicio, ya que esta noción, por resultado lógico, estribaría

en resultados desiguales: *si repartiésemos los bienes económicos a la población, al poco tiempo una parte los habría invertido, otra parte los habría ahorrado, otra malgastado, etc.*

Por el contrario, una distribución compleja conviene en reelaborar tres principios como son el intercambio libre, el merecimiento y la necesidad. Bien podría reprocharse que una crítica al sistema distributivo de *La teoría de la justicia* no pone en cuestionamiento directamente la validez del individualismo; sin embargo, sí lo hace de modo indirecto. La crítica de Walzer se dirige a la elevación de un sujeto universalmente igual a los otros, lo que, en efecto, produciría una distribución ordenada y exacta; ello, visto bajo el lente de la diversidad de los agentes morales, así como de la infinitud de las esferas en las que ellos se desenvuelven, produce todo tipo de asimetrías, no asimilables entre sí, demostrando “(...) que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes (...)” (Walzer 2001, p. 19).

Las esferas de distribución no solo representan los variados espacios de interacción social; cada esfera deviene como una comunidad con sus propias reglas del juego. La igualdad simple de “yoes” nouméricos es disímil de la realidad social efectiva. Cada esfera es una comunidad productora de significados y valoraciones comunes; y es de allí donde proviene la autonomía de distribución interna de bienes. Por tanto, los criterios no pueden ser universalmente homogéneos, sino que dependen de la comunidad que proceden.

La injusticia se presenta, como Walzer reconoce, cuando la distribución de bienes sociales de una esfera afecta en la distribución de bienes en otras. Por ejemplo, no es difícil reconocer que en la sociedad capitalista actual la distribución de bienes económicos prima sobre el resto de las esferas; los grupos privilegiados por la inequitativa distribución de la riqueza cuentan con privilegios correlativos en otras esferas como la política, el arte, el deporte, entre otros. Por estos motivos Walzer insiste en defender la autonomía de cada esfera como comunidad gestora de valores compartidos. Claro está que la autonomía de las esferas es relativa y que éstas se compenetran y afectan mutuamente.

En la conferencia *The Communitarian Critique of Liberalism* primero presentada en Harvard y posteriormente publicada en la revista *Political Theory* (1990), Walzer se separa de las distintas críticas enunciadas por los comunitaristas respecto al liberalismo, dado que considera que presentan ciertas contradicciones y están destinadas al fracaso. Concede que, si bien los individuos pertenecen simultáneamente a distintas comunidades, también es cierto que éstos se asocian y disocian voluntariamente a lo largo de sus vidas.

El liberalismo, como tematiza Walzer, es una teoría de las relaciones humanas, en sus palabras: “El liberalismo se entiende mejor como una teoría de la relación, que tiene la asociación voluntaria en su centro y que entiende la voluntariedad como el derecho de ruptura o retirada.” (Walzer 1990, p.21). Para el *communitarian*, los seres humanos experimentan cuatro formas de movilidad, que a la vez se presentan como

maneras voluntarias de disociación: I) movilidad geográfica, II) movilidad social, III) movilidad marital y IV) movilidad política. Todas estas representan una desestructuración y reestructuración de comunidades a partir de la agencia individual y de la toma de decisiones voluntarias o involuntarias; demostrando una vez más el carácter atomista y fragmentario inherente al liberalismo.

#### **4. Explorando las fronteras de la crítica comunitarista al contractualismo. Tres reflexiones finales**

##### **4.1. Reminiscencias y resistencias**

La triple raíz del argumento comunitarista, se constituye como una crítica no solo al liberalismo, sino a la racionalidad moderna en sí. El contractualismo moderno nace junto a la economía política, la ciencia renacentista de corte galileana, y el humanismo iluminista, todas ellas expresiones de una necesidad histórica de explorar los límites y los alcances del ser humano en su racionalidad y su individualidad. Hegel y Marx, testigos de la transición civilizatoria, se opusieron a asumir el punto arquimédico como *locus* de enunciación para la filosofía, priorizando una metodología centrada en el despliegue de la sociedad en su historicidad y sus determinaciones.

