



EL RETORNO DE LO POLÍTICO

Comunidad, ciudadanía,
pluralismo, democracia radical

Chantal Mouffe

Chantal Mouffe

El retorno de lo político

Comunidad, ciudadanía,
pluralismo, democracia radical

Título original: *The Return of the Political*
Publicado en inglés por Verso, Londres y Nueva York

Traducción de Marco Aurelio Galmarini

Cubierta de Víctor Viano

cultura Libre

© 1993 Verso
© 1999 de la traducción, Marco Aurelio Galmarini
© 1999 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-0714-7
Depósito Legal: B-16.479/1999

Impreso en Gràfiques 92, s.a.,
Av. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio	9
Introducción: Por un pluralismo agonístico	11
El liberalismo y la evasión de lo político	12
Antagonismo y agonismo	16
Democracia radical y plural: un nuevo imaginario político	21
1. Democracia radical: ¿Moderna o posmoderna?	27
La revolución democrática	29
Razón práctica: Aristóteles <i>versus</i> Kant	33
Tradición y política democrática	35
Democracia radical, una nueva filosofía política	39
2. Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria	43
Un nuevo paradigma liberal	46
El individualismo liberal en tela de juicio	49
¿Política de derechos o política del bien común?	52
Moral y política	55
Justicia y pluralismo	57
¿Aristóteles o Maquiavelo?	59
¿Libertad de los antiguos o libertad de los modernos?	61
3. Rawls: filosofía política sin política	65
La teoría de la justicia en Rawls	67
Prioridad del derecho sobre el bien	70
La justicia y lo político	75
Justicia y hegemonía	80
Filosofía política sin fundamentos	83
4. Ciudadanía democrática y comunidad política	89
Liberalismo <i>versus</i> republicanismo cívico	90

Democracia moderna y comunidad política	93
La comunidad política: ¿ <i>universitas</i> o <i>societas</i> ?	96
Una ciudadanía democrática radical	101
5. Feminismo, ciudadanía y política democrática radical	107
El problema de la identidad y el feminismo	109
Ciudadanía y política feminista	113
Una concepción democrática radical de ciudadanía	119
Política feminista y democracia radical	124
6. Socialismo liberal y pluralismo: ¿qué ciudadanía?	127
Norberto Bobbio y el socialismo liberal	128
La concepción de la democracia en Bobbio	130
Pluralismo e individualismo	133
Ciudadanía y pluralismo	137
Ciudadanía y comunidad política	138
7. De la articulación entre liberalismo y democracia	143
Carl Schmitt sobre la democracia parlamentaria	147
El liberalismo y lo político	152
Hacia una filosofía política liberal-democrática radical ...	156
8. Pluralismo y democracia moderna: en torno a Carl Schmitt .	161
La naturaleza de la democracia moderna	164
Liberalismo y política	168
La cuestión de la neutralidad del Estado	171
¿Democracia como sustancia o como procedimiento?	175
Los límites del pluralismo	178
9. La política y los límites del liberalismo	183
Liberalismo político	185
El liberalismo y la negación de «lo político»	189
Racionalidad y neutralidad	192
Pluralismo e indecibilidad	195
Moralidad, unanimidad e imparcialidad	199
¿Qué tipo de consenso?	203
Fuentes	209

PREFACIO

Este volumen reúne nueve escritos redactados en los últimos cinco años. Algunos son artículos ya publicados, la mayoría en volúmenes colectivos; otros son textos de ponencias presentadas en conferencias. El último, «La política y los límites del liberalismo», fue redactado especialmente para este volumen.

Desde diferentes puntos de vista, todos los ensayos versan sobre los mismos temas: democracia radical, liberalismo, ciudadanía, pluralismo, democracia liberal, comunidad, todos ellos abordados con una perspectiva «antiesencialista».

El tema central que da unidad al libro es una reflexión sobre lo político y sobre la inerradicabilidad del poder y el antagonismo. He tratado de sacar de esta reflexión las consecuencias pertinentes a una crítica del actual discurso liberal individualista y racionalista, así como a una reformulación del proyecto de la izquierda en términos de «democracia radical y plural».

Dado que los escritos estaban destinados a diferentes públicos, es evidente que hay una cantidad de repeticiones que se explican por la necesidad de exponer las mismas ideas en diferentes contextos. Sin embargo, he decidido mantenerlos en su forma original, porque considero que lo repetido es lo más importante.

Varios de estos ensayos fueron preparados y redactados en mi calidad de miembro del Institute for Advanced Study de Princeton, 1988-1989, y de Senior Fellow de la Society for the Humanities de la Universidad de Cornell, en 1989-1990. Vaya mi profundo agradecimiento a estas instituciones por el sostén que mi brindaron.

Introducción

POR UN PLURALISMO AGONÍSTICO

Si no se puede informar el porvenir con ayuda de una gran batalla, es preciso dejar huellas del combate. Las verdaderas victorias sólo se consiguen a largo plazo y de cara a la noche. La lucidez es la herida más próxima al sol.

RENÉ CHAR

En este final de siglo, las sociedades democráticas se encuentran ante un conjunto de dificultades y muy mala preparación para afrontarlas. Los múltiples gritos de alarma ante los peligros del populismo o de un posible retorno del fascismo son señales del creciente desasosiego de una izquierda, que ha perdido su identidad y que, al no poder pensar en términos de adversario, busca desesperadamente un enemigo que pueda devolverle una apariencia de unidad. Incapaz de comprender el papel central de las pasiones en política y la necesidad de movilizarlas con vistas a objetivos democráticos, acusa a los demás de jugar con la emoción contra la razón. En lugar de prestar atención a las demandas sociales y culturales que se le escapan, prefiere agitar viejos fantasmas con la idea de poder así exorcizar los supuestos demonios de lo irracional.

Tras haber creído en el triunfo definitivo del modelo liberal-democrático, encarnación del derecho y de la razón universal, los demócratas occidentales han quedado completamente desorientados ante la multiplicación de los conflictos étnicos, religiosos e identitarios que, de acuerdo con sus teorías, habrían debido quedar sepultados en un pasado ya superado. Hay quienes, ante el surgimiento de esos nuevos antagonismos, evocan los efectos perversos del totalitarismo, y quienes ven en cambio un supuesto retorno de lo arcaico. En realidad, muchos pensadores políticos habían creído que con la crisis del marxismo y el abandono del paradigma de la lucha de clases podrían prescindir del antagonismo. Por esta razón se imaginaban que el derecho y la moral vendrían a ocupar el lugar de la política y que el advenimiento de las identidades «posconvencionales» aseguraría el triunfo de la racionalidad sobre las pasiones. La cuestión fundamental, a sus ojos, consistía en la elaboración de los procedimientos necesarios para la creación de

un consenso supuestamente basado en un acuerdo racional y que, por tanto, no conociera la exclusión. El interés por autores como Rawls o Habermas se inscribe en ese movimiento, de la misma manera que el entusiasmo por ciertas formas de filosofía del derecho y de filosofía moral de inspiración kantiana. A todos aquellos que se atrevían a dudar de esa visión se los acusaba de irracionalismo y se los fustigaba por sus inclinaciones al decisionismo y al nihilismo. Bien visto, no había espacio para ellos en el famoso consenso sin exclusión.

En esas actitudes, el pensamiento político de inspiración liberal-democrática revela su impotencia para captar la naturaleza de lo político. Pues de lo que aquí se trata es precisamente de lo político y de la posibilidad de erradicar el antagonismo. En la medida en que esté dominada por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, la visión liberal es profundamente incapaz de aprehender el papel político y el papel constitutivo del antagonismo (es decir, la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no se funde en una exclusión originaria). Allí es donde hay que ver el origen de su ceguera ante el vasto proceso de redefinición de las identidades colectivas y el establecimiento de nuevas fronteras políticas que caracterizan este fin de milenio; ceguera que puede tener graves consecuencias para el futuro de las instituciones democráticas.

La desaparición de la oposición entre totalitarismo y democracia, que había servido como principal frontera política para discriminar entre amigo y enemigo, puede conducir a una profunda desestabilización de las sociedades occidentales. En efecto, afecta al sentido mismo de la democracia, pues la identidad de ésta dependía en gran parte de la diferencia que se había establecido respecto del otro que la negaba. Por tanto, es urgente redefinir la identidad democrática y eso no puede hacerse sino a través del establecimiento de una nueva frontera política. Pero es precisamente eso lo que una perspectiva racionalista y universalista impide comprender, puesto que deja en suspenso todo lo que depende de la política en su dimensión de relaciones de fuerza y de relación amigo/enemigo.

EL LIBERALISMO Y LA EVASIÓN DE LO POLÍTICO

Los textos aquí recogidos están animados por la misma convicción: la de que sólo se podrá proteger a las instituciones democráticas

de los diferentes peligros que las asedian, si se abandona la perspectiva racionalista que lleva a obliterar lo político en tanto antagonismo. Con esta perspectiva propongo una crítica al nuevo paradigma liberal inaugurado por John Rawls. Esta misma convicción me ha llevado a reflexionar sobre la controvertida obra de Carl Schmitt, con vistas a repensar la democracia liberal tratando de aportar una respuesta a las críticas de Schmitt. También él reprocha al liberalismo que trate de aniquilar lo político y creo que en eso lleva razón. Por ello, en respuesta al proyecto de Schmitt de afirmar lo político *contra* el liberalismo, es importante elaborar una forma *verdaderamente* política de liberalismo que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de la libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión.

Sólo si se reconoce la inevitabilidad intrínseca del antagonismo se puede captar la amplitud de la tarea a la cual debe consagrarse toda política democrática. Esta tarea, contrariamente al paradigma de «democracia deliberativa» que, de Rawls a Habermas, se intenta imponer como el único modo posible de abordar la naturaleza de la democracia moderna, no consiste en establecer las condiciones de un consenso «racional», sino en desactivar el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. Se requiere crear instituciones que permitan transformar el antagonismo en *agonismo*.

El compromiso fundamental para la reflexión política consiste en examinar cómo es posible realizar ese desplazamiento a fin de transformar el enemigo en adversario. A este respecto podrá uno inspirarse en las observaciones de Elias Canetti, quien en *Masa y poder* indica cómo el sistema parlamentario explota la estructura psicológica de los ejércitos en lucha y escenifica un combate en el que se renuncia a matar para adoptar la opinión de la mayoría a la hora de decidir quién es el vencedor. Según él, «el voto sigue siendo el instante decisivo, el instante en que uno se mide realmente. Es el vestigio del encuentro sangriento que se imita de distintas maneras, amenazas, insultos, excitación física que puede llegar a los golpes y al lanzamiento de proyectiles. Pero el recuento de votos pone fin a la batalla».¹

La andadura que caracteriza esta colección sigue las huellas de ese tipo de cuestionamiento. Con ese fin propone distinguir entre «lo po-

1. Elias Canetti, *Masse et puissance*, París, Gallimard, 1966, pág. 200.

lítico», ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y «la política», que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por «lo» político. Es una distinción que se aparta de las significaciones —ya diversas, por lo demás— que en general se atribuye a la pareja lo político/la política, pero que tiene el mérito de establecer un lazo entre las dos raíces comunes del término «político/a»: por un lado, *pólemos*; por otro lado, *polis*. A fuerza de querer privilegiar el «vivir conjuntamente», propio de la *polis*, dejando de lado el *pólemos*, es decir, el antagonismo y el conflicto —como ocurre en el caso de muchos autores contemporáneos que se inspiran en la tradición del republicanismo cívico— se pierde la posibilidad de aprehender la especificidad de la política democrática. Por eso es insatisfactoria la perspectiva que proponen los autores llamados «comunitarios». Sin duda, su crítica al individualismo liberal está justificada, pero, como rechazan el pluralismo, son incapaces de dar cabida al conflicto. Lo mismo que los liberales, aunque de otra manera, se ven así llevados a dejar en suspenso la naturaleza de la democracia moderna. Ésta supone el reconocimiento de la dimensión antagónica *de lo* político, razón por la cual sólo es posible protegerla y consolidarla si se admite con lucidez que *la* política consiste siempre en «domesticar» la hostilidad y en tratar de neutralizar el antagonismo potencial que acompaña toda construcción de identidades colectivas. El objetivo de una política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agonísticos que favorecen el respeto del pluralismo.

Esas cuestiones sólo se pueden formular a partir de una perspectiva teórica que se alimente de la crítica del esencialismo, que es el punto de convergencia de corrientes teóricas tan diversas como las del segundo Wittgenstein, Heidegger, Gadamer o Derrida. Semejante crítica permite comprender los límites del pensamiento político clásico (y, en su seno, particularmente la filosofía liberal) y ver que dependen de una ontología implícita que concibe el ser bajo la forma de la presencia. Esta «metafísica de la presencia» restringe el campo de los movimientos político-estratégicos a los lógicamente compatibles con la idea de una «objetividad» social. Cuando se presenta esa objetividad

como el *fundamentum inconcussum* de la sociedad, todo antagonismo se reduce a una simple y pura *diferencia* (en el sentido saussureano del término). Se la percibe como un simple efecto situado en el nivel de la apariencia y derivado de un nivel ontológico más profundo. De ese movimiento proviene la clausura constitutiva del pensamiento liberal clásico. En Hobbes, el movimiento político todavía es dominante, dada la incapacidad de la sociedad civil para autorreproducirse de manera coherente, pero luego esta posibilidad de autorreproducción se constituirá en premisa fundamental del liberalismo. Ella es la que llevará a atribuir carácter residual a lo político (esto es, al campo de los antagonismos) y a tender a su eliminación. Esta noción de totalidad que se autorreproduce (y que, por tanto, como la eternidad spinoziana, es cerrada) es el nexo entre el liberalismo y la metafísica de la presencia.

Por el contrario, cuando la clausura demuestra ser una imposibilidad lógica —como se ve en la desconstrucción—, resulta evidente que cualquier cierre es forzosamente contingente; por tanto, siempre es parcial y está fundado en formas de exclusión (y, por tanto, de poder). A partir de esa perspectiva se puede reconocer el carácter fundacional de lo político, lo cual explica la relación tan estrecha que hay entre la dimensión teórica que aquí se presenta y sus apuestas políticas.

En este contexto, es importante destacar la naturaleza central de la noción de «exterior constitutivo», pues es ella la que permite afirmar la primacía de lo político. Esta noción —que alimenta una pluralidad de movimientos estratégicos que, como las concibe Derrida, son posibles gracias a indecibles tales como «suplemento», «trazo», «diferencia», etc.—, indican que toda identidad se construye a través de parejas de diferencias jerarquizadas: por ejemplo, entre forma y materia, entre esencia y accidente, entre negro y blanco, entre hombre y mujer. La idea de «exterior constitutivo» ocupa un lugar decisivo en mi argumento, pues, al indicar que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un «otro» que le servirá de «exterior», permite comprender la permanencia del antagonismo y sus condiciones de emergencia. En efecto, en el dominio de las identificaciones colectivas —en que se trata de la creación de un «nosotros» por la delimitación de un «ellos»—, siempre existe la posibilidad de que esta relación nosotros/ellos se transforme en una relación amigo/enemigo, es decir, que se convierta en sede de un anta-

gonismo. Esto se produce cuando se comienza a percibir al otro, al que hasta aquí se consideraba según el simple modo de la diferencia, como negación de nuestra identidad y como cuestionamiento de nuestra existencia. A partir de ese momento, sean cuales fueren las relaciones nosotros/ellos, ya se trate del orden religioso, étnico, económico o de cualquier otro, se convierte en político en el sentido schmittiano de la relación amigo/enemigo.

La vida política nunca podrá prescindir del antagonismo, pues atañe a la acción pública y a la formación de identidades colectivas. Tiende a constituir un «nosotros» en un contexto de diversidad y de conflicto. Ahora bien, como se acaba de observar, para construir un «nosotros» es menester distinguirlo de un «ellos». Por eso la cuestión decisiva de una política democrática no reside en llegar a un consenso sin exclusión —lo que nos devolvería a la creación de un «nosotros» que no tuviera un «ellos» como correlato—, sino en llegar a establecer la discriminación nosotros/ellos de tal modo que resulte compatible con el pluralismo.

ANTAGONISMO Y AGONISMO

Lo que caracteriza a la democracia pluralista en tanto forma específica del orden político es la instauración de una distinción entre las categorías de «enemigo» y de «adversario». Eso significa que, en el interior del «nosotros» que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. Se combatirán con vigor sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas. Sin embargo, la categoría de «enemigo» no desaparece, pues sigue siendo pertinente en relación con quienes, al cuestionar las bases mismas del orden democrático, no pueden entrar en el círculo de los iguales.

Una vez que hemos distinguido de esta manera entre *antagonismo* (relación con el enemigo) y *agonismo* (relación con el adversario), podemos comprender por qué el enfrentamiento agonial, lejos de representar un peligro para la democracia, es en realidad su condición misma de existencia. Por cierto que la democracia no puede sobrevivir sin ciertas formas de consenso —que han de apoyarse en la adhesión a los valores ético-políticos que constituyen sus principios de legitimidad y

en las instituciones en que se inscriben—, pero también debe permitir que el conflicto se exprese, y eso requiere la constitución de identidades colectivas en torno a posiciones bien diferenciadas. Es menester que los ciudadanos tengan verdaderamente la posibilidad de escoger entre alternativas reales.

Ahora bien, la progresiva difuminación de las diferencias entre las nociones de derecha y de izquierda que se comprueba desde hace ya bastantes años se opone precisamente a esta exigencia. Desafortunadamente, el abandono de la visión de la lucha política en términos de posiciones antagónicas entre la derecha y la izquierda —del que sin duda sólo cabe felicitarse— se ha visto acompañado de la desaparición de toda referencia a apuestas diferenciadas. Así las cosas, ha habido un desplazamiento hacia una «república del centro» que no permite emerger la figura —necesaria, por lo demás— del adversario; el antagonista de otrora se ha convertido en un competidor cuyo lugar se trata simplemente de ocupar, sin un verdadero enfrentamiento de proyectos.

Esa situación es peligrosa para la democracia, pues crea un terreno favorable para los movimientos políticos de extrema derecha o los que apuntan a la articulación de fuerzas políticas en torno a identidades nacionales, religiosas o étnicas. En efecto, cuando no hay apuestas democráticas en torno a las cuales puedan cristalizar las identificaciones colectivas, su lugar es ocupado por otras formas de identificación, de índole étnica, nacionalista o religiosa, y de esa suerte el oponente se define en relación a tales criterios. En esas condiciones ya no se puede percibir como un adversario, sino que aparece como un enemigo al que hay que destruir. Y esto es lo que una democracia pluralista tiene que evitar. Pero para eso es menester que reconozca la dimensión que concierne a lo político, en lugar de negar su existencia.

En muchos países europeos, la desaparición de una línea divisoria clara entre los partidos políticos tradicionales —de lo que hay quienes se alegran en nombre de una supuesta «madurez política» que por fin se habría alcanzado— ha dejado en realidad un vacío que la extrema derecha se ha apresurado a ocupar. Ese vacío es lo que le ha permitido articular nuevas identidades colectivas a través de un discurso xenóforo y recrear la frontera política desaparecida mediante la definición de un nuevo enemigo. Sin duda, para la extrema derecha eso no presenta ninguna dificultad, puesto que ya ha dado forma a su enemigo: los in-

migrantes, a los que presenta como un peligro para la identidad y la soberanía nacionales. En ausencia de formas democráticas y verdaderamente movilizadoras de identificación, es innegable el éxito que encuentra ese tipo de discurso nacionalista y populista. Por tanto, la democracia no sólo está en peligro cuando hay un déficit de consenso sobre sus instituciones y de adhesión a los valores que representa, sino también cuando su dinámica agonística se ve obstaculizada por un consenso aparentemente sin resquicio, que muy fácilmente puede transformarse en su contrario. A menudo, cuando el espacio público democrático se debilita, se ve cómo se multiplican los enfrentamientos en términos de identidades esencialistas o de valores morales no negociables.

En lugar de considerar la democracia como algo natural y evidente o como el resultado de una evolución moral de la humanidad, es importante percatarse de su carácter improbable e incierto. La democracia es frágil y algo nunca definitivamente adquirido, pues no existe «umbral de democracia» que, una vez logrado, tenga garantizada para siempre su permanencia. Por tanto, se trata de una conquista que hay que defender constantemente. Desde este punto de vista, la situación en la que se encuentran muchos países europeos es preocupante. Por una parte, el ideal democrático ha dejado de ser movilizador, pues la democracia liberal se identifica en la práctica con el capitalismo democrático y su dimensión política se reduce al Estado de derecho; por otra parte, aumenta sin cesar la marginación de grupos enteros que se sienten cada vez más excluidos de la comunidad política. En estas condiciones, es muy grande el peligro de que estos grupos se unan a movimientos fundamentalistas o de que se sientan atraídos por formas antiliberales de política. No cabe la esperanza de hacer frente a esta situación si no se instauran las condiciones de un «pluralismo agonístico» que permita reales confrontaciones en el seno de un espacio común, con el fin de que puedan realizarse verdaderas opciones democráticas.

Contrariamente a lo que afirman los discípulos de Rawls, no se trata de un acuerdo definitivo sobre principios de justicia que permitan asegurar la defensa de las instituciones democráticas. El consenso sobre los derechos del hombre y los principios de igualdad y de libertad es necesario, sin duda, pero no se lo puede separar de una confrontación sobre la interpretación de esos principios. Hay muchas interpretaciones posibles y ninguna de ellas puede presentarse como la única

correcta. Precisamente, la confrontación sobre las diferentes significaciones que se ha de atribuir a los principios democráticos y a las instituciones y las prácticas en las que se concreten es lo que constituye el eje central del combate político entre adversarios, en el que cada uno reconoce la imposibilidad de que el proceso agonístico llegue alguna vez a su fin, pues eso equivaldría a alcanzar la solución definitiva y racional.

Hoy en día es de buen tono, entre los supuestos defensores del humanismo, rechazar la contribución de autores como Foucault, Derrida o Lacán, a los que —con mucha ignorancia y mala fe— se asimila a un concepto vago de «posmodernismo». Se los acusa de que, con su crítica al universalismo y el racionalismo, minan las bases del proyecto democrático. En realidad, es exactamente lo contrario. Pues los que ponen en peligro la democracia son precisamente los racionalistas. Éstos son en principio incapaces de comprender el desafío permanente al que debe enfrentarse siempre un régimen, de donde su ceguera y su impotencia ante las manifestaciones del antagonismo político. Pero, además, todos los modelos que proponen —si algún día se pudieran realizar— serían absolutamente incompatibles con la existencia de una democracia pluralista.

El ideal de la sociedad democrática —incluso como idea reguladora— no puede ser el de una sociedad que hubiera realizado el sueño de una armonía perfecta en las relaciones sociales. La democracia sólo puede existir cuando ningún agente social está en condiciones de aparecer como dueño del fundamento de la sociedad y representante de la totalidad. Por tanto, es menester que todos reconozcan que no hay en la sociedad lugar alguno donde el poder pueda eliminarse a sí mismo en una suerte de indistinción entre ser y conocimiento. Esto significa que no se puede considerar democrática la relación entre los diferentes agentes sociales sino a condición de que todos acepten el carácter particular y limitado de sus reivindicaciones. En otros términos, es menester que reconozcan que sus relaciones mutuas son relaciones de las que es imposible eliminar el poder.²

2. Para un desarrollo más profundo de esta tesis, remito a las dos obras siguientes: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985, cap. 3; Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990, parte I.

Al modelo de inspiración kantiana de la democracia moderna hay que oponer otro, que no tiende a la armonía y a la reconciliación, sino que reconoce el papel constitutivo de la división y el conflicto. Esa clase de sociedad rechaza todo discurso que tienda a imponer un modelo que apunte a la univocidad de la discusión democrática. No trata de eliminar lo indecible, pues en ello ve la condición de posibilidad de la decisión y, por tanto, de la libertad. Para ella, lejos de proporcionar el horizonte necesario al pluralismo democrático, la creencia en una posible resolución definitiva de los conflictos —incluso si se la piensa al modo de una aproximación asintótica a la idea reguladora de una comunicación sin distorsión, como en Habermas— es lo que lo pone en peligro. Concebida de esta manera, la democracia pluralista se convierte en un ideal que se autorrefuta, pues el momento mismo de su realización sería también el de su destrucción. Y no basta con decir que se trata de una «tarea infinita», pues una vez reconocida la naturaleza ilusoria de la idea de una comunidad de individuos autónomos y racionales, es preciso sacar las consecuencias pertinentes. Presentar esa sociedad como un ideal, aun cuando inaccesible, es prohibirse pensar verdaderamente el pluralismo. La existencia del pluralismo implica la permanencia del conflicto y del antagonismo, que no es posible abordar como obstáculos empíricos que impidieran la realización perfecta del ideal de una armonía inalcanzable, pues nunca seremos capaces de coincidir perfectamente con nuestro ser racional.

Por el descrédito que arroja sobre la visión de una sociedad que se habría liberado por completo de las relaciones de poder —poniendo así de manifiesto que se trata de una imposibilidad *conceptual*—, la crítica del racionalismo y del universalismo, lejos de poner en peligro el proyecto democrático moderno, nos permite evitar la ilusión siempre peligrosa de poder escapar a la contingencia y eliminar el elemento de la indecibilidad que opera en lo social. Al insistir en la naturaleza necesariamente parcial y limitada de todas las prácticas humanas y al afirmar que es imposible distinguir de manera radical entre objetividad y poder, permite comprender que la cuestión del pluralismo no puede separarse de la del poder y el antagonismo, inextirpables por naturaleza.

DEMOCRACIA RADICAL Y PLURAL: UN NUEVO IMAGINARIO POLÍTICO

Precisamente en la tensión entre consenso —sobre los principios— y disenso —sobre su interpretación— es donde se inscribe la dinámica agonística de la democracia pluralista. De allí la exigencia de una doble reflexión, por una parte sobre la manera en que se puede asegurar la adhesión a los valores ético-políticos que definen esta forma política de sociedad y, por otra parte, sobre las diferentes interpretaciones que se pueden dar de esos valores, es decir, sobre las diversas modalidades de la ciudadanía y las formas posibles de hegemonía.

Muchos pensadores liberales afirman que para garantizar la fidelidad a las instituciones democráticas es indispensable suministrarles un fundamento racional. Se trata, en efecto, de una típica ilusión racionalista. Pues no es demostrando que todo el mundo elegiría estas instituciones en una «situación original bajo el velo de la ignorancia», al modo de Rawls, o en una «situación ideal de comunicación», al modo de Habermas, como se llegará a constituir las múltiples formas de identificación democráticas requeridas para la consolidación de un espacio común. No es posible presentar los valores liberales democráticos como si suministraran *la* solución racional al problema de la coexistencia humana y no es posible defenderlos de manera «contextualista», como constitutivos de nuestra «forma de vida». Es inútil querer acceder a una garantía racional que se situara más allá de la voluntad de preservar esa forma de vida que nos es propia. Sólo mediante la multiplicación de las prácticas, de las instituciones y de los discursos que modelan «individualidades democráticas» se puede contribuir a consolidar el consenso acerca de las instituciones democráticas. Eso, evidentemente, supone que quienes se reconocen como ciudadanos democráticos valoran las modalidades de individualidad que esta sociedad les ofrece y que, de esta suerte, están dispuestos a defender las instituciones que son su condición misma de existencia. Por esta razón es imposible pensar la ciudadanía democrática según la modalidad de una identidad «posconvencional», como adhesión racional a principios universales como quería el «patriotismo constitucional» de Habermas. Es preciso concebirla como ejercicio de la democracia en las relaciones sociales, que son siempre individuales y específicas, lo que requiere una real participación en las prácticas sociales que tejen la trama tanto del Estado como de la sociedad civil.

Por tanto, no se trata de desembarazarse de las determinaciones particulares, de negar las pertenencias ni las identidades para acceder a un punto de vista donde reinara el individuo abstracto y universal. Hoy en día, el ciudadano democrático sólo es concebible en el contexto de un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular, de acuerdo con la modalidad de un universalismo que integre las diversidades, lo que Merleau-Ponty llamaba «universalismo lateral» para indicar que lo universal se inscribe en el corazón mismo de lo particular y en el respeto a las diferencias.

Para que esta diversidad pueda dar con las condiciones para expresarse, debe entrar en escena la multiplicación de las «posiciones de sujeto» democráticas según dispositivos que permiten a las diferentes posiciones enfrentarse en el seno mismo de lo que reconocen como constitutivo de su espacio político común. Por eso es indisoluble de la instauración de un «pluralismo agonístico». Únicamente con esta condición se podrán orientar las pasiones políticas hacia la confrontación democrática antes de su sometimiento a otros propósitos. A fin de dar forma al disenso sobre la interpretación de principios en un marco democrático, lo más adecuado para proporcionar polos de identificación son las concepciones diferentes de la ciudadanía. De ahí la importancia de volver a dar vida a la distinción derecha/izquierda en lugar de apresurarse a celebrar su desaparición. Lejos de haber perdido pertinencia, las apuestas que esta distinción introduce son siempre actuales; lo que importa es redefinirlas. Como recuerda Norberto Bobbio,³ en el corazón mismo de la visión llamada «de izquierda» anida la idea de igualdad, mientras que la derecha ha opuesto siempre la defensa de las desigualdades. El hecho de que una cierta ideología igualitaria haya podido servir para legitimar durante un tiempo políticas totalitarias no implica en absoluto que haya que abandonar la lucha por la igualdad. Ya es hora de rechazar el descrédito que se procura proyectar sobre la idea misma de socialismo y afirmar que muchos objetivos a los que no hay que tener miedo de calificar de «socialistas» —en la medida en que atañen a la lucha contra las formas autocráticas en las relaciones sociales de producción— no sólo son compatibles con el pluralismo democrático, sino que también pueden

3. Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994.

contribuir a expandir su dominio de aplicación y a enriquecer sus condiciones de ejercicio. Ése el sentido en que se examina en este libro la idea de un «socialismo liberal».

La referencia al socialismo, aun cuando continúa siendo necesaria, no es suficiente para explicar la diversidad de las luchas democráticas existentes ahora mismo en las sociedades occidentales. El surgimiento de nuevas luchas contra el sexismo, el racismo y otras muchas formas de subordinación exige la ampliación del campo de la lucha por la igualdad. Por otra parte, la experiencia desastrosa del socialismo de tipo soviético ha hecho tomar conciencia de la necesidad de articular la lucha por la igualdad con la lucha por la libertad. Por otra parte, un rasgo distintivo de gran parte de lo que se ha dado en llamar «nuevos movimientos sociales» consistió en postular objetivos que podrán calificarse de «libertarios». Así es como en muchas luchas por el reconocimiento de las «diferencias» se encuentra una articulación compleja entre reivindicaciones que dependen de la igualdad y otras que conciernen a la libertad. Para poder traducir esto en un lenguaje compatible con la instauración de un pluralismo agonístico hace falta una nueva interpretación que sea la expresión de la diversidad de las luchas por la igualdad y de la relación que establecen con la libertad. Esa visión, a la que hemos llamado *radical and plural democracy*,⁴ aunque sin dejar de reconocer las instituciones que constituyen las bases mismas de la forma de vida liberal-democrática, propone nuevos usos y nuevas significaciones para los términos «libertad» e «igualdad», que constituyen sus significantes simbólicos centrales. De esta suerte permite extender su campo de aplicación a multitud de relaciones sociales cuyas relaciones de desigualdad se habían interpretado hasta ahora como legítimas en tanto «naturales», y a la vez abordar nuevos «juegos de lenguaje» que hacen posible el surgimiento de prácticas e instituciones en las que podrían inscribirse múltiples formas de democracia. Este tipo de concepción pone en juego una idea de la ciudadanía que, más allá de las interpretaciones liberales o socialdemócratas, permite la constitución de un polo de identificación que agrupará los diferentes movimientos que luchan por la extensión de los principios democráticos a un vasto conjunto de relaciones sociales. La verdadera apuesta

4. Sobre este tema, véase el cap. 4 de *Hegemony and Socialist Strategy*, *op. cit.*, y el cap. 1 de este volumen.

de esta *radical and plural democracy* es la creación de una cadena de equivalencias entre las diversas luchas por la igualdad y el establecimiento de una frontera política capaz de dar nueva identidad a «la izquierda». Una izquierda que, aun sin cuestionar los principios mismos de la legitimidad de la democracia liberal, apuntaría sin embargo a la transformación de la relación de fuerzas existente y la creación de una nueva hegemonía. En efecto, hay que evitar caer en la trampa que nos tiende un cierto liberalismo y dejarse encerrar en el falso dilema entre alternativa radical al orden existente o pura y simple «alternancia». La figura del *adversario* apunta precisamente a escapar a esta dicotomía y a superar tanto la visión «jacobina» de la política del enemigo como la «liberal» de la pura y simple competencia de intereses. El espacio político de la democracia liberal no es un espacio neutro en el que se enfrentarían intereses en competencia y cuya topografía nos veríamos obligados a aceptar definitivamente, so pena de no respetar las reglas de juego democráticas. Se trata de un espacio cuya formación es expresión de las relaciones de poder, y éstas pueden dar lugar a configuraciones interiores muy distintas. Esto depende del tipo de interpretación dominante de los principios de legitimidad y de la forma de hegemonía que así se instaure. Pasar por alto esta lucha por la hegemonía imaginando que sería posible establecer un consenso resultante del ejercicio de la «razón pública libre» (Rawls) o de una «situación ideal de la palabra» (Habermas), es eliminar el lugar del adversario y excluir la cuestión propiamente política, la del antagonismo y el poder.

Abordar el proyecto de la izquierda en términos de democracia radical y plural es cargar el énfasis en la dimensión hegemónica indisociable de las relaciones sociales en la medida en que siempre se las construye según formas asimétricas de poder. Contra cierto tipo de pluralismo liberal que escamotea la dimensión de lo político y de las relaciones de fuerza, se trata de restaurar el carácter central de lo político y de afirmar su naturaleza constitutiva. Pero esto también es reconocer —en oposición a los modelos de inspiración marxista— que la realidad social sólo adquiere forma a través de su articulación en relaciones de poder y que es ilusorio —y peligroso— creer que se podría prescindir de ello. El objetivo de una política democrática, por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática. En la proliferación de esos espacios con vistas a la creación de las condicio-

nes de un auténtico pluralismo agonístico, tanto en el dominio del Estado como en el de la sociedad civil, se inscribe la dinámica inherente a la democracia radical y plural. Me parece que hay una idea que podría permitir la cristalización de un nuevo radicalismo y la emergencia de una izquierda capaz de responder al desafío, tanto teórico como político, que, en el crepúsculo del siglo XX, constituye la herencia de la modernidad.

Capítulo 1

DEMOCRACIA RADICAL: ¿MODERNA O POSMODERNA?

¿Qué significa hoy ser de izquierda? ¿Tiene algún sentido, en los años postreros del siglo XX, invocar los ideales de la Ilustración que subyacen al proyecto de la transformación de la sociedad? No cabe duda de que estamos atravesando la crisis del imaginario jacobino, que, de diferentes maneras, ha caracterizado la política revolucionaria de los últimos doscientos años. No es probable que el marxismo se recupere de los golpes recibidos, que no se limitan al descrédito que para el modelo soviético supuso el análisis del totalitarismo, sino que incluyen también el desafío al reduccionismo de clase que el surgimiento de nuevos movimientos sociales ha planteado. Pero la situación no es en absoluto mejor para el enemigo fraterno, el movimiento socialdemócrata. Se ha revelado incapaz de abordar las nuevas exigencias de las últimas décadas, y su logro fundamental, el Estado del bienestar, apenas se sostiene tras los golpes que le ha asestado la derecha, porque no ha tenido la habilidad necesaria para movilizar a quienes tenían interés en defender sus logros.

Lo mismo que en lo concerniente al ideal del socialismo, lo que parece estar en cuestión es la idea misma de progreso inherente al proyecto de modernidad. A este respecto, la discusión de lo posmoderno, que hasta ahora se había centrado en la cultura, ha adoptado un giro político. Y he aquí el debate petrificado casi de inmediato en un conjunto simplista de posiciones estériles. Mientras Habermas acusa de conservadurismo a todos los que critican el ideal universalista de la Ilustración,¹ Lyotard declara de modo apasionado que después de Auschwitz el proyecto de modernidad ha quedado eliminado.² Richard Rorty observa con acierto que a ambos lados se descubre una

1. Jürgen Habermas, «Modernity – An Incomplete Project», en Hal Foster (comp.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, 1983.

2. Jean-François Lyotard, *Immaterialität und Postmoderne*, Berlín, 1985.

asimilación ilegítima del proyecto de la Ilustración y de sus aspectos epistemológicos. Por esta razón cree necesario Lyotard abandonar el liberalismo político a fin de evitar una filosofía universalista, mientras que Habermas, que aspira a defender el liberalismo, se adhiere, a pesar de sus problemas, a esta filosofía universalista.³ Habermas cree en verdad que el surgimiento de formas universales de moral y de derecho es la expresión de un proceso colectivo irreversible de aprendizaje, y que negar esto implica negar la modernidad, minar los fundamentos mismos de la existencia de la democracia. Rorty nos invita a considerar la distinción que Blumenberg hace en *The Legitimacy of the Modern Age* entre dos aspectos de la Ilustración: el de la «autoafirmación» (que puede identificarse con el proyecto político) y el de la «autofundación» (el proyecto epistemológico). Una vez que sabemos que no hay relación forzosa entre estos dos aspectos, estamos en condiciones de defender el proyecto político a pesar de haber renunciado a la exigencia de una forma específica de racionalidad como su fundamento.

Sin embargo, la posición de Rorty es problemática a causa de su identificación del proyecto político de modernidad con un vago concepto de «liberalismo» que incluye tanto el capitalismo como la democracia. Pues es importante distinguir dos tradiciones en el corazón del concepto mismo de modernidad política: la liberal y la democrática, que, como ha mostrado Macpherson, sólo se articulan en el siglo XIX y, por tanto, carecen en absoluto de relación necesaria entre sí. Además, sería un error confundir esta «modernidad política» con la «modernidad social», esto es, el proceso de modernización que se ha producido bajo la creciente dominación de las relaciones de producción capitalista. Si se omite esta distinción entre democracia y liberalismo, entre liberalismo político y liberalismo económico; si, como hace Rorty, se reúnen todas estas nociones bajo el término de *liberalismo*, no hay más remedio que desembocar, so pretexto de defender la modernidad, en una lisa y llana apología de las «instituciones y prácticas de las democracias ricas del Atlántico Norte»,⁴ que no dejan espacio para una crítica (ni siquiera para una crítica inmanente) que nos capacitara para transformarlas.

3. Richard Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en Richard J. Bernstein (comp.), *Habermas and Modernity*, Oxford, 1985, págs. 161-75.

4. Richard Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *Journal of Philosophy*, 80, octubre de 1983, pág. 585.

Enfrentada a este «liberalismo burgués posmodernista» que Rorty defiende, quisiera mostrar de qué manera el proyecto de una «democracia radical y plural», que Ernesto Laclau y yo hemos esbozado ya en nuestro libro *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*,⁵ propone una reformulación del proyecto socialista de tal modo que evite las trampas gemelas del socialismo marxista y de la democracia social, pero que dote a la izquierda de un nuevo imaginario, un imaginario que recoja la tradición de las grandes luchas por la emancipación y que tenga también en cuenta las contribuciones recientes del psicoanálisis y la filosofía. En efecto, ese proyecto podría definirse como moderno y al mismo tiempo como posmoderno. Persigue el «proyecto no realizado de modernidad», pero, a diferencia de Habermas, creemos que la perspectiva epistemológica de la Ilustración ya no tiene nada que hacer en este proyecto. Aunque esta perspectiva desempeñó un papel importante en el surgimiento de la democracia, ha terminado por ser un obstáculo en el camino a la comprensión de las nuevas formas de política características de nuestras sociedades actuales, que exigen una aproximación no esencialista. De aquí la necesidad de emplear los instrumentos teóricos elaborados por las diferentes corrientes de lo que en filosofía se ha dado en llamar posmoderno y de apropiarse de su crítica del racionalismo y el subjetivismo.⁶

LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA

Se han sugerido diferentes criterios para definir la modernidad. Varían mucho de acuerdo con los niveles o rasgos particulares que se quiera enfatizar. Personalmente pienso que la modernidad debería definirse en el nivel político, pues es allí donde las relaciones sociales toman forma y se ordenan simbólicamente. En la medida en que inaugura un nuevo tipo de sociedad, es posible ver en la modernidad un

5. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, 1985.

6. No me refiero solamente al postestructuralismo, sino también a otras tendencias, como el psicoanálisis, la hermenéutica postheideggeriana y la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, todo lo cual converge en una crítica al racionalismo y al subjetivismo.

punto decisivo de referencia. A este respecto, la característica fundamental de la modernidad es, sin duda, el advenimiento de la revolución democrática. Como ha mostrado Claude Lefort, esta revolución democrática es originariamente un nuevo tipo de institución de lo social en el que el poder se convierte en un «espacio vacío». Por esta razón, la sociedad democrática moderna está constituida como «una sociedad en la que el poder, el derecho y el conocimiento están expuestos a una indeterminación radical, una sociedad que se ha convertido en teatro de una aventura incontrolable, de modo que lo instituido nunca llega a ser lo establecido, lo conocido permanece indeterminado por lo desconocido y el presente se resiste a toda definición».⁷ La ausencia de poder encarnado en la persona del príncipe y ligada a la autoridad trascendental impide la existencia de una garantía o fuente de legitimación última; ya es imposible definir la sociedad como una sustancia con identidad orgánica. Lo que queda es una sociedad sin fundamentos claramente definidos, una estructura social imposible de describir desde un punto de vista único o universal. Es así como la democracia se caracteriza por la «disolución de las marcas de certeza».⁸ Pienso que este enfoque es extremadamente sugestivo y útil, porque nos permite contemplar con una nueva perspectiva los fenómenos de las sociedades modernas. De esta suerte, se pueden analizar los efectos de la revolución democrática en las artes, la teoría y todos los aspectos de la cultura en general, lo cual permite formular la cuestión de la relación entre modernidad y posmodernidad de una manera nueva y más productiva. En verdad, si se comparte la descripción de revolución democrática que ofrece Lefort como rasgo distintivo de la modernidad, resulta claro que la referencia a la posmodernidad en filosofía quiere ser un reconocimiento de la imposibilidad de cualquier fundación última o legitimación final constitutiva del advenimiento de la forma democrática de sociedad y, por ende, de la modernidad misma. Este reconocimiento se produce después del fracaso de distintos intentos de reemplazar el fundamento tradicional que descansa en Dios o la Naturaleza por un fundamento alternativo que se apoye en el hombre y su razón. Estos intentos estaban desde el primer momento condenados al fracaso debido a la indeterminación radical que carac-

7. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Theory*, Oxford, 1986, pág. 305.

8. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, 1988, pág. 19.

teriza a la democracia moderna. Nietzsche ya había comprendido esto cuando proclamó que la muerte de Dios era inseparable de la crisis del humanismo.⁹

En consecuencia, el desafío al racionalismo y al humanismo no implica el rechazo de la modernidad, sino sólo la crisis de un proyecto particular dentro de la modernidad, el proyecto de autofundación de la Ilustración. Tampoco implica que tengamos que abandonar su proyecto político, que es el logro de la igualdad y la libertad para todos. A fin de perseguir y profundizar este aspecto de la revolución democrática, hemos de asegurar que el proyecto democrático tenga en cuenta toda la especificidad de las luchas democráticas de nuestro tiempo. Es aquí donde la contribución de la crítica que se conoce como posmoderna muestra su verdadero valor.

En efecto, ¿cómo podemos esperar entender la naturaleza de estos nuevos antagonismos si nos atenemos a la imagen del sujeto unitario como la fuente última de inteligibilidad de sus acciones? ¿Cómo podemos captar la multiplicidad de relaciones de subordinación que pueden afectar a un individuo si vemos en los agentes sociales entidades homogéneas y unificadas? Lo que caracteriza las luchas de estos nuevos movimientos sociales es justamente la multiplicidad de posiciones subjetivas que constituyen un único agente y la posibilidad de que esta multiplicidad se convierta en sede de un antagonismo y que, por tanto, se politice. De aquí la importancia de la crítica del concepto racionalista de sujeto unitario, que no sólo se encuentra en el post-estructuralismo, sino también en el psicoanálisis, en la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein y en la hermenéutica de Gadamer.

Para poder pensar hoy la política y comprender la naturaleza de estas nuevas luchas y la diversidad de las relaciones sociales que la revolución democrática ya ha desplegado, es indispensable desarrollar una teoría del sujeto como agente descentrado, destotalizado, de un sujeto construido en el punto de intersección de una multiplicidad de posiciones subjetivas entre las que no hay ninguna relación *a priori* o necesaria y cuya articulación es consecuencia de prácticas hegemónicas. En consecuencia, nunca hay una identidad definitivamente establecida, sino siempre un cierto grado de apertura y de ambigüedad en

9. Sobre este problema, véase el penetrante análisis de Gianni Vattimo, «La crisi dell' "umanismo"», en *La fine della modernità*, Milán, 1985, cap. 2.

la manera de articularse las diferentes posiciones subjetivas. Lo que surge son perspectivas completamente nuevas para la acción política, que ni el liberalismo, con su idea de que el individuo sólo persigue su interés propio, ni el marxismo, con su reducción de todas las posiciones subjetivas a la de clase, no sólo no pueden aprobar, sino ni siquiera imaginar.

En consecuencia, debería observarse que esta nueva fase de la revolución democrática, aunque a su manera sea resultado del universalismo democrático de la Ilustración, también cuestiona algunas de sus afirmaciones. Muchas de estas nuevas luchas renuncian de hecho a toda pretensión de universalidad. Muestran que en toda afirmación de universalidad yace un desconocimiento de lo particular y un rechazo de la especificidad. La crítica feminista desenmascara el particularismo que se oculta detrás de los llamados ideales universales que, en realidad, siempre han sido mecanismos de exclusión. Carole Pateman, por ejemplo, ha mostrado de qué manera las teorías clásicas de democracia se basaban en la exclusión de las mujeres: «La idea de ciudadanía universal es específicamente moderna y depende por fuerza del surgimiento de la idea de que todos los individuos son libres e iguales de nacimiento, o de que son naturalmente libres e iguales entre sí. Ningún individuo está naturalmente subordinado a otro, y todos deben ser públicamente reconocidos en tanto ciudadanos, lo que implica su condición de autodeterminación. También es inherente a la libertad individual y la igualdad el hecho de que el gobierno sólo pueda deberse a acuerdo o consenso. A todos nos han enseñado que “individuo” es una categoría universal que se aplica a cualquiera o a todas las personas, pero en realidad no es así. “El individuo” es un varón». ¹⁰

La reformulación del proyecto democrático en términos de democracia radical requiere el abandono del universalismo abstracto de la Ilustración, que se refería a una naturaleza humana indiferenciada. Aun cuando la emergencia de las primeras teorías de democracia moderna y del individuo como portador de derechos fue posible merced a estos conceptos, hoy en día son un gran obstáculo para la futura ex-

10. Carole Pateman, «Removing Obstacles to Democracy», ponencia presentada en el encuentro de la International Political Science Association, Ottawa, Canadá, octubre de 1986, mimeografiada.

tensión de la revolución democrática. Los nuevos derechos que se reclaman hoy son la expresión de diferencias cuya importancia no se había afirmado hasta ahora y que ya no son derechos universalizables. En efecto, la democracia radical exige que reconozcamos la diferencia —lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo—, o sea todo aquello que el concepto abstracto de hombre excluía. No se rechaza el universalismo, se lo particulariza; lo que hace falta es un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular.

RAZÓN PRÁCTICA: ARISTÓTELES *VERSUS* KANT

Esta creciente insatisfacción con el universalismo abstracto de la Ilustración explica la rehabilitación del concepto aristotélico de *phronesis*. Este «conocimiento ético», distinto del conocimiento específico de las ciencias (*episteme*), depende del *ethos*, esto es, de las condiciones culturales e históricas presentes en la comunidad, e implica la renuncia a toda pertenencia a la universalidad.¹¹ Es una clase de racionalidad propia del estudio de la praxis humana, que excluye toda posibilidad de una «ciencia» de la práctica, pero supone la existencia de una «razón práctica», una región cuya seña de distinción no son los juicios apodícticos, sino el predominio de lo razonable sobre lo demostrable. Kant propuso una noción completamente diferente de razón práctica, pues requería la universalidad. Como observa Ricoeur: «Al elevar la regla de la universalización al rango de principio supremo, Kant inaugura una de las ideas más peligrosas que habrían de prevalecer desde Fichte hasta Marx: la de que la esfera práctica debía estar sometida a un tipo de conocimiento científico comparable al conocimiento científico que se requiere en la esfera teórica».¹² También Gadamer critica a Kant por haber abierto el camino al positivismo en las ciencias humanas y considera que, para aprehender el tipo de relación existente entre lo universal y lo particular en la esfera de la acción

11. Recientes interpretaciones de Aristóteles tratan de disociarlo de la tradición del derecho natural y de destacar las diferencias entre él y Platón sobre esta cuestión. Véanse, por ejemplo, las observaciones de Hans-Georg Gadamer en *Truth and Method*, Nueva York, 1984, págs. 278-289.

12. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, París, 1986, págs. 248-251.

humana, la noción aristotélica de *phrónesis* es mucho más adecuada que el análisis kantiano del juicio.¹³

El desarrollo de la filosofía postempírica de la ciencia converge con la hermenéutica para desafiar el modelo positivista de racionalidad dominante en las ciencias. Teóricos como Thomas Kuhn y Mary Hesse han contribuido mucho a esta crítica señalando la importancia de los elementos retóricos en la evolución de la ciencia. En la actualidad hay acuerdo en que necesitamos ensanchar el concepto de racionalidad para dar cabida en él a lo «razonable» y lo «plausible» y reconocer la existencia de múltiples formas de racionalidad.

Esas ideas son cruciales al concepto de democracia radical, según el cual el juicio desempeña un papel fundamental, que ha de ser adecuadamente conceptualizado para evitar los falsos dilemas entre, por un lado, la existencia de un criterio universal y, por otro lado, la regla de la arbitrariedad. Que una pregunta no tenga respuesta para la ciencia o que la respuesta no revista la condición de verdad demostrable no significa que sea imposible hacerse una opinión razonable sobre ella ni que sea imposible una oportunidad de opción racional. Hannah Arendt tenía toda la razón en insistir en que en la esfera política nos hallamos en el dominio de la opinión, de la *doxa*, no en el de la verdad, y que cada esfera tiene sus criterios propios de validez y de legitimidad.¹⁴ Por supuesto, habrá quienes argumenten que esa posición está obsesionada por el espectro del relativismo. Pero semejante acusación sólo tiene sentido si se mantiene el sometimiento a la problemática tradicional, que no ofrece alternativa entre objetivismo y relativismo.

Afirmar que es imposible ofrecer un fundamento racional último para un sistema de valores, cualquiera que sea, no implica considerar iguales todos los puntos de vista. Como dice Rorty, «la verdadera división no se da entre quienes piensan que un punto de vista vale tanto como cualquier otro y quienes no piensan de esta manera, sino entre quienes piensan que nuestra cultura, nuestra finalidad o nuestras instituciones sólo admiten un sostén de tipo conversacional y quienes aún alientan la esperanza de otra clase de sostén».¹⁵ Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero a con-

13. Gadamer, *Truth and Method*, págs. 33-39.

14. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Nueva York, 1968.

15. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, pág. 167.

dición de permanecer en el interior de una tradición dada, con ayuda de las pautas que esa tradición proporciona; en realidad, no hay punto de vista exterior a toda tradición desde el cual se pueda ofrecer un juicio universal. Además, renunciar a la distinción entre lógica y retórica a la que conduce la crítica posmoderna —cosa que comparte con Aristóteles— no significa que «la fuerza sea el derecho» ni que haya que hundirse en el nihilismo. Aceptar, con Foucault, que es imposible una distinción absoluta entre la validez y el poder (puesto que la validez es siempre relativa a un régimen o una verdad específicos en conexión con el poder) no significa que, en el interior de un régimen dado de verdad, no podamos distinguir entre quienes respetan la estrategia de la argumentación y sus reglas y quienes simplemente desean imponer su poder.

Por último, la ausencia de fundamento «deja todo tal como es», como diría Wittgenstein, y nos obliga a formular de otra manera las mismas preguntas. De aquí el error de un cierto tipo de posmodernismo apocalíptico que quisiera hacernos creer que nos hallamos en los umbrales de una época radicalmente nueva, caracterizada por la deriva, la diseminación y el juego incontrolable de las significaciones. Semejante visión sigue estando cautiva de la problemática racionalista que pretende criticar. Como se ha dicho: «El auténtico error del metafísico clásico no fue la creencia de que había fundamentos metafísicos, sino más bien la creencia de que, de una u otra manera, esos fundamentos eran necesarios, de que, a menos que haya fundamentos, algo se pierde, es amenazado, minado o cuestionado».¹⁶

TRADICIÓN Y POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Debido a la importancia que se otorga a lo particular, a la existencia de diferentes formas de racionalidad y al papel de la tradición, el camino de la democracia radical, paradójicamente, coincide con algunas de las corrientes principales del pensamiento conservador. Uno de los puntos en que el pensamiento conservador insiste con más énfasis es su crítica al racionalismo y el universalismo de la Ilustración, crítica

16. John Seagle, «The Word Turned Upside Down», *The New York Review of Books*, 27 de octubre de 1983, pág. 78.

que comparte con el pensamiento posmodernista; esta proximidad explicaría por qué Habermas ha tildado de conservadores a ciertos posmodernistas. En realidad, las afinidades no se encuentran en el nivel de lo político, sino en el hecho de que, a diferencia del liberalismo y el marxismo, ambas doctrinas de reconciliación y dominio, la filosofía conservadora se basa en la finitud, la imperfección y los límites del ser humano. Esto no lleva inevitablemente a la defensa del *statu quo* ni a una visión antidemocrática, pues se presta a diversos tipos de articulación.

Por ejemplo, hay que distinguir la noción de tradición de la de tradicionalismo. La tradición nos permite pensar en nuestra inserción en la historicidad, en el hecho estar contruidos como sujetos a través de una serie de discursos ya existentes, y de que precisamente a través de esa tradición que nos constituye nos es dado el mundo y es posible toda acción política. Una concepción de la política como la de Michael Oakeshott, que atribuye un papel central a las «tradiciones de conducta» existentes y que ve en la acción política «la persecución de una sugerencia», es muy útil y productiva para la formulación de la democracia radical. En verdad, para Oakeshott, «la política es la actividad que se ocupa de los ordenamientos generales de un conjunto de personas que, con respecto a su reconocimiento común de una manera de ocuparse de sus ordenamientos, componen una comunidad única ... Esta actividad, por tanto, no brota de deseos instantáneos ni de principios generales, sino de las tradiciones de conducta existentes. Y la forma que adopte, puesto que no puede adoptar otra, es la enmienda a los ordenamientos existentes mediante la exploración y la persecución de lo que en ellos se insinúa».¹⁷ Si uno considera que la tradición liberal democrática es la principal tradición de conducta de nuestras sociedades, puede concebir la extensión de la revolución democrática y el desarrollo de luchas por la igualdad y la libertad en todos los terrenos de la vida social como persecución de estas «sugerencias» o «insinuaciones», presentes en el discurso democrático liberal. Oakeshott nos ofrece un buen ejemplo, a pesar de no ser consciente de la potencialidad radical de sus argumentos. Al discutir el estatus legal de las mujeres, declara que «los ordenamientos que consituyen una sociedad capaz de actividad política, ya se trate de costumbres, instituciones, le-

17. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, Londres, 1967, pág. 123.

yes o decisiones diplomáticas, son al mismo tiempo coherentes e incoherentes; forman un dibujo y al mismo tiempo sugieren simpatía por lo que no aparece del todo en éste. La actividad política es la exploración de esa simpatía; y, en consecuencia, el razonamiento político pertinente será exposición convincente de una simpatía, presente pero aún sin seguimiento, y demostración convincente de que éste es el momento adecuado para reconocerlo». ¹⁸ Concluye que de esta manera es uno capaz de reconocer la igualdad legal de las mujeres. Se advierte de inmediato la utilidad de este tipo de razonamiento para la justificación de la extensión de los principios democráticos.

La importancia de la tradición es también uno de los principales temas de la hermenéutica filosófica de Gadamer, que nos ofrece una cantidad de maneras importantes de pensar acerca de la construcción del sujeto político. De acuerdo con Heidegger, Gadamer afirma la existencia de una unidad fundamental entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo. El horizonte de nuestro presente se construye a través del lenguaje; este lenguaje lleva la marca del pasado; es la vida del pasado en el presente y así constituye el movimiento de la tradición. El error de la Ilustración, según Gadamer, fue desacreditar los «prejuicios» y proponer un ideal de comprensión que pide al sujeto que trascienda su presente y se libere de su inserción en la historia. Pero son precisamente estos prejuicios los que definen nuestra situación hermenéutica y los que condicionan nuestra comprensión y nuestra apertura al mundo. Gadamer también rechaza la oposición que presenta la Ilustración entre tradición y razón, porque para él la «tradición es constantemente un elemento de libertad y de historia. Ni siquiera la tradición más auténtica y más sólida persiste naturalmente sólo por la inercia de lo que una vez existió. Necesita ser afirmada, abrazada, cultivada. En lo esencial es preservación, tal como es activa en todo cambio histórico. Pero la preservación es un acto de razón, aunque sin relevancia. Para esta razón, sólo lo nuevo o lo planificado son resultado de razón. Pero ésa es una ilusión. Incluso cuando la vida cambia violentamente, como en épocas de revolución, mucho más de lo que nadie sospecha se preserva en las supuestas transformaciones de todo y se combina con lo nuevo para crear un nuevo valor». ¹⁹

18. *Ibíd.*, pág. 124.

19. Gadamer, *Truth and Method*, pág. 250.

Esta concepción de la tradición que se encuentra en Gadamer puede llegar a ser más específica y compleja si se la reformula en los términos wittgensteinianos de «juegos de lenguaje». Así iluminada, la tradición se convierte en el conjunto de juegos de lenguaje que constituye una comunidad dada. Puesto que para Wittgenstein los juegos de lenguaje son una unión indisoluble entre reglas lingüísticas, situaciones objetivas y formas de vida,²⁰ la tradición es el conjunto de discursos y de prácticas que nos forman como sujetos. De esta suerte, somos capaces de pensar la política como la persecución de las sugerencias, lo que en una perspectiva wittgensteiniana puede entenderse como creación de nuevos usos para términos clave de una tradición dada, y en su utilización en nuevos juegos de lenguaje que hacen posibles nuevas formas de vida.

Para estar en condiciones de pensar la política de la democracia radical a través de la noción de tradición es importante cargar el acento en el carácter compuesto, heterogéneo, abierto y en última instancia indeterminado de la tradición democrática. Siempre se tiene a mano varias estrategias posibles, no sólo en el sentido de las diferentes interpretaciones que se puede hacer del mismo elemento, sino también a causa del modo en que es posible poner unas contra otras algunas partes o aspectos de la tradición. Esto es lo que Gramsci, tal vez el único marxista que comprendió el papel de la tradición, vio como proceso de desarticulación y de rearticulación de elementos característicos de las prácticas hegemónicas.²¹

Los recientes intentos de los neoliberales y de los neoconservadores de redefinir conceptos tales como libertad e igualdad y de desarticular la idea de libertad de la de democracia, demuestran que dentro de la tradición democrática liberal se puede perseguir distintas estrategias y hacer posibles diferentes tipos de sugerencias. Enfrentado a esta ofensiva de quienes desean poner fin a la articulación que se estableció en el siglo XIX entre liberalismo y democracia y que desea redefinir la libertad como mera ausencia de coerción, el proyecto de democracia radical debe tratar de defender la democracia y de expandir

20. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

21. Sobre este problema, véase mi artículo «Hegemony and Ideology in Gramsci», en Chantal Mouffe (comp.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, 1979, págs. 168-204.

su esfera de aplicabilidad a las nuevas relaciones sociales. Su objetivo es crear otra clase de articulación entre elementos de la tradición democrática liberal, no ya con vistas a los derechos en un marco individualista, sino concibiendo más bien los «derechos democráticos». Esto creará una nueva hegemonía, que será el resultado de la articulación del mayor número posible de luchas democráticas.

Lo que necesitamos es una hegemonía de valores democráticos y esto requiere una multiplicación de prácticas democráticas, institucionalizándolas en relaciones sociales todavía más variadas, de modo que pueda formarse una multiplicidad de posiciones subjetivas a través de una matriz democrática. De esta manera —y no tratando de proporcionarle un fundamento racional— no sólo estaremos en condiciones de defender la democracia, sino también de profundizarla. Esa hegemonía nunca será completa y, en cualquier caso, no es deseable que una sociedad sea gobernada por una única lógica democrática. Las relaciones de autoridad y de poder no pueden desaparecer por completo y es importante abandonar el mito de una sociedad transparente, reconciliada consigo misma, pues esta clase de fantasía conduce al totalitarismo. Un proyecto de democracia radical y plural, por el contrario, requiere la existencia de multiplicidad, de pluralidad y de conflicto, y ve en ellos la razón de ser de la política.

DEMOCRACIA RADICAL, UNA NUEVA FILOSOFÍA POLÍTICA

Si la tarea de la democracia radical es en verdad la de profundizar la revolución democrática y conectar las distintas luchas democráticas, esa tarea requiere la creación de nuevas posiciones subjetivas que permitan la articulación común de, por ejemplo, antirracismo, antisexismo y anticapitalismo. Estas luchas no convergen espontáneamente, y a fin de establecer las equivalencias democráticas se necesita un nuevo «sentido común» que transforme la identidad de diferentes grupos, de tal manera que se puedan articular las exigencias de cada uno de ellos con las de otros, de acuerdo con el principio de equivalencia democrática. Pues no se trata de establecer una mera alianza entre intereses dados, sino de modificar realmente la identidad misma de estas fuerzas. Para que la defensa de los intereses de los trabajadores no se persiga a expensas de los derechos de las mujeres, los inmigrantes o los

consumidores, es necesario establecer una equivalencia entre estas luchas diferentes. Sólo en estas circunstancias las luchas contra el poder se convierten de verdad en luchas democráticas.

La filosofía política tiene un papel verdaderamente importante que desempeñar en la emergencia de este sentido común y en la creación de estas nuevas posiciones subjetivas, pues moldeará la «definición de realidad» que suministrará la forma de la experiencia política y servirá como matriz para la construcción de una cierta clase de sujeto. Algunos de los conceptos clave del liberalismo, como derechos, libertad y ciudadanía, son hoy proclamados por el discurso del individualismo posesivo, lo cual impide el establecimiento de una cadena de equivalencias democráticas.

Ya me he referido a la necesidad de un concepto de derechos democráticos: derechos que, aunque pertenecen al individuo, sólo pueden ser ejercidos de manera colectiva y presuponen la existencia de los mismos derechos para otros. Pero la democracia radical también necesita una idea de libertad que trascienda el falso dilema entre la libertad de los antiguos y de los modernos y nos permita pensar conjuntamente la libertad individual y la libertad política. A este respecto, la democracia radical comparte las preocupaciones de varios escritores que desean redimir la tradición del republicanismo cívico. Esta tendencia es muy heterogénea y, por tanto, es menester distinguir entre los llamados comunitaristas, que, a pesar de compartir la crítica de la idea liberal de individualismo según la cual el sujeto preexiste a las relaciones sociales que lo forman, tienen diferentes actitudes en lo tocante a la modernidad. Por un lado, están quienes, como Michael Sandel y Alasdair MacIntyre, inspirándose sobre todo en Aristóteles, rechazan el pluralismo liberal en nombre de una política del bien común, y por otro lado quienes, como Charles Taylor y Michael Walzer, critican los presupuestos epistemológicos del liberalismo, tratan de incorporar su contribución política en el campo de los derechos y el pluralismo.²² Los últimos sostienen una perspectiva más próxima a la de la democracia radical, mientras que los primeros mantienen una

22. Me refiero aquí a los siguientes estudios: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982; Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, 1984; Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge, 1985; Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, 1983.

actitud extremadamente ambigua en relación con el advenimiento de la democracia y tienden a defender las concepciones premodernas de la política, que entienden como expresión de valores morales compartidos.

Probablemente sea en la obra de Maquiavelo donde el republicanismo cívico tiene más para ofrecernos, y a este respecto es particularmente interesante la obra reciente de Quentin Skinner. Skinner muestra que en Maquiavelo se encuentra una concepción de libertad que, aunque no postula una noción objetiva de vida buena (y por tanto, según Isaiah Berlin, es una concepción «negativa» de la libertad), incluye ideales de participación política y virtud cívica (lo que, según Berlin, es típico de una concepción «positiva» de la libertad). Skinner muestra que en los *Discourses* se describe la idea de libertad como la capacidad de los individuos para perseguir sus propias metas, sus «humores» (*humori*). Esto se da conjuntamente con la afirmación de que con el fin de asegurar las condiciones necesarias para evitar la coerción y la servidumbre, haciendo así posible el uso de esta libertad, es indispensable que los individuos cumplan ciertas funciones públicas y cultiven unas determinadas virtudes. Para Maquiavelo, si uno ejerce la virtud cívica y sirve al bien común, lo hace con el fin de garantizarse un cierto grado de libertad personal que le permita perseguir sus fines propios.²³ Nos encontramos aquí con una concepción muy moderna de la libertad individual articulada en una vieja concepción de libertad política, fundamental para el desarrollo de una filosofía política de democracia radical.

Pero este recurso a una tradición de republicanismo cívico, aun en el marco restringido de su rama maquiaveliana, no nos puede suministrar la totalidad del lenguaje político necesario para una articulación de la multiplicidad de las luchas democráticas de hoy en día. Lo máximo que puede hacer es darnos elementos para luchar contra los aspectos negativos del individualismo liberal, aunque siga siendo inadecuado para aprehender la complejidad de la política de hoy. Nuestras sociedades se enfrentan a la proliferación de espacios políticos radicalmente nuevos y diferentes que nos exigen el abandono de la idea

23. Quentin Skinner, «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *Philosophy in History*, Cambridge, 1984.

de un espacio constitutivo único de lo político, propia del liberalismo y el republicanismo cívico. Si la concepción liberal del «yo sin trabas» es deficiente, la alternativa que presentan los defensores comunitarios del republicanismo cívico también es insatisfactoria. No se trata de pasar de un «yo unitario sin trabas» a un «yo unitario situado»; el problema reside en la idea misma del sujeto unitario. Muchos comunitaristas parecen creer que pertenecemos a una sola comunidad, definida empírica e incluso geográficamente, y que esta comunidad podría ser unificada por una sola idea del bien común. Pero en realidad siempre somos sujetos múltiples y contradictorios, habitantes de una diversidad de comunidades (como, por lo demás, muchas de las relaciones sociales en las que participamos y las posiciones subjetivas que definen) construidas por una variedad de discursos, y precaria y temporalmente suturadas en la intersección de esas posiciones subjetivas. De aquí la importancia de la crítica posmoderna para desarrollar una filosofía política que haga posible una nueva forma de individualidad verdaderamente plural y democrática. Una filosofía de esta clase no supone un fundamento racional de la democracia, ni da respuestas, a la manera de Leo Strauss, a las preguntas relativas a la naturaleza de los asuntos políticos y del mejor régimen. Por el contrario, propone permanecer en la cueva y, como dice Michael Walzer, «interpretar para los conciudadanos el mundo de los sentidos que compartimos».²⁴ La tradición democrática liberal está abierta a muchas interpretaciones y la política de democracia radical es sólo una estrategia entre otras. Nada garantiza su éxito, pero este proyecto ha comenzado a perseguir y profundizar el proyecto democrático de modernidad. Esta estrategia nos obliga a abandonar el universalismo abstracto de la Ilustración, la concepción esencialista de la totalidad social y el mito de un sujeto unitario. A este respecto, lejos de ver el desarrollo de la filosofía posmoderna como amenaza, la democracia radical le da una buena acogida en tanto instrumento indispensable para el logro de sus objetivos.

24. Walzer, *Spheres of Justice*, pág. XIV.

Capítulo 2

LIBERALISMO NORTEAMERICANO Y SU CRÍTICA COMUNITARIA

Desde Tocqueville, a menudo se ha considerado a Estados Unidos la tierra preferida de la democracia liberal, que, a partir de la Constitución de 1787, floreció sin tropezar con los obstáculos que habría tenido que superar en los países europeos. Este tema, reformulado por Louis Hartz en su libro de 1955 titulado *The Liberal Tradition in America*, ha gozado durante mucho tiempo de una hegemonía indiscutida, característica a la que se atribuye la doble ausencia en Estados Unidos de una verdadera tradición conservadora y de un movimiento socialista importante. Mucha gente ha visto también en esta característica el secreto de la fuerza y la vitalidad del Nuevo Mundo. Y, sin embargo, hace ya varios años que los norteamericanos parecen mostrarse cada vez más críticos respecto de este predominio del liberalismo democrático: como resultado de ello, hay quienes han investigado otras formas de identidad y han comenzado a escudriñar en su pasado con el propósito de descubrir signos de la presencia de otras tradiciones.

A finales de los años sesenta se organizó un movimiento «neoconservador» para defenderse del «exceso de democracia». Alzando el espectro del «precipicio de igualdad», este grupo, constituido por prestigiosos intelectuales unidos en torno a las revistas *Commentary* y *The Public Interest*, lanzaron una ofensiva contra la ola democrática de los diversos movimientos sociales de esa década.¹ Denunciaron el exceso de exigencias que esta multiplicación de nuevos derechos impone al Estado y el peligro que esta explosión de reclamaciones igualitaristas plantea al sistema basado en la autoridad. Aproximadamente al mismo tiempo, un grupo de «neoliberales» atacó las medidas de redistribu-

1. Por ejemplo, Irving Kristol, Daniel Patrick Moynihan, Daniel Bell, Samuel Huntington y Zbigniew Brezinski, por citar tan sólo los más conocidos. Para un excelente análisis de este movimiento se puede consultar el libro de Peter Steinfels, *The Neo-Conservatives*, Nueva York, 1979.

ción en la Gran Sociedad y denunció la creciente intervención del Estado en la economía. Para ambos grupos, el blanco es, en efecto, la articulación entre liberalismo y democracia: el potencial subversivo de la idea democrática frente a la preservación de las relaciones sociales dominantes.²

Recientemente se ha hecho oír una nueva voz: el blanco de la crítica ya no es la democracia, sino el liberalismo, al que, debido al arraigo tan profundo de su individualismo, se hace responsable de la destrucción de los valores de la comunidad y del deterioro progresivo de la vida pública. Este tipo de crítica, que tiene variantes izquierdistas y conservadoras, es original porque opera en el marco del redescubrimiento de una tradición oculta en Estados Unidos, la del «republicanismo cívico». Esta tradición —que algunos prefieren denominar «humanismo cívico»— afirma en su discurso político que la verdadera realización humana sólo es posible cuando se actúa como ciudadano de una comunidad política libre y con autogobierno. De acuerdo con Pocock —uno de los principales contribuyentes a esta reconstrucción—, los orígenes de esta concepción se remontan a la visión aristotélica del hombre como *zoón politikón* (animal político), la obra de Cicerón y la idea romana de *res publica* (la cosa pública); pero en la Florencia del siglo XV es donde adquiere las características que habrán de influir en el pensamiento político anglonorteamericano de los siglos XVII y XVIII, a través de James Harrington y los neoharringtonianos.³ Es un lenguaje político que realiza una síntesis entre los elementos aristotélicos y los maquiavelianos, en el que las nociones de «bien común», de «virtud cívica» y de «corrupción» desempeñan un papel central.

En las últimas décadas ha tenido lugar una reorientación espectacular de la interpretación de la Revolución norteamericana, que ha sacado particularmente a la luz la importancia del republicanismo cívico en el período revolucionario. Contra la interpretación dominante,

2. En esta ofensiva antidemocrática, tanto de neoliberales como de neoconservadores, volvemos a nuestro artículo «Democracy and the New Right», *Right and Power*, págs. 221-235, Londres, 1979.

3. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975; *Politics, Language and Time*, Nueva York, 1973; y *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, 1985. Sin embargo, es necesario especificar que el propio Pocock no es de los que proponen revivir la tradición del republicanismo cívico.

que veía en esta revolución una ruptura de tipo racionalista con el Viejo Mundo, influida principalmente por las ideas de Locke, la obra de historiadores como Bailyn y Wood⁴ ha mostrado que ha sufrido la profunda influencia de la cultura del humanismo cívico neoharringtoniano; de aquí el papel fundamental de la idea de «corrupción» en el lenguaje político de los patriotas norteamericanos, tal como se revela en el análisis que Baylin ha realizado de sus panfletos. Sólo más adelante la concepción clásica de la política, en la que los individuos participan activamente en la *res publica*, se desliza a nuevo paradigma: el de la democracia representativa. De acuerdo con Gordon Wood, la Constitución federal de 1787 es la que marca el final de la política clásica y la instalación de un nuevo paradigma en el que ya no se concibe al pueblo unido por una identidad de intereses, sino como «un conglomerado de individuos hostiles que, en beneficio mutuo, se reúnen para la construcción de una sociedad».⁵

Fue en ese momento cuando desapareció la insistencia en la necesidad de virtud pública y de bien común para dar paso a la nueva concepción de opinión pública. Wood muestra que surgió entonces una nueva fórmula de gobierno, fórmula que implicaba una concepción de lo político como compromiso entre intereses cuya formulación era exterior a la acción política misma. Esta nueva concepción, que en general se califica de «liberal», resultó dominante durante el siglo XIX, pero según algunos autores, la concepción republicana no se borró por completo. Pocock, por ejemplo, afirma que persistió bajo tierra gracias al ascenso de los símbolos premodernos y antiindustriales de la cultura norteamericana.⁶ A esta tradición apelaron los autores que criticaron el individualismo liberal y afirmaron que la misma capacitó a los norteamericanos para retener un cierto sentido de comunidad que les permitió resistir los efectos corrosivos del individualismo.⁷ En la revitalización de esta tradición de republicanismo cívico ven la solución de la

4. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., 1967, y *The Origins of American Politics*, Nueva York, 1967; Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Chapel Hill, 1969.

5. Wood, *The Creation of the American Republic*, pág. 607.

6. Pocock, *The Machiavellian Moment*, pág. 549.

7. Es la tesis que defienden Robert Bellah y sus colaboradores en *Habits of the Heart, Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, 1985, y también William M. Sullivan en *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, 1982.

crisis que hoy atraviesa la sociedad norteamericana, crisis que, según ellos, consiste en la destrucción del vínculo social por la promoción liberal del individuo que sólo sabe cómo cuidar su interés propio y rechaza toda obligación que pueda cercenar su libertad. Mientras que para los neoconservadores el origen de las dificultades del sistema de democracia liberal se halla en la idea democrática, para los llamados «comunitarios» hay que buscarlo en la desaparición de la virtud cívica y del reconocimiento de una comunidad política en la que la ciudadanía no sólo implica derechos, sino también deberes fundamentales. Esto último es consecuencia de la creciente privatización de la vida social y de la desaparición del espacio público, a lo que sólo se puede poner remedio mediante la restauración del valor de la participación política. Hoy, la ilusión liberal de que la armonía pueda surgir del libre juego de los intereses privados y de que la sociedad moderna ya no necesita virtud cívica, ha terminado por mostrarse peligrosa, pues pone en tela de juicio la verdadera existencia del proceso democrático. De aquí deriva la necesidad de una nueva cultura política que reconecte con la tradición del republicanismo cívico y restaure la dignidad a la política.

UN NUEVO PARADIGMA LIBERAL

No es sorprendente que los comunitarios de hoy, al igual que los neoconservadores de ayer, eligieran a John Rawls como su blanco principal. En efecto, desde su publicación en 1971, *A Theory of Justice* ha sido aclamada como un obra magistral que inauguraba un «nuevo paradigma liberal».⁸ Este paradigma «deontológico» o «basado en derechos» ha puesto fin a la indiscutible supremacía del utilitarismo en la reflexión teórica anglosajona, y cualquier crítica al liberalismo debe toparse con lo que se considera su elaboración más avanzada.

La posición de Rawls ha evolucionado sustancialmente desde la publicación de su libro,⁹ lo cual plantea ciertos problemas relativos a

8. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971.

9. Hay dos artículos que ponen particularmente de manifiesto esta evolución de Rawls: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, n° 9, septiembre de 1980, y «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, verano de 1985.

la coherencia de su teoría y a la hora de juzgar las críticas que se le han dirigido. *A Theory of Justice* implicaba que Rawls buscaba un algoritmo de la opción racional, un punto de apoyo que garantizara el carácter universal de su teoría de la «equidad» [*fairness*]. Su problema consistía en determinar qué principios de justicia elegirían las personas libres y racionales, si se las colocara en condiciones de igualdad, para definir los términos fundamentales de su asociación. Luego declaró que sólo quería elaborar una concepción de justicia para sociedades democráticas modernas, empezando por las intuiciones comunes de los miembros de esas sociedades. Este objetivo era la articulación y la explicitación de las ideas y principios latentes en nuestro sentido común; por tanto, no habría pretendido formular una concepción «verdadera» de justicia, sino más bien proponer los principios válidos para nosotros, en función de nuestra historia, nuestras tradiciones, nuestras aspiraciones y nuestra manera de concebir la identidad.¹⁰

Contrariamente al utilitarismo, Rawls no concibe la persona como un individuo puro y racional en la busca exclusiva de su propio bienestar, sino como una persona moral no sólo capaz de acción «racional» (entendida como acción instrumental en interés propio), sino también de lo que él llama acción «razonable», lo cual implica consideraciones morales y un sentido de justicia en la organización de la cooperación social. Es un método que este autor denomina «constructivismo kantiano», para indicar que opera con una concepción la persona semejante a la kantiana, como persona moral libre e igual.

Para un liberal de tipo kantiano como Rawls, que defiende una forma de liberalismo en la que el derecho no debe depender de concepción utilitarista alguna, es importante que lo que justifica el derecho no sea la maximización del bienestar general, ni ninguna otra concepción particular del bien, y que la defensa de los deseos individuales tenga prioridad respecto del bienestar general. Por esto afirma que lo razonable debe tener prioridad sobre la racional, pues la exigencia de términos equitativos de cooperación debe marcar las fronteras de libertad que ejercen los individuos en la definición y persecución de sus intereses propios. Esto quiere decir que habrá «prioridad del derecho sobre el bien», lo que equivale a decir un marco de derechos y de libertades fundamentales por encima de las diferentes concepciones del

10. Rawls, «Kantian Constructivism», págs. 516-519.

bien permitidas a los individuos.¹¹ Rawls considera que el objetivo estriba simplemente en no ampliar la riqueza del conjunto de la sociedad si eso implica sacrificio de una cierta cantidad de personas. Es necesario tratar a todos los individuos como fines en sí mismos y no como medios, y acusa al utilitarismo precisamente de no respetar este precepto. Para esta teoría, los individuos no sólo son unidades de cálculo en la maximización del interés general; al reunirlos, los homogeneiza y sacrifica los intereses privados en nombre de la utilidad de la mayoría. Rawls se compromete a asegurar los derechos fundamentales de los individuos y su libertad de una manera mucha más completa que el utilitarismo, pues su teoría de la justicia se construye de tal manera que respeta su pluralidad y su especificidad.

Pero para que este acuerdo sobre los principios de justicia sea verdaderamente equitativo, es necesario encontrar un punto de vista no incluido por las circunstancias particulares de los participantes y sus intereses. Éste es el papel que Rawls convierte en el juego de la «posición original», que, con su velo de ignorancia, oculta a los participantes su lugar exacto en la sociedad, sus talentos, sus objetivos y todo lo que pudiera ser perjudicial para su imparcialidad. Eso sirve para mediar entre la concepción kantiana de persona —que Rawls espera poder liberar del lastre de metafísica que presenta la obra de Kant y redefinirla en términos estrictamente empíricos— y los principios de justicia a cuya construcción está abocado. La posición original designa, pues, una situación heurística de libertad e igualdad que permite a los participantes seleccionar, en el procedimiento de liberación, los principios de justicia para organizar la cooperación social entre personas libres e iguales. En consecuencia, no hay criterio independiente de justicia y es el procedimiento mismo el que garantiza que el resultado sea justo. Este método de constructivismo kantiano lleva a la formulación de los dos principios de justicia siguientes: 1) Todos tienen igual derecho al sistema de libertad más extenso que sea compatible con idéntica libertad para otros. 2) Es preciso organizar las desigualdades económicas y sociales de tal modo que: a) reporte el máximo beneficio a los menos favorecidos (es el famoso principio de diferencia); b) estén ligadas a funciones y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades.

11. Rawls, *A Theory of Justice*, págs. 446-452.

El primer principio tiene prioridad sobre el segundo, y la cláusula b) tiene prioridad sobre la a), de modo que es imposible legitimar ninguna restricción de la libertad o de la igualdad de oportunidades con el argumento de que contribuye a mejorar a los menos favorecidos. Rawls revisa la concepción general de su teoría de justicia de la siguiente manera: «Todos los bienes sociales primarios —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del autorrespeto— han de distribuirse por igual, a menos que una distribución desigual de cualquiera de esos bienes redunde en beneficio de los menos favorecidos».¹²

Rawls considera que su teoría de la justicia proporciona al fin la respuesta a la pregunta tan controvertida sobre qué principios de justicia debieran organizar los términos de cooperación social entre personas libres e iguales. Este autor piensa que ha formulado con éxito un principio directo que permite poner a funcionar en instituciones sociales los valores de libertad y de igualdad, y que de esa manera ha resuelto el conflicto que ha persistido durante dos siglos en el pensamiento democrático.

Sin embargo, esa pretensión ha sido cuestionada casi de inmediato. Ya en 1974, Robert Nozick trató de mostrar en *Anarchy, State and Utopia* que, partiendo de una posición semejante a la de Rawls, se podía llegar a una concepción de justicia diametralmente opuesta. En efecto, mientras que Rawls es un defensor indiscutido del Estado democrático liberal del bienestar, que aspira a justificar como la forma política más justa y racional, Nozick es defensor de un Estado mínimo, que se limite a defender la ley y el orden y que elimine por completo la función distributiva. Según este autor, la justicia social, si por ello se entiende justicia distributiva, no existe, y declara que una sociedad es justa en la medida en que sus miembros posean lo que tienen derecho a poseer, con independencia de las formas de distribución de la riqueza que implique.¹³

EL INDIVIDUALISMO LIBERAL EN TELA DE JUICIO

No es ahora momento de analizar en toda su extensión el debate que suscitó la obra de Rawls, sino de examinar los argumentos críticos

12. *Ibíd.*, págs. 302-303.

13. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, 1974, cap. 7

que se conocen como «comunitarios». El blanco de esta crítica de la obra de Rawls y del nuevo paradigma que este autor ha establecido es la filosofía del liberalismo en lo que toca a su individualismo. Denuncia la concepción ahistórica, asocial y desencarnada del tema implícito en la idea de un individuo dotado de derechos naturales previos a la sociedad, y rechaza la tesis de la prioridad de los derechos sobre el bien. Contra la inspiración kantiana de Rawls, los autores comunitarios apelan a Aristóteles y a Hegel: contra el liberalismo, recurren a la tradición del republicanismo cívico.

Para Charles Taylor, la visión liberal del sujeto es «atomista»,¹⁴ porque afirma la autosuficiencia del individuo; constituye un real empobrecimiento en relación a la noción aristotélica de hombre como animal fundamentalmente político que sólo en el seno de una sociedad puede aprehender su naturaleza humana. Taylor sostiene que ésta es la concepción que late detrás de la destrucción de la vida pública a través del desarrollo del individualismo burocrático. De acuerdo con este autor, la racionalidad puede desarrollarse y el hombre puede convertirse en sujeto moral capaz de descubrir el bien únicamente en virtud de su participación en una comunidad de lenguaje y del discurso mutuo sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo; en consecuencia, no puede haber una prioridad del derecho sobre el bien. Aunque particularmente en referencia a Nozick, muestra el absurdo de pretender comenzar con la prioridad de los derechos naturales para deducir la totalidad del contexto social. En efecto, este individuo moderno, con sus derechos, es resultado de un largo y complejo desarrollo histórico, por lo que sólo en cierto tipo de sociedad es posible semejante individuo libre, capaz de elegir sus objetivos.¹⁵

Alasdair McIntyre,¹⁶ por su parte, reprocha a Rawls y a Nozick que la concepción de justicia que proponen no deje espacio a la noción, fundamental a su juicio, de «virtud». McIntyre atribuye este fallo a la concepción de una sociedad compuesta por individuos cuyos intereses se definen antes y con independencia de la construcción de cualquier moral o vínculo social entre ellos. Pero la noción de virtud, dice este

14. Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers, 2, Cambridge, 1985, cap. 7, «Atomism».

15. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, pág. 200.

16. Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, 1984.

autor, sólo ocupa un lugar en el contexto de una comunidad cuyo vínculo original es una comprensión compartida tanto de lo bueno para el hombre como de lo bueno para la comunidad y en la que los individuos identifican sus intereses fundamentales con referencia a estos bienes.¹⁷ En el rechazo de todas las ideas de un «bien común» que profesa el liberalismo ve McIntyre la fuente del nihilismo que está destruyendo lentamente nuestras sociedades.

Pero en la obra de Michael Sandel es donde se encuentra la crítica comunitaria más extensa. En *Liberalism in the Limits of Justice*¹⁸ lleva a cabo un análisis preciso de la teoría de la justicia de Rawls con el fin de probar su inconsistencia. Ataca principalmente la tesis de la prioridad del derecho sobre el bien y la concepción de sujeto que esto implica. Que Rawls afirme que la justicia es la virtud principal de las instituciones sociales se debe, dice Sandel, a que su liberalismo deontológico requiere una concepción de justicia que no presuponga ninguna concepción particular del bien, de modo que sirva como marco en el cual sean posibles las diferentes concepciones del bien. En efecto, en la concepción deontológica la primacía de la justicia no sólo se describe como prioridad moral, sino también como forma privilegiada de justificación. El derecho es previo al bien no sólo porque sus exigencias tienen precedencia, sino también porque sus principios se derivan de manera independiente.¹⁹ Pero para que este derecho existiera con prioridad al bien sería necesario que el sujeto mismo existiera independientemente de sus intenciones o de sus fines. Por tanto, esta concepción requiere un sujeto capaz de tener una identidad cuya definición anteceda a los valores y los objetivos que escoge. En efecto, lo que define a este sujeto no son sus elecciones, sino la capacidad misma de elegir. Nunca puede tener fines que sean a la vez constitutivos de su identidad, y esto le niega la posibilidad de participación en una comunidad en la que lo que se cuestiona es la definición misma de quién es.²⁰

De acuerdo con Sandel, en la problemática de Rawls ese tipo «constitutivo» de comunidad es impensable, y la única manera de con-

17. *Ibíd.*, pág. 256.

18. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

19. *Ibíd.*, pág. 15.

20. *Ibíd.*, pág. 150.

cebir la comunidad es como simple cooperación entre individuos cuyos intereses ya están dados y que se unen con el fin de defenderlos y de impulsarlos. Su tesis central es que esta concepción del sujeto limpia de trabas e incapaz de compromisos constitutivos es necesaria para que el derecho pueda tener prioridad sobre el bien y al mismo tiempo contradictoria respecto de los principios de justicia que Rawls intenta justificar. En efecto, puesto que el principio de diferencia es también un principio de coparticipación, presupone la existencia de un vínculo moral entre quienes se disponen a distribuir bienes sociales y, en consecuencia, de una comunidad constituida cuyo reconocimiento requiere. Pero, declara Sandel, precisamente ese tipo de comunidad queda excluida de la concepción rawlsiana de sujeto sin vínculos y cuya definición antecede a los fines que escoge. En consecuencia, el proyecto de Rawls fracasa, pues «no podemos ser personas para quienes la justicia sea primaria y también personas para quienes el principio de diferencia sea un principio de justicia».²¹

¿POLÍTICA DE DERECHOS O POLÍTICA DEL BIEN COMÚN?

La crítica de Sandel se basa principalmente en la posición que defiende Rawls en *A Theory of Justice* y no tiene en cuenta la evolución posterior de su pensamiento, a pesar de que, en algunos puntos, los artículos recientes de Rawls modifican sustancialmente su concepción del sujeto.²² Sin embargo, los argumentos de Sandel contra el sujeto desencarnado de la filosofía liberal son realmente pertinentes; en efecto, el deseo de fundar una teoría de la justicia distributiva en las premisas del individualismo liberal encierra una clara contradicción. En este sentido, los liberales que, como Nozick o Hayek, niegan la existencia misma de tal concepto son sin duda más coherentes.²³ Es inevitable estar de acuerdo con Sandel cuando afirma que Rawls no consi-

21. *Ibíd.*, pág. 178.

22. Rawls insiste cada vez más en el papel que desempeña en su teoría la concepción kantiana de persona moral. Esto indica que hay ciertos principios morales inscritos en la posición original y que ya no se trata de una cuestión de pura teoría de elección racional.

23. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, Chicago, 1976, pág. 69; Nozick, *Anarchy, State and Utopia*.

gue justificar de manera convincente la primacía de la justicia y la prioridad del derecho sobre el bien. Pero no podemos seguirlo cuando concluye que esto demuestra la superioridad de una política del bien común respecto de una política de defensa de los derechos.²⁴ El que la argumentación de Rawls sea inadecuada no implica que haya que rechazar su objetivo.

Esta cuestión de la prioridad del derecho sobre el bien constituye la esencia del debate y nos permite demostrar los límites de la concepción liberal tanto como las ambigüedades de la crítica comunitaria y sus peligros. Como ha hecho notar Sandel, para los liberales de tipo kantiano como Rawls la prioridad del derecho sobre el bien no sólo significa que no se puede sacrificar los derechos individuales en nombre del bien general, sino también que es imposible derivar los principios de justicia de una concepción de la vida buena.²⁵ Éste es el principio cardinal del liberalismo, según el cual no puede haber una única concepción de *eudaimonía*, de felicidad, que se pueda imponer a todos, sino que cada uno ha de tener la posibilidad de descubrir su felicidad tal como la entiende, de fijar por sí mismo sus objetivos y de intentar realizarlos a su manera. Los comunitarios, por su parte, afirman que se puede definir el derecho antes que el bien porque sólo a través de nuestra participación en una comunidad que defina el bien podemos tener un sentido del derecho y una concepción de la justicia. He aquí un argumento irreprochable, que, no obstante, no autoriza la conclusión de Sandel según la cual tenemos que rechazar la prioridad de la justicia como principal virtud de las instituciones sociales del mismo modo que la defensa de los derechos individuales y retornar a una política basada en un orden moral común. En efecto, esta conclusión descansa sobre una equivocación fundamental relativa a la noción misma de bien común, que en gran parte se debe al propio Rawls. Hasta hace poco,²⁶ insistió en que su teoría de justicia pertenecía a la filosofía moral. Pero esta última, naturalmente, no se refiere a la moral, sino a la política y requiere que se distinga entre el «bien moral co-

24. Michael J. Sandel, «Morality and the Liberal Ideal», *New Republic*, 7 de mayo de 1984.

25. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pág. 156.

26. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», pág. 224, donde en la n. 2 reconsidera su concepción de justicia como política, no como moral.

mún» y el «bien político común». Una vez establecida esta distinción, parecen inaceptables las consecuencias que Sandel extrae de las incoherencias epistemológicas de Rawls.

Examinemos esto con un poco más de detalle. Rawls quiere defender el pluralismo liberal que obliga a no imponer a otro una concepción de bienestar ni un plan particular de vida. Para los liberales, la moral individual es una cuestión privada y cada cual ha de ser capaz de organizar su vida como le parezca. De aquí la importancia de los derechos y el hecho de que los principios de la justicia no puedan privilegiar una concepción particular de bienestar. Pero es evidente que esta prioridad del derecho sobre el bien sólo es posible en un cierto tipo de sociedad con determinadas instituciones, y no puede haber prioridad absoluta del derecho sobre el bien, dado que —como los comunitarios afirman con razón— un individuo con sus derechos sólo puede tener existencia en el seno de una comunidad específica que se define por el bien que postula. Pero sería necesario especificar que se trata de una comunidad *política*, es decir, de un *régimen* en el sentido griego de *politeia* que se define por el bien político que pone en funcionamiento.²⁷ Hay regímenes que se caracterizan por no distinguir entre el bien del hombre y el bien de la ciudad, pero la separación de estas dos esferas que opera la modernidad y el rechazo de una concepción única del bien moral no debieran ignorar la existencia del «bien político», el bien que define una asociación política como tal. En consecuencia, si bien un régimen democrático liberal debe ser agnóstico en términos de moral, no es agnóstico —ni puede serlo— en lo relativo al bien político, dado que afirma los principios políticos de libertad e igualdad. Sólo en el interior de un régimen semejante, y en tanto función del bien político que lo define, es posible la prioridad de los derechos respecto de las diferentes concepciones del bien moral. Por tanto, aun cuando los comunitarios están autorizados a poner en tela de juicio la prioridad de los derechos sobre el bien, tal como aparece en la obra de Rawls, no lo es-

27. Podemos aceptar la definición aristotélica de la comunidad política como una asociación que apunta al bien de todos. Pero hoy es preciso comprender este bien en términos exclusivamente políticos, como constituido por los principios políticos de una asociación, lo cual no requiere la existencia de una concepción única del bien moral. En consecuencia, la tarea a la que se enfrenta una filosofía política moderna es encontrar la ética adecuada a la política.

tán a reclamar, como hace Sandel, que eso obliga a abandonar tanto el pluralismo liberal como una política basada en los derechos, puesto que esa prioridad es precisamente lo que caracteriza al régimen democrático liberal.

MORAL Y POLÍTICA

Es evidente que lo que en realidad está en cuestión es el estatus de lo político, y esta discusión revela nuestra actual incapacidad para considerar lo político de una manera moderna, es decir, de una manera no simplemente instrumental —lo que implica tomar en cuenta todo lo que lleva implícito la idea de un «bien político», la ética propia de la política—, sino que al mismo tiempo respete la separación moderna entre moral y política. Ni Rawls, ni Sandel, aunque por diferentes razones, son capaces de considerar esta distinción de manera adecuada. En el caso de Sandel, la crítica del liberalismo opera dentro de una problemática fundamentalmente aristotélica, en la que todavía no se ha producido separación alguna entre moral y política, ni hay verdadera diferencia entre «el bien político común» y «el bien moral común». En efecto, en la concepción antigua lo político estaba subordinado a lo ético, y esta circunstancia es lo que explica la tendencia de ciertos críticos comunitarios influidos por Aristóteles, como Sandel o MacIntyre, a creer que para gobernar en términos de bien común es necesario estimular una visión moral única y rechazar el pluralismo liberal. De aquí la actitud en general negativa de estos autores en relación con la modernidad y su nostalgia de una comunidad originaria de tipo *Gemeinschaft*. Lo mismo que en el caso de Rawls, su incapacidad para considerar lo político se explica por el hecho de que esto constituye el punto ciego del liberalismo, que tiende a reducirlo a actividad instrumental. Efectivamente, todos los aspectos normativos propios de la filosofía política han sido desacreditados por el desarrollo de la ciencia política y de la distinción positivista entre hecho y valor. De esta suerte, toda una serie de preguntas de indiscutible naturaleza política, como las preguntas sobre la justicia, han quedado relegadas al dominio de la moral, razón por la cual, a no dudarlo, Rawls se ha empeñado durante tanto tiempo en presentar su teoría de la justicia como contribución a la filosofía moral.

Esta incapacidad del liberalismo para pensar lo político tiene raíces profundas. Como ha señalado Carl Schmitt, el principio puro y riguroso del liberalismo no puede dar nacimiento a una concepción específicamente política.²⁸ En verdad, todo individualismo consistente debe negar lo político, puesto que lo político requiere que el individuo sea al mismo tiempo *terminus a quo* y *terminus ad quem*. Por esta razón, según Schmitt, el pensamiento liberal se mueve en una polaridad entre ética y economía, y se limita a desear imponer obligaciones éticas a lo político o a someterlo a lo económico. De aquí que no haya auténtica política liberal, sino sólo una crítica liberal de la política en nombre de la defensa de la libertad individual.²⁹

Puesto que este individualismo liberal no permite concebir el aspecto colectivo de la vida social en tanto constitutiva, en el corazón mismo del proyecto de Rawls anida una contradicción, como indican los comunitarios. Su ambición de una racionalidad fundadora de los requisitos de igualdad presentes en el sentido común de las democracias occidentales, pero que parta de una concepción individualista del sujeto, no puede dejar de encallar. Y esta limitación fundamental del liberalismo no puede resolverse mediante el recurso a la moral. La apelación de Rawls a la concepción kantiana de persona moral y la introducción de lo razonable junto a lo racional le permite establecer límites morales a la persecución del egoísmo privado, pero sin cuestionar verdaderamente la concepción individualista. Sólo en el contexto de una tradición que deje realmente espacio a la dimensión política de la existencia humana y que permita pensar la ciudadanía de otra manera que como simple posesión de los derechos, podrán explicarse los valores democráticos. Esta crítica del liberalismo, sin embargo, debe operar en el marco de la modernidad y de las conquistas de la revolución democrática. Aunque todavía tiene mucho que enseñarnos, la concepción clásica ya no es aplicable. El surgimiento del individuo, la separación de la Iglesia y el Estado, el principio de tolerancia religiosa y el desarrollo de la sociedad civil, todo eso nos ha llevado a distinguir el dominio de la moral del de la política. Si es importante volver a

28. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Rudgers, 1971, pág. 70.

29. Schmitt, *op. cit.*, pág. 71. Es evidente que reconsiderar la pertinencia de la crítica de Schmitt al liberalismo no implica forzosamente la aceptación del conjunto de su posición.

plantear las preguntas por el bien común y por la virtud cívica, es preciso hacerlo de manera moderna, sin postular un bien moral único. No deberíamos despreciar las conquistas del liberalismo, y la crítica del individualismo no implica abandonar la noción de «derechos» ni la de «pluralismo».

JUSTICIA Y PLURALISMO

Éste es el enfoque de Michael Walzer, quien, no obstante situarse del lado de los comunitarios, no se opone a los ideales políticos del liberalismo. Por el contrario, su proyecto es defender y radicalizar la tradición democrática liberal.³⁰ Walzer se opone al tipo de razonamiento filosófico que supone que un pensador se libera de todos los vínculos con su comunidad a fin de descubrir verdades supuestamente universales y eternas.³¹ Según este autor, el filósofo tiene que permanecer en la caverna para asumir plenamente su estatus como miembro de una comunidad particular, para cuyos ciudadanos ha de interpretar el mundo y los significados que tienen en común. Si denuncia el racionalismo y el universalismo de la Ilustración y propone la reevaluación de conceptos tales como los de tradición y comunidad, lo hace para defender de un modo más eficaz el ideal democrático.

Aunque crítico con respecto a la posición epistemológica de Rawls, está de acuerdo con éste en lo relativo a la prioridad de la justicia y la idea de que, en nuestras sociedades, la justicia consiste en la institucionalización de la libertad y la igualdad. Pero Walzer se diferencia de Rawls en el modo de concebir la igualdad, y en *Spheres of Justice* presenta una teoría pluralista de la justicia social cuya meta es la realización de lo que él llama «igualdad compleja». Ésta, según Walzer, es la única concepción de igualdad que se adapta a las sociedades moder-

30. De los muchos libros de Michael Walzer, los que hacen más referencia al tema que aquí se trata son: *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Mass., 1970, *Principles: Reflections of an Unreconstructed Democracy*, Nueva York, 1980, y en especial *Spheres of Justice, A Defence of Pluralism and Equality*, Nueva York, 1983.

31. Walzer, *Spheres of Justice*, H. Hirsch, «The Theory of Liberalism», y D. Herzog, «Some Questions for Republicans», ambos en *Political Theory*, vol. 9, n° 3, agosto de 1981, donde presentó más detalladamente su posición sobre este tema.

nas, con una diferenciación muy elaborada.³² En efecto, piensa que demasiado a menudo concebimos la igualdad de tal manera que tendemos a igualar al máximo posible a las personas en su situación global. Esta perspectiva implica necesariamente la constante intervención del Estado a fin de impedir el surgimiento de todas las formas de dominación. En consecuencia, esta opinión despeja el camino al totalitarismo, que pretende coordinar sistemáticamente la distribución de todos los bienes en todas las esferas. Por esta razón Walzer afirma que si se desea convertir la igualdad en objetivo central de la política, y al mismo tiempo respetar la libertad, es forzoso concebirla como igualdad compleja. Esto requiere la distribución de los diferentes bienes sociales, no de manera uniforme, sino según una diversidad de criterios que refleje la diversidad de los bienes sociales y los significados a ellos ligados. La igualdad es una relación compleja entre personas mediada por una serie de bienes sociales; no consiste en una identidad de posesión.³³ Lo importante es no violar los principios de distribución propios de cada esfera y evitar que el éxito en una esfera implique la posibilidad de ejercer preponderancia en otras, como ocurre hoy con la riqueza. Cita a Pascal: «La tiranía es el deseo de obtener por un medio lo que sólo se puede obtener por otro. A distintas cualidades debemos distintos deberes: al encanto, el amor; a la fuerza, el temor; al aprendizaje, la creencia».³⁴ En consecuencia, la justicia no sólo es cuestión de interpretación y de aplicación de los criterios de distribución, sino también de distinciones y de fronteras entre las diferentes esferas. Es esencial no utilizar ningún bien social como medio de dominación y evitar la concentración en las mismas manos del poder político, la riqueza, el honor y el cargo especialmente apetecible.

El interés de la perspectiva adoptada por Walzer es que permite la crítica del individualismo liberal y sus presupuestos epistemológicos, mientras conservan e incluso enriquecen la contribución del pluralismo. También demuestra cómo se puede imaginar la justicia sin buscar un punto de vista universal y sin elaborar principios válidos para todas las sociedades. Para Walzer, sólo es posible plantear la cuestión de la justicia si se parte de una comunidad política específi-

32. Walzer, *Spheres of Justice*, pág. 236.

33. *Ibíd.*, pág. 18.

34. Pascal, *Pensées*; este texto es citado en *Spheres of Justice*, pág. 18.

ca, dentro de la tradición que la constituye y los significados sociales comunes a sus miembros. Para este autor no tiene sentido declarar que una sociedad de tipo jerárquico es injusta porque la distribución de los bienes sociales no tenga lugar de acuerdo con principios igualitarios. Si la igualdad es un objetivo central para nosotros, se debe a que vivimos en una sociedad democrática liberal en que las instituciones y los significados sociales están profundamente impregnados de este valor, que hace posible su utilización como criterio para discernir lo justo y lo injusto. En la medida en que los principios políticos —tanto igualdad como libertad— son susceptibles de diversas interpretaciones, no puede haber acuerdo definitivo acerca de la definición de libertad y de igualdad, las relaciones sociales en que deben aplicarse estos principios, ni de su modo de institucionalización. Diferentes filosofías políticas ofrecen diferentes interpretaciones, pero tanto la discusión como el hecho de que planteemos en estos términos el problema de la justicia, son posibles porque estos valores son centrales en nuestra tradición.

¿ARISTÓTELES O MAQUIAVELO?

A la concepción liberal del individuo oponen los autores comunitarios la imagen del ciudadano que se encuentra en la tradición del republicanismo cívico. Contraria al liberalismo, esta tradición suministra un lenguaje que permite pensar lo político de una manera no instrumental. Desempeñó un papel importante en la cultura política norteamericana del siglo XVII y aún no ha desaparecido por completo; los comunitarios proponen revivirla y de esa manera dotar a los norteamericanos de la capacidad de articular su experiencia y concebir su identidad en términos de participación activa en la comunidad política. Para ellos, la solución a la crisis de legitimación que afecta el sistema democrático se halla en la reevaluación de la esfera política y la rehabilitación de la noción de «virtud cívica».³⁵

El problema reside en la ambigüedad de la noción de «humanismo cívico» o «republicanismo cívico» que se ha elaborado en estos últi-

35. Lo mismo puede decirse acerca de la posición de Hannah Arendt, cuyo pensamiento la inscribe también en la tradición del republicanismo cívico.

mos tiempos. En efecto, esta mezcla de elementos aristotélicos y maquiavelianos puede dar origen a interpretaciones extremadamente diferentes, ya sea que, de acuerdo con Aristóteles, se acepte la unidad del bien o la indivisibilidad de ética y política, ya sea que, de acuerdo con Maquiavelo, se diferencie estos dos dominios y se insista en el papel central del conflicto en la preservación de la libertad. Ya he indicado que, en la obra de autores como Sadel o MacIntyre, la crítica del liberalismo ignora las características de la democracia moderna y desemboca en el rechazo de la modernidad. Esto no es una consecuencia necesaria de la posición comunitaria y no es el caso de Walzer o Taylor, quienes tratan de integrar ciertos logros del liberalismo; en consecuencia, no es una problemática intrínsecamente antimoderna, como sugieren algunos liberales.³⁶

Pero ante la falta de elaboración de un modelo republicano adecuado a los requerimientos de las democracias modernas, la actual atracción del republicanismo cívico sólo puede dar lugar a una confusión quizá con consecuencias peligrosas para todos los que defienden la extensión de los derechos y las prácticas democráticas. Es fundamental distinguir entre «conciencia cívica» —esto es, los requisitos propios de todos los ciudadanos de un régimen democrático liberal en el que los criterios de justicia son los de libertad e igualdad— y un bien común sustancial postulado que impondría a todos una concepción singular de *eudaimonía*. La conciencia cívica no implica necesariamente el consenso, y el ideal republicano no requiere la eliminación de la diversidad a favor de la unidad. Una concepción republicana que se inspire en Maquiavelo, pero también en Montesquieu, Tocqueville y Mill, puede dar cabida a lo fundamental de la contribución del liberalismo. Pero esto requiere que se piense la ciudadanía de una manera democrática, esto es, sin renunciar a la libertad individual. Esa tarea sólo es posible si nos esforzamos en entender por libertad otra cosa que la defensa de los derechos individuales contra el Estado, aunque con cuidado de no sacrificar el individuo en aras del ciudadano.

36. Véase, por ejemplo, H. Hirsch, «The Theory of Liberalism», y D. Herzog, «Some Questions for Republicans», ambos en *Political Theory*, vol. 14, n° 3, agosto de 1986.

¿LIBERTAD DE LOS ANTIGUOS O LIBERTAD DE LOS MODERNOS?

La obra inspirada en la «nueva historia», cuyo pionero fue Quentin Skinner, resulta particularmente aplicable a ese proyecto. En un artículo en el que analiza los resultados de este tipo de investigación, Pocock explica que en el origen del pensamiento político moderno se encuentran dos estilos de lenguaje político, uno de los cuales logrará imponerse en detrimento del otro.³⁷ Por un lado está el lenguaje de la virtud, que es el del republicanismo clásico, y por otro lado está el lenguaje de los derechos, que expresa el paradigma del derecho natural y se funda en la jurisprudencia. El término *libertas* está presente en los dos lenguajes, pero con distinto significado. En el lenguaje de los juristas, *libertas* tiene el sentido de *imperium*, de libertad para producir las leyes propias. La libertad del ciudadano consiste, pues, en la libertad para desarrollar una actividad bajo la protección de la ley. En el lenguaje republicano, por el contrario, se insiste en la libertad en el sentido de participación en el gobierno del Estado, ligada a la concepción del hombre como animal político que realiza su naturaleza a través de sus actividades en el dominio público. Estas dos formas coexisten por un período, y Skinner ha mostrado, en el primer volumen de *The Foundations of Modern Political Thought*,³⁸ que las luchas de las repúblicas italianas por la independencia fueron conducidas al mismo tiempo en el lenguaje republicano y en el de los juristas. Luego el lenguaje del derecho natural sustituye al de la virtud, pero al comienzo del período moderno la tradición del liberalismo, centrada en la ley y el derecho, se vio acompañada de una tradición de humanismo republicano en el que la personalidad se concebía en términos de virtud. Sólo con Hobbes adquiere predominio la modalidad de razonamiento político individualista, en que la libertad se limita a la defensa de los derechos individuales.

El propósito de Skinner en su libro más reciente³⁹ es reevaluar la concepción republicana que, durante el Renacimiento en Europa, ha-

37. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, cap. 2.

38. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, 1978.

39. Quentin Skinner, «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, *Philosophy in History*, Cambridge, 1984.

bía reformulado la concepción romana clásica del ciudadano, porque cree que de ella podemos derivar una idea de libertad más adecuada que la de la concepción liberal. Skinner es plenamente consciente del problema que plantea hoy la relación entre libertad individual y libertad política. A partir de Benjamin Constant se ha admitido que la «libertad de los modernos» consiste en el goce pacífico de la independencia privada y que esto implica la renuncia a la «libertad de los antiguos», o sea, la participación activa en el poder colectivo, porque eso lleva a una subordinación del individuo respecto de la comunidad.

Esta misma tesis ha sido reformulada en un famoso artículo de Isaiah Berlin,⁴⁰ que distinguió entre la concepción «negativa» de libertad, conocida como la mera ausencia de coerción y que requiere que una parte de la existencia humana se mantenga independiente de la esfera del control social, y la concepción «positiva» de la libertad, que surge del deseo del individuo de ser dueño de sí mismo e implica la idea de la realización de una verdadera naturaleza humana. De acuerdo con Berlin, esta segunda concepción es potencialmente totalitaria e inaceptable para un liberal, y de esto concluye que la idea de democracia y de autogobierno no puede pertenecer a la idea liberal de libertad. Este autor afirma que toda la concepción positiva de libertad es antimoderna porque requiere que se postule una noción objetiva de vida buena para el hombre. De esta suerte, todos los que defienden la concepción republicana de libertad, la idea de *libertas*, según la cual sólo es posible asegurar la libertad en una comunidad que se autogubierne, aparecen como adversarios de la modernidad.

Skinner rechaza esta tesis e intenta probar que en la tradición cívica republicana, y más en particular en la obra de Maquiavelo, se puede encontrar una concepción de libertad que, aunque negativa —pues no implica la noción objetiva de *eudaimonía*—, incluye los ideales de participación política y virtud cívica. Así, en los *Discorsi* Maquiavelo propone una concepción de libertad como capacidad de los hombres para perseguir sus propios objetivos, sus *humori*, mientras al mismo tiempo afirma que para asegurar las condiciones que eviten la coerción y la servidumbre, que harían imposible el ejercicio de esta libertad individual, es indispensable que los hombres satisfagan ciertas

40. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.

funciones públicas y cultiven las virtudes requeridas. Así, pues, si para Maquiavelo es necesario practicar la virtud cívica y servir al bien común, lo es con el fin de garantizar el grado de libertad personal que nos permita perseguir nuestros fines.⁴¹

Es indudable que esta línea argumental requiere más desarrollo, pero al menos indica una senda extremadamente fructífera. La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es precisamente la articulación de libertad individual y libertad política, pues es allí donde hunde sus raíces la cuestión del pluralismo y la ciudadanía democrática. El gran mérito de Skinner consiste en mostrar una senda que nos remonta a Maquiavelo, sin duda punto fundamental de referencia para quienes quieren pensar políticamente hoy en día. Y si renovar la intimidad con la tradición del republicanismo cívico es importante, resulta esencial que esa renovación sea presidida precisamente por Maquiavelo. La crítica comunitaria del liberalismo puede conducirnos al redescubrimiento de una manera de pensar que se desarrolló por primera vez hace varios siglos, pero cuyas posibilidades aún no han sido explotadas, pues la reflexión sobre lo político adoptaría, con Hobbes, una dirección pretendidamente científica que implicaría el rechazo de sus aspectos normativos y el predominio de una concepción instrumental.

41. Skinner, «The Idea of Negative Liberty», págs. 217-219.

Capítulo 3

RAWLS: FILOSOFÍA POLÍTICA SIN POLÍTICA

¿Es posible desembarazar el liberalismo político del vocabulario heredado del racionalismo de la Ilustración, por un lado y, por otro lado, de las connotaciones adquiridas en su prolongada asociación con el liberalismo económico? He aquí, a mi juicio, una pregunta crucial en la elaboración de una filosofía política democrática moderna. Diversos debates recientes, al embarcarnos por fuerza en antinomias inaceptables, dan testimonio de la necesidad de esa elucidación, que se pone en evidencia sobre todo en la actual controversia acerca de la modernidad y la posmodernidad y en la confrontación entre los defensores y los detractores de la Ilustración. Como lo señaló Richard Rorty en «Habermas and Lyotard on Postmodernity»: «Vemos a los críticos franceses de Habermas dispuestos a abandonar la política liberal a fin de evitar la filosofía universalista, y a Habermas aferrarse a ésta, pese a todos sus problemas, con tal de dar sostén a la política liberal».¹ Muy semejante es la confusión que tiene lugar entre los críticos comunitarios del liberalismo, varios de los cuales no distinguen entre individualismo liberal en tanto doctrina específica relativa a la naturaleza del sujeto humano y liberalismo político en tanto conjunto de instituciones características del «Estado de derecho»: defensa de derechos, reconocimiento del pluralismo, limitación del papel del Estado, división de poderes, etc. Así, los comunitarios como Sandel y MacIntyre, que rechazan la concepción atomista del hombre propia del individualismo liberal, piensan que es menester denunciar la «retórica de los derechos y el pluralismo» y terminan por rechazar el liberalismo político. Incluso Rorty es culpable de una amalgama ilegítima cuando convierte las relaciones económicas burguesas en componente intrínseco del liberalismo. En verdad, su concepto de «libe-

1. Richard Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en Richard J. Bernstein (comp.), *Habermas and Modernity*, Oxford, 1985, pág. 162.

ralismo» es extremadamente ambiguo; no obstante, tras la huella de Blumenberg, separa correctamente los dos aspectos de la Ilustración —el de la «autoafirmación» (que puede identificarse con el proyecto político)² y el de la «autofundación» (el proyecto epistemológico)— para identificar luego el proyecto político de la modernidad con un concepto vago de «liberalismo» que engloba capitalismo y democracia. Su «liberalismo burgués posmodernista» es, por tanto, una lisa y llana apología de las «instituciones y prácticas de las ricas democracias del Atlántico Norte»,³ que no deja espacio a la crítica democrática.

Todos esos falsos dilemas se deben a que bajo el término «liberalismo» se produce la confluencia de una serie de discursos que se han articulado en determinadas circunstancias, pero que carecen de relación necesaria. Para entender la modernidad política es importante, en primer lugar, distinguir dos tradiciones, la liberal y la democrática, que sólo en el siglo XIX se articulan entre sí. Luego, no se debe confundir esta «modernidad política» con el proceso de modernización que se produjo bajo la dominación de las relaciones capitalistas de producción. Por cierto que hay liberales que sostienen que no puede haber liberalismo político sin liberalismo económico y un mercado económico libre, pero esto es sólo la expresión de una tendencia en el seno del liberalismo. Por último, hay una serie de discursos filosóficos relativos a la idea de hombre, a los criterios de racionalidad, la naturaleza de la moralidad, etc.; a veces se alude a ellos como «la filosofía del liberalismo», pero son extremadamente heterogéneos e incluyen posiciones tan diferentes como el kantismo y el utilitarismo. Son muchas las articulaciones posibles entre esas «formas» diferentes de liberalismo y deseo argumentar que la aceptación del liberalismo político no nos exige el apoyo al individualismo o al liberalismo económico, ni nos obliga a defender el universalismo o el racionalismo. Escogeré el caso del liberalismo deontológico de Rawls como ejemplo de esas múltiples articulaciones y lo emplearé como punto de partida para analizar la naturaleza y el papel de la filosofía política en una sociedad democrática.

2. Para esta discusión véase Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Boston, 1983.

3. Richard Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *The Journal of Philosophy*, vol. LXXX, n° 10, octubre de 1983, pág. 585.

LA TEORÍA DE LA JUSTICIA EN RAWLS

La obra de Rawls ilustra muy bien lo que quiero decir. En primer lugar, tenemos allí la defensa del liberalismo político, que establece su autonomía respecto del liberalismo económico. Como ha indicado Brian Barry, la importancia de *A Theory of Justice* está en que es «una exposición del liberalismo que, a la hora de aislar sus rasgos decisivos, ve en la propiedad privada, entre los medios de producción, distribución e intercambio, un tema contingente y no una parte esencial de la doctrina, e introduce un principio de distribución que, convenientemente interpretado y con ciertos supuestos prácticos, podría tener implicaciones igualitarias».⁴ Además, es un intento de proporcionar una alternativa al pensamiento igualitario cuya hegemonía en la filosofía moral liberal estaba ya sólidamente establecida. Por último, y éste es el aspecto que deseo examinar, Rawls ha comenzado a alejarse de un marco universalista y ahora insiste en la índole «situacional» de su teoría de la justicia.

En verdad, Rawls afirma que se le ha entendido mal y que ni siquiera en su libro intentó plantear la cuestión de la justicia de una manera ahistórica. Pero al afirmar que los principios de la justicia como equidad «son los principios que las personas libres y racionales preocupadas en perseguir sus intereses y en una posición inicial de igualdad aceptarían como definitorios de los términos fundamentales de su asociación»,⁵ sin más especificaciones históricas, dejó abierta de par en par la puerta a las interpretaciones de tipo universalista. Sólo más tarde especificó que su propósito no era elaborar una concepción de justicia adecuada a todos los tipos de sociedades, sin tener en cuenta sus circunstancias sociales o históricas particulares, sino sólo «establecer un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones sociales en el seno de una sociedad democrática en condiciones modernas».⁶ En consecuencia, lo que se proponía era encontrar una solución al disputado problema de cómo se debían ordenar las instituciones sociales básicas para que encarnaran los principios de igual-

4. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, 1973.

5. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971, pág. 11.

6. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, septiembre de 1980, pág. 518.

dad y libertad y cómo se debía entender y equilibrar esos dos ideales. Ahora enfatiza también que la tarea de articular una concepción pública de justicia no es epistemológica, sino primariamente social-práctica, y que «lo que justifica una concepción de justicia no es que sea verdadera para un orden que nos antecede y nos es dado, sino su congruencia con una comprensión más profunda de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, así como nuestra convicción de que, dada nuestra historia y la tradición incorporada en nuestra vida pública, es para nosotros la doctrina más razonable».⁷ ¿Se ha vuelto Rawls un campeón del contextualismo tras haber sido uno de los blancos principales de los defensores de esta posición? ¿Ha cambiado a Dworkin por Rorty? ¿Cuáles son hoy en día los puntos de apoyo de su crítica comunitaria? Más en general, ¿cuál es el éxito de la versión «historizada» de la justicia concebida como equidad?

Para aclarar algunos de estos problemas es necesario recapitular brevemente algunas de las ideas principales de la teoría de Rorty tal como se las presenta en una serie de artículos posterior a *A Theory of Justice*. Allí declara que, en una democracia constitucional, el objetivo de la filosofía política es proponer «una concepción política de justicia que no sólo pueda proporcionar fundamento público a la justificación de las instituciones políticas, sociales y económicas, sino que contribuya también a asegurar la estabilidad de una generación a la siguiente».⁸ Lo que está en juego es la creación de unidad social. En una sociedad democrática esa unidad no puede descansar en una concepción compartida del significado, el valor y los fines de la vida, ni tampoco de modo exclusivo en la convergencia de los intereses personales o de grupo, porque esa base de justificación no sería lo suficientemente estable. Por tanto, lo que debería asegurar la unidad social es un consenso superpuesto a una concepción política razonable de justicia.

Con relación a la naturaleza de semejante concepción política de justicia, Rawls indica que es una concepción moral elaborada para instituciones políticas, sociales y económicas y que no debería entenderse como aplicación de una concepción moral general al orden político.

7. *Ibíd.*, pág. 519.

8. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, n° 1, primavera de 1987, pág. 12.

La tolerancia respecto de la pluralidad de concepciones conflictivas y mutuamente inconmensurables del bien tiene por objeto respetar la existencia del pluralismo. Por tanto, una concepción de justicia debe ser independiente de las doctrinas filosóficas y políticas en controversia, y en una sociedad democrática moderna no hay concepción moral general capaz de proporcionar una base públicamente reconocida para una concepción de justicia. Esa concepción sólo puede formularse en términos de ciertas ideas intuitivas fundamentales latentes en su sentido común y encarnadas en sus instituciones.⁹

Por esta razón, la justicia como equidad empieza con lo que Rawls considera la idea intuitiva central implícita en la cultura pública de una democracia: una visión de la sociedad como sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales. La cuestión fundamental de la justicia política es, pues, encontrar «los principios más adecuados para realizar la libertad y la igualdad una vez que la sociedad es concebida como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales».¹⁰ La propuesta de Rawls consiste en considerar esos principios como resultado de un acuerdo entre las personas implicadas a la luz de su mutua conveniencia. Cree que la idea de una elección racional interesada en uno mismo puede dar idea del bien de los ciudadanos, idea compartida, adecuada a fines políticos e independiente de cualquier doctrina particular. Pero esa elección está sometida a una serie de limitaciones y la posición original es introducida con el fin de especificar las condiciones de libertad e igualdad necesarias para alcanzar un acuerdo por medios decentes. Su «velo de ignorancia» sirve para eliminar las ventajas de la negociación que pudieran afectar el proceso de decisión y distorsionar el resultado. Rawls afirma que una vez que los ciudadanos se ven a sí mismos como personas libres e iguales, debieran reconocer que para perseguir sus concepciones diferentes del bien necesitan los mismos bienes primarios, es decir, los mismos derechos, libertades y oportunidades básicos, así como los mismos medios para todos los fines, tales como ingreso, riqueza y las mismas bases sociales de autorrespeto. En consecuencia, deberían estar de acuerdo en una concepción política de justicia que dijera que «todos

9. John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, verano de 1985, pág. 225.

10. *Ibíd.*, pág. 235.

los bienes sociales primarios —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como la base del autorrespeto— tienen que estar distribuidas por igual, a menos que una distribución desigual de cualquiera de esos bienes redunde en beneficio de los menos favorecidos». ¹¹ Ésa es precisamente la concepción general que subyace a los principios de justicia que especifica la justicia como equidad: el primero exige que cada persona tenga el mismo derecho a la libertad básica más extendida posible y compatible con una libertad similar para los otros; el segundo exige que los bienes sólo sean distribuidos de manera desigual cuando esa distribución desigual: a) redunde en el mayor beneficio de los más desfavorecidos, o b) esté ligada a cargos y posiciones abiertos a todos con plena limpieza de oportunidades. ¹²

La diferencia fundamental respecto de *A Theory of Justice* es el nuevo énfasis en el hecho de que las ideas básicas de justicia como equidad se consideran implícitas o latentes en la cultura pública de una sociedad democrática, y el consecuente abandono de la descripción de la teoría de justicia como parte de la elección racional. Rawls reconoce que esto fue un error y declara: «Lo que tendría que haber dicho es que la concepción de justicia como equidad se vale de la elección racional sometida a condiciones razonables para caracterizar las deliberaciones de las partes como representantes de personas libres e iguales ... No se piensa en tratar de derivar el contenido de la justicia en un marco que utilice una idea de lo racional como única idea normativa». ¹³ Rawls también insiste en que la concepción de la persona que se encuentra en la posición original es una concepción política, una concepción de ciudadanos preocupados por nuestra identidad pública y que no presupone ninguna visión específica de conjunto acerca de la naturaleza del yo.

PRIORIDAD DEL DERECHO SOBRE EL BIEN

Uno de los rasgos característicos de la justicia entendida como equidad es que afirma la prioridad del derecho sobre el bien. Esa prio-

11. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 303.

12. *Ibid.*, pág. 302.

13. Rawls, «Justice as Fairness», pág. 237, n° 20.

ridad indica que no se pueden sacrificar los derechos individuales en nombre del bienestar general, como ocurre con el utilitarismo, y que los principios de justicia imponen restricciones a las concepciones permisibles de su bien que los individuos están autorizados a perseguir. Esto, por supuesto, es el motivo por el que es preciso derivar los principios de justicia con independencia de toda concepción particular del bien, dado que han de respetar la existencia de una pluralidad de concepciones del bien que compiten entre sí por la aceptación de todos los ciudadanos. Rawls cree que la superioridad del enfoque deontológico sobre del teleológico (que afirma la prioridad del bien y define el derecho como lo que maximiza el bien) está en que es el único que proporciona una representación adecuada de la distinción de los individuos y una defensa de sus derechos inalienables. De aquí su afirmación de que la justicia como equidad es la teoría de la justicia que mejor se adapta a la democracia moderna.

Pienso que Rawls tiene razón cuando sostiene que en una democracia moderna los principios de justicia deben derivarse con independencia de toda concepción moral, religiosa o filosófica y servir como marco para determinar qué concepciones particulares del bien son aceptables. Pero su defensa de esta tesis es inadecuada y lo ha dejado en una posición vulnerable a la crítica comunitaria. Los comunitarios objetan la posibilidad misma de esa prioridad del derecho porque un individuo sólo puede existir en un tipo específico de sociedad, con determinadas instituciones, y sólo podemos adquirir el sentido del derecho y la concepción de la justicia por medio de nuestra participación en una comunidad que define ya el bien de una determinada manera. Como señala con acierto Charles Taylor, «el error básico del atomismo en todas sus formas es que no toma en cuenta que el individuo libre, con metas y aspiraciones propias cuyas justas recompensas trata de proteger, sólo es posible en un cierto tipo de civilización; que la producción del individuo moderno requirió un largo desarrollo de ciertas instituciones y prácticas, imperio del derecho, reglas de igualdad de respeto, hábitos de deliberación común, asociación común, desarrollo cultural, etc.».¹⁴ Una vez que se ha reconocido que la existencia de derechos y de una concepción de justicia no puede ser previa a,

14. Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers, 2, Cambridge, 1985, pág. 309.

ni independiente de, formas específicas de asociación política —que por definición implican un concepto del bien—, resulta evidente que jamás puede darse una prioridad absoluta del derecho sobre el bien.

¿Significa esto que debemos rechazar el interés de Rawls en la prioridad de la justicia y la defensa de los derechos individuales y volver a una política del bien común basada en valores morales compartidos, como sostiene Michael Sandel?¹⁵ Nos encontramos aquí con una peligrosa confusión, que explica otra ambigüedad de la crítica comunitaria y que lleva, en autores como Sandel, a rechazar el liberalismo político y a negar el pluralismo. El origen de esta confusión es la problemática noción de «bien común» y sus implicaciones para la relación entre ética y política. Antes del advenimiento de la modernidad, la comunidad se organizaba en torno a una única idea de bien común sustancial, no se distinguía realmente entre ética y política y se subordinaba la política al bien común. Con el surgimiento del individuo, la separación de Iglesia y Estado, el principio de tolerancia religiosa y el desarrollo de la sociedad civil, se instaló una división entre lo político y lo que terminó por convertirse en la esfera de la moral. Las creencias morales y religiosas son ahora asunto privado sobre el cual el Estado no puede legislar, y el pluralismo es un rasgo decisivo de la democracia moderna, o sea, la democracia que se caracteriza por la ausencia de bien común sustancial.

Pero si Rawls tiene razón en querer defender el pluralismo y los derechos individuales, se equivoca en creer que ese proyecto exige el rechazo de cualquier idea posible de bien común, porque la prioridad del derecho por la que él aboga sólo puede darse en el contexto de una asociación política específica definida por una idea del bien común; salvo que en este caso debe entenderse en términos estrictamente políticos, como el bien común político de un régimen democrático liberal, esto es, los principios del régimen democrático liberal en tanto asociación política: igualdad y libertad. Por otra parte, para adoptar un enfoque comunitario que recalque la condición política y social del ser humano cuya identidad se crea en el seno de una comunidad de

15. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982, y «Morality and the Liberal Ideal», *New Republic*, 7 de mayo de 1984. Para una crítica más detallada de Sandel, véase mi artículo «Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria», en este volumen.

lenguaje, significados y prácticas, no hace falta rechazar el pluralismo ni la prioridad de la justicia. Por tanto, cuando se vale de la inadecuación de la formulación de Rawls para criticar una política de derechos, Sandel extrae conclusiones ilegítimas, pues es perfectamente posible una defensa comunitaria del liberalismo político. En verdad, Rawls se ha movido en esa dirección desde que reconoció que su concepción de justicia es una concepción política que nos atañe en tanto ciudadanos de una democracia constitucional cuyos ideales latentes trata de reflejar y desarrollar.

Sin embargo, su posición actual no es muy consistente y se mantiene en un difícil equilibrio entre Kant y Hegel, como con toda razón ha señalado Glaston. Aún mantiene la prioridad del derecho, pero su nuevo énfasis en la concepción de la persona moral socava esa prioridad, puesto que «si la justicia es deseable debido a que tiende a nuestro bien en tanto personas morales, la justicia como equidad descansa en una concepción específica del bien, de la cual derivan en última instancia las “limitaciones” del derecho y de la justicia». ¹⁶ Glaston argumenta que es difícil distinguir entre la teoría revisada de Rawls y el perfeccionismo que sigue rechazando. «No cabe duda de que el ideal de la persona funciona como meta moral en dos sentidos. Los individuos que escogen principios de justicia buscarán, primero y ante todo, crear circunstancias donde realizar y expresar sus potencialidades morales. En segundo lugar, nosotros, en tanto observadores, apreciaremos las instituciones sociales a la luz de su propensión a promocionar la realización y facilitar la expresión de esas potencialidades, y este patrón será prioritario respecto del resto de nuestro interés.» ¹⁷

Estoy de acuerdo con Glaston en que la posición actual de Rawls es insostenible, aunque no pienso que la solución resida en dar abiertamente por supuesta una visión perfeccionista, sino, por el contrario, como trataré de mostrar más adelante, en establecer las condiciones que lo habilitarían para basar su concepción política de justicia sobre fundamentos políticos. Eso requerirá que reconozcamos que un régimen democrático liberal, pese a tener que ser agnóstico en términos de moral y religión, no puede serlo en lo concerniente a valores polí-

16. William A. Glaston, «Moral Personality and Liberal Theory», *Political Theory*, vol. 10, n° 4, noviembre de 1982, pág. 506.

17. *Ibíd.*, pág. 498.

ticos, pues por definición afirma los principios que constituyen su especificidad en tanto asociación política, esto es, los principios políticos de igualdad y libertad. Desgraciadamente, muchísimos liberales quieren identificar el liberalismo político con la neutralidad del Estado y no comprenden que se trata de un error y de una estrategia que lleva en sí el germen de su fracaso. Algunos, como Charles Larmore, sostienen incluso que la tarea de la teoría liberal es proporcionar una justificación neutral de la neutralidad del Estado.¹⁸ Esto sólo puede reforzar una tendencia, ya demasiado presente en el liberalismo, a transformar los problemas políticos en administrativos y técnicos, lo que concuerda con teorías de conservadores como Niklas Luhmann, que aspiran a restringir el campo de las decisiones democráticas poniendo cada vez más áreas bajo el control de expertos supuestamente neutrales.

Por cierto que Rawls no respalda esas aspiraciones a la neutralidad y, como hemos visto, su teoría de la justicia está cada vez más cargada de valores. Al subordinar lo racional a lo razonable,¹⁹ ha limitado drásticamente el campo de ejercicio del enfoque de la elección racional. La posición original ya no expresa un punto de vista neutral, sino que refleja los ideales implícitos en la cultura pública de una sociedad democrática, y ahora las diferentes partes que intervienen en la deliberación se orientan de acuerdo con el ejercicio y el desarrollo de sus dos potencialidades morales. Además, Rawls insiste en que el objetivo de una teoría de la justicia no es crear únicamente un *modus vivendi*, sino también un consenso sobre principios compartidos de justicia que implican la realización de valores políticos. Su aspiración es abrir un camino «entre la corriente hobbesiana del liberalismo —liberalismo como *modus vivendi* asegurado por una convergencia de los intereses personales y de grupo en tanto coordinados y equilibrados por ordenamientos constitucionales bien diseñados— y un liberalismo fundado en una doctrina moral general, como el de Kant o Mill».²⁰

18. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, 1987.

19. Rawls introduce la distinción en «Kantian Constructivism in Moral Theory» para especificar los dos elementos de cualquier noción de cooperación social: lo razonable se refiere a una concepción de los términos de cooperación social y articula una idea de reciprocidad y mutualidad; lo racional corresponde al otro elemento y expresa una concepción de la ventaja racional de cada participante.

20. Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», pág. 23.

LA JUSTICIA Y LO POLÍTICO

A pesar de mi simpatía por la afirmación de Rawls de que debiéramos partir de nuestra tradición democrática para elaborar una concepción de justicia en lugar de buscar un punto de vista exterior a nuestra inserción histórica con el propósito de alcanzar principios ahistóricos supuestamente «verdaderos», considero inadecuado su enfoque. Creo que ello se debe a la insatisfactoria noción de lo político que encontramos en su obra. En la medida en que lo político está presente en Rawls, se reduce a «política de interés», es decir, a la persecución de intereses diferenciados y definidos con prioridad a, e independencia de, su posible articulación de discursos alternativos y en competencia. El objetivo de esta teoría de justicia es regular esa persecución mediante reglas neutrales y acordadas. Por supuesto, para Rawls esas reglas tienen carácter moral, de modo que su concepción no es puramente instrumental; es preciso poner límites morales a la búsqueda del interés propio. Pero entre lo «razonable» y lo «racional» no queda espacio para nada político propiamente dicho, cuya naturaleza pudiéramos establecer de manera independiente de la moral o la economía. El término podía estar presente —y cada vez más— en sus escritos, pero tan sólo de manera negativa para especificar una forma de moral que no se base en una doctrina general y que se aplique únicamente a ciertas áreas.

Se nos dice que «el primer rasgo de una concepción política de la justicia es que, aunque esa concepción es sin duda una concepción moral, es una concepción moral elaborada para un tipo específico de sujeto, a saber, para instituciones políticas, sociales y económicas» y que «el segundo rasgo complementa al primero: una concepción política no debe entenderse como una concepción moral general omnicomprendensiva que se aplique al orden político».²¹ Hasta ahora no se ha dicho nada positivo acerca de la naturaleza específica de lo político. Por último, Rawls introduce el tercer rasgo de una concepción política de justicia: «No se formula en términos de doctrina religiosa, filosófica o moral general y omnicomprendensiva, sino más bien en términos de ciertas ideas intuitivas fundamentales que se consideran latentes en la cultura política de una sociedad democrática».²² De esta suerte, sólo

21. *Ibíd.*, pág. 3.

22. *Ibíd.*, pág. 6.

nos quedan las ideas intuitivas para comprender en qué sentido es política una concepción de la justicia. Por otro lado, como ya hemos visto, las dos ideas intuitivas principales de las cuales parte Rawls son que la sociedad es un sistema de cooperación social y que los ciudadanos son libres e iguales en virtud de su posesión de dos potencialidades morales —a) capacidad para un sentido de justicia; b) capacidad para una concepción del bien—,²³ aún nos hallamos inmersos en el discurso moral, y difícilmente su concepción de la ciudadanía sea política.

Tiempo después de presentar su teoría de la justicia como contribución a la filosofía moral, Rawls declaró que sería mejor considerarla como parte de la filosofía política.²⁴ El problema reside en que desde el comienzo Rawls ha usado un modo de razonamiento específico del discurso moral cuyo efecto, al aplicarlo al campo de la política, es reducir este último a un proceso racional de negociación entre intereses privados con las limitaciones impuestas por la moral. De esta manera, simplemente desaparecen conflictos, antagonismos, relaciones de poder, formas de subordinación y de represión y nos encontramos ante una visión típicamente liberal de una pluralidad de intereses que se pueden regular sin necesidad de una instancia superior de decisión política en que se evacue la cuestión de la soberanía. Como señala Carl Schmitt, «los conceptos liberales se mueven típicamente entre la ética y la economía. Desde esa polaridad intentan hacer desaparecer lo político como dominio de conquista del poder y de represión».²⁵ Pensar la política en términos de lenguaje moral, como hace Rawls, lleva necesariamente a descuidar el papel que desempeñan el conflicto, el poder y el interés.

Al analizar desde una perspectiva wittgensteiniana las diferencias entre el discurso moral y el político, Hanna Pitkin indica que, aunque ambos se refieren a la acción humana, únicamente el político se refiere a la acción pública. Una de las cuestiones decisivas en juego es la creación de una identidad colectiva, un «nosotros». En la pregunta «¿qué haremos?», no se da el «nosotros», pero no por eso deja de constituir un problema. Puesto que en el discurso político siempre hay desacuerdo acerca de los cursos de acción posibles, la identidad del

23. Rawls, «Justice as Fairness», págs. 226 y sigs.

24. *Ibid.*, pág. 224, n. 2.

25. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Rudgers, 1976, pág. 71.

«nosotros» que se crea mediante una forma específica de acción colectiva podría verse en verdad como la pregunta principal. Para Pitkin, «el discurso moral es diálogo personal; el discurso político concierne a un público, una comunidad, y en general tiene lugar entre los miembros de ese público, de esa comunidad. Por tanto, requiere una pluralidad de puntos de vista con los que empezar, la interacción de estas perspectivas variadas y su reconciliación en una única política pública, aunque la reconciliación será siempre temporal, parcial y provisional».²⁶

El discurso político intenta crear formas específicas de unidad entre intereses distintos relacionándolos con un proyecto común y estableciendo una frontera que defina las fuerzas a las que hay que oponerse, el «enemigo». Schmitt tiene razón en afirmar que «el fenómeno de lo político no puede entenderse fuera del contexto de la posibilidad siempre presente de los agrupamientos de amigos-y-enemigos, con independencia de los aspectos que esta posibilidad implica para la moral, la estética y la economía».²⁷ En política, el interés público siempre es un tema de debate y es imposible alcanzar jamás un acuerdo final; imaginarse esa situación es soñar con una sociedad sin política. No habría que esperar la eliminación del desacuerdo, sino su contención en formas tales que respeten la existencia de las instituciones democráticas liberales. Como dice Pitkin: «Lo que caracteriza la vida política es precisamente el problema de la creación continua de unidad, de un público, en un contexto de diversidad, de aspiraciones variadas y de intereses en conflicto. En ausencia de aspiraciones rivales y de intereses en conflicto, un tema nunca entra en el dominio político; no hace falta adoptar ninguna decisión política. Pero para que la colectividad política, el “nosotros”, actúe, es preciso resolver esas constantes aspiraciones rivales y esos intereses continuamente en conflicto, y resolverlos de tal manera que se siga preservando la colectividad».²⁸

Esta visión de lo político falta por completo en Rawls, quien da por supuesta la existencia de un interés propio racional común sobre el cual los ciudadanos que actúan como personas libres e iguales pueden acordar y fundar principios de justicia. Este autor parece creer

26. Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972, pág. 216.

27. Schmitt, *op. cit.*, pág. 35.

28. Pitkin, *op. cit.*, pág. 215.

que los desacuerdos sólo afectan a cuestiones religiosas y filosóficas y que con evitar esos temas controvertibles es posible alcanzar un consenso sobre la manera de organizar las instituciones básicas de la sociedad. Tan convencido está de que sólo hay una solución a este problema y de que las personas racionales, que deliberan dentro de las limitaciones de lo razonable y están movidas únicamente por su ventaja racional, elegirán los principios de justicia que él postula, que estima suficiente que un hombre calcule el interés propio racional para todos. En tal caso, el proceso de deliberación es superfluo.²⁹ La política no se ve afectada por la existencia del pluralismo, que Rawls entiende sólo como la multiplicidad de las concepciones del bien que la gente ejerce en la esfera privada, perfectamente separada de la esfera pública en la que reina el consenso basado en el interés propio. Ésta es la utopía liberal perfecta. Como lo muestran claramente las discusiones acerca del aborto, el pluralismo no significa que todas esas concepciones conflictivas del bien coexistan pacíficamente sin tratar de intervenir en la esfera pública, y la frontera entre lo público y lo privado no está trazada de una vez para siempre, sino que constantemente se está construyendo y cambiando. Además, en cualquier momento los asuntos «privados» pueden ver surgir antagonismos en su seno y, en consecuencia, politizarse. Por tanto, la «sociedad bien ordenada» de Rawls se apoya en la eliminación de la idea misma de lo político.

Pero hay también otro sentido en que lo político está ausente en Rawls, el sentido de ordenamiento simbólico de las relaciones sociales, el aspecto de la «política en sentido profundo, en tanto conjunto de las relaciones humanas en su real estructura social, en su capacidad para construir el mundo».³⁰ En el marco de este enfoque, que recuerda el tipo clásico de filosofía política e inquiera acerca de las formas diferentes de sociedad, de «regímenes» (en el sentido griego de

29. Rawls declara: «Para comenzar, es evidente que puesto que las diferencias entre las partes son desconocidas para ellas, y que todos son igualmente racionales y están análogamente situados, cada uno se convence de los mismos argumentos. En consecuencia, podemos considerar la elección en la posición originaria desde el punto de vista de una persona seleccionada al azar» (*A Theory of Justice*, pág. 139). Como ha señalado Bernard Manin, lo que Rawls llama deliberación es un simple proceso de cálculo. Véase B. Manin, «Volonté générale ou délibération?», *Le Débat*, n° 33, enero de 1985.

30. Roland Barthes, *Mythologies*, París, 1957, pág. 230.

politeia), podemos arrojar luz sobre algunos problemas que Rawls ha dejado sin resolver. En primer lugar, lo que él llama el «hecho del pluralismo» es mucho más que la mera consecuencia de la aceptación del principio de tolerancia; es la expresión de una mutación simbólica: la revolución democrática entendida como el final de un tipo jerárquico de sociedad organizada en torno a una sola concepción sustancial del bien común, fundada ya en la Naturaleza, ya en Dios. Como ha mostrado Claude Lefort, la sociedad democrática moderna está constituida «como sociedad en la que el poder, la ley y el conocimiento están expuestos a una indeterminación radical, una sociedad que se ha convertido en teatro de una aventura incontrolable».³¹ La ausencia de poder encarnado en la persona del príncipe y ligado a una instancia trascendental impide la existencia de una garantía final o fuente de legitimación; ya no puede definirse la sociedad como una sustancia con identidad orgánica, y la democracia, por su parte, se caracteriza por la «disolución de las marcas de certeza».³² En una sociedad democrática moderna ya no puede haber unidad sustancial alguna, sino que es menester reconocer la índole constitutiva de la división. Rawls tiene razón en realidad cuando sostiene que «debemos abandonar la esperanza de una comunidad política si por ello entendemos una sociedad política unida en la afirmación de una doctrina general y omnicomprendensiva».³³ Pero esto es un rasgo característico del nuevo ordenamiento de las relaciones sociales y no una consecuencia a extraer del «hecho» del pluralismo. Si Rawls hubiera poseído esa comprensión de lo político y hubiera sido capaz de no ver la tradición democrática como mera colección de significados, instituciones e ideas intuitivas compartidas, sino como un modo específico de institución de lo social, habría advertido que, en una democracia moderna, jamás puede haber un acuerdo final sobre un conjunto único de principios de justicia.

En segundo lugar, se podría reformular la vaga noción de «ideas intuitivas» con el fin de dar un estatus muy diferente a la igualdad y la libertad. Estoy de acuerdo con Rawls en que, en una democracia moderna, una teoría de la justicia debería centrarse en los medios por los

31. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford, 1986, pág. 305.

32. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, 1988, pág. 19.

33. Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», pág. 10.

cuales pudieran hacerse reales la libertad y la igualdad en nuestras instituciones. Pero la razón es que éstos son los principios del régimen democrático liberal. Estos principios determinan un cierto tipo de ordenamiento de las relaciones que los hombres establecen entre ellos y su mundo; dan una forma específica a la sociedad democrática, modelan sus instituciones, sus prácticas, su cultura política; hacen posible la constitución de un cierto tipo de individuo, crean formas específicas de subjetividad política y construyen modos particulares de identidad. Si la igualdad y la libertad son significadores básicos para nosotros es porque hemos sido construidos como sujetos en una sociedad democrática cuyo régimen y tradición han puesto esos valores en el centro de la vida social. Sin esa comprensión de lo político como «matriz disciplinaria» de lo social (para emplear la expresión acuñada por Thomas Kuhn), es imposible superar las vaguísimas nociones de «significados compartidos» e «ideas intuitivas» y las generalizaciones empíricas que ellas implican.

JUSTICIA Y HEGEMONÍA

Libertad e igualdad constituyen los principios políticos de un régimen democrático liberal y deberían ser el verdadero núcleo de una teoría de la justicia en la democracia moderna. Pero hay muchas interpretaciones posibles de esos principios, el tipo de relaciones en que deben aplicarse y su modo de institucionalización. La afirmación de Rawls según la cual había encontrado la solución racional a esta cuestión debe ser rechazada de plano. Puesto que es imposible una solución que provea de un punto de vista indiscutido y «públicamente reconocido desde el cual todos los ciudadanos puedan examinar entre ellos si sus instituciones políticas y sociales son justas o no». ³⁴ La verdadera característica de la democracia moderna es impedir esa fijación final del orden social y hacer imposible que un discurso establezca una sutura definitiva. En verdad, los diferentes discursos intentarán dominar el campo de la discursividad y crear puntos nodales mediante la práctica de la articulación, pero sólo pueden tener éxito en la fijación temporal de un significado.

34. Rawls, «Justice as Fairness», pág. 229.

Parte de la lucha típica de la política moderna estriba en constituir un cierto orden, en fijar relaciones sociales en torno a puntos nodales, pero los éxitos son necesariamente parciales y precarios debido a la permanencia de fuerzas antagónicas. Los discursos acerca de la justicia forman parte de esa lucha porque, al proponer interpretaciones conflictivas de los principios de libertad e igualdad, proporcionan fundamentos de legitimación a diferentes tipos de demandas, crean formas particulares de identificación y modelan las fuerzas políticas. En otras palabras, desempeñan un papel importante en el establecimiento de una hegemonía específica y en la construcción del sentido de la «ciudadanía» en un momento dado. Una hegemonía exitosa significa un período de relativa estabilización y la creación de un «sentido común» ampliamente compartido, pero es preciso distinguir entre un consenso superpuesto y el acuerdo racional que Rawls busca. Lejos de proporcionar el final, la solución racional al problema de la justicia —que en la democracia moderna está condenada a permanecer como pregunta permanente y sin resolver—, la justicia como equidad es sólo una de las posibles interpretaciones de los principios de igualdad y de libertad. Por cierto que es una interpretación progresista y que en el contexto de la reafirmación agresiva del neoliberalismo y sus ataques a los derechos del bienestar y a la ampliación del campo de la igualdad, las intenciones de Rawls son encomiables. Pero deben verse como una intervención en un debate en curso y no pueden aspirar a un estatus privilegiado con respecto a otras interpretaciones más o menos radicales. Puede que el énfasis puesto en el procedimiento de elección radical sea mera retórica —dado el actual contexto intelectual— e incluso que produzca efectos políticos, pero no es garantía de objetividad.

Se ha acusado a Rawls de reducir la justicia a igualdad y de presentar una visión igualitaria muy lejana de la credibilidad para los significados compartidos dominantes en Estados Unidos. Pero no es esto lo que importa; el problema no está en cómo refleja los valores reales de los norteamericanos, pues lo que está realmente en juego es su transformación. Como ha dicho John Schaar, Rawls propone «un cambio básico en nuestra definición operativa de igualdad y desea alejarse de nuestra presente comprensión de igualdad de oportunidades».³⁵

35. John Schaar, *Legitimacy in the Modern State*, Transaction Books, 1981, pág. 214.

Propone una nueva articulación que —en caso de tener éxito— podría redefinir el «sentido común» de las democracias liberales y dar un nuevo significado al ciudadano. Creo que es una tarea importante y que hoy necesitamos una concepción política de la justicia capaz de proporcionar un polo de identificación para las fuerzas democráticas, al tiempo que un nuevo lenguaje de ciudadanía para enfrentar las concepciones individualistas basadas en la eficiencia de la libertad individual al estilo de Hayek o Nozick.

Pero si estamos de acuerdo en enfocar la teoría de Rawls desde este punto de vista, la verdadera pregunta que debiéramos formularnos versa sobre la eficacia del cumplimiento de ese papel. El examen que ha de aprobar un discurso que apunte a establecer nuevas formas de articulación es su adecuación a la hora de crear un vínculo entre principios reconocidos y demandas no formuladas hasta entonces. Sólo si consigue construir nuevas posiciones subjetivas podrá arraigar realmente en la identidad política de la gente. Tengo la impresión de que, desde ese punto de vista, las perspectivas de la justicia como equidad no son muy buenas. Es una teoría elaborada en la era de la «gran sociedad» y aborda un tipo de política democrática desplazada en las décadas posteriores. Surgieron nuevos temas políticos y se crearon nuevas formas de identidades y comunidades, de modo que no es probable que un tipo tradicional de concepción socialdemocrática de la justicia, exclusivamente centrada en las desigualdades económicas, consiga captar la imaginación de los nuevos movimientos sociales. Una concepción política de justicia con poco espacio para las nuevas demandas que se ponen de manifiesto en el movimiento de las mujeres, el movimiento gay, el ecologista y el antinuclear, entre otros movimientos antiinstitucionales, aun cuando se proponga defender y profundizar los ideales de libertad y de igualdad presentes en nuestra cultura democrática, no estará en condiciones de crear el consenso agregado que se necesita para el establecimiento de una nueva hegemonía. También hay que tomar en cuenta el que los ataques de la derecha contra la intervención y la burocratización del Estado han definido un nuevo terreno ideológico y que su desconstrucción requiere una estrategia discursiva que puede proporcionar nuevas formas de articulación a las resistencias antiestatales. Son demasiado evidentes los inconvenientes de Rawls a este respecto, pues su teoría de la justicia implica un gran volumen de intervención estatal.

En *Spheres of Justice*, Michael Walzer propone una concepción pluralista de justicia, para él mejor adaptada a la defensa de un ideal igualitario en nuestros días y más sensible a las actuales luchas políticas. Walzer critica el ideal de «simple igualdad» porque necesitaría la continua intervención del Estado, y sostiene que «la igualdad no puede ser una meta de nuestra política a menos que seamos capaces de describirla de tal manera que nos proteja de la tiranía moderna de la política, la dominación del partido/Estado».³⁶ La solución de la igualdad compleja que Walzer propone intenta evitar esos problemas distinguiendo diferentes esferas de justicia con sus respectivos principios distributivos. Afirma que los principios de justicia debieran ser plurales en la forma y que los diferentes bienes debieran distribuirse de acuerdo con diferentes procedimientos y a través de diferentes agentes. Aun cuando Walzer no aborda directamente la cuestión que plantean las demandas de los nuevos movimientos, su enfoque general podría ser útil para tratarlos, pues, contrariamente a Rawls, nos proporciona un marco pluralista que resulta decisivo para la formulación de una teoría adecuada de la justicia y una concepción de ciudadanía en la actual etapa de la política democrática.

FILOSOFÍA POLÍTICA SIN FUNDAMENTOS

A pesar de sus inconvenientes, la teoría de la justicia de Rawls plantea una serie de cuestiones muy importantes para la filosofía política. Su misma capacidad para dar respuesta satisfactoria a esas cuestiones ilustra las limitaciones del enfoque liberal e indica el camino hacia una solución. El gran mérito de Rawls consiste en insistir en que en las sociedades democráticas modernas, en las que ya no hay un bien común único y sustancial, sino que lo central es el pluralismo, la concepción política de la justicia no puede derivar de una concepción religiosa, moral o política particular de la vida buena. Hoy hemos de rechazar la idea de una comunidad política unificada por un orden moral objetivo con el que sueñan comunitarios como Sandel.

Si la «prioridad del derecho sobre el bien» sólo significara eso, sería inobjetable. El problema es que Rawls no puede aceptar que esa

36. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, 1983, pág. 316.

prioridad del derecho sea consecuencia del ordenamiento simbólico de las relaciones sociales características del régimen democrático liberal y que, en consecuencia, derive de la idea de bien constituida por los principios políticos que lo definen como asociación política. A mi juicio, la razón es doble. Como ya he dicho, en Rawls lo político en sentido estricto brilla por su ausencia, y la noción misma de régimen como *politeia* es imposible; en segundo lugar, su dependencia de una concepción individualista liberal del sujeto le impide pensar el sujeto como discursivamente construido a través de la multiplicidad de juegos de lenguaje en los que participa un agente social. En Rawls, el sujeto es un origen, existe independientemente de las relaciones sociales en las que se halla inserto.

Por cierto que en la actualidad insiste en que lo que dice de la posición original sólo nos afecta en tanto ciudadanos, que no implica una teoría desarrollada del yo. Pero el problema es que incluso su manera de abordar nuestra naturaleza de ciudadanos es inadecuada y no reconoce que un cierto tipo de ciudadanía es el resultado de prácticas, discursos e instituciones previas. Para Rawls la igualdad y la libertad son propiedades de los seres humanos en tanto personas morales. Contra la interpretación de Dworkin en términos de derecho natural,³⁷ afirma que la justicia como equidad no es un teoría «basada en derecho», sino «basada en una concepción o en un ideal», pues se funda en ideas intuitivas que reflejan ideales implícitos o latentes en una cultura pública de una sociedad democrática.³⁸ Pero, como hemos visto, esas ideas intuitivas nunca se atribuyen a estatus concretos, ni se las sitúa en relación con los principios del régimen. Jamás se explica por qué tenemos precisamente esas ideas. Rawls parece rechazar la noción de «derechos naturales», aunque es incapaz de aceptar que sólo tenemos derecho en tanto ciudadanos de un cierto tipo de comunidad política; de esta manera, toda su concepción cae en el vacío.

Conjeturo que Rawls ha tratado de huir de un tipo de discurso liberal universalista, individualista y de derecho natural, pero que no consiguió sustituirlo por una alternativa satisfactoria debido a su incapacidad para pensar el aspecto colectivo de la existencia humana como constitutiva. El individuo sigue siendo *terminus a quo* y a la vez

37. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard, 1977, cap. 6.

38. Rawls, «Justice as Fairness», pág. 236.

terminus ad quem, lo que impide concebir lo político. Personalmente, pienso que en ese contexto debe entenderse su confusión de discurso político y discurso moral, así como su evasión de las nociones políticas básicas de poder, conflicto, división, antagonismo y soberanía, así como los valores que pueden realizarse en la acción colectiva.

Como resultado de todo esto, lo que Rawls presenta como filosofía política es simplemente un tipo específico de filosofía moral, una moral pública para regular la estructura básica de la sociedad. En efecto, afirma que «la distinción entre las concepciones políticas de la justicia y otras concepciones morales es mera cuestión de alcance, es decir, del espectro de sujetos a los que una concepción se aplica, y cuanto más amplio es el contenido, más amplio es el espectro que requiere».³⁹ Exactamente allí reside el problema, porque creo que la distinción debería ser de naturaleza, no meramente de alcance. Una filosofía política moderna debería articular valores políticos, los valores que se pueden realizar a través de la acción colectiva y a través de la pertenencia común a una asociación política. Su tema es la ética de lo político, que habría que distinguir de la moral.

Pero la concepción de Rawls impide precisamente esa comprensión de la filosofía política: no hay en ella espacio para una noción del bien común político ni para una definición realmente política de ciudadanía, pues sólo puede pensar a los ciudadanos como personas morales libres e iguales en puros términos de cooperación social. En esto tienen razón sus críticos comunitarios que desean revivir los ideales del republicanismo cívico. Esa tradición podría contribuir a restaurar cierta dignidad a la participación política y superar la concepción liberal que sólo puede identificar la ciudadanía con la posesión de derechos o de potencialidades morales.

Sin embargo, hay un peligro que es necesario evitar; no podemos retroceder a una concepción premoderna y sacrificar el individuo al ciudadano. Una concepción moderna de ciudadanía debiera respetar el pluralismo y la libertad individual; hay que resistirse a todo intento de reintroducir una comunidad moral, de volver a una *universitas*. Una tarea de una filosofía política democrática moderna, tal como yo la veo, es la de proporcionarnos un lenguaje para articular la libertad

39. John Rawls, «The Priority of Right and Idea of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, n° 4, otoño de 1988, pág. 252.

individual con la libertad política a fin de construir nuevas posiciones subjetivas y crear identidades diferentes de ciudadanos. A mi juicio, la teoría de la justicia tiene un importante papel que cumplir en ese esfuerzo, porque, como señalaba Aristóteles, «la participación en una comprensión común de justicia es lo que constituye una *polis*». ⁴⁰ Sin embargo, no debiera olvidarse que, en las condiciones modernas, una teoría de la justicia no puede aspirar más que a cementar una hegemonía, establecer una frontera, proveer un polo de identificación en torno a determinada concepción de ciudadanía, pero en un campo necesariamente atravesado por antagonismos, en el que se verá enfrentada a fuerzas opuestas y definiciones en competencia. La filosofía política en una sociedad democrática moderna no debería ser una busca de fundamentos, sino la elaboración de un lenguaje que nos proporcionara redescriptiones metafóricas de nuestras relaciones sociales. Al presentarnos diferentes interpretaciones del ideal democrático de libertad y de igualdad, no proporcionará fundamentos metafísicos al régimen democrático liberal (no pueden existir y no hace ninguna falta que existan), pero puede ayudarnos a defender la democracia profundizando y extendiendo el espectro de prácticas democráticas a través de la creación de nuevas posiciones en el seno de una matriz democrática.

La teoría de la justicia de Rawls, aun cuando éste no sea del todo consciente de ello, pertenece a esa lucha y, pese a todas sus limitaciones, contiene muchos elementos valiosos para el avance de la democracia. Su defensa del liberalismo político debería reformularse en el seno de un discurso que la articulase con ciertos temas de la filosofía política clásica y con la valorización de la política de la tradición del republicanismo cívico. Reconocer que la visión aristotélica del hombre como *zoón politikón* no nos obliga necesariamente a asumir una concepción teleológica o esencialista. Diversas corrientes teóricas contemporáneas convergen en destacar que la participación en una comunidad de lenguaje es el *sine qua non* de la construcción de la identidad humana y lo que nos permite formular la naturaleza social y política del hombre de una manera no esencialista. En consecuencia, sería posible combinar la defensa del pluralismo y la prioridad del derecho, características de la democracia moderna, con una revalorización de la

40. Aristóteles, *Política*, libro 1, cap. II, 1253a 15.

comprensión política como participación colectiva en una esfera pública en la que se enfrentan los intereses, se resuelven los conflictos, se exponen las divisiones, se escenifican las confrontaciones, y de esa manera —como reconoció por primera vez Maquiavelo— se asegura la libertad.

Capítulo 4

CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA Y COMUNIDAD POLÍTICA

En muchos sectores de la izquierda se discute hoy sobre «ciudadanía» y «comunidad». No cabe duda de que es una consecuencia de la crisis de la política de clase y que indica la creciente conciencia de una nueva forma de identificación alrededor de la cual organizar las fuerzas que luchan por la radicalización de la democracia. Creo que la cuestión de la identidad política es decisiva y que el intento de construir identidades de «ciudadanos» es una de las tareas importantes de la política democrática. Pero hay muchas maneras de concebir la ciudadanía y en su discusión se juegan problemas vitales. El modo en que definimos la ciudadanía está íntimamente ligado al tipo de sociedad y de comunidad política que queremos.

¿Cómo deberíamos entender la ciudadanía cuando nuestra meta es una democracia radical y plural? Semejante proyecto requiere la creación de una cadena de equivalencias entre luchas democráticas y, en consecuencia, la creación de una identidad política común entre sujetos democráticos. ¿Qué condiciones ha de satisfacer la apelación de «ciudadanos» para que cumpla un papel?

Éstos son los problemas que quiero abordar. Sostendré que la clave de los mismos reside en cómo concebir la naturaleza de la comunidad política en las condiciones de la democracia moderna. A mi juicio, debemos superar tanto la concepción de ciudadanía de la tradición liberal como la de la tradición del republicanismo cívico, aunque construyendo sobre sus respectivas fuerzas.

Para ubicar mis reflexiones en el contexto de las discusiones presentes, comenzaré tomando posición en el debate entre los liberales kantianos y los llamados «comunitarios». De esta manera espero llamar la atención sobre la especificidad de mi enfoque, tanto desde el punto de vista político como desde el teórico.

LIBERALISMO *VERSUS* REPUBLICANISMO CÍVICO

El verdadero problema sobre el que disputan John Rawls y sus críticos comunitarios es el de la ciudadanía. Se enfrentan aquí dos lenguajes diferentes para articular nuestra identidad como ciudadanos. Rawls propone representar a los ciudadanos de una democracia constitucional en términos de igualdad de derechos expresada en sus dos principios de justicia. Sostiene este autor que una vez que los ciudadanos se ven a sí mismos como personas libres e iguales, deberían reconocer que para perseguir sus respectivas concepciones del bien necesitan los mismos bienes primarios —esto es, los mismos derechos, libertades y oportunidades básicos—, así como los mismos medios aptos para todos los fines, como el ingreso y la riqueza, y las mismas bases sociales de autorrespeto. Por esta razón tienen que concordar en una concepción política de justicia que establece que «todos los bienes primarios sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza y las bases de autorrespeto— deben distribuirse por igual, a menos que una distribución desigual de cualquiera de esos bienes redunde en provecho de los menos favorecidos».¹ De acuerdo con esta visión liberal, la ciudadanía es la capacidad de cada persona para formar, revisar y perseguir racionalmente su definición del bien. Se considera que los ciudadanos emplean sus derechos para promocionar su interés propio dentro de ciertos límites impuestos por la exigencia del respeto a los derechos de los otros. Los comunitarios objetan que se trata de una concepción empobrecida que hace imposible concebir al ciudadano como alguien para quien es natural unirse a otros para perseguir una acción común con vistas a un bien común. Michael Sandel ha sostenido que la concepción que Rawls tiene del yo es una concepción «sin trabas», que no deja espacio para una comunidad «constitutiva», una comunidad que constituiría la verdadera identidad de los individuos. Sólo permite una comunidad «instrumental», una comunidad en la que los individuos, con sus intereses y su identidad previamente definidos, entran con vistas a la persecución de esos intereses.²

Para los comunitarios, la alternativa a este defectuoso enfoque liberal es la resurrección de la visión que el republicanismo cívico tiene

1. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971, págs. 302-303.

2. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

de la política, que carga fuertemente el acento en la noción de un bien público, previo a los deseos y los intereses individuales e independientes de ellos. Hoy en día, esta tradición prácticamente ha desaparecido, pues ha sido suplantada por el liberalismo, pero tiene una larga historia. Recibió su plena expresión en las repúblicas italianas de finales de la Edad Media, aunque sus orígenes se remontan al pensamiento griego y romano. En el siglo XVII volvieron a formularla en Inglaterra James Harrington, John Milton y otros republicanos. Más tarde viajó al Nuevo Mundo en la obra de los neoharringtonianos y estudios recientes han mostrado que desempeñó un papel muy importante en la Revolución norteamericana.³

Aunque la concepción liberal de ciudadanía presenta serios problemas, también hemos de tener conciencia de los inconvenientes de la solución del republicanismo cívico. Es cierto que nos proporciona una visión de ciudadanía mucho más rica que la liberal, y es evidente que su concepción de la política como dominio en el cual nos reconocemos como participantes de una comunidad política resulta particularmente atractiva a los críticos del individualismo liberal. Sin embargo, existe el auténtico peligro de volver a la visión premoderna de lo político, que no reconoce la novedad de la democracia moderna ni la contribución decisiva del liberalismo. La defensa del pluralismo, la idea de la libertad individual, la separación de la Iglesia y el Estado, el desarrollo de la sociedad civil, todo eso constituye la política democrática moderna. Todo eso requiere una distinción ente el dominio privado y el público, entre el reino de la moral y el de la política. Contrariamente a lo que proponen algunos comunitarios, es imposible organizar una comunidad política democrática moderna exclusivamente en torno a la idea sustancial de bien común. La recuperación de una vigorosa idea participativa de ciudadanía no debiera tener como precio el sacrificio de la libertad individual. Éste es el punto en el que la crítica comunitaria del liberalismo adopta un giro peligroso.

La tarea, creo, no consiste en reemplazar una tradición por otra, sino más bien en inspirarse en ambas y en tratar en combinar sus instituciones en una nueva concepción de ciudadanía, adecuada a un proyecto de democracia radical y plural. Si bien es indudable que el libe-

3. Para una presentación general del debate, véase mi artículo «Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria», en este volumen.

ralismo contribuyó a la formulación de la idea de una ciudadanía universal basada en la afirmación de que todos los individuos son libres e iguales por nacimiento, también es indudable que redujo la ciudadanía a un mero estatus legal que establece los derechos que el individuo tiene frente al Estado. Hay diferentes maneras de ejercer estos derechos, con tal de que quienes los ejercen no quebranten la ley ni interfieran los derechos de otros. La cooperación social sólo apunta a realzar nuestras capacidades productivas y facilitar la realización de la prosperidad individual de cada persona. Las mentalidades orientadas a lo público, la actividad cívica y la participación política en una comunidad de iguales, son ajenas a la mayoría de los pensadores liberales.

Por el contrario, el republicanismo cívico enfatiza el valor de la participación política y atribuye un papel central a nuestra inserción en una comunidad política. Pero el problema surge con la exigencia de concebir la comunidad política de una manera incompatible con la democracia moderna y el pluralismo liberal. En otras palabras, topamos con el viejo dilema de cómo conciliar las libertades de los antiguos con las libertades de los modernos. Los liberales sostienen que son incompatibles y que en la actualidad las ideas acerca del «bien común» sólo pueden tener implicaciones totalitarias. Según ellos, es imposible combinar las instituciones democráticas con el sentido de fin común del que gozaba la sociedad premoderna, y los ideales de «virtud republicana» son reliquias nostálgicas que deben descartarse. La participación política activa, dicen, es incompatible con la idea moderna de libertad. Únicamente se puede entender la libertad individual de modo negativo como ausencia de coerción.

Este argumento, que Isaiah Berlin reafirma con todo vigor en «Two Concepts of Liberty»,⁴ se usa en general para desacreditar cualquier intento de resucitar la concepción cívico-republicana de la política. No obstante, últimamente ha sido blanco del reto de Quentin Skinner, quien muestra que no hay incompatibilidad forzosa entre la concepción republicana clásica de ciudadanía y la democracia moderna.⁵ En

4. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.

5. Quentin Skinner, «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *Philosophy in History*, Cambridge, 1984.

diversas formas de pensamiento republicano, sobre todo en Maquiavelo, encuentra una manera de concebir la libertad que, aunque negativa —y, en consecuencia, moderna—, incluye la participación política y la virtud cívica. Es negativa porque concibe la libertad como ausencia de impedimentos para la realización de nuestros fines elegidos. Pero también afirma que esa libertad individual únicamente se puede garantizar a ciudadanos de un «Estado libre», de una comunidad cuyos miembros participan activamente en el gobierno. Para asegurar nuestra propia libertad y evitar la servidumbre que haría imposible su ejercicio, tenemos que cultivar las virtudes cívicas y dedicarnos al bien común. La idea de un bien común por encima de nuestro interés privado es una condición necesaria para el goce de la libertad individual. El argumento de Skinner es importante porque refuta la afirmación liberal de que jamás se podrán conciliar la libertad individual y la participación política. Es decisivo para un proyecto político democrático, pero entonces es preciso abordar el problema relativo al tipo de comunidad política adecuado a semejante articulación entre los derechos del individuo y la participación política del ciudadano.

DEMOCRACIA MODERNA Y COMUNIDAD POLÍTICA

Otra manera de enfocar el debate entre los liberales kantianos como Rawls y los comunitarios es hacerlo a través de la cuestión de la prioridad del derecho sobre el bien; esto atañe directamente al problema de la comunidad política democrática moderna.

Para Rawls, esa prioridad indica que no se pueden sacrificar los derechos del individuo en nombre del bienestar general, como ocurre en el utilitarismo, y que los principios de justicia imponen restricciones a las concepciones permisibles del bien que los individuos están autorizados a perseguir. Por esta razón insiste en que los principios de justicia deben derivarse de manera independiente de cualquier concepción específica del bienestar o de un plan particular de vida. Para los liberales se trata de cuestiones privadas sobre la moral individual y creen que el individuo debería poder organizar su vida de acuerdo con sus deseos y sin intervenciones innecesarias. De aquí la centralidad del concepto de derechos individuales y la afirmación de que los princi-

pios de justicia no deben privilegiar una concepción particular de vida buena.

Considero que es un principio importante, que hay que defender porque resulta decisivo para las sociedades democráticas modernas. En efecto, la democracia moderna se caracteriza precisamente por la ausencia de bien común sustancial. Éste es el sentido de la revolución democrática tal como la analiza Claude Lefort,⁶ quien la identifica con la disolución de las señales de certeza. Según Lefort, la sociedad democrática moderna es una sociedad en la que el poder se ha convertido en un espacio vacío y separado de la ley y el conocimiento. En esa sociedad ya no es posible proporcionar una garantía última, una legitimación definida, porque el poder ha dejado de estar incorporado a la persona del príncipe y asociado a una instancia trascendental. Poder, ley y conocimiento están expuestos, pues, a una indeterminación radical: en mis términos, un bien común sustancial resulta imposible. Esto es también lo que indica Rawls cuando afirma que «tenemos que abandonar la esperanza de una comunidad política si es que por ello entendemos una sociedad política unida en la afirmación de una doctrina general y omnicomprensiva».⁷ Si la prioridad de derecho sobre el bien se limitara a eso, no tendría yo ningún motivo de desacuerdo. Pero Rawls desea establecer una prioridad absoluta del derecho sobre el bien porque no reconoce que sólo puede existir en un cierto tipo de sociedad con instituciones específicas y que es una consecuencia de la revolución democrática.

A eso los comunitarios responden, con razón, que esa prioridad absoluta del derecho es imposible y que sólo a través de nuestra participación en una comunidad que define el bien de una cierta manera podemos adquirir un sentido del derecho y una concepción de la justicia. Charles Taylor señala correctamente que el error del enfoque liberal es que «no toma en cuenta el grado en que el individuo libre, con sus metas y aspiraciones propias cuya justa recompensa trata de proteger, sólo es posible en el marco de un tipo de civilización; que la producción del individuo moderno requirió un largo desarrollo de ciertas

6. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford, 1986, págs. 305 y sigs.

7. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, n° 1, primavera de 1987, pág. 10.

instituciones y prácticas, imperio del derecho, reglas de igualdad de respeto, hábitos de deliberación común, asociación común, desarrollo cultural, etc.».⁸

Cuando los comunitarios se extravían, algunos llegan a la conclusión, como Sandel, de que no puede haber prioridad del derecho sobre el bien y de que, por tanto, debemos rechazar el pluralismo liberal y volver a un tipo de comunidad organizada alrededor de valores morales compartidos y una idea sustancial del bien común. Podemos concordar plenamente con Rawls acerca de la prioridad de la justicia como virtud principal de las instituciones sociales y políticas y en la defensa del pluralismo y los derechos, aunque admitiendo que esos principios son específicos de un cierto tipo de asociación política.

Sin embargo, hay otro aspecto de la crítica comunitaria del liberalismo que no debemos abandonar, sino reformular. No cabe duda de que la ausencia de un único bien común sustancial en las sociedades democráticas modernas y la separación entre el dominio de la moral y el de la política han representado una indiscutible ganancia en libertad individual. Pero también han tenido consecuencias muy perjudiciales en política. Se ha ido relegando cada vez más toda preocupación normativa al terreno de la moral privada, al dominio de los «valores», y se ha extirpado de la política todos sus componentes éticos. Se ha vuelto dominante una concepción instrumentalista exclusivamente interesada en el acuerdo de conveniencia entre intereses previamente definidos. Por un lado, la preocupación única del liberalismo por los individuos y sus derechos no ha dado contenido ni ha suministrado una orientación para el ejercicio de esos derechos. Esto llevó a la devaluación de la acción cívica, de la preocupación común, lo cual ha provocado a su vez en las sociedades democráticas una creciente pérdida de cohesión social. Los comunitarios tienen razón en criticar esa situación y estoy de acuerdo con su intento de revivir ciertos aspectos de la concepción clásica de la política. Necesitamos restablecer la conexión perdida entre ética y política, pero no podemos hacerlo sacrificando las conquistas de la revolución democrática. No debemos aceptar una falsa dicotomía entre libertad individual y derechos, o entre actividad cívica y comunidad política. No sólo tenemos que elegir

8. Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge, 1955, pág. 200.

entre un conjunto de individuos sin preocupación pública común y una comunidad premoderna organizada alrededor de una única idea sustancial del bien común. El desafío decisivo estriba en abordar la comunidad política democrática moderna fuera de esta dicotomía.

Ya he señalado que Quentin Skinner indica una forma posible de articulación entre la libertad individual y la participación cívica. Pero también debemos ser capaces de formular el carácter ético de la ciudadanía moderna de tal modo que sea compatible con el pluralismo moral y que respete la prioridad del derecho sobre el bien. Lo que compartimos y hace de nosotros ciudadanos de un régimen democrático liberal no es una idea sustancial del bien, sino un conjunto de principios políticos específicos de esa tradición: los principios de libertad constituyen lo que, de acuerdo con Wittgenstein, podemos llamar «gramática» de la conducta política. Ser un ciudadano es reconocer la autoridad de tales principios y las reglas en las que se encarna, hacer que sean ellos los que den forma a nuestros juicios y a nuestras acciones. Estar asociados en función del reconocimiