

La controversia liberal-comunitarista en educación

Concepción Naval

Universidad de Navarra, Spain

Resumen

El objetivo de este artículo radica, en primer lugar, en considerar la justificación racional de la existencia de la corriente «comunitarista» como línea de pensamiento. Para ello, la autora contrapone el comunitarismo al liberalismo, y, en segundo lugar, pasa revista a las tesis básicas de los autores comunitaristas (principalmente Sandel, Taylor, MacIntyre y Walzer). Finalmente se muestran las aplicaciones que el comunitarismo tiene en filosofía de la educación.

Palabras clave: comunitarismo, liberalismo, filosofía política de la educación.

Abstract. The liberal-communitarist controversy in education

The primary objective of this article is to consider the rational justification of the existence of the «communitarist» current as a line of thought. The author compares communitarism and liberalism and then reviews the basic theses of the communitarist authors (mainly Sandel, Taylor, MacIntyre and Walzer). Finally, she offers applications of communitarism in the philosophy of education.

Key words: communitarism, liberalism, political philosophy of education.

Pienso que a pocos escapa hoy la conveniencia y aún la necesidad de subrayar algunos aspectos que podríamos llamar «sociales» de la educación. Es la misma sociedad que nos rodea quien percibe esa necesidad y espera una respuesta que, de algún modo, apunte a una «formación del carácter» de la persona en sus variadas vertientes.

Cualquier persona medianamente sensible al entorno social detecta que es el completo modo de vida el que educa. El entorno social en su conjunto nos educa, y crea el contexto en el cual nuestras escuelas operan, haciéndolo posible o por el contrario, socavándolo. Una genuina «sociedad educadora» significa más que una sociedad con buenas escuelas. Significa, entre otras cosas, una sociedad con un sentido sano de lo que es bueno para la comunidad, con una moral social y con una vívida memoria de su propio pasado cultural. Las escuelas pueden contribuir a esto, pero no pueden crearlo fuera de todo

contexto. Quizá alguno podrá pensar, no sin razón, que sólo una transformación democrática de nuestras instituciones haría posible esta genuina «sociedad educadora»¹. En este sentido es interesante ver, como muestran distintos trabajos², que la educación sólo puede tener éxito cuando: en la escuela misma, su dirección y docentes, tienen un concepto solidario de su misión, fuertes familias están detrás de los niños y las comunidades implicadas ayudan a las familias en la organización y para mantener las escuelas.

A nivel de educación superior, por otra parte, es frecuente encontrar que muchos profesores universitarios están más orientados a sus disciplinas que a los propósitos educativos de sus instituciones, si es que éstas los tienen, y no siempre ocupa un lugar importante en su tarea pensar acerca de las implicaciones educativas de lo que están haciendo. Una mayor conciencia de las grandes cuestiones educativas en ellos sería probablemente una condición para el éxito de una innovación institucional.

Necesitamos, en este sentido, recuperar como un **paradigma de conocimiento ampliado**, que reconozca el valor de la ciencia pero que reconozca también que otros modos de conocimiento tienen igual dignidad. La razón práctica, en su sentido clásico de razón moral, necesita recuperar su importancia en la vida educativa. Convendría dar algo más que un saludo al arte y a la literatura; no son meros contenedores de valores expresivos, pueden darnos frecuentemente una profunda visión moral. El *ethos* es el verdadero sujeto de las humanidades y de las ciencias sociales; la ética no puede ser sólo, posiblemente, una especialidad más, o un conjunto de procedimientos que simplemente pueden ser espolvoreados donde son necesitados. Convendría, por el contrario, apuntar a una visión de la ciencia como un proceso social que no puede ser divorciado del aprendizaje moral y de la imaginación sin el empobrecimiento de cada área. De algún modo, el pasado no está aún superado y la asimilación crítica de él es una tarea central de la educación.

Por otro lado, la idea de la educación para la ciudadanía (**educar ciudadanos**) en un mundo complejo como el nuestro, no es un pintoresco aparato del *curriculum* del siglo pasado. Es una tarea esencial para una sociedad libre en el mundo moderno. Así se apuntaría a redefinir nuestro paradigma de conocimiento para ver por qué la educación para la ciudadanía no es meramente subsidiaria del complejo cognitivo dominante de la educación media y superior, y tampoco es un decorado de la educación general, ideológicamente necesario, pero carente de validez cognitiva. En el fondo, la competencia cognitiva es esencial para el ciudadano efectivo, pero en estrecha interacción con la sensibilidad moral y la visión imaginativa. Quizá la especialización en la enseñanza fue una fase esencial en el desarrollo de la educación, pero ahora es

1. Cf. BELLAH, R.N. y otros, *The Good Society*, Vintage Books, Random House Inc, Nueva York, 1992, especialmente el capítulo 5 («Education: Technical and Moral»).
2. Cf. por ejemplo los realizados en USA: entre ellos, J.S. Coleman, T. Hoffer and S. Kilgore, *High School Achievement*, Basic Books, Nueva York, 1982 y J.S. Coleman and T. Hoffer, *Public and Private High School: The Impact of Community*, Basic Books, Nueva York, 1987.

claramente el momento de reintegrar la cognición en un entendimiento humano más completo.

Son precisamente estos aspectos «sociales» los que parece viene a subrayar de algún modo el movimiento «comunitarista» que se ha desarrollado con gran profusión en América del Norte desde los últimos debates de los años ochenta y antes³.

Quizá las reflexiones presentes pueden dar la impresión, porque es la realidad, de que se encaminan más que a una exposición detallada o sistemática del pensamiento «comunitarista» en educación —habría que justificar primero la misma posibilidad de ese proyecto—, a señalar algunos puntos clave que en ese movimiento se apuntan e indicar un intento de superación de las rígidas distinciones entre comunitaristas y liberales, yendo a seleccionar las ideas que puedan ser valiosas para una adecuada filosofía de la educación.

La corriente denominada «comunitarismo» —de hecho, una corriente de pensamiento filosófico, moral y político, acompañado de algunas cristalizaciones concretas— es un fenómeno que se ha adueñado de un amplio sector de las ciencias humanas y sociales, sea de corte anglo-americano o continental-europeo, en el mundo occidental. Se manifiesta tanto en el lenguaje como en el modo de razonar de la política (filosofía práctica, teoría política, ciencia política), de la sociología y de la ética, en un primer momento; y de la economía, de la psicología y de la educación después. Respecto a esta última, ha influido en gran medida en la filosofía de la educación, en la política educativa y en la educación moral (o como hoy algunos prefieren llamarla: educación del carácter).