Ahora bien, la precisión y genialidad de sus señalamientos en torno al Estado no necesariamente implican la invalidez de las presunciones normativas que los iusnaturalistas modernos decidieron desarrollar. Ambas concepciones de la política se encuentran en niveles lógicos distintos. Esto, siendo que en su totalidad los contractualistas admiten que el ejercicio hipotético del contrato tiene por misión poner en evidencia los fundamentos racionales de un Estado; así como de promover la necesidad de un derecho positivo que tenga por garante la propia racionalidad. La diferencia parece residir en que, para los contractualistas, los valores de libertad, igualdad, y propiedad son universales, mientras que para Hegel y Marx éstos sólo cobran sentido en la realidad social efectiva.

Lo mismo ocurre en el debate entre los *communitarians* con el liberalismo de Rawls, Dworkin e incluso Nozick. Los comunitaristas coinciden en subrayar que sus criterios de distribución de bienes primarios –o de libertades fundamentales, en el caso de Nozick–, no alcanzan a abrazar la realidad comunitaria. Sin embargo, la subordinación del bien frente a la justicia en Rawls es deliberada, ya que comprende que el diseño de una sociedad plural justa no debería ceñirse a una concepción particular o específica del bien como cualquiera procedente de una doctrina comprensiva. A la postre, Rawls (1998), en su respuesta a la réplica de Habermas, considera el sistema hegeliano como una de estas doctrinas comprensivas. Esto no implica que las nociones del bien derivadas de dichas doctrinas deban ser excluidas, sino que son éstas las que precisan ajustarse a los principios de justicia.

En segundo lugar, los *communitarians* toman de la triple raíz parte de sus señalamientos a los presupuestos de la identidad expresados en la postura liberal. Sandel

cuestionará la irracionalidad de considerar a un sujeto deseante como el rawlsiano, basado en la teoría de la elección racional, ignorando todos los componentes psicológicos y sociológicos del deseo. De esta forma, Sandel sugiere que el velo de la ignorancia, más que exponer a un sujeto imparcial presenta a un sujeto dotado de una perspectiva que *presume* ser universal e imparcial, pero es inoculada por el propio Rawls. Podríamos añadir que, según esta precisión, el “yo” nouménico rawlsiano no es propiamente nouménico, sino que posee toda una investidura moral no generalizable ni asumible por todas las personas.

#### 4.2. Hacia una política del reconocimiento

Por otra parte, la teoría de la elección racional en su posición axiomática del modelo neocontractualista, confirma las insinuaciones de Taylor en su advertencia sobre uno de los mayores malestares de la modernidad: la primacía de la razón instrumental como eclipse de los fines elevados. Erigir la estructura básica de la sociedad sobre la base de la elección racional es comprender al Estado como fuente de satisfacción individual –lo que para Hegel solamente reside en el registro de la sociedad civil–; sin contemplar seriamente la experiencia e interacciones sociales que *ex ante* integran a las comunidades y a la sociedad política.

Esquemáticamente, la sociedad para el contractualismo liberal parecería como una integración inorgánica de átomos que, unidos por decisión y beneficio, convergen en la confección de un orden político e institucional que les permita vivir pacíficamente. Tanto la atomización, como la *decisión* de pactar para el diseño de la sociedad son ilusorias, o, cuando menos, hipotéticas. Sería irrisorio afirmar que ese esquema explica, en efecto, la vida política. Empero, este ejercicio expositivo sí pone en evidencia un problema de mayor calado, que no es propiamente ontológico, sino jurídico.

El mayor punto de fricción es la ponderación del derecho abstracto –problema antes advertido por Hegel y Marx–. Ciertamente es que el esquema contractual (tanto el clásico como el del siglo XX) requiere de una igualdad política y jurídica como precondition, por lo que las leyes se piensan reivindicando los tres principios de la democracia griega *isonomía, isotimía e isegoría*. Sin embargo, la lotería natural nos asegura que, por el contrario, seremos y viviremos todos de manera diferenciada, por lo que las leyes y las instituciones jugarán un rol igualador. Rawls trata de solucionarlo con el principio de la diferencia, mas éste permanece encadenado a los presupuestos individualistas que le impiden reconocer que la pluralidad social necesita no solamente de derechos individuales, sino también de grupo.

El modelo contractualista no parece admitir, sin soslayar algunos de sus presupuestos, la coexistencia del derecho abstracto y el derecho social en un mismo nivel de ponderación; ya que, de hacerlo, la posición original no estaría conformada por individuos solamente, sino por grupos identitarios.<sup>6</sup> Los señalamientos de Hegel so-

<sup>6</sup> Para Rawls esto no parece un problema, puesto que el diseño de la estructura básica debería de contemplar, precisamente, la posible pertenencia a cualquier grupo social, incluyendo los más desaventajados

bre la Constitución Alemana reverberan en la exigencia de Taylor (2009) y Kymlicka (1996) por una política del reconocimiento y la defensa de los derechos de grupo.

El comunitarismo, en sus más variadas versiones, busca la garantía y legitimación de las formas de vida tradicionales. Los derechos de grupo, dentro de los que se incluyen los de pertenencia étnica, identidad sexo-genérica, de afiliación ideológico-política, de credo, etc., caracterizan el objetivo concreto que las diversas ramas del comunitarismo desean defender mediante la política del reconocimiento. Da la impresión de que el problema del liberalismo al abordar esta pluralidad es que la entiende como un sencillo asunto de libre elección individual que se aloja en la esfera privada. Para pensadores como Taylor, esta pluralidad no resulta de la elección, sino que es constitutiva de la identidad personal y colectiva, por lo que merece de un tratamiento jurídico propio, que valore su autonomía y lo eleve, asimismo, al terreno de lo público.

Dicha reformulación exige, entonces, reconocer a las comunidades como entes morales, políticos y jurídicos, no reductibles a sus partes (los individuos); respetando la voluntad colectiva que representa, identidad y expresiones. Estos entes comunitarios, en una sociedad justa, deberían poder encontrarse entre sí y dialogar en el espacio público y encaminarse a una fusión de horizontes (Taylor 2009) para la construcción de fines más elevados no llanamente individuales.

### **5. Conclusión: sobre el comunitarismo-libertario: un límite endeble.**

Si se exploran las posibles consecuencias de la advertencia sobre la atomización como consecuencia del predominio de la razón subjetiva en el sentido expuesto por Horkheimer (1973) en la *Crítica de la razón instrumental*, resulta cierto que el liberalismo, incluso asumiendo la forma de gobierno democrática, conduce a la homogeneización de una estructura en la que todos los individuos persiguen sus propios objetivos. La insaciable búsqueda de autenticidad en su sentido egoísta claramente suprime toda posibilidad de un bien común.

Llevada a sus últimas consecuencias, la pretensión de libertad individual ciertamente se aproximaría al panorama atomístico que los comunitaristas presagian. Un orden jurídico-normativo completamente inclinado por la salvaguarda a ultranza de la libertad de elección decantaría en el Estado mínimo nozickeano (1988), o bien, al llamado paradigma libertario, llamado *libertarianism* en la tradición anglosajona o *liberismo* en la italiana; que, más que una postura política en sí, condensa una compleja serie de pulsiones *apolíticas*, o *antipolíticas* en el peor de los casos.

Los movimientos libertarios generalmente se manifiestan como reacciones contundentes en defensa de creencias, prácticas o tradiciones que individualmente se asumen y que pueden ser negadas o censuradas por el orden normativo por ser contrarias al Estado de derecho. Tenemos, como el más paradigmático ejemplo a los movimientos supremacistas como el *Ku Klux Klan (KKK)*, que se proponen negar el principio universal de la dignidad y los derechos humanos de las personas afrodescendientes y no blancas.



La respuesta a este conflicto histórico pareciera evidente: adoptar una postura comunitarista-multicultural promovería el reconocimiento y respeto por la diversidad, lo cual erradicaría esta suerte de estallidos libertarios. Pero la solución no es tan sencilla. Lo complejo del libertarismo es que resulta de una radicalización no solo de los presupuestos liberales sino también comunitarios. Es por esta razón que los grupos supremacistas, o transmisores de usanzas misóginas o negadora de derechos suelen protegerse con el amplio manto de la libertad de expresión (heredera del liberalismo), pero también de la pluralidad de comunidades ideológico-étnico-religiosa (heredera del comunitarismo).

A continuación, y a manera de cierre, se presentan algunos de los principales puntos de encuentro entre el comunitarismo y el libertarismo, buscando localizar al segundo como un tercero excluido, enemigo común tanto del liberalismo como del comunitarismo, y que se arma con los fundamentos de ambos lados del espectro. Con ello se pretende demostrar que la propia esencia del comunitarismo también puede conducir a la atomización, efecto que suele imputarse al liberalismo. A estos grupos atomizados, con efectos analíticos, los llamaremos por el momento *comunitario-libertarios*, siempre que eluden los criterios normativos democráticos, amalgamando versiones exacerbadas de los principios liberales y comunitaristas.

Los grupos *comunitario-libertarios* se presentan como comunidades portadoras de una moral e ideología que los constituyen como una entidad cerrada herméticamente, como una burbuja, que aboga por el respeto a su idiosincrasia y a sus modos de vida.

En su contundente crítica al comunitarismo, Jeremy Waldron acierta en develar una importante ausencia en la conceptualización misma de la “comunidad”, y la falta de una determinación clara de sus dimensiones. Waldron señala que la noción de comunidad posee una ambigüedad de la que puede derivarse parte de su éxito y popularidad (Waldron 1995, p.96). No adjudicar a la comunidad una localización exacta genera la confusión de si ésta se refiere al vecindario, a los feligreses de una religión o a la ciudadanía en general. El hecho de que los grupos radicales puedan considerarse comunidades proviene de esta falta de claridad en el concepto mismo de comunidad.

Para pensar la relación de estos *grupos comunitario-libertarios* hacia el exterior se puede tomar como ejemplo a las sectas religiosas, los colectivos negacionistas, o de extrema derecha que, argumentando una defensa del credo que profesa su comunidad, exigen la censura de contenidos científicos en las escuelas públicas, como la teoría de la evolución en Estados Unidos (Ann Reid, 2018) o la educación sexual en México (Meléndez 2023).

Ahora bien, los colectivos *comunitario-libertarios* tienden a reproducir prácticas hacia el interior de sus participantes que por lo general transgreden el orden normativo nacional e internacional; mas un exoesqueleto étnico-religioso las reviste pese a que en ocasiones nieguen o vulneren derechos fundamentales.

La autora feminista Susan Moller Okin (1999), asistida por la razón, sostiene que la protección a ultranza de las comunidades como unidades identitarias dotadas *per se* de legitimidad moral, conduce a una “justificación cultural” de costumbres que pudieran incurrir en violencia, desigualdad y opresión. El argumento comunitarista, al

no estar sostenido sobre criterios universales de justicia, corre el riesgo de legitimar la subyugación de grupos –como sucede con las mujeres– en nombre de la identidad colectiva y de la tradición. Comunidades tradicionalistas en las que las mujeres no gozan de las libertades básicas y su dignidad humana es perpetrada en la vida familiar, interpersonal y religiosa, habitan disimuladamente incluso dentro de democracias porque en ocasiones el discurso de la pluralidad y el respeto a la autodeterminación de las comunidades se impone a las libertades modernas.

El clásico debate entre liberalismo y comunitarismo, que emerge como una reacción a *Una teoría de la justicia*, y fue seguido de cerca por distintos especialistas (Etzioni 2014; Pazé 2015; Dagger 2004; Cortés Rodas 1997; Romero y Ayala 2006), hoy pierde relevancia siempre que no se ocupe de las fisuras que dañan la estructura de las democracias contemporáneas. Este escrito defiende la idea de que es indispensable aprender del intercambio crítico entre ambas líneas de pensamiento, siempre que el objetivo se materialice en una mejor salud de las democracias. El versado caso del *comunitarismo-libertario* aquí expuesto puede representar una epidemia al alta, mientras que las democracias no asuman con seriedad los síntomas ocasionados de una discusión irresuelta; por lo que una revisión sistemática de los supuestos de la teoría política no deja de ser una tarea en cuestión.

## Referencias

- Arendt, H., (1998), *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Aristóteles, (1985), *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*, Editorial Gredos, Madrid.
- , (2018), *Política*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Edición Bilingüe, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Bell, D., (2008), *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton.
- , (2006), *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton University Press, Princeton.
- Berti, E., (2012), *El pensamiento político de Aristóteles*, Editorial Gredos, Madrid.
- Bobbio, N., (2001), *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- , (1985), “El Modelo Iusnaturalista”, en Bobbio, N y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, Ciudad de México, pp.68-69.
- , (1967), “Hegel y el iusnaturalismo”, *Diánoia*, vol. 13, no. 13, pp. 55-78.
- Cortés Rodas F., (1997) “Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa” *Δαίμων*, *Revista de Filosofía*, no.15, pp.93-106.
- Dagger, R., (2004), “Communitarianism and Republicanism.” en *Handbook of Political Theory*, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (ed.), Sage Publications, Thousand Oaks, pp. 167-179.
- Esposito, R. (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

- , (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Etzioni, A., (2014), “Communitarianism revisited”, *Journal of Political Ideologies*, September 2014, vol. 19, no. 3, pp. 241–260, <http://dx.doi.org/10.1080/13569317.2014.951142>.
- Habermas, J., (1998), “Reconciliación mediante el uso público de la razón” en: Habermas, Jürgen & John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, pp.41-71.
- Hegel, G.W., (1999a), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Edhasa, Barcelona.
- , (1999b), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza editorial, Madrid.
- , (1978), *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Horkheimer, M., (1972), *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires.
- Kersting, W., (2001), *Filosofía política del contractualismo moderno*, Plaza y Valdés, Departamento de Filosofía UAM Iztapalapa, Ciudad de México.
- Kymlicka, W., (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.
- Marx, K., (2008), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- , (2007), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- Meléndez, V., (2023), “Protestan vs educación sexual y ‘adoctrinamiento’ en libros”, *Reforma*, disponible en: <https://www.reforma.com/protestan-vs-educacion-sexual-y-adoctrinamiento-en-libros/ar2664842> (Última consulta:07/07/2024).
- Moller Okin, S., (1999), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, New Jersey.
- Nino, C., (1988), “Liberalismo ‘versus’ Comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, no. I., septiembre-diciembre, pp. 363-376.
- Nozick, R., (1988), *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Pazé, V., (2015), *El Comunitarismo*, Laterza, Bari.
- Pérez Cortés, S. y Rendón, J., (2014), *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G.W. F. Hegel*, Gedisa, Ciudad de México.
- Pérez Cortés, S., (2013), *La razón en la historia. Hegel, Marx y Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- Rawls, J., (2005), “The domain of the political and overlapping consensus” en: M-travers, Derek & Jon Pike (edits.), *Debates in contemporary political philosophy. An anthology*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, pp.160-181.
- , (1998), “Reconciliación mediante el uso público de la razón” en Habermas, J., y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, pp. 41-71.
- , (1996), *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- , (1995), *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

- Reid, A., (2023), “Enseñar evolución todavía es difícil en demasiadas escuelas públicas”, Los Angeles Times, disponible en: <https://www.latimes.com/espanol/eeuu/las-es-ensenar-evolucion-todavia-es-dificil-en-demasiadas-escuelas-publicas-20181118-story.html> (Última consultado el 07/07/2024).
- Romero, J., y Ayala, F., (2006), “Comunitarismo versus liberalismo”, *Estudios Políticos*, no. 8, Octava Época, Mayo-Agosto.
- Sandel, M., (2000), *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona.
- Taylor, C., (2009), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- , (1994), *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- , (1985), “Atomism” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2*, Cambridge University Press, New York.
- Waldron, J., (1995), “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, en Kymlicka, W., (ed.), *The rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, pp. 93-122.
- Walzer, M., (2001), *Las Esferas de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- , (1990), “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, vol. 18, no. 1, pp. 6-23.