

MICHAEL WALZER: LA IGUALDAD COMPLEJA Y CIUDADANÍA INCLUSIVA

ROBERTO VILLASANTE¹

Fecha de recepción: julio de 2017

Fecha de aceptación y versión definitiva: noviembre de 2017

RESUMEN: Michael Walzer es uno de los filósofos políticos más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Crítico de la racionalidad moderna ha sido uno de los adversarios más importantes de filósofos como Rawls o Habermas. En este artículo vamos a abordar la cuestión de lo que él llama «igualdad compleja», es decir, su hipótesis de una teoría de la justicia que permita, desde premisas liberales, dar cabida a la diferencia tanto étnica como religiosa.

PALABRAS CLAVE: filosofía política; crítica a la razón ilustrada; pluralidad; multiculturalismo; refugiados.

Michael Walzer: Complex equality and inclusive citizenship

ABSTRACT: Michael Walzer is one of the most important political philosophers of the second half of the 20th century. A critic of the Modern rationality, he has been one of the most important adversaries of philosophers such as Rawls or Habermas. This article tackles the question of what he calls "Complex Identity", namely, his hypotheses of a theory of justice that may allow, from liberal premises, to make room for both religious and ethnic difference.

Key words: political philosophy; critique of the Enlightened reason; plurality; multiculturalism; refugees.

¹ DEA en Filosofía Política por la Universidad Pontificia de Salamanca. Máster en Educación Secundaria por la Universidad de Salamanca. Master in Divinity por Fu Jen Faculty of Theology en Taiwán. Estudios de posgrado sobre minorías étnicas chinas en el TBC for Chinese Studies de Beijing. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Deusto. Actualmente cursa estudios de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de Granada. Email: robervillasante@gmail.com.

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo vamos a tratar de dar una respuesta a los retos que plantea un mundo globalizado y multicultural desde la perspectiva de la filosofía política de Michael Walzer. En principio vamos a hacer un recorrido por los ejes centrales de su planteamiento, argumentando favorablemente en los puntos fuertes de su postura para posteriormente matizar algunos de sus puntos o incluso criticarlo. En esta primera parte vamos a describir brevemente su posición. Después vamos a introducirnos en la cuestión de la pertenencia y la ciudadanía para terminar con la cuestión del fenómeno del multiculturalismo en sistemas políticos modernos: ¿dónde están los límites y las fronteras para la admisión de extranjeros?, ¿está un Estado obligado moralmente a admitir a extranjeros en casos de necesidad?, ¿puede un extranjero ser sujeto de derechos del mismo nivel de responsabilidad que un nacional?, ¿de qué y de quién depende la distribución de derechos?, ¿hay una forma única de entender tales derechos?

A juicio de Walzer, de todos los bienes que hipotéticamente pudiéramos concebir, el más importante sería el de la pertenencia y su grado en la comunidad política². El ciudadano nacional, solo residente, con permiso o sin permiso de trabajo, estudiante de intercambio o turista, etcétera, interferirá inevitablemente y de manera decisiva en nuestro estatuto político a la hora de acceder al estado de bienestar, la previsión comunitaria o la seguridad. Evidentemente de todas las divisiones que pudiéramos establecer, la más importante es la de aquellas personas que viven permanentemente en un territorio. Aquí, por tanto, excluiríamos a un amplio conjunto de individuos que pueden estar de paso en un país para centrarnos únicamente en los casos problemáticos. Aquellos casos que nos interrogan sobre nuestra moralidad política. El estatuto jurídico y, por lo tanto, los derechos de una persona se amplían o estrechan en función de los criterios sobre la pertenencia que tenga una determinada comunidad política.

Ahora bien, lo que hay que justificar es quién forma esa comunidad política, en función de qué se forman los criterios de pertenencia y, por último, la legitimidad y los límites de dichos criterios dentro de un modelo democrático liberal.

² M. WALZER, *Las esferas de la justicia, una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993, 74.

2. EL CONCEPTO DE INDIVIDUO Y LA TEORÍA DE LOS BIENES

Antes de desgranar la teoría de la justicia de Walzer vamos a detenernos en su concepción de qué es y qué no es la política, cómo juzga moralmente el individuo y qué nos dice ese tipo de juicios de quién es el individuo real que participa en la vida política. A partir de estas tres coordenadas vamos a introducir su teoría de los bienes que nos permitirá delimitar el concepto nuclear de su teoría, las esferas de justicia. A su juicio, esto va a posibilitar que los significados sociales relativos a la justicia de una determinada comunidad se puedan expresar políticamente. O, lo que es lo mismo, estas esferas de justicia van a posibilitar la igualdad compleja frente a la igualdad simple, es decir, una teoría de la justicia que se haga eco de la pluralidad de los significados sociales atribuidos a los bienes por los distintos agentes sociales³.

2.1. UNA INTERPRETACIÓN LIBERAL

En primer lugar, es importante señalar que Walzer se considera más un teórico político que un «filósofo político». Aunque conoce perfectamente la historia de la filosofía política, se desmarca por completo de la pretensión de la filosofía de convertirse en un espacio crítico neutral a partir del cual esta pueda emitir juicios intemporales y universales mediante los cuales la ciudadanía a través de las instituciones políticas y educativas puedan asimilar e implementar⁴. El espacio de la política no es el de un horizonte escatológico que resuelva los problemas de una vez por todas, sino más bien es el espacio de lo particular, de la negociación y donde la participación de todos, con sus visiones del mundo, ha de cobrar relevancia.

Un objeto continuo de crítica para Walzer va a ser el de las teorías políticas con pretensiones filosóficas que traten de dar una respuesta unívoca y definitiva al problema de qué es la justicia, como ocurre en los casos de Habermas y Rawls. Para ellos, la labor de la filosofía, como heredera de

³ *Ibid.*, 19.

⁴ En uno de sus artículos habla de la tentación de los filósofos de convertirse en profeta o sacerdote. Curiosamente uno de sus grandes adversarios, Jürgen Habermas, sigue manteniendo esa pretensión de la filosofía que surge en el artículo «¿Qué es la Ilustración?» de Kant y donde este establece una partición entre la vida privada y pública del individuo, sosteniendo que el cura o el militar cuando habla en la polis ha de dejar de lado sus creencias privadas, para hablar como un ciudadano más. En esta nueva ciudad moderna, la razón emancipada es la que ha de acomodar las aportaciones de los distintos discursos y saberes.

la razón ilustrada, es la de legitimar un orden moral y político de acuerdo con unos principios filosóficos que una élite social, *el intelectual*, establece como los normativos. Walzer llevará los planteamientos de ambos autores en ocasiones al esperpento como, por ejemplo, cuando afirma que este tipo de filosofías son como un roble que «reconociendo la variedad de diferencias arbóreas, argumentara a favor de cortar todos aquellos árboles que ella considerara ilegítimos por no haber surgido de las bellotas»⁵. Más allá de las sutilezas argumentativas en estos planteamientos que veremos más tarde, lo importante es reconocer la propuesta de Walzer: situar la política en la esfera pública en la que cualquier comunidad e individuo pueda participar en la toma de decisiones independientemente del sustrato filosófico de su posicionamiento. Lo que ha de convocar a la ciudadanía y en lo que ha de concurrir es en la participación política para dar soluciones a los problemas políticos concretos desde sus valores y opciones de vida. La democracia liberal es más liberal y más democrática, es decir, responde mejor a su propio espíritu fundacional, en tanto que los marcos políticos permitan dar voz a la diversidad y complejidad social. Aquí yace la esencia de su crítica a la racionalidad moderna.

Aunque autores como Walzer son tildados por sus adversarios de «comunitarias», este no deja de ser un «concepto oblicuo» establecido por el adversario. Con el término «comunitarista» se puede dar a entender que la libertad individual se aliena en lo común, que sólo a través de lo común se puede dar la libertad individual. Sin embargo, Walzer al igual que otros autores «comunitaristas» en ningún momento pretende restar «libertad» al individuo, sino más bien entender el modo en que se manifiesta esa libertad para que sea políticamente significativa. Tomarse en serio la libertad de las personas concretas, implica comprender su historia y su contexto cultural, de tal modo que las cartas con las que se juegue la partida de la vida política puedan ser tanto «sus» cartas, como cartas que le puedan permitir ganar la partida si la juega bien. Es por ello que Michael Walzer se denomina un liberal social ya que pretender dar una mayor representación a todas las voces que concurren el ámbito público.

Sin embargo, al mismo tiempo, no va a fundamentar esto en una especie de «arcadia» de la democracia (histórica o ideal), ya que puede haber y de hecho ha habido otros modos de organización social, que a su juicio han sido justos de acuerdo a sus propias concepciones de la libertad y la justicia. Su reflexión se encuadra dentro de la tradición que a él le ha tocado vivir y

⁵ M. WALZER, *Thick and thin*, Notre Dame (Indiana), Notre Dame University of Notre Dame, 2004, 12.

dentro del ámbito de valores en el que él ha sido socializado. De este modo, abogará por una defensa de la democracia liberal en tanto que es el modelo en el que las disputas políticas de hoy cobran sentido.

Otra diferencia que Walzer mantiene con el liberalismo es su rechazo al confinamiento de la esfera de lo privado en aras de un modelo procedimental que pretende ser ciego a la diferencia, y por ello, neutral e igualitario. Por el contrario, para él el liberalismo ha de ser capaz de dar cuenta de la diferencia y, precisamente así, ser ciego a la diferencia. El liberalismo ha de posibilitar que las diferentes minorías puedan vivir de acuerdo a su propia tradición y en función de sus significados sociales. Las consideraciones de lo mejor y lo peor son históricas y solo evaluando con el paso de los años podemos hacer para-historia y definir lo que hubiera podido ser mejor, pero eso es políticamente irrelevante.

En resumen, el propósito de Walzer es el de rescatar un individuo que pueda ser políticamente significativo, perteneciente a una comunidad histórica y cultural concreta, y donde esta pertenencia y los significados culturales cobren sentido. Ahora vamos a analizar los dos principales objetivos de la crítica de Walzer: el liberalismo económico y las teorías deontológicas y procedimentales.

2.2. CRÍTICA AL LIBERALISMO ECONÓMICO Y ÉTICAS PROCEDIMENTALES

El liberalismo económico opera con un individuo abstracto y atomista en el que la pertenencia y los significados sociales solo tienen sentido en tanto tengan relevancia mercantil⁶. Para Walzer, esta visión de la libertad es economicista y solo retrataría el interés de los individuos que son hábiles en las transacciones económicas. Aunque el libre mercado sea en principio el espacio por antonomasia donde los individuos ejercen y negocian su libertad, este no refleja la totalidad de los significados sociales, sino simplemente unos pocos. Siguiendo su teoría podría decirse que el liberalismo económico cae en lo que él denomina *tiranía* o *invasión de esferas*. El capital como

⁶ Una crítica de los rasgos modernos del liberalismo puede verse en P. FONT OPORTO, «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio», en *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 69, n° 260, Madrid 2013, p. 493–521 (518). Véase también P. FONT OPORTO, «Colapso del Estado social capitalista y nueva matriz cultural: hacia un nuevo modelo socioeconómico desde otra manera de pensar y de vivir». En L. M. MIRANDA SERRANO (Ed.), *La protección de los consumidores en tiempos de cambio*, Madrid, Iustel, 2015, pp. 641–676.

bien dominante establece una jerarquía de valores en la que se erige como el principio y el fundamento por el cual cualquier otro valor cobra valor. La consecuencia de esto es lo que Walzer considera lo realmente tiránico que no es el monopolio de un bien sino el *predominio*, es decir, que un bien «x» independientemente de los significados sociales que se le atribuyan nos sirva para ganar una amplia gama de «y»⁷. La labor de la igualdad compleja es precisamente delimitar esas esferas para que el predominio no se dé. La labor de la justicia es desentrañar los significados sociales y las nociones de justicia que operan en la sociedad y distribuir los bienes sociales a hombres y mujeres diversos por razones diversas.

Por otro lado, otras teorías políticas de corte ilustrado caerían en la reificación ya que partirían de unos principios que se presentan como razonables y racionales y a partir de ahí establecerían un procedimiento racional que marcaría el campo del juego de la justicia. Las pretensiones de la filosofía ilustrada serían en este sentido tiránicas. En la actualidad los dos mayores representantes y herederos de esta mentalidad serían, a su juicio, Habermas y Rawls.

Contra el primero discreparía en el hecho de aceptar una moral minimalista con la que a partir de unas reglas generativas y de transformación se desarrollase una cultura compleja válida. El problema de este planteamiento es que, en primer lugar, no se toma en serio la pluralidad de opciones de vida de las *polis* y que, además, en última instancia, el resultado final de la política no satisface ni las demandas y las aspiraciones reales de los interlocutores. Las éticas procedimentales de corte ilustrado no sólo no son el único modo de organizar la vida social, sino que además tendrían el inconveniente de no poder acomodar formas de vida que ellos consideren premodernas. De hecho, se podría decir que cae en un etnocentrismo al presuponer que el interlocutor no ilustrado ha de pasar por unos estadios evolutivos hasta llegar al grado de madurez de la sociedad occidental⁸. El presupuesto sobre el que se asienta su aparente neutralidad es sobre una tradición y una historia en la que los valores de la filosofía ilustrada cobran sentido⁹.

⁷ M. WALZER, *Esferas de Justicia*, México, FCE, 1983, 33.

⁸ Igualmente, quedarían también excluidas aquí las formas de vida moderno-occidentales alternativas o con rasgos incluso aún premodernos. Sobre este asunto, vid. P. FONT OPORTO, (Aceptado). «La *facticidad* de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad». en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*. Y sobre cómo integrar lo religioso en lo público: G. VILLAGRÁN, *Teología Pública, una voz para las sociedades plurales*, Madrid, PPC, 2016.

⁹ Recordemos que en este punto Apel y Habermas sostuvieron una polémica sobre la fundamentación última de la moral. Mientras Habermas se ha mantenido siempre en una fundamentación historicista pragmático-universal, Apel dio un paso

A su vez, la teoría de la justicia de Rawls, partiría de un escenario hipotético en el que estarían representados los diferentes grupos humanos y problemáticas políticas y sociales más o menos como las conocemos. De ahí se establecería un criterio de selección y distribución de los bienes primarios que representaría un contrato ideal, exceptuando dos supuestos: no puede haber un poder global y se han de mantener los poderes existentes. El resultado de esto habría de coincidir con unos principios de justicia con los que supuestamente operaríamos. La cuestión para Walzer vuelve a ser la misma: la vida política es el espacio de los problemas reales de los individuos que se han de resolver según sus nociones reales. No se puede establecer un marco *a priori*, que además está hecho con «materiales nacionales» y a partir de ahí deducir un marco normativo único. Es decir, Rawls construiría una ciudad en la que nadie viviría para individuos que no existen.

2.3. LA NATURALEZA DE LOS JUICIOS MORALES

Con lo visto hasta ahora podríamos plantearnos la cuestión de si la justicia es un término que responde unívocamente en algunos casos límite. Es decir, que haya casos en donde todos podamos decir: ¡eso es injusto! Para responder a esta cuestión Walzer, siguiendo a Clifford Geertz, establece una distinción en nuestra manera de juzgar. En algunos casos, como por ejemplo, en el caso del joven estudiante que se opuso a una fila de tanques en Tiananmen, todos podemos estar de acuerdo con el joven estudiante y con las pancartas que esgrimen títulos como «libertad» o «democracia»¹⁰. A esto lo denomina la parte *fina (thin)* del juicio. Nos identificamos con lo que dicen aquellos muchachos y más o menos entendemos a lo que quieren aspirar. Sin embargo, donde diferiremos será en el modo como ese grupo de muchachos articule su discurso sobre la democracia y la justicia. Dicha articulación dependerá de su tradición, su consideración de los bienes, el tipo de sociedad, etcétera. Por tanto, podemos estar de acuerdo en identificar unos significantes y algunos significados mínimos, pero en el modo como

más calificando a esta de pragmático-transcendental, es decir, que todo sujeto racional por el hecho de ejercer su razón, reconocería los principios morales en juego, aunque, de hecho, los contraviniera. Cf. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, tomo 11: «El *a priori* de la comunidad comunicativa y los fundamentos de la ética».

¹⁰ M. WALZER, *Thick and thin*, o. c., cap. 1.

eso se lleve a cabo diferiremos¹¹. Podemos reconocer una moralidad mínima en la suma de los reconocimientos de injusticias. Pero esta moralidad no es ni tiene por qué ser ni unívoca ni vinculante como sucede con las éticas procedimentales de corte kantiano¹².

Walzer trata de defender una política de la diferencia donde lo específico, lo histórico y lo particular tenga sentido, pero salvaguardando un cierto tipo de universalismo antropológico¹³. Podemos reconocer significados comunes de justicia, igualdad o derecho, pero sería un error pensar que tenemos una moralidad mínima universalmente compartida a partir de la cual podamos juzgar toda moral y política posible. Toda moral mínima es ya densa, o lo que es lo mismo, está culturalmente mediada e interpretada¹⁴. El punto de acuerdo será ocasional y puntual —aunque no por ello trivial—, pero la elaboración de una política concreta como los chinos de Tiananmen reclamando más democracia dependerá ya no de esa moralidad mínima, ni de la comunidad internacional, sino de las personas concretas, con sus historias, culturas y religiones particulares que pretenden reconstruir un país. Si a estos casos aplicáramos las teorías políticas procedimentalistas no funcionarían porque estas presuponen un contexto cultural donde sus principios y normas cobran sentido y si extrajéramos de esos contextos para aplicarlos en otros no funcionarían¹⁵.

Por otro lado, incluso cuando se consigue una aceptación más o menos universal de esos principios liberales, como por ejemplo ocurre en EE.UU., dichos principios no dejan de ser complejamente entendidos. Es decir, a lo largo de varios siglos de independencia los líderes de minorías étnicas como los negros, hispanos o judíos han asumido esos ideales fundacionales, pero al mismo tiempo los han rehecho críticamente. Así, comparten la parte fina (*thin*) de los principios, pero no la gruesa (*thick*) que es el modo complejo de interpretar dichos principios. Por lo tanto, no podríamos apelar a una forma concreta de entender la *americanidad*, como sucedió antes de las revueltas de los setenta en la cuestión de la americanización. No hay una forma de

¹¹ Como el ejemplo que ponía al principio de las bellotas. Aquí radica la esencia del planteamiento de Walzer, posibilitar una igualdad compleja donde las distintas concepciones de bien tengan cabida y no quedan podadas por una igualdad simple.

¹² M. WALZER, *Thick and thin*, o. c., 44.

¹³ M. WALZER, *Thick and thin*, o. c., x.

¹⁴ M. WALZER, *Thick and thin*, o. c., 4.

¹⁵ Esto mismo señala Will Kymlicka en su libro «Ciudadanía multicultural» cuando afirma que los primeros liberales ingleses que trabajaron dentro del sistema colonial fracasaron en la implementación de las políticas liberales por pensar que una vez se aplicara el sistema funcionaría mecánicamente. Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós Estado y Sociedad, 1995, 77.

entender la vida política que sea homogénea o homogeneizante. En tanto que personas procedentes de realidades sociales diferentes, con fidelidades y concepción de los bienes diferentes, conforman la vida social, la política no puede aspirar una igualdad simple¹⁶.

En el siguiente apartado veremos cómo opera el individuo y en relación a qué bienes según la teoría de Walzer. La historia siempre nos brindará contraejemplos a casos que podamos considerar como opciones morales únicas y genuinas. En tanto que la moral tiene que ver con la solución a conflictos humanos y estos conflictos se dan en medio de los quehaceres diarios no podemos abstraernos de nuestra historia.

2.4. INDIVIDUO Y JUICIO MORAL

Antes de afrontar la cuestión de la justicia distributiva y aplicarla a los grupos sociales vamos a detenemos en la visión del individuo de Michael Walzer. A partir de ahí trazaremos la relación de este con lo social para finalmente ver el campo significativo sobre el que operan los individuos.

Como hemos visto en el apartado anterior, Walzer pretende dar una imagen del individuo realista, que responda a los criterios con los que realmente operamos. De tal modo que el objeto de su crítica va a ser cualquier filosofía que pretenda dar una imagen normativa del individuo.

El origen del individuo moderno surge de la forma de funcionar que hemos interiorizado fruto de la revolución industrial y científica que produjeron nuevas formas de reproducción y cohesión social que con el paso del tiempo se han constituido en las filosofías con las que operamos y razonamos¹⁷. A este individuo lo podríamos dividir en tres dimensiones fundamentales: sus *roles e intereses*, sus *identidades e ideales*, y sus *principios y valores*¹⁸. A través de estos parámetros podríamos identificar la mayor parte de las cosas que el individuo hace en sociedad, así como de las operaciones morales del sujeto tanto interna como externamente cobran sentido.

A partir de aquí podríamos preguntarnos qué es lo que hace el individuo cuando hace autocrítica. Normalmente hay un conflicto entre roles y

¹⁶ Un ejemplo claro de esto fueron algunos activistas de minorías étnicas y religiosas, como Abraham Joshua Heschel o Cornell West que se manifestaron contra la Guerra de Vietnam en los años sesenta en EE. UU. Estos lo hicieron desde sus respectivas tradiciones judía y cristiana afroamericanas, pero sin renunciar a su propia lectura de los valores y principios del liberalismo norteamericano.

¹⁷ M. WALZER, *Thick and thin*, o. c., 101.

¹⁸ *Ibid*, 85.

principios por el que trata de discernir cuál ha de tener relevancia: optar por un principio moral u otro. Sin embargo, en ocasiones, estas tres dimensiones que hemos mencionado generan tensiones internas en el individuo por la fuerza instintiva, siguiendo a Freud, del *id*. El *súper-yo* se ve continuamente frustrado por los bajos instintos que hacen que la empresa del yo continuamente se malogre. Aquí la labor del terapeuta es la de buscar el equilibrio entre ambas dimensiones. Buscar una armonía dentro del yo. Es decir, el resultado de la estrategia del individuo será un equilibrio entre lo instintivo-universal y lo ideal-particular. Podrá intentar aspirar a nuevas formas de interpretar la realidad y nuevas estrategias de situarse en el mundo, pero estas interpretaciones necesariamente tendrán que armonizarse con el contexto social en el que se inserte.

Por el contrario, la filosofía tiene una aspiración aún mayor. Si el *súper-yo* aspira a una configuración local del individuo, el *ultra-yo* de la filosofía aspira a una imposición de unos principios universales al *súper-yo*. En versiones actuales postmodernas se da una vuelta a este planteamiento como sucede en el caso de Julia Kristeva. La filósofa francobúlgara aboga por naciones sin nacionalismos donde desaparezcan términos como «nosotros-vosotros» y «yo-tú», de tal modo que lo único que nos una sea la condición de desterrados¹⁹. En su caso habría una apuesta no por una afirmación ideal de un «ultra-yo», como en el caso de la racionalidad moderna, sino una afirmación donde lo universal sea lo singular. Sin embargo, a juicio de Walzer, este proyecto es irrealizable por un imperativo antropológico que hace que sea inevitable que sí haya grupos —incluyendo el suyo de los «desterrados»— que pretendan un reconocimiento como grupo.

Pero volviendo a la antropología de los relatos modernos podemos decir que en la modernidad predomina una visión del individuo de corte cartesiano cuya vida interior es lineal y jerárquica. En la visión del psicoanalista se repite este mismo patrón (cabeza-corazón-vísceras), pero a diferencia de primar lo ideal como hacen los marcos normativos de la filosofía, el terapeuta intenta armonizar esas partes en aras de una salud integral del individuo. Sin embargo, tanto en la vida humana como en la política, hay momentos de mutación y transformación que no se pueden entender de manera lineal y jerárquica. Momentos de cambios de época donde las dudas no se dan entre valores y principios, sino entre modelos imaginarios a donde ir y el mundo y los horizontes donde vivimos. Además de esto, Walzer aduce otro argumento citando a Rousseau y Randolph Bourne por el que el modelo

¹⁹ M. WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós Estado y Sociedad, 1998, 100-103.

lineal y jerárquico no funciona. Citando al primero habla de un caso que Rousseau presenta en «el contrato social» y donde un filósofo, plácidamente en su cuarto escucha a través de la ventana a un hombre que pide auxilio porque su vida corre peligro. El filósofo paralizado por el miedo en lugar de obedecer a la inmediatez de su voz interior lo que hace es acallar esa llamada y no bajar convenciéndose con sofisticados argumentos filosóficos que finalmente le harán conciliar el sueño. En el caso de Bourne, Walzer analiza las razones morales que le movieron a oponerse a la intervención de EE.UU. en la I Guerra Mundial. Según Walzer, lo que le llevó a oponerse a la intervención no fue la apelación a una «conciencia objetiva» por la cual aquello estuviera mal, sino más bien un cierto tipo de concepción de que es ser persona que aprendió en su casa. Con esto, Walzer pretende demostrar que la concepción jerárquica del individuo no goza de una primacía moral, hay cosas terribles que se hacen y justifican en virtud de principios maravillosos, y hay cosas buenas que se hacen no por ser un ser moralmente superior sino por un cierto sentido de la decencia. A esto Walzer lo llama la importancia de la moral inmediata que no se da mediante la apropiación de unos valores universales que se aprehenden o la autoimposición de unos principios morales, sino mediante la negociación entre las distintas voces que tenemos dentro de nosotros mismos y que pretendemos ordenar en virtud de nuestras circunstancias sociales y personales²⁰. De este modo los momentos de duda o conversión de ideales de vida son tan importantes como los valores explícitamente sostenidos²¹. Esta visión del individuo implica «una corrección densa, pluralista y democrática»²². Walzer prefiere la imagen del *círculo* del yo a la de jerárquica y lineal.

La pretensión de la filosofía moderna de operar de acuerdo a unos criterios racionales jerárquicamente entendidos es para Walzer incorrecta y una caricatura de la vida humana. No es capaz de dar respuesta ni a la pluralidad de grupos, ni a la pluralidad de individuos. Ni la voluntad ni la razón responden de forma inmediata a la aprobación de principios morales en virtud de su forma racional. En general, en el individuo opera, más como un círculo densamente poblado con distintas voces críticas que nos interpelan, con fuerzas a veces contrarias, que como una línea descendente de valores jerárquicamente entendidos²³. Así dada la sociedad en la que vivimos, fragmentada en roles e identidades, uno puede tener fantasías de santidad o perfección moral

²⁰ M. WALZER, *Thick and thin*, o. c., 91-94.

²¹ M. WALZER, *Thick and thin*, o. c., 91.

²² *Ibid.*, 92.

²³ Esta segunda, tiene sus raíces mitológicas en la visión de las funciones del cuerpo: cabeza-razón, tronco-corazón/emociones, extremidades inferiores-bajas

al mismo tiempo que se reprocha ser más agresivo en los negocios o más atento en la educación de sus hijos. En cierta medida lo que entendemos por individuo se ve en el centro asediado por distintas voces críticas. Los criterios de selección de los mejores argumentos críticos o el propio sentimiento de vergüenza o de culpa dependerán de los significados sociales en los que el individuo se halle inmerso y de la proximidad de las voces críticas a su centro. Así, por tanto, uno puede ser católico con una visión de la política próxima a teorías de la liberación, y en esta medida, su ser católico estará más cerca del ser-socialista de un socialista que de un ser-católico de algún grupo que prime el tradicionalismo. Evidentemente sí que hay unos límites a lo que podemos llamar identidad, es decir, sí que hay unas filiaciones más duraderas y fuertes que incluso asumen contradicciones, de tal forma que los dos católicos citados pueden tener un sentimiento de filiación en condiciones normales mayor que el de un católico liberacionista y un socialista. La elección de la pertenencia en estos casos es independiente de la forma de operar del sujeto.

Lo importante es que las sociedades en las que vivimos nos permite una vida de este tipo y esta pluralidad de voces críticas y diferentes formas de configurar la vida contribuye, a juicio de Walzer, al bien social de una forma mayor que una moral jerárquicamente entendida. La pluralidad y la libertad tiene más que ver con esta aceptación de la pluralidad que con un yo minimalista que vive en una tensión continua por alcanzar un marco normativo que nunca se dará. Con esta visión del yo Walzer pretende un pluralismo que no sea sofocado por un discurso ideológico sólido y donde el propio pluralismo engendre un espacio de liberar que posibilite la astucia del individuo²⁴.

Ahora bien ¿qué es lo que permanece en la historia?, ¿se podría hablar de un sustrato común por al cual todos deban someterse mínimamente? Walzer desconoce la respuesta en cuanto a la configuración se refiere. Sin embargo, no en cuanto a los principios. Sí hay en su opinión criterios para decidir si una sociedad es más justa que otra. En cuanto a las sociedades modernas, como acabarnos de ver, la sociedad será más justa si logra una mayor sintonía entre los significados sociales de los individuos y la configuración política, aunque esto es también una valoración histórica. Uno no puede hacer *epoché* y pensar la vida política desde criterios *sub specie aeternitatis*²⁵. De hecho, en *Spheres of Justice* justificará las prácticas de sociedades de castas de la India por ser una sociedad culturalmente compleja donde el sistema de

pasiones. Esta visión estaba ya presente en Platón y llegará hasta nuestros días a través de autores como Descartes o Hobbes.

²⁴ *Ibid*, 97-98.

²⁵ *Ibid*, 89.

castas era reconocido y aceptado²⁶. La máxima de Walzer respecto a la justicia es primero comprender y luego juzgar, y nunca juzgar sin comprender.

A continuación, vamos a desarrollar brevemente la teoría de los bienes de Walzer para ver el paso de lo individual a lo social. De esta forma será más fácil comprender su teoría de la justicia y afrontar la cuestión de la pertenencia y el multiculturalismo.

2.5. LA TEORÍA DE LOS BIENES

Para entender la concepción de Walzer del individuo es necesario describir su teoría de los bienes. Esta teoría no pretende ser un marco a priori definitivo sino simplemente un esquema general para poder entender cómo operan mínimamente las concepciones de bien de las personas.

La justicia distributiva se refiere a la distribución de los bienes en virtud de los significados sociales, todo lo que se da en la vida social y se intercambia, compra, exige, envidia, admira etcétera, se puede considerar como bien social ya que establece un relieve y discontinuidad axiológica de nuestro mundo personal y social. Estos bienes son socialmente creados y, por tanto, la noción de valor dependerá de los significados sociales que se compartan y atribuyan a un determinado objeto. El valor es una categoría social, no subjetiva.

Walzer desarrolla su teoría de bienes en seis afirmaciones básicas que constituirán su «hexálogo» al que aplicará tres criterios que garanticen la igualdad compleja²⁷:

1. Todos los bienes que la justicia distributiva concibe son bienes sociales, es decir, no pueden ser entendidos exclusivamente por sí mismos²⁸.
2. Los hombres y mujeres conciben y crean identidades por el modo en que conciben y crean, y, más tarde poseen y emplean, los bienes sociales. La distribución no puede ser entendida sin hombres y mujeres desposeídos de nociones de qué es un bien mental y materialmente²⁹.
3. No hay un grupo de bienes básicos o primarios que sean universalmente concebidos. Y si los hubiese (universales antropológicos) se

²⁶ M. WALZER, *Esferas de Justicia*, o. c., 40.

²⁷ *Ibid*, 21-24.

²⁸ Esto implica la inclusión de una racionalidad inmanente y pragmática contra cualquier intento de establecer una racionalidad trascendental y universal.

²⁹ Esto lo dice contra las teorías de la justicia que suponen un contrato original o imaginario.

entenderían de una manera tan diversa y abstracta que reflejarían nada o muy poco de los intercambios sociales.

4. Es el significado de los bienes sociales lo que determina su movimiento. Los criterios de distribución y arreglo no corresponden al bien en sí mismo, sino al bien social.
5. El significado de los bienes sociales es histórico y particular y, por ello, mutable. Hay algunos principios que se mantienen a lo largo de las culturas y la historia, pero como se ha dicho en el punto tres, el modo de entenderlos es tan diverso que dice poco o nada sobre las interacciones reales.
6. Cuando los significados son distintos, las distribuciones han de ser autónomas, es decir, en arreglo a los distintos significados sociales³⁰.

Y los tres criterios/pre tensiones de justicia:

1. La afirmación de que un bien dominante, cualquiera que sea, debería ser redistribuido para que pueda ser más equitativamente o al menos más ampliamente distribuido: esto equivale a decir que el monopolio es injusto.
2. La afirmación de que el modo en que deberían ser abiertas las distribuciones autónomas de todos los bienes sociales: esto equivale a decir que el dominio es injusto.
3. La afirmación de que un nuevo bien, monopolizado por un nuevo grupo, debería reemplazar al bien dominante actual: esto equivale a decir que existe un patrón de monopolio o dominio injusto.

La afirmación de monopolizar un bien dominante por cuestiones de interés público es lo que Walzer llama ideología y acontece, sobre todo, en la tercera condición³¹. Así, por ejemplo, para Marx sería el monopolio de los medios de producción por parte de una clase dominante que subyuga al resto y establece una superestructura para legitimar su dominio y quedarse con la plusvalía que habría de pertenecer a las fuerzas de producción. La ideología revolucionaria afirmarí a un nuevo bien, la dictadura del proletariado, que se establecerá una vez los obreros hayan vencido la revolución. Una vez todas las personas se hagan con los medios de producción la tercera condición pasará a la primera. En esta lógica encajarían muchos tipos de distribución de bienes: meritocracia, aristocracia, teocracia, gerontocracia, etcétera.

³⁰ Este es el punto más importante para dar el paso de la igualdad simple a la compleja ya que implica la inclusión de todas las voces que concurren el espacio público.

³¹ M. WALZER, *Esferas de Justicia o. c.*, 25.

Sin embargo, la cuestión importante que está detrás de estos principios es que un significado social no es sólo la aceptación acrítica de una ideología sino también el rencor, resentimiento, y la crítica que se pueda expresar en un grupo humano. La suma de todas nuestras valoraciones y rechazos establecerá el sustrato moral, una «moralidad política» lo llamará él, a partir del cual podamos establecer unos principios de justicia distributiva que refleje esa moralidad política y así posibiliten una igualdad compleja³². Así, por ejemplo, Walzer pone el ejemplo de la invasión de esferas en el caso de la medicina, donde el principio distributivo es la necesidad de un servicio. Hay ocasiones en la que los médicos por causa de las tendencias sociales y del mercado priman el criterio del dinero en detrimento de la necesidad en la enfermedad. Sin embargo, lo importante aquí, no es lo que se hace, ni lo que se debe hacer, sino la mala conciencia de los médicos que así operan, que en el fondo comparten el valor de ese principio aunque no lo apliquen³³. Esto es muy importante porque refleja unas intuiciones morales que sí son socialmente compartidas

Otro caso similar, es el de los libertarios que pretenden universalizar el principio del libre intercambio ya que este refleja, a su juicio, un orden de valor y que por tanto el predominio si los ciudadanos lo aceptan está legitimado. Pero esto para Walzer no es cierto por dos razones: la teoría del libre intercambio es una concepción más de la justicia y lo único que refleja es que unos individuos son más hábiles que otros en materia de comercio, que simplemente es un bien más.

En cualquier caso, imputar estas cuestiones a Walzer es debilitar y caricaturizar su planteamiento fuerte por medio de una crítica que es precisamente la que él ataca. El objetivo de Walzer no es una propuesta política aplicable a un gobierno concreto sino una reivindicación de una forma de participar en la vida política que las teorías liberales normalmente no contemplan. Poner en cuestión los dogmas del liberalismo para que la libertad de los sujetos reales pueda ser más operativa.

3. LA IGUALDAD SIMPLE Y LA IGUALDAD COMPLEJA

Ahora vamos a tratar la crítica a la *igualdad simple*, uno de los centros, sino el principal centro, atacado por Walzer. Este tipo de igualdad se define a priori y precisa, en último término, de la constante intervención del Estado

³² *Ibid*, 26.

³³ M. WALZER, *Esferas de Justicia*, o. c., 96-105.

o una figura equivalente para poder mantenerse. Esta es para él la principal tentación de los filósofos.

La cuestión radica en el hecho de no tomar en consideración que somos seres esencialmente desiguales y que esta desigualdad históricamente viene refrendada en tanto que siempre que se ha establecido un régimen de igualdad simple han surgido nuevos modos de redistribución de los bienes sociales. Por otro lado, incluso aunque el Estado interviniera continuamente, habría un bien que predominaría sobre todos los demás, en este caso el poder político que daría a quien lo ostentara ventaja respecto a sus conciudadanos, y por tanto dicha igualdad sería sólo nominal. El reto de la justicia radica en una justicia que sea capaz de dar cuenta de los significados sociales y desde ahí se establezcan las líneas de juego de lo que se considera justo e injusto. Ésta es la única alternativa real para que se dé una justicia real.

Precisamente si partimos del título de su principal obra *Esferas de Justicia* es fácil deducir cómo para él la *igualdad compleja* radica precisamente en establecer y delimitar unas esferas de justicia con una autonomía relativa que se correspondan con los significados sociales reales de las personas. Desde esta visión lo injusto no es el *monopolio* (que uno o varios individuos copen de la mayor parte de un bien social) de un bien sino el *predominio* (que un bien social perteneciente a una esfera prevalezca sobre otros bienes de otras esferas). El *predominio* se asemeja a lo que comúnmente entendemos por *tiranía*, siguiendo a Pascal, «el deseo de obtener por algún medio aquello que sólo puede ser obtenido por otros medios»³⁴. Así, por ejemplo, no es injusto que alguien tenga el *monopolio* de un bien como el dinero sino lo que es injusto es que ese bien *predomine* en otras esferas como el bienestar social, la educación, la influencia política etcétera.

No obstante, para poder delimitar las esferas de justicia en las de que de hecho opera un grupo social concreto es preciso definir lo que Walzer entiende por un bien y la jerarquía que se da entre diferentes bienes. En este punto, como hemos dicho, es totalmente historicista³⁵ ya que todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales, con significados distintos en sociedades distintas. Por otro lado, hay una íntima relación entre la identidad del sujeto y la teoría de los bienes en tanto que los individuos asumen «identidades concretas por la manera en que conciben y crean los bienes sociales»³⁶. En los sujetos se da por la tradición, una historia de transacciones de bienes materiales y morales que nos precede y a través de la cual juzgamos y valoramos. Por lo tanto, la significación de los bienes y

³⁴ M. WALZER, *Esferas de Justicia*, o. c., 31.

³⁵ M. WALZER, *Thick and thin*, o. c., 101.

³⁶ M. WALZER, *Esferas de Justicia*, o. c., 21.

el valor de los bienes no se da por los bienes en sí mismos sino por lo que se considera el bien social³⁷.

Es imposible establecer una jerarquía de bienes básicos o primarios, aunque sí se dan ciertas líneas temáticas sobre la que toda sociedad opera, a lo que Walzer denomina «estructuras normativas característica reiteradas a través del tiempo y del espacio, aunque no en todo tiempo y todo espacio»³⁸. Una dificultad que se planteó respecto a su teoría de los bienes y la justicia entendida como relativa a los significados sociales era quién y cómo se definían dichos bienes, cuáles son los límites de esas esferas y cómo se puede operar regularmente teniéndolas en cuenta³⁹. En *Thick and Thin* responde a esta cuestión diciendo que cuando hay que resolver un caso conflictivo dentro de un grupo cultural, en las propias disputas se refleja la disparidad de visiones, pero sólo se puede resolver eficazmente si se utilizan criterios de justicia que sean moralmente significativos para ese grupo. Así, por ejemplo, un sujeto que operara en el mundo judío medieval según una lógica de la justicia como igualdad de oportunidades no tendría nada que hacer por mucho que sus argumentos resultaran comprensibles.

A modo de resumen: Lo que Walzer pretende es que su teoría de la justicia opere con un sentido de justicia que se corresponda en un sentido amplio con la manera en que operan los ciudadanos. Para esto critica las teorías de corte ilustrado que pretender tener una visión *sub specie aeternitatis* de la justicia humana. La justicia y el derecho en tanto que normas para gestionar las acciones humanas han de tener una relación con los significados sociales de las personas a las que se va a aplicar la ley. Por esta razón, no puede haber un único modelo de justicia, sino que habrá tantos modelos como culturas haya. Cuando se ha aplicado un modelo de justicia simple, es un modelo teórico a priori que no contemple la complejidad de las formas de vida, siempre se ha dado la tiranía, es decir la dominación de un grupo sobre

³⁷ En este punto Walzer se distancia completamente de posiciones libertarias como las de Mill o Nozick. Para el primero es un problema que la gente valore estando en masa, mientras que para el segundo lo que la justicia ha de garantizar es la libertad en las transacciones individuales independientemente de los bienes sociales. Por otra parte, esta primacía de lo social puede acercarlo a posiciones como la que hemos visto de Taylor, sin embargo, así como Taylor pretende articular un discurso moral y político que vaya más allá de la lógica social y sea vinculante, Walzer rehúsa a cualquier discurso idealista, lo político y lo moral es cuestión de significación social, que implica por ello mismo una moral de máximos, y no filosófica. Cf. M. WALZER, *Thick and thin*, o. c., 2.

³⁸ M. WALZER, *Esferas de Justicia*, o. c., 23.

³⁹ M. WALZER, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Barcelona: Alianza Universidad, 1996, 58.

otro. De hecho, el que haya habido un solo modelo de justicia ha propiciado la dominación y subyugación de las minorías que se han visto sometidas a un marco jurídico que no se correspondía con su forma de ver el mundo. Así el gran reto de la justicia es ser capaz de albergar y dar respuesta a la pluralidad de modos de vida.

En el siguiente apartado aplicaré esta forma de entender la justicia a la pertenencia, la nacionalidad y la ciudadanía ya que hay algunas cuestiones que responder a partir de aquí respecto al multiculturalismo como: ¿tiene que haber un único modelo de justicia por país o ha de operarse con un criterio plural dependiendo de los grupos y minorías que habiten dicho país? Teniendo en cuenta el estado del mundo actual: ¿tendrían los inmigrantes y las minorías étnicas y nacionales derecho a derechos diferenciales o tendrían que amoldarse al modelo de justicia en el que se van a insertar? A estas cuestiones daremos respuesta en el siguiente apartado.

4. LA PERTENENCIA A UNA COMUNIDAD POLÍTICA

Como hemos visto antes para Walzer todas las cosas en las que intervienen los seres humanos y suponen relación o intercambio son susceptibles de considerarse un bien. Así, también la pertenencia o el territorio puede suponer un bien y de hecho se puede decir que es el primer bien que se distribuye. Aunque la distribución no se corresponda a una acción libre y discernida sino más bien de hecho somos admitidos en un territorio y en una comunidad sin nuestro consentimiento.

4.1. EL ESTADO: EXTRANJEROS Y COMUNIDAD POLÍTICA

Existe un imperativo social que se refiere a nuestras obligaciones para con los desconocidos, los no miembros, lo que Rawls denomina principio de *mutua asistencia*. Se trata de los procedimientos que hemos de seguir para asistir a un no miembro. Aquí los márgenes están claros: la obligación moral es clara, hay que asistir al desvalido, pero mi obligación para con él es limitada (no lo enviaré a mi casa, ni habrá necesidad de asociarse o amistar con él). Este principio puede contradecir los significados sociales de pertenencia, pero sólo porque es un principio de emergencia no pretende ser una norma que regule nuestra vida social normalmente. A lo sumo es un protocolo de asistencia en emergencias. Ahora bien: ¿Podría ser este principio de mutua asistencia una forma de administrar la pertenencia, es

decir, que todos por ejemplo nos considerásemos extranjeros y hubiera una especie de Estado global por el cual el único criterio de pertenencia fuera el nacimiento? Para Walzer esto es una quimera irrealizable como en el caso de algunas propuestas libertarias como la de Robert Nozick o postmodernas como Kristeva⁴⁰.

La pertenencia es un bien que lo queramos o no seguiremos administrando de una u otra forma independientemente del modelo de organización política en el que nos movamos. Para aclarar cómo normalmente operamos en función de este principio de mutua asistencia compara la comunidad política, o el estado, a tres figuras: el *vecindario*, el *club* y la *familia*. Imaginemos un mundo que operara en función de estos tres criterios.

El *vecindario* es un tipo de asociación sin una política de admisión organizada que sea legalmente obligatoria. El único criterio que de admisión es el de la oferta y la demanda. ¿Qué sucedería si el vecindario fuese una opción de futuro como modelo de admisión política? Pues afectaría a tres aspectos fundamentales de la política. Por un lado, se perdería la cohesión social, habría más diferencias entre ricos y pobres y quedaría muy afectado el sentimiento patriótico de pertenecer a una comunidad política. Pero sobre todo el punto más débil de este tipo de asociación es que los vecindarios no tienen criterios de admisión porque previamente el Estado ya ha seleccionado los miembros. Si el Estado no hubiera hecho este trabajo previamente, es decir, si siguiendo la analogía el Estado fuera un vecindario abierto, los vecindarios se convertirían los vecindarios cerrados, es decir en clubs con criterios de admisión.

El *club* está definido por ser un tipo de asociación donde sí se regula la admisión, pero no se impide la salida. Tienen un objetivo y un ideal de pertenencia, por lo que la admisión se somete a criterios generales y no personales. Si aplicáramos esta segunda tipología al Estado, este podría tener un criterio de admisión en función de la clase de comunidad que quieren crear según el carácter del país y las ideas compartidas. Sin embargo, esta segunda analogía no responde a varias cuestiones: los *clubs* tienen unos criterios que establecieron sus fundadores y que no pueden cambiar, mientras que el carácter de un país puede ir cambiando y de hecho va cambiando. Por otro lado, los países sí que hacen excepciones para admitir a personas que no se corresponden a un ideario concreto. Los ciudadanos en este caso se sienten moralmente obligados a admitir personas. Opera un principio de

⁴⁰ Esto se puede ver en varias de sus obras como: M. WALZER, *Esferas de Justicia*, o. c., 46-47; M. WALZER, *Politics and Passion*, New Haven & London: Yale University Press, 2005, 15; M. WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1998, 99-104.

afinidad que responde mejor a los vínculos que se dan en la *familia* que a los de un *vecindario* o *club*. Y esto sucede porque el Estado, en ocasiones, responde desde una política de pertenencia, de una comunidad de carácter, y no únicamente desde un aparato burocrático. Los Estados en tanto que son expresión de pueblos diversos, también expresan esa misma diversidad en sus políticas⁴¹. Esto se ve claro cuando a la hora de elegir entre inmigrantes el Estado da prioridad a los familiares de los nacionales, o a países con los que hay relaciones históricas.

Ahora bien, de estas tres tipologías que hemos aplicado análogamente al Estado: ¿dónde se rompe?, ¿por qué un Estado no puede administrar la entrada de extranjeros ni funcionando como una familia, ni como un vecindario, ni como un club? En que el Estado posee una jurisdicción, posee un territorio donde aplican unas leyes que comprenden a una totalidad de personas. El vínculo entre territorio y pueblo expresa un principio jurídico fundamental para entender el contrato social y su justificación. La legitimidad de la jurisdicción del Estado brota del derecho individual a un lugar para vivir y vivir protegido. Cuando un individuo vive en sociedad renuncia a una serie de cosas como tomarse la justicia por su mano en beneficio de otros. De los beneficios obtenidos por el contrato, el fundamental es el de un territorio que posibilite la vida y me proteja. Este vínculo es para Walzer, que aquí sigue a Hobbes, el que justifica la necesidad del Estado⁴². Y esto implica definitivamente un Estado territorial que garantice ciertos derechos y libertades a sus conciudadanos e implique un derecho colectivo a posibilitar o denegar la entrada de extranjeros.

Ahora bien, ¿Qué criterios puede tener el Estado para denegar la entrada de personas necesitadas?, ¿tiene la obligación de aceptar extranjeros en determinadas circunstancias?

4.2. CRITERIOS DE ADMISIÓN: INMIGRANTES Y REFUGIADOS

Para Walzer hay varios límites claros donde el Estado está obligado a admitir la entrada de extranjeros. Un límite es que cuando en un determinado territorio hay recursos suficientes para poder compartirlos con personas que se hallen en una situación de menesterosidad, este se ve obligado o a compartir territorio en beneficio de estos o a compartir recursos. Lo contrario sería legitimar, siguiendo a Hobbes nuevamente, la guerra, ya que el derecho de supervivencia está por encima al cualquier otro derecho. Si una

⁴¹ M. WALZER, *Esferas de Justicia*, o. c., 54.

⁴² *Ibid*, 55.

población inmigra a otro lugar por razones de supervivencia el país receptor no puede negar la asistencia.

Otro caso claro es el de los refugiados. Estos son un grupo humano que ha de salir de su país porque su vida está en peligro por distintos motivos. La máxima es clara: si no se les admite su vida correrá un grave peligro. En este caso, también habría que admitirlos ya que suponen un grupo minoritario que no va a implicar apenas coste para el país receptor.

Sin embargo, si fuera un grupo muy numeroso el Estado tendría que poner algunos criterios de admisión, es decir, tendría que seleccionar entre los candidatos. Las razones para discriminar entre los refugiados tienen que ver con la moralidad política del país receptor. Así, por ejemplo, parece evidente que si hay un grupo de refugiados que solicitan asilo por motivos de persecución religiosa, y esta religión coincide con la del país de destino, esto genera una especial afinidad por la que este se ve obligado a aceptarlos. También como sucedió con los vietnamitas que apoyaron a los americanos, puede haber un grupo que sea perseguido por defender los valores que representa un determinado país. En este caso también parece evidente que habría que aceptarlos. En casos extremos, donde la vida del refugiado esté en peligro, el asilo no puede ser denegado⁴³. Sin embargo, cuando esto no es así no se puede ejercer un derecho, no reconocido todavía internacionalmente, contra un Estado anfitrión.

Hasta aquí hemos visto qué sucede con individuos que quieren entrar a un país. Ahora vamos a ver qué sucede con individuos que ya se encuentran en el país (minorías e inmigrantes), en su estatus de ciudadano. Aquí no es fácil dar una respuesta definitiva según la obra de Walzer ya que se da una tensión interior en su obra entre lo que se deriva de su concepción de la igualdad compleja y lo que opina sobre esta cuestión. De su teoría de la justicia se podría derivar que la administración del Estado ha de diseñar una teoría de la justicia en la que las minorías e inmigrantes se hallen reflejados, es decir, donde sus significados sociales tengan cabida y regulen su propia vida. Si como hemos dicho en la primera parte de este capítulo no se puede juzgar sin comprender, de ahí podemos derivar que en una sociedad plural se podría diseñar un sistema jurídico donde la pluralidad tenga cabida. En casos extremos donde se den dos realidades incompatibles resulta inevitable la división y secesión. Aunque lo más importante no es el modelo teórico que se aplique sino la efectividad de la práctica⁴⁴. Ninguna buena teoría puede resolver una mala práctica.

⁴³ *Ibid*, 63.

⁴⁴ Así, aunque Walzer no se considera en absoluto republicano sino más bien liberal, valora positivamente la política que se siguió en la emancipación de los judíos

5. CIUDADANÍA INCLUSIVA

Volviendo a la cuestión: ¿ha de haber diferentes niveles de pertenencia?, ¿puede en una sociedad que se considere a sí misma democrática denegar la plena pertenencia, la ciudadanía, por considerar que hay un grupo de no-nacionales?, ¿tiene el Estado que proteger a las minorías y otorgarles derechos diferenciales? La primera tensión es que Walzer parece suponer que cada país tiene un sustrato cultural común, una *comunidad de carácter*, como él lo llama siguiendo a Otto Bauer⁴⁵. Este sustrato que permanece en la historia y es lo que podríamos llamar el sujeto político es algo que parece contradictorio con su teoría⁴⁶.

En cualquier caso, volviendo a la cuestión, la categoría de *ciudadano* no ha sido unívoca y a lo largo de la historia ha estado sujeta a múltiples regulaciones. Así, por ejemplo, en la Grecia del siglo IV a. C, tras la oración fúnebre de Pericles «abrimos nuestra ciudad de par en par al mundo entero, y nunca excluirémos a los extranjeros de oportunidad alguna» muchos metecos llegaron a Roma atraídos por las oportunidades económicas. A estos se les permitía residir y trabajar allí pero no se les permitía la plena ciudadanía, ya que los extranjeros y esclavos pertenecían al reino de las necesidades y no de las opciones como exigía Aristóteles, que era meteco, para los ciudadanos.

Por otro lado, en los años sesenta en varios países de Europa se creó la figura del *trabajador-huésped*. Una figura contractual para ocupar los puestos laborales que los nacionales no querían y que hubiera supuesto sobrevalorar

de 1790 en Francia. Allí, el diputado Clermont Tonnerre, rehusó a admitir derechos diferenciales para los judíos porque esto a su juicio supondría reconocer una nación dentro de otra nación. A diferencia de lo que sucedía antes los judíos pasaron de ser una minoría protegida a ciudadanos de pleno derecho que podrían asociarse voluntariamente para recrear su cultura. Esta práctica fue a juicio de Walzer una buena práctica. Cf. M. WALZER, *What means to be American?* New York, Lightning Source, 1996, 648.

⁴⁵ M. WALZER, *Esferas de Justicia*, o. c., 73. Sin embargo, el término comunidad de carácter, la acuñó Aristóteles.

⁴⁶ Probablemente detrás se esconde una aporía en su teoría: ya que por un lado Walzer pretende una igualdad compleja que dé respuesta a la diversidad cultural, lo que podría implicar derechos diferenciales en función de grupo, pero circunscribe el ámbito de decisión de esta diversidad a las realidades estatales existentes, salvo en casos extremos donde la secesión parece lo más razonable. Lo que en cierta medida parece una tensión irresoluble. Para una crítica más detallada confrontar: Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós Estado y Sociedad, 1995, 176. También una crítica similar aparece en la introducción de Rafael del Águila a M. WALZER, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, 21.

puestos de trabajo que en sí mismos no valían tanto. La medida que tomaron para ocupar estos nuevos puestos fue la de contratar trabajadores extranjeros por un periodo de tiempo limitado. Estos no podían ni votar, ni participar en organizaciones sindicales de ningún tipo. Este contrato parece beneficiar a ambas partes. Lo único que se exigía a los trabajadores extranjeros era un buen comportamiento.

¿Qué podemos decir de ambos casos?, ¿es justo de acuerdo con Walzer proceder así? En el primer caso el bien predominante es la sangre y el nacimiento. Los griegos no consideraban que los metecos estaban subyugados por una banda de tiranos, sino que tal como entendían la ciudadanía parece difícil exigirles otra concepción de la misma⁴⁷. Sin embargo, en el caso de los trabajadores huéspedes la cuestión es más clara. Los países que aplicaban esta norma presumen de tener un sistema democrático-liberal. Y lo que parece una fórmula contractualista entre dos partes no vale para la política democrática. Mientras un trabajador está en un territorio también es súbdito y su vida está sujeta tanto a las normas de juego del país receptor como a las sanciones. Para Walzer en este caso se da claramente una tiranía, es decir, un ejercicio de poder de una esfera sobre otra. Los trabajadores huéspedes que participan en la vida económica y están sujetos a la misma ley que los nacionales deberían poder optar en un futuro a una mayor participación en las decisiones políticas o incluso la ciudadanía⁴⁸. Y esto no por un principio de asistencia mutua sino por un principio de justicia política por el cual «los procesos de autodeterminación a través de los cuales un Estado democrático configura su vida interna deben estar abiertos por igual a todos aquellos hombres y mujeres que vivan en su territorio, trabajen en la economía local y estén sujetos a la ley local»⁴⁹. Y añade: «ningún Estado puede tolerar el establecimiento de un estatus fijo entre ciudadanos y extranjeros»⁵⁰. En el fondo sucede algo similar a lo que Habermas llama «contradicción performativa», mientras una democracia liberal predica la igualdad de derechos y oportunidades de una manera universal, al mismo tiempo se confina a un grupo de seres humanos a no poder acceder a esos mínimos derechos de manera permanente por causa del mantenimiento de unos privilegios por parte de la clase dominante.

Por lo tanto, si recogemos lo expuesto hasta aquí y examinamos más en detalle vemos como para Walzer, la inmigración es tanto una opción política como una exigencia moral. La admisión es un derecho porque la comunidad

⁴⁷ M. WALZER, *Esferas de Justicia*, o. c., 66-67.

⁴⁸ *Ibid*, 69-70.

⁴⁹ *Ibid*, 72.

⁵⁰ *Ibid*, 73.

que recibe extranjeros puede optar a recibirlos o a seleccionar entre ellos, como hemos visto. Pero también es una exigencia moral por el principio de mutua asistencia por el cual, en algunos casos, los Estados están obligados a admitir extranjeros por una moralidad política en situaciones extremas como: en el caso de hambrunas o persecución y nuestro país disponga de los medios suficientes para asumirlo. Pero hay otros casos donde se apela a la propia moralidad política de un Estado particular. Así, por ejemplo, en el caso de la guerra de Vietnam muchos survietnamitas ayudaron a los estadounidenses a combatir. Una vez perdieron la guerra, Estados Unidos tiene una responsabilidad moral con respecto a esas personas. O en casos donde se comparta cultura, religión, etc. Una vez que estos extranjeros están en territorio estatal tienen que poder optar al pleno ejercicio de los derechos y libertades ciudadanos. Si bien en la vida interna del propio país, los ciudadanos son libres de asociarse entre sí y de admitir o no a estos extranjeros en sus clubs o familias.

Sólo que afrontar la cuestión de las minorías étnicas y nacionales y el papel del Estado en la gestión de las diferencias. ¿Han de haber derechos diferenciales para minorías? ¿Se pueden admitir prácticas iliberales dentro de un Estado liberal? Curiosamente se podría pensar que al igual que Taylor, Walzer puede defender una especie de liberalismo sustantivo donde los grupos que se consideren sociedades distintas puedan erigir un modelo político que satisfaga sus ansias identitarias y diferenciales. Pero no es así. Walzer opta por una democracia social⁵¹ donde lo que haya que fortalecer sea la tolerancia a la diferencia y no administrar estatalmente las diferencias⁵². El Estado no ha de intervenir para fomentar las diferencias. La supervivencia o no de una minoría ha de depender de las personas que constituyen dicha minoría. Aquí un punto de desacuerdo con Taylor es que, aunque la cuestión del reconocimiento sea importante no ha de copar la vida política, ya que, de hecho, puede ser fuente de males mayores. La política ha de estar preocupada por la promoción de las minorías y las oportunidades de éstas más que de la concienciación social que en muchos casos resultan contra-productivas⁵³.

⁵¹ M. WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós Estado y Sociedad, 1998, 100-103.

⁵² M. WALZER, en: C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, 99-100.

⁵³ M. WALZER, *Politics and Passion, Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven & London, Yale University Press, 2007, 37-39.

6. IDENTIDADES COMPLEJAS

Walzer poco simpatizante del republicanismo rousseauiano coincide con Taylor en tanto que el republicanismo pretende la erección, protección y defensa de una serie de símbolos que pueden socavar las identidades culturales. La venia a la bandera en Francia o Estados Unidos, los discursos de exaltación de la nación, y la invención de un pasado mítico que, en muchas ocasiones, si no en todas, no sólo es falso sino sobre todo injusto con las minorías sometidas hacen que rechace esta forma de gobierno.

En cambio el liberalismo americano, en su versión teórica, ha dado una mejor respuesta a las minorías y a la pluralidad, en tanto que ha posibilitado que las identidades divididas no supongan una agresión contra la identidad nacional⁵⁴. Este sistema político ha posibilitado lo que él denomina *hyphenated cultures*⁵⁵, identidades complejas que suponen varias lealtades. Así uno puede ser anglo-americano, judío-americano, afroamericano, italo-americano etcétera, sin que la doble pertenencia suponga un problema. No solo se puede dar la doble pertenencia sino que en ocasiones hay más de dos identidades: uno puede ser católico-afroirlandés-americano. Las jerarquías y lealtades pueden ser varias pero en general no suponen problema sino más bien al contrario, amplían al menos en teoría la gama de posibilidades de los individuos⁵⁶. A excepción de que alguno de los términos reclame para sí la exclusividad, una única forma de entender la pertenencia incompatible y exclusiva con las demás. A esto lo denomina Walzer grupos totalizantes (*totalizing groups*), grupos que exigen para su comunidad una lealtad exclusiva⁵⁷. No necesariamente han de ser iliberales ya que un grupo totalizante podría ser un republicanismo radical o una forma de entender la identidad nacional en exclusividad. Sin embargo, hoy en día se da que gran parte de estos grupos de hecho son iliberales.

⁵⁴ M. WALZER, *What does it mean to be an «American»?* New York, Lightning Source, 1996, 649.

⁵⁵ *Ibid.*, 643.

⁵⁶ A excepción del republicanismo que sí pretendería crear un cuerpo común con el que todo el pueblo se identifique. En un modelo republicano la distintividad pierde fuerza en detrimento de la unidad.

⁵⁷ M. WALZER, *Politics and Passion, Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven & London, Yale University Press, 2007, 49-51.

7. GRUPOS TOTALIZANTES: ¿TOLERAR AL INTOLERANTE?

¿Qué sucede con los grupos iliberales que no respetan los principios que posibilitan que ellos sean respetados? Los derechos son una construcción liberal y por ello tienen condiciones⁵⁸. Pero esas condiciones: ¿hasta dónde se pueden exigir, hasta que un grupo liberal claudique a los principios liberales?, ¿qué sucede cuando se da una colisión de principios como la denegación de la igualdad de género por pertenecer a una minoría?

Aquí se da una colisión en el núcleo de la democracia moderna. Por un lado, el Estado democrático para su propia supervivencia y funcionamiento precisa de instrumentos que hagan posible que los derechos de ciudadanía se ejerzan, se valoren y se transmitan. Pero, por otro lado, la tolerancia, nos puede llevar a calibrar hasta qué punto se puede permitir que el Estado albergue lo que Walzer llama «grupos totalizantes», es decir, grupos que tienen una concepción de sí mismos que interfiere e imposibilita el ejercicio de una ciudadanía responsable. ¿Qué hacer en estos casos? Estamos ante un dilema: la mayoría de los ciudadanos puede tolerar que haya grupos que no se adapten a las normas sociales y permanezcan en los arrabales, o incluso en la marginación, de la sociedad (como sucede con los *gitanos* o los *amish*). Pero lo que no pueden aceptar es que ciudadanos potenciales no sean instruidos en respetar la ley, conocerla, defender el propio país, pagar impuestos, etcétera., ya que en un futuro próximo los miembros de estos grupos pueden generar problemas al resto de la sociedad.

Dentro de estos grupos se puede dar una disciplina de voto por la cual cuando se participe en los comicios electorales las mujeres y la comunidad entera vote lo que el líder haya elegido en bien de toda la comunidad. Para la gestión de los conflictos intracomunitarios probablemente no recurrirán a agentes estatales externos. Si tienen una educación propia o pretenden tenerla, estará dirigida según la visión de los hechos de las autoridades de la comunidad y no por «la ciencia». Estos grupos reclaman para sí el derecho de poder reproducir su cultura y para ello pueden solicitar la no intervención del Estado en sus cuestiones.

Alguien que esté en contra de esta posición podría alegar que los niños de estos grupos no pueden elegir entre diferentes opciones, que no son libres ya que han sido socializados en un sistema muy coercitivo socialmente. Sin embargo, aquí está el límite de lo que consideramos la tolerancia. No sólo hemos de tolerar grupos que asumen el ideario liberal sino también grupos que no lo hacen, grupos culturalmente distintos a nosotros que ni valoran

⁵⁸ *Ibid.*, 56.

ni reproducen los valores liberales. Aquí radica, para él, el reto de la verdadera tolerancia⁵⁹. Para Walzer el límite está en respetar y tolerar esos grupos mientras la fuerza política no esté en juego, es decir, que estos grupos impidan el funcionamiento de la mayoría liberal o sean un impedimento para la reproducción del sistema político liberal⁶⁰.

La clave de la respuesta de Walzer radica en la desconexión entre autonomía, ciudadanía y libertad. Si consideramos la autonomía como un principio que ha de regular la vida política y social, necesariamente caeremos en una concepción filosófica estrecha de la forma de entender la ciudadanía⁶¹. En cambio, si establecemos un marco más plural donde sea necesario llegar a acuerdos compartidos en materias tales como educación o sanidad, las diferentes formas de vida pueden llegar a pactos y contrapartidas, como permitir que un grupo totalizante eduque a sus miembros según su consideración de la vida buena, pero a condición de que se permita que el Estado garantice unos mínimos en materia de ciudadanía. De este modo, los miembros de estos grupos pueden perpetuar, o no, su forma de vida sin debilitar ni mellar los principios que la sostienen como podría ocurrir si van a escuelas públicas donde hay niños de otros grupos o el estado opera con un ideal de autonomía invasivo.

7.1. MINORÍAS NACIONALES: TRIBALISMO Y AUTODETERMINACIÓN

En los casos precedentes hemos visto qué sucede dentro de las fronteras de un Estado. Cómo y de qué manera admitir o no extranjeros y una vez dentro cómo gestionar la pluralidad de formas de vida. Sin embargo, hay un tipo de colectivo que no se pliega a las demandas de inmigrantes, a ser tratados como una cultura diferente, sino que exigen en algunos casos la autodeterminación o una cuota mayor de poder en la administración de su comunidad. Aquí nos encontramos con las minorías nacionales, como popularmente se les conoce, o tribus, un término más preciso ya que la nación implica una categorización que en ocasiones no se corresponde con las demandas de estos que no se han movido de sus territorios.

Nuevamente Walzer no opta por una modelo teórico para resolver los problemas que esta realidad plantea sino que propone unos principios

⁵⁹ M. WALZER, *Politics and Passion, Toward a More Egalitarian Liberalism*, o. c., 49-51.

⁶⁰ *Ibid.*, 64.

⁶¹ *Ibid.*, 59.

generales que pueden ser contradichos dependiendo de las circunstancias⁶². Un principio general para la cuestión de las minorías nacionales es el de autodeterminación. Es decir, si nos encontramos con una tribu que constituye una *comunidad de carácter* sus miembros deberían tener derecho a gobernarse a sí mismos de acuerdo con sus propias ideas políticas⁶³. La dificultad radica en encontrar comunidades políticas homogéneas con un sentimiento y un ideario común. No existe un sujeto político absoluto e independiente, muchas de estas tribus están entremezcladas con otras y tienen una pertenencia compartida, por lo que puede haber muchas fórmulas posibles para gestionar el derecho a autodeterminación. En casos de naciones que cuya independencia y soberanía fue subyugada por un Estado mayor, la respuesta parece evidente, hay que reparar un mal. Sin embargo, la historia tiene consecuencias a menudo irreversibles. Muchos de estos grupos con el paso del tiempo han sido ocupados por miembros de la mayoría que también han arraigado en el lugar, como los rusos en Lituania o los chinos en Xinjiang. En este caso la reparación parece más complicada ya que podría implicar la expulsión de los rusos o los chinos. En estos casos habría que buscar soluciones menos drásticas y más mitigadas ya que en cierta medida podríamos decir que los nativos han perdido sus derechos. No solo es que los hayan perdido sino que en ocasiones, como los maoríes en Nueva Zelanda, ya han sido socializados en un contexto muy distinto por lo que la vuelta a un estado precolonial parece una utopía. En cualquier caso, para Walzer, parece de una mínima moralidad otorgar ciertos derechos de autogobierno colectivo. Dentro de las minorías nos podemos encontrar con: minorías concentradas y con un fuerte sentimiento de pertenencia (como los albaneses en Kosovo), con minorías dispersas, o con minorías marginadas. En algunos casos como los albaneses de Kosovo, que se encuentran en un territorio adyacente a Albania lo más humano parece ampliar la frontera y anexionarse a Albania. En casos como las minorías religiosas marginadas tipo *amish* que no reclaman para sí grandes contraprestaciones por parte del Estado. En este caso lo que entendamos por justo dependerá más del juicio político que de principios morales ya que para Walzer «las mayorías no tienen la obligación de garantizar la supervivencia de las culturas minoritarias»⁶⁴ sino que

⁶² Así por ejemplo, aunque para él cualquier grupo nacional que quiera independizarse tendría derecho a hacerlo. Aunque en casos como los de los serbios en Croacia esto podría suponer un gran problema por lo que la mejor opción sería un estado neutral cuya ciudadanía no opte por una cultura concreta. Cf., M. WALZER, *Thick and Thin* o. c., 69 y 75.

⁶³ *Ibid.*, 68.

⁶⁴ M. WALZER, *Thick and Thin*, o. c., 74.

simplemente tienen derecho a la seguridad física, no a las protecciones del Estado. Walzer opta por unos derechos diferenciales desde la propia justicia liberal y no por razones de justicia retributiva sino por principios políticos de igualdad.

8. CONCLUSIONES

Para Walzer en la actualidad se está viviendo un proceso de desintegración de los grupos por un lado y de la relación de los individuos con los grupos entre sí. Esto en su opinión es consecuencia del advenimiento de la cultura postmoderna ante el declive del proyecto ilustrado. Si este último se definiría por un núcleo de verdades vinculantes y normativas que se impondrían en función de su fuerza racional y su horizonte emancipador, la postmodernidad sería consecuencia del desencantamiento de la imposibilidad de este relato y de sus deficiencias en relación a cuestiones tales como la identidad o la pluralidad⁶⁵. En el primer momento de la modernidad la fuerza del proyecto ilustrado recaería sobre la emancipación del individuo y su libertad. Después de esto vendría el segundo momento donde se tomaría en cuenta las diferentes culturas y espacios para que cada grupo se gestionara desde su propia cultura. La tensión entre lo individual y lo grupal sería el rasgo más persistente de los sistemas políticos modernos⁶⁶. El discurso moderno se batiría entre dos fuerzas, la pertenencia a un grupo que establecería vínculos de pertenencia y objetivos comunes entre individuos y la consecución de más derechos y libertades individuales.

En el proyecto postmoderno el sujeto quedaría desarraigado y desvinculado de un proyecto común. Las sociedades de inmigrantes habrían fomentado un tipo de cultura donde las lealtades de los individuos se hallan más debilitadas y fragmentadas. Ya no habría una finalidad colectiva en la nación sino distintas finalidades con jerarquías distintas. El reto de las políticas de la diferencia han de ser capaces de tomar en consideración estos aspectos de tal modo que los individuos sean capaces de tolerarse entre sí y entre los distintos grupos por un lado y, al mismo tiempo, valorar positivamente un modelo político que permita perpetuar este modelo. La respuesta para Walzer es apostar por una versión materialista del multiculturalismo político (que él denomina «*meat-and-potatoes multiculturalism*»): «multiculturalismo

⁶⁵ M. WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, o. c., 95-104.

⁶⁶ *Ibid.*, 97-98.

de carne con patatas»)⁶⁷ que dé cabida a la pluralidad y la diferencia de los grupos sociales, pero que al mismo tiempo no este regulada por el Estado. Aquí Walzer difiere de otros comunitarios como Charles Taylor, quien sí habla de un liberalismo sustantivo que permite una reorganización política y de políticas en función de comunidades dentro de un Estado, o Kymlicka, que siendo menos optimista que Taylor en la estabilidad de la tradición, opta por formas más «líquidas» de pertenencia (estados poliétnicos, polirreligiosos, etcétera).

También es importante señalar, que pese a las dificultades que la realización de este tipo de propuestas pueda plantear, sí parece inevitable que, en las sociedades modernas, tal cual las conocemos hoy, necesariamente tendrán que afrontar este tipo de cuestiones. De hecho, incluso los herederos de los adversarios de Walzer, como Axel Honneth respecto de Habermas y Chandran Kukathas respecto de Rawls, han tenido que dar cabida al problema de las identidades postnacionales.

Por último, también ha habido importantes críticas a la teoría de Michael Walzer por pretender situarse en una concepción de la justicia excesivamente historicista donde la única interpretación de la justicia posible es aquella que sea capaz de persuadir a mayor número de personas de una determinada cultura por dar una mejor lectura de sus creencias⁶⁸. Sin embargo, la puesta en práctica de su teoría conlleva muchos problemas, como decidir cómo y cuál es la mejor interpretación de esos significados sociales que están en juego y quién interpreta eso. Además, una parte importante de la participación en la vida política y el avance de las intuiciones morales es el ser capaces de concebir nuevos modelos y propuestas de justicia que permitan caminar hacia una sociedad más justa y no únicamente señalar la proporcionalidad de la práctica de la justicia. Un ejemplo de esto son las prácticas de afirmación positiva que se han implementado en EEUU con poblaciones que han sido históricamente discriminadas. Así a los afroamericanos se les asigna puestos en la universidad por considerarse que parten de una posición original, en sentido rawlsiano, más injusta. Si aplicáramos la teoría de Walzer a este caso específico, como señala, Richard Arneson, violaríamos la autonomía de las esferas, y fomentaríamos una injusticia⁶⁹.

⁶⁷ M. WALZER, *Politics and Passion, Toward a More Egalitarian Liberalism*, o. c., 49-51.

⁶⁸ D. MILLER, «Introducción» en D. MILLER & M. WALZER (ed.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, México, FCE, 1996, 20.

⁶⁹ R. ARNESON, «Contra la igualdad compleja» en D. MILLER & M. WALZER (ed.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, México, FCE, 1996, 305.