De todas formas, si hablamos acerca del comunitarismo, cabe plantearse, ante todo, su posibilidad o la justificación racional de su existencia como línea de pensamiento. Habría que responder a quienes perciben en él nada más que un concepto a modo de comodín para reunir a pensadores e ideas inconexos entre sí. En la hipótesis de que tenga mayor sustancia que una mera etiqueta, que una racionalización *ex post facto* de algunos estudiosos, entonces, ¿quiénes son sus protagonistas?, ¿qué rasgos comunes hay entre sus enseñanzas que den validez a que sean llamados comunitaristas?, ¿quizá habrá que buscar una solución más allá del liberalismo y del comunitarismo?⁴.

3. Para mayor información puede verse el número monográfico de *Krisis*, «Communitarianism», n. 16, VI. 1994.
4. Cf. MULHALL, S. & SWIFT, A., *Liberals & Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992. Presenta las ideas de cuatro pensadores habitualmente mirados como críticos comunitaristas del liberalismo: M. Sandel, A. MacIntyre, Ch. Taylor y M. Walzer. Identifica los temas que estos teóricos tienen en común, los caminos en los que difieren y su relación con las cuestiones ya establecidas inicialmente. Después examinan las más recientes afirmaciones de la posición de Rawls, que es llamada comúnmente, «el nuevo Rawls». Argumentando esto, al menos en algunos de sus escritos, el nuevo Rawls puede ser entendido como intentando formular una posición liberal que es sensible a los aspectos de la crítica comunitaria. Por último, se presta atención a dos teóricos que pueden ser vistos también como liberales comunitaristas, Richard Rorty y Joseph Raz.

Antes de pasar al campo específico de la educación vamos a ver un breve apunte de la génesis del comunitarismo frente al liberalismo.

La ideología liberal generalmente ha interpretado el hecho comunitario en estrecha relación con la emergencia de la modernidad: en cuanto el mundo moderno se constituye como tal, los lazos comunitarios son condenados a deshacerse en beneficio de modos de asociación más voluntarios y contractuales, y modos de comportamiento más racionalistas e individuales. En esta óptica la comunidad⁵ aparece como un fenómeno residual, que las burocracias institucionales y los mercados globales son llamados a erradicar y disolver. Todo acento puesto sobre el valor de la comunidad es así interpretado, como supervivencia conservadora, o como nostalgia romántica y utópica, o como llamada a una forma u otra de colectivismo. Toda esta temática se ordena alrededor de las nociones de progreso, razón e individuo abstracto. Muchos autores han estudiado el vínculo social en relación con la noción de comunidad, poniendo ésta en ocasiones en oposición a la de sociedad. La conceptualización de los términos de *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad) es central para toda la joven sociología alemana de finales de siglo, después del trabajo fundador de Ferdinand Tönnies, aparecido en 1887⁶. En esta aproximación Martin Buber introduce en 1900 una nueva distinción entre la antigua «comunidad de sangre» y la nueva «comunidad elegida», en tanto que Max Weber utiliza la noción de «comunitarización» (o comunalización) para describir el proceso de orientación mutua que se produce bajo el efecto de sentimientos comunitarios entre miembros de una *polis* dada. La misma dicotomía parece estar, en parte, en Durkheim en la oposición conceptual entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. Ésta se prolonga en los trabajos de G. Simmel, H. Plessner, T. Parsons y también de L. Dumont. El declinar de la comunidad es enton-

5. El término americano *community* no es exactamente un sinónimo del término *comunidad* castellano, ni del francés *communauté*, ni del alemán *Gemeinschaft*. Es significativo que en alemán utilizan el término *Kommunitarismus* para evocar la corriente comunitaria americana. En USA la palabra evoca tanto la comunidad política en el sentido global, como las sub-comunidades culturales, religiosas o étnicas que aquélla puede englobar. En su acepción más simple, la *community* es un conjunto de individuos en estado de interdependencia social, ligados entre sí por las costumbres, los hábitos y las situaciones existenciales comunes, que se encuentran por este hecho dirigidos a debatir y decidir igualmente en común. Sobre este tema, se puede ver: NISBET, R. (1953) *The Quest for Community*. Oxford: Oxford University Press; REDFIELD, R. (1955) *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press. R. BELLAH y otros, (1985) en *Habits of the Heart*. Serkeley, California: University of California Press, define la comunidad como (Cf. p. 393) «un grupo de personas que dependen socialmente unas de otras, que participan juntas en los debates y en la toma de decisiones y que comparten ciertas prácticas que, a la vez, definen la comunidad y son alimentados por ella. Una comunidad de este tipo no se forma rápidamente. Casi siempre posee una historia y en este sentido es también una *comunidad de memoria*, definida en parte por su pasado y su memoria de este pasado».
6. TÖNNIES, F. (1960-1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ces un tema importante en el pensamiento de los intelectuales que contribuyeron a la fundación de la sociología en el siglo XIX⁷.

Más recientemente los pilares de esta aproximación crítica de la noción de comunidad han parecido requebrajarse. Concretamente la *ideología del progreso* aparece como la más afectada, en la medida en que las promesas que había formulado no se cumplen. Un conjunto de fenómenos hacen que el futuro inspire más inquietudes que esperanzas⁸: fenómenos como el choque producido por los totalitarismos del siglo XX, la noción de *límite* puesta en boga por la difusión del ecologismo, el malestar que resulta del hecho de que el nivel de vida prometido no se eleva en la medida en que lo espera la mayoría y que las cosas materiales no dispensan por ellas mismas ningún sentido a la existencia humana.

A esta crisis de la ideología del progreso se une otra que afecta a la razón pura y al individuo abstracto. Toda la corriente postmodernista contesta la omnipotencia de la razón; Habermas mismo rechaza la noción de razón trascendental, tal como la concibió la Ilustración; la razón es redefinida entonces en relación con la finitud humana, lo que implica reconocer la naturaleza de un sujeto cognoscente⁹. Se podría decir en un sentido que de este esfuerzo por salvar la razón ha nacido la teoría de la ética comunicativa. Derrida, por su lado, muestra que la razón está incrustada en las formas de vida y en la incommensurabilidad de los juegos del lenguaje. Hans Georg Gadamer no es menos crítico hacia el racionalismo de la Ilustración y hacia lo que llama el «prejuicio contra los prejuicios»¹⁰. Muestra que la razón no puede ser comprendida como aquello por lo que el hombre se libera de su contexto social-histórico, y define los «prejuicios» legítimos como aquellos destinados a facilitar la comprensión hermenéutica como modo primordial de la presencia humana en el mundo. Hay pues una historicidad de la creencia, una contextualización de la comprensión de la que no se puede hacer abstracción. De hecho toda una serie

7. Cf. NISBET, Robert (1971). *The sociological tradition*. Londres: Heinemann.

8. Cf. LASH, Christopher (1991). *The True and Only Heaven. Progress and its Critics*. Nueva York: W.W. Norton.

9. Cf. HABERMAS, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp; (1989). *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*. Madrid: Taurus.

10. «Repoussant à la fois la dichotomie sujet-objet et l'idée que la réflexion sur soi peut transcender le contexte social-historique, il rompt du même coup avec l'opposition classique entre raison et préjugé, raison et tradition, raison et autorité, et affirme que la volonté d'en finir avec les "préjugés" reflète elle-même un préjugé fondamental dans lequel réside toute l'essence des Lumières» (A. de BENOIST, o.c., p. 3). Cf. GADAMER, H.G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sigüeme; PALMER, L.M. «Gadamer and the Enlightenment's "Prejudice Against All Prejudices"», *Clio*, verano 1993, p. 369-376. Esta discusión evoca el debate que enfrentó a fines de los años cuarenta a M. Oakeshott y K. Popper sobre el valor de la modernidad y de la razón. El primero, veía en el reino hegemónico de la razón moderna la causa del desprecio de la experiencia y de las tradiciones. Cf. OAKESHOTT, M. (1962). «Rationalism in Politics», *Rationalism in Politics and other Essays*. London: Methuen; POPPER, K. (1968). «Towards a Rational Theory of Tradition», *Conjectures and Refutations*, Nueva York: Harper&Row, p. 120-135.

de doctrinas y de filosofías contemporáneas ponen el acento sobre la *contextualización del conocimiento y de la normatividad*, sea en una óptica explícitamente anti-universalista, sea en nombre de una aproximación pluralista, que deriva hacia el relativismo¹¹.

La historia de la filosofía contemporánea ofrece uno de sus momentos más controvertidos, quizás porque en él se decide una de las claves de su continuidad, en la discusión abierta en torno al sentido de la racionalidad de la acción. Para dar respuesta a esto, el pensamiento metafísico dispone de los recursos provistos por la filosofía de la conciencia, que sin embargo difícilmente llegan a integrar de un modo coherente la pluralidad de referencias implicadas en la relación entre el discurso teórico y la praxis humana.

De este modo, uno de los flancos problemáticos advertidos por la crítica filosófica y la argumentación política ha sido el reconocimiento de fisuras en el proyecto moderno de lo que Rorty llama el sueño de la «commensuración universal»¹², de la búsqueda incondicional de un lenguaje unificado, de una matriz epistemológica universal. De este modo —buscando fundamentar la razón más allá de los criterios de la racionalidad del lenguaje—, el pensamiento moderno se paraliza ante el desafío de articular coherentemente la aspiración de universalidad y los imperativos de la contextualización que la filosofía práctica presenta.

En este marco, diseñado aquí a grandes rasgos, se puede situar la aparición y el desarrollo en América del Norte, desde los debates de los años ochenta, de un movimiento que ha provocado una auténtica avalancha de debates; pero en los que Europa —en opinión de Benoist— hasta el presente más bien ha estado informada de los principios que estaban en juego (la corriente liberal —John Rawls, Ronald Dworkin— y la corriente libertaria —Robert Nozick, Murray Rothbard—), pero recientemente ha descubierto este «movimiento» comunitarista.¹³.

En este panorama conviene no perder de vista la afirmación que es como paradigmática de la teoría liberal contemporánea: la teoría de la justicia como imparcialidad o equidad de John Rawls en su libro *A Theory of Justice*.

11. Esta insistencia sobre el «contexto» está ya presente en las críticas dirigidas por Hegel (*Fenomenología del espíritu*) a la filosofía moral de Kant, así como en las objeciones puestas por Dilthey a la filosofía hegeliana de la historia. La encontramos de nuevo en los anropólogos como Evans-Pritchard o Malinowski, así como en la fenomenología con la noción hurseliana de *Lebenswelt*, en la filosofía analítica de un Searle con la noción de *background*, o en el papel que Wittgenstein atribuye a los «juegos de lenguaje». Un principio análogo está presente en la filosofía de las ciencias con las noción de «paradigma» (Kuhn), de «épistémé» (M. Foucault) o de «universo simbólico» (Berger y Luckmann), así como en sociolinguística con la de «comunidad de lenguaje».

12. RORTY, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, p. 368.

13. Cf. BENOIST, A. DE, o.c., p. 5 y también un artículo publicado en *Newsweek*, X.94: «What's left» por M. Elliot, donde señala desde otro punto de vista: «An American-born movement called «communitarianism» is starting to interest European socialist. It contains elements drawn from both ends of the political spectrum» (p. 11).

También convendría examinar las más recientes re-afirmaciones de su posición, que es llamada comúnmente, «el nuevo Rawls». Argumentando esto, al menos en algunos de sus escritos, el nuevo Rawls puede ser entendido como intentando formular una posición liberal que es sensible a los aspectos de la crítica comunitaria.

Interesa destacar los principales pensadores vistos habitualmente como críticos comunitaristas del liberalismo: M. Sandel, A. MacIntyre, Ch. Taylor y M. Walzer e identificar los temas que estos teóricos tienen en común, así como los caminos en los que difieren, ya que este movimiento intelectual, lejos de constituir un conjunto unificado, se presenta sobre todo como una constelación en la que quizás los principales representantes que se suelen destacar son los filósofos mencionados, con excepción del caso de M. Walzer, que aunque se le asocia al punto de vista comunitarista, algunos autores ofrecen una consideración aparte de su pensamiento.

Alrededor de ellos se pueden situar una gran cantidad de autores, algunos de ellos quizás aislados, pero cuyos trabajos se sitúan en la temática comunitaria, como R. M. Unger, J. Finnis, M.A. Glendon, A. Etzioni¹⁴, etc. En un tercer nivel podrían estar, entre otros, autores como R.N. Bellah y colaboradores y también C. Lasch, que sin reclamar para ellos el título comunitarista, tienen similares preocupaciones (crítica del «narcisismo» en C. Lasch, de la «tiranía del mercado» en R.N. Bellah). Del mismo modo, es destacable junto a las obras de estos autores los numerosos artículos y libros que se han consagrado a este tema¹⁵. Por último, sería enriquecedor prestar atención a algunos teóricos que pueden ser vistos como «liberales comunitaristas», tal es el caso de Richard Rorty y Joseph Raz.

Un problema elemental que surge al iniciar este estudio es la misma terminología utilizada, ya que tanto «liberalismo» como «comunitarismo» signi-

14. Puede ser interesante ver el reciente libro editado por ETZIONI, A. (1995). *Rights and the Common Good. The communitarian perspective*. Nueva York: St. Martin's Press donde seña la: «More recently, the term - communitarian - has been associated with the works of Charles Taylor, Hans Joas, Jonathan Bostwell, Adam Swift, Michael Sandel, Michael Walzer and Philip Selznick, among others» (p. iii). Cf. también la relación de participantes y temas tratados en esa obra de conjunto. Este autor se autodenomina comunitarista, a diferencia que no lo hacen o lo rechazan.
15. Una obra destacable para la comprensión de esta cuestión es la de MULHALL, S., SWIFT, A. (1992). *Liberals & Communitarians*. Oxford: Blackwell. También otras de las que sólo señalo algunas aquí -- otras pueden encontrarse en la bibliografía final--: KYMICKA, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press; FOWLER, R.B. (1991). *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Kansas City: University of Kansas City; AVINERI, S., DESHLIT, A., eds., (1992). *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press; GUTMAN, A., ed., (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Nueva Jersey: Princeton University Press; DALY, M., ed., (1994). *Communitarianism. A New Public Ethics*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, A Division of Wadsworth, Inc; RASMUSSEN, D., ed., (1990). *Universalism vs. Communitarianism, Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, Massachusetts, Londres, Inglaterra: MIT Press; BELL, D., (1993) *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Clarendon Press.

fican realidades diferentes en diferentes autores. Hay un gran desacuerdo acerca de lo que uno debe pensar exactamente para ser calificado como un liberal o como un comunitarista. Incluso en el lenguaje político ordinario el término «liberalismo» significa cosas diferentes en USA y en Europa, y puede ser que una formulación intencionadamente vaga en términos de libertad individual o autonomía falle porque no capta esta connotación particularmente patente en el uso norteamericano que asocia el liberalismo con el apoyo a un estado de bienestar redistributivo más o menos generoso¹⁶.

Como se podría esperar, las cosas son incluso más complicadas en el nivel teórico del debate; así encontramos que, incluso con respecto a estas creencias liberales, distintos liberales las acreditan con distintas razones. Así, las razones de unos para defender el derecho a la libertad de expresión pueden ser muy diferentes de las de otros, o ambos teóricos considerándose a sí mismos como liberales pueden tener muy diferentes concepciones de, por ejemplo, algo aparentemente tan central como la autonomía o la propia relación entre el estado y el individuo. Este punto es particularmente importante porque un argumento lanzado por los liberales a la crítica comunitaria ha sido negar que ellos afirman, o necesitan afirmar, lo que los comunitaristas dicen. Los comunitaristas son acusados así de atribuir a los liberales afirmaciones que estos no hacen de hecho, y que no están requeridas por sus conclusiones, y después atacarles por esas afirmaciones. Si esto es así, si los liberales no cometen los errores teóricos de los que los comunitaristas les atacan, entonces surgiría la posibilidad de un liberalismo que no entra en conflicto con, y quizás puede incluso acercarse a, los argumentos que los comunitaristas ofrecen. La cuestión es así el alcance o amplitud para el cual tiene sentido hablar de la crítica comunitaria en conjunto. La etiqueta «comunitario», aunque frecuentemente usada para caracterizar a los principales teóricos, ellos mismos no la emplean en gran medida¹⁷, y esto es ciertamente parte de su propio entendimiento, del mismo modo que el término «liberal» lo es para los liberales. Los distintos teóricos formulan aparentemente diferentes cuestiones y ciertamente no están de acuerdo en sus conclusiones políticas sustanciosas.

16. Sería posible reconocer como constitutivo del liberalismo un compromiso con un valor vago y general tal como la libertad o la autonomía de los individuos, y relacionando esto con los intereses políticos sustantivos, los individuos deben tener libertad de conciencia, de expresión y de asociación; pero esto no nos lleva demasiado lejos. Del mismo modo, cabe una caracterización preliminar de la crítica comunitaria, como una de las cuestiones del pensamiento liberal, de la relación entre el individuo y su sociedad o comunidad: argumentan que el énfasis en la libertad individual y los derechos que se siguen de ese pensamiento están fuera de sitio; esto también deja lugar para posteriores especificaciones.

17. Cf. por ejemplo el significativo artículo de A. MacIntyre que envió a *The responsive Community*, cuando le pidieron una colaboración en uno de los primeros números: «I'm not a communitarian, but, ... *The responsive Community*, vol. 1, n. 3, Summer 1991, p. 91-92. Esta publicación es uno de los órganos de difusión de *The Communitarian Network*, cuyo fundador y *chariman* es A. Etzioni.

Otra cuestión sería señalar cómo distinguir la crítica comunitaria al liberalismo de otras críticas que encontramos en el debate político-teórico. Para enfocar específicamente la cuestión, ignoramos el desafío al liberalismo desde el conservadurismo, marxismo, feminismo y libertarismo.

Surge aquí la cuestión de las relaciones entre el liberalismo contemporáneo y el comunitarismo, y las tradiciones intelectuales de las cuales emanan. Cuando pensamos en la tradición liberal, pensamos en teóricos tales como, Locke, Kant y Mill, cada uno de los cuales hace una contribución diferente a la herencia del liberalismo moderno. En la vertiente comunitaria, nuestra vista puede quizás dirigirse a Aristóteles, Hegel e incluso a Gramsci, aunque aquí, como la gran heterogeneidad de la lista sugiere, hay menos una conciencia propia de tradición, lo cual se corresponde con esa tendencia de los principales comunitaristas a no definirse a sí mismos como tales.

El objetivo del movimiento comunitario es así, en breve, enunciar una nueva teoría combinando estrechamente filosofía moral y filosofía política. Aunque tiene un alcance más amplio, esta teoría se ha elaborado a partir de los años ochenta, por una parte en referencia a la situación particular de USA, marcada por una verdadera inflación de la política de los «derechos», por la disgregación de las estructuras sociales, la crisis del Estado-Providencia y la emergencia de la problemática «multiculturalista» y, por otra parte, en reacción a la teoría política liberal reformulada en el curso de la década precedente por autores como R. Dworkin, B. Ackerman y sobre todo J. Rawls.

El punto de partida de la crítica comunitaria es ante todo de orden sociológico y empírico¹⁸. Los comunitaristas constatan, observando las sociedades contemporáneas, la disolución del nexo social, la erradicación de las identidades colectivas, el incremento del individualismo (egoísmo) y, en consecuencia, la generalización de una falta de sentido. Estos fenómenos son, por una parte, los efectos de una filosofía política que: provoca la atomización social legitimando para cada individuo la búsqueda de su mejor interés, haciéndole de este modo mirar al otro como un rival, o al menos como un enemigo potencial; defiende una concepción antihistórica y desencarnada del sujeto, sin ver que los compromisos y pertenencias son también constitutivos de su yo; aboca al olvido de las tradiciones —en nombre de un universalismo abstracto— y a la erosión de modos de vida diferenciados; no ve en la sociedad más que una «empresa cooperativa fundada sobre la ventaja mutua» y niega la existencia del bien común¹⁹. Bajo una intención de «neutralidad» genera escepticismo moral; y, de una manera general, queda en función de sus principios, insensible a las nociones de pertenencia, valores comunes y destinos compartidos.

De todas formas es frecuente el planteamiento acerca de si el comunitarismo posee realmente un cuerpo de doctrina positiva o es más bien un intento

18. Avineri y De-Shalt señalan las dos esferas en las que es posible situar al comunitarismo: la metodológica y la normativa (cf. o.c., p. 2-11).

19. Cf. MACINTYRE, A. (1931). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, p. 236 y 251. También A. de BENOIST, o.c., p. 11.

de reunir un conjunto de «críticas al liberalismo» desde muy diversos ángulos que no poseen una unidad cierta y más bien les une un sentido negativo. De hecho parecen seguir usando el mismo lenguaje o esquemas de pensamiento liberal y cabe preguntar si superan, de hecho, algunas de las dificultades que plantean, como, por ejemplo, una superación del relativismo. Los esfuerzos de autores como Etzioni parecen querer responder que sí; quien de un modo positivo, en su reciente libro, *Rights and the Common Good. The communitarian perspective*, indica las que serían las dos cuestiones comunitaristas centrales: el equilibrio entre los derechos individuales y las responsabilidades sociales, y el papel de las instituciones sociales que alimentan los valores morales dentro de las comunidades²⁰.

La relación de reproches que los comunitaristas dirigen al liberalismo, tanto a la filosofía política liberal, como a una concepción más general de hombre y sociedad, son muchos²¹. El liberalismo —denuncian los comunitaristas— desatiende y hace desaparecer las comunidades, que son un elemento fundamental e irreemplazable de la existencia humana. Devalúa la vida política considerando la asociación política como un simple bien instrumental, sin ver que la participación de los ciudadanos en la comunidad política es un bien intrínsecamente constitutivo de la vida buena. Es incapaz de dar cuenta, cuando no las niega, de rendir cuentas de manera satisfactoria de un cierto número de obligaciones y compromisos, tales como los que no resultan de una acción voluntaria o de un compromiso contractual, como las obligaciones familiares, el servicio al país o la prioridad del bien común al interés individual. Propaga una concepción errónea del yo²², negándose a admitir que éste siempre está *embebido* en un contexto sociohistórico y, en parte al menos, *constituido* por valores y compromisos que no son ni objetos de elección ni revocables a voluntad. Suscita una inflación de la política de derechos (reclamar derechos bus-

20. Cf. o.c., «Preface: We, the Communitarians», p. iii-vi. Sandel distingue la línea entre individualismo y comunitarismo, afirmando que el liberalismo, en cuanto es individualista, es la política de los derechos (*rights*) —cómo limitar la esfera de lo político—, mientras que el comunitarismo es la política del bien común (*common good*) —cómo extender la esfera de lo político—. Pero esta distinción quizás no es tan obvia porque uno puede argumentar que el bien común en las sociedades liberales occidentales es la neutralidad y las libertades básicas; de aquí que el liberalismo no cortaría las demandas del liberalismo (cf. AVINERI, S. y DE-SHALIT, A., eds. (1992). *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, p. 7-8).

21. Podemos seguir a A.E. BUCHANAN y S. HOLMES, entre muchos otros autores. Cf. BUCHANAN, A. (1989). «Assesing Communitarian Critique of Liberalism», *Ethics*, 99, p. 852-882 y HOLMES, S. (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge: Harvard University Press.

22. Cf. al respecto, W. KYMLICKA (1988). «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2, p. 181-204, donde expone el razonamiento comunitarista al argumentar por qué falla la defensa que los liberales hacen del concepto del yo. Contrastá (cf. p. 191) el punto de vista comunitario del razonamiento moral como autodescubrimiento con el liberal como juicio. Distingue entre liberales kantianos, como Rawls y Dworkin, y liberales hegelianos, como Dewey.

cando maximizar sus intereses sin tener en cuenta si es en detrimento de otros), y produce un nuevo tipo de miembro de la sociedad, el «individuo dependiente» (Fred Siegel), al mismo tiempo que un nuevo tipo de sistema institucional, la «república proceduralista» (M. J. Sandel). Exalta la justicia como la «virtud primera de las instituciones sociales»²³. Desconoce en fin, por su formalismo jurídico, el papel central que juegan la lengua, la cultura, las costumbres, las prácticas y los valores compartidos, como bases de una verdadera «política de reconocimiento» (*politics of recognition*) de las identidades y de los derechos colectivos.

Para los comunitaristas, el hombre se define ante todo como «animal social y político». A partir de ahí, la igualdad es definida no como aquello que queda del individuo una vez que se ha hecho desaparecer todo lo que le religa a un contexto sociohistórico dado, sino como lo que resulta de la libre expresión de las identidades constituidas y situadas en su contexto. Los derechos no son atributos universales y abstractos, producidos por una «naturaleza» distinta del estado social y que formarían por ellos mismos un dominio autónomo, sino la expresión de valores propios de las colectividades o de los grupos diferenciados (el derecho de un individuo a hablar su lengua es indissociable en este sentido del derecho a la existencia de un grupo que la practica), al mismo tiempo que el reflejo de una teoría más general de la acción moral o de la virtud. La justicia se funde con la adopción de un tipo de existencia (la vida buena) ordenada a las nociones de solidaridad, reciprocidad y bien común. La «neutralidad» que se presagia en el Estado liberal es mirada o como desastrosa en sus consecuencias o como ilusoria. En cuanto al método intelectual, el punto de vista comunitario aparece próximo tanto a la hermenéutica —que insiste en la forma en que los hechos sociales son siempre «construidos» en un proceso de interpretación—, como a ciertos autores de la Escuela de Francfort (quizá Adorno principalmente), hasta al pragmatismo de un R. Rorty —por su «construcción social»²⁴ y la importancia

23. Sobre este punto cf. SANDEL, M.J. (1984). *Liberalism and Its Critics*. Oxford: Basil Blackwell, p. 31 y 183.

24. Cf. RORTY, R. (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, y el comentario de A. MACINTYRE a esta obra en *The Journal of Philosophy*, 87, 1990, p. 708-711. Cada una de las palabras en el título de la obra de Rorty nombra un tema importante de ese libro. Comienza con la consideración de lo que Rorty llama los vocabularios, de la verdad y del lenguaje en general. Lo que hemos de aprender del Wittgenstein de Rorty y del Davidson de Rorty parece ser: que «no hay tarea fijada que represente el lenguaje» (p. 13), que los vocabularios alternativos son como instrumentos alternativos con diferentes usos, y que el lenguaje es el producto contingente de la ciega evolución. ¿Qué ha de hacer entonces cada uno de nosotros con el lenguaje particular que ha heredado? Cada uno ha de rehacerlo. El vocabulario final de toda persona es aquél en el cual los proyectos de largo-término son formulados, las esperanzas profundas y los miedos son expresados y la historia de la vida de cada uno es contada. El ironista de Rorty usa un vocabulario final particular, pero está alerta de vocabularios alternativos y experimenta dudas consecuentes acerca del suyo propio, reconociendo tanto, que el argumento racional puede plantear cuestiones entre los vocabularios rivales o calmar sus dudas, como que su propio vo-

que da a la noción de solidaridad²⁵. Sin embargo, son diversos los aspectos en que cada uno de los autores insisten, según su propio bagaje intelectual²⁶; encontramos así una gran variedad de perspectivas en esta crítica que no es posible abarcarlas en su totalidad.

Desde el punto de vista político²⁷, el «movimiento» comunitario es difícilmente clasificable²⁸. En algunos de sus aspectos, como la importancia que da a las normas «premodernas» y a las tradiciones, parece próximo a un cierto conservadurismo republicano. Por otro lado, al compartir algunas aspiraciones políticas del socialismo clásico y hacer pasar los factores sociales por delan-

cabulario no es «más próximo a la realidad que otros» (p. 73). El ironista toma como consejero moral un tipo de crítica literaria que ha aprendido que la importancia de GWF. Hegel, S. Kierkegaard y Nietzsche es que ellos ayudaron a «des-cognitivizar, des-metafisizar a la filosofía» (p. 79) y así hacernos capaces de leer textos filosóficos como textos literarios, leyendo en yuxtaposición iluminada autores en otro tiempo tratados como literatura con autores en otro tiempo tratados como filósofos, y revisando nuestro vocabulario revisamos nuestra propia identidad moral (cf. p. 80). En la filosofía del lenguaje Rorty invoca a Wittgenstein y Davidson, en la filosofía moral invoca a M. Oakeshott y W. Sellars. Y en la consideración de las tareas de autocreación a través de las innovaciones de vocabulario, apela a M. Proust, Nietzsche, M. Heidegger y Derrida; al igual que a V. Nabokov y G. Orwell. Tres cuestiones permanecen planteadas: 1. La primera afecta al lugar del argumento filosófico en las construcciones de Rorty; 2. No está claro cómo debemos entender la consideración de Rorty del vocabulario final ironista; 3. La ambivalencia de Rorty sobre el argumento filosófico deja poco clara su referencia a Wittgenstein, Davidson y otros.

25. Cf. «The priority of Democracy to Philosophy» in M. PETERSON y R. VAUGHAN, eds. (1988). *The Virginia Statute for Religious Freedom*. Wisconsin: Madison. Es interesante la opinión de Kymlicka acerca del argumento hegeliano de Rorty contra las nociones kantianas implicadas en la moralidad de Rawls y Dworkin (cf. «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2, 1988, p. 181-204). Kymlicka rechaza «los viejos slogans acerca del individualismo abstracto o atomístico, slogans que [...] han ocupado el lugar de análisis serios» (p. 203).
26. Siguiendo a Hegel, Ch. Taylor reclama el primado de lo justo sobre el bien y los individuos como agentes morales autónomos. Refiriéndose a Aristóteles, A. MacIntyre afirma la imposibilidad de organizar una política dada sin referencia a los fines y a los objetivos comunes, y que no nos podemos concebir a nosotros mismos sin definirnos primero en tanto que ciudadanos.
27. Cf. en este punto la crítica de B. Barber al libro de Fowler, *The Dance with Community*, en *The Responsive Community*, winter 1992/93, 3, p. 85-88, donde distingue comunitaristas conservadores que subrayan las cargas tradicionales de los grupos y que ven la jerarquía como estructuras naturales de la comunidad (R. Nisbet); democráticos, para los cuales las comunidades son la condición para la igualdad social; nostálgicos, que creen que la era de la comunidad ha sido destruida por la modernidad; utópicos, que piensan la edad de la comunidad, como por venir; republicanos, algunos miran a la polis como modelo de política ideal; anarquistas, que ven la política como enemigo de la comunidad.
28. Paul Piccone señala: «En tanto que proyecto de reconstrucción social, el comunitarismo no está ligado ni a la derecha ni a la izquierda. En los años treinta, constituyó un proyecto de izquierda donde el *New Deal* ha constituido el punto culminante, en tanto que en los años ochenta, la derecha se ha amparado en él para traducirlo en los éxitos electorales que han acompañado la «revolución» reaganiana. Hoy, las dos grandes partes hacen referencia a él y a los valores que encarna para dar un fundamento a sus programas respectivos» («Roundtable on Communitarianism», *Telos*, 1988, p. 3).

te de las determinaciones individuales, explica que alguna vez se les haya relacionado con los escritos del joven Marx²⁹. Walzer señala cómo la crítica comunitaria del liberalismo puede reforzar las viejas desigualdades propias de los modos de vida tradicionales o, al contrario, corregir las nuevas desigualdades debidas al mercado liberal y a la burocracia estatal³⁰. La misma ambivalencia se encuentra a nivel de los autores³¹. En el plano sociológico se puede señalar la fuerte resonancia que ha tenido en los medios feministas, en ciertas corrientes «multiculturalistas» (el comunitarismo como base de defensa de los derechos de las minorías contra el modelo asimilacionista dominante) y en el movimiento ecologista, como terreno privilegiado de resistencia a las prácticas de las burocracias institucionales y a la extensión de mercados globales³².

Casi todos los comunitaristas contestan la idea de ciudadanía económica, que transforma a los miembros de la sociedad en «espectadores que votan» y en consumidores siempre deseosos de mejorar su posición en el mercado. Muchos critican el centralismo, la burocracia estatal y buscan formas variadas de democracia participativa. Hay un sentir común respecto a que si no podemos volver a dar vida a las comunidades orgánicas ordenadas a la idea de bien común y valores compartidos, la sociedad no tendrá otra alternativa que el autoritarismo o la desintegración. De este modo, unos se proponen revitalizar las tradiciones, otros subrayan la importancia de los bienes públicos y de los equipamientos colectivos y otros reclaman una tradición de «republicanismo cívico» que remonta a la Antigüedad y ha conocido su apogeo en las repúblicas italianas de fines de la Edad Media antes de jugar un papel también en las revoluciones francesa y americana. En USA esta tradición recurre tanto a Maquiavelo y Hannah Arendt como a T. Jefferson, P. Henry y J. Dewey³³. Ocupan un

29. W. KYMLICKA mantiene una opinión diversa al respecto: cf. *Liberalism, Community and Culture*. (1989) Oxford: Oxford University Press, cap. 6: «Marxism and the Critique of Justice», p. 100-131. Ver también, BUCHANAN, A. (1982). *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*. Londres: Methuen.
30. «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, 18, 1, 1990, p. 23. Cf. MARTÍNEZ NAVARRO, E.G. (1992). «La polémica de Rawls con los comunitaristas», *Sistema*, 107, p.55-72.
31. A. de BENOIST comenta en este sentido: «A. MacIntyre es un conservador de inspiración aristotélico-tomista, R.M. Unger es un "anarquista" influido por Nietzsche, Ch. Taylor tiene un pasado en la izquierda radical, en tanto que A. Etzioni, antiguo consejero de J. Carter, se declara con gusto "neo-progresista". En 1988, M. Sandel exhortaba al candidato demócrata M. Dukakis a hacer de la idea de comunidad uno de los temas principales de su campaña presidencial. Más recientemente, la esposa de Clinton se ha pronunciado por una *politics of meaning*, tema lanzado por M. Lerner, director de la revista judía progresista *Tikkun* (cf. «The Politics of Meaning», in *Tikkun*, IXX, 1993, p. 19-26 y 87-88) que no está desprovista de acentos comunitarios» (o.c., p. 18-19).
32. Cf. LUKE, T. «Community and Ecology», in *Telos*, verano 1991, p. 69-79.
33. Cf. POCOCK, J.G.A. (1975) *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press; «Machiavelli in the liberal cosmos», *Political Theory*, 13/4, 1985, p. 559-574. También INCIARTE, F. (1992). «Reflexiones sobre el republicanismo», *Thémata. Revista de Filosofía*, 10, p. 501-515. El republicanismo cívico se ve a sí mismo como una alternativa, un tercer camino entre el

lugar privilegiado las ideas de renovación de una ciudadanía activa³⁴, de *reconocimiento*³⁵ y de *participación*³⁶.

En el campo específico de la educación parece conveniente hacer referencia, a las doctrinas de Jean Piaget, Lawrence Kohlberg (la teoría del desarrollo moral) y Carol Gilligan, entre otros, en la polémica en torno al desarrollo moral.

El comunitarismo, así, es un proyecto netamente moderno de un yo que no puede definirse, constituirse, desarrollarse o perfeccionarse de espaldas a su contexto sociocultural e histórico. Lo «social» tiene aquí un sentido, podríamos decir, fuerte, ya que nuestra identidad, y su misma concepción de lo que sus intereses son o deben ser, es formada por las instituciones de la sociedad; la identidad humana es formada por las comunidades lingüísticas y morales. Esta consideración imputa al yo una identidad social formada en relaciones recíprocas con, y expectativas de, otras personas, y «provee el marco de una filosofía moral cuyos principios evaluativos son acordes con las pasiones humanas y no con ningún estándar de la recta razón independiente del juicio del hombre»³⁷.

Sus implicaciones en el ámbito de la educación son múltiples. Son diversas y de gran interés las cuestiones que se plantean: la noción de libertad y la relación del individuo con la sociedad en el centro de la teoría liberal y la crítica comunitaria al respecto tienen implicaciones educativas; los roles de la familia, la escuela y la ley en la formación moral; la posibilidad y conveniencia de una educación en «valores neutros»; los derechos en el terreno educativo; ¿la dimensión social humana forma parte de la esencia del hombre?, ¿qué repercusiones

liberalismo y el comunitarismo, y comparte con cada uno de ellos algún punto, a la vez que disiente en otros. Ver también SKINNER, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press.

34. Cf. ROSALES, J.M. «Democracia y solidaridad. Rudimentos para una ciudadanía democrática», *Sistema*, 107, 1992, p. 83-93: esboza la construcción argumental de la idea de ciudadanía como núcleo del proyecto de la democracia desde el entramado de relaciones de solidaridad y cooperación social entre los individuos, que configuran inicialmente la articulación del espacio público. Pero, más en concreto, la atención se centrará en la práctica de la solidaridad como el rudimento interactivo para el desarrollo del sentido común.
35. Cf. TAYLOR, Ch. «The Politics of Recognition», en GUTMANN, A., ed., (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Nueva Jersey: Princeton University Press, p. 2573, y el comentario que hace M. WALZER, p. 99-104, así como la introducción de la editora.
36. Cf. BARBER, B., (1984). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley, California: University California Press. Así escribe Ch. Taylor que la noción central del humanismo cívico es que los hombres encuentren su bien en la vida pública de una república de ciudadanos. El comunitarismo, entonces, parece desembocar en un abandono de la causa de la nación-estado y una renovación de la idea federalista. Cf. GAUCHET, M. (1993). «Le mal démocratique», *Esprit*, X., p. 82 y PICCONE, P. (1991). «The Crisis of liberalism and the Emergence of Federal Populism», *Telos*, Fall, p. 7-44, que apunta a la creación de pequeñas comunidades orgánicas autónomas permitiendo la instauración de una verdadera democracia participativa en el interior de un marco federal.
37. WOLKER, R. (1994). «Projecting the Enlightenment» in *After MacIntyre*, Horton, J. & Mendus, S., eds. Cambridge: Polity Press Blackwell, p. 114-115.

tiene esto en educación?, ¿qué es hoy la educación liberal y cuál es su futuro?, ¿qué imagen de hombre o qué concepto de sociedad se mantiene o se fomenta?, ¿cómo educar hoy en una sociedad con tan gran variedad de tradiciones culturales?, ¿«tradición o creatividad», es una alternativa adecuada en educación?, ¿cómo fomentar esas comunidades de aprendizaje donde es posible transmitir una tradición?, ¿qué importancia tiene la tradición en la formación de la personalidad humana?, etc.

Un lugar preferente ocupa el debate en la educación moral entre los objetivos de «autonomía» y de «perfección» (formación del carácter y desarrollo de las virtudes) como miembros —ciudadanos— de una sociedad. Sería de gran interés también seguir en las obras de algunos de estos autores, como por ejemplo MacIntyre y Taylor, algunos conceptos tales como: igualdad, autorregla, ciudadanía o la concepción del ser humano como una criatura esencialmente política. Un estudio acerca de las diversas comprensiones filosóficas rivales de la educación moral implicadas, considerando tanto la variedad de fines enfocados históricamente como los medios efectivos para estos fines, sería una ayuda indirecta para clarificar algunas de estas cuestiones en el contexto de la filosofía política y de la psicología del desarrollo moral.

En educación se podría entender como adoptar el punto de vista básico de que la educación está mejor pensada como una actividad o práctica social, cuyo principal propósito es ayudar a los otros a llegar a ser personas³⁸. Hay así una estrecha conexión entre los conceptos de educación, persona y sociedad. La enseñanza es, por tanto, como una práctica social realizada de acuerdo con una tradición social y no simplemente como una transacción entre individuos aislados. Una práctica social es guiada por un modo de ver y hacer proporcionado por una tradición.

Este es un punto de vista vital para la filosofía de la educación, más si tenemos en cuenta lo que escribía Langford en 1985 —pero que es válido hoy en un sentido—³⁹: «en estos últimos treinta años, la filosofía de la educación ha sido un área de la filosofía muy activa pero todavía periférica; su inmediata inspiración ha sido: el positivismo lógico de los años treinta compendiado en la obra de A.J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, comparten un compromiso con el método de análisis y, más importante, con el atomismo metafísico. El resultado es una aproximación a la filosofía de la educación que es altamente individualista en su perspectiva y no bien dispuesta a aceptar los fenómenos sociales como significativos en su propio derecho; se asemeja de algún modo a un punto de vista "lockeano"».

Subrayar la tradición no es negar la posibilidad de creación o cambio; más bien, estos son posibles por la tradición. Sin tradición no habría nada que cambiar, ni tampoco ningún fin para la creatividad. En la tradición se podrían distinguir como dos elementos: las habilidades o técnicas y los modos de ver el

38. Cf. LANGFORD, G. (1985). *Education, Persons and Society. A Philosophical Enquiry*, MacMillan, Hong Kong, especialmente los capítulos 2, 6 y 7.

39. Cf. *Ibidem*, p. 2 y s.

mundo. Es posible destacar el segundo sin negar el primero, ya que la observación por aquél, sin prestar atención a éste, hace caer en la esterilidad y el estancamiento. Todo ver es ver en concordancia con un modo de ver, pero estos modos de ver son adquiridos desde, y por lo tanto vienen a ser compartidos con, otros.

Frente al sujeto multicultural que hoy encontramos, el supuesto de una comunidad homogénea aparece en diversos momentos clave de la obra de MacIntyre y de algunos pensadores comunitaristas, aunque no siempre con posibilidad de éxito⁴⁰. «Piensan que sin una base ontológica compartida —quién soy, dónde estoy, de dónde vengo— no es posible dar validez a las decisiones y opciones del sujeto»⁴¹. Frente al concepto liberal de autonomía personal extrema, se apunta la sustitución de este concepto por el de cuidado, de uno mismo, de los demás, como principio de la educación⁴².

Parte del aprender a ser persona, en que consiste la educación, es por tanto el aprendizaje para ser un agente moral en una comunidad moral, en la que sus miembros también lo son. Esta es una conclusión que es consistente con la idea que retorna a Platón, de que la educación moral es una parte esencial y central de la educación. Del mismo modo, una parte posterior del aprender a ser persona es aprender a tomar parte en las variadas actividades teóricas y prácticas de la comunidad y a ocupar roles sociales.

Las personas por tanto están y se ven a sí mismas como viviendo no sólo en un mundo físico sino también en un mundo social, o sociedad. Ellas se ven a sí mismas no simplemente en, sino como miembros de, este mundo. Hacen este mundo el que es, pero éste, a su vez, les hace a ellas las que son; esto es, personas que siendo personas no son simplemente individuos sino miembros de una sociedad. Llegar a ser educado sería aprender a ser persona. Ser persona, sin embargo, es llegar a ser miembro de una sociedad. Llegar a ser educado es, por tanto, llegar a ser miembro de una sociedad y así haber aprendido qué es ser y vivir como un miembro de esta sociedad.

El debate del comunitarismo, por tanto, abarca todo un conjunto de críticas contemporáneas a la vigencia del proyecto moderno y liberal en ética y en filosofía política. Este proyecto ha tenido reformulaciones recientes que se apoyan en la tradición de Locke, Rousseau y Kant, ya sea como actualizaciones de la teoría del contrato social y de las teorías de la elección social aplicadas a la filosofía política, ya sea en los últimos quiebros dialógicos y discursivos de la filosofía crítica.

Los estudios que se están realizando son más bien desde la filosofía política y moral, la ética, la historia, el derecho, etc. pero parece adecuado y conve-

40. Cf. THIEBAUT, C., (1992). *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 129.

41. V. CAMPS, crítica al libro de C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, en *Sistema*, 116, IX, 1993, p. 154.

42. Cf. CUYPERS, S. (1992). «Is personal Autonomy the First Principle of Education?», *Journal of Philosophy of Education*, 26/1, p. 5-17.

niente afrontar este estudio desde la perspectiva filosófico-educativa, ya que las implicaciones para la educación son bastante claras. Es de interés, por tanto aquí, el comunitarismo y el liberalismo; la igualdad, la justicia y el cuidado; la sociedad civil y la persona, desde el punto de vista del papel que juegan en la educación o que la educación juega en ellos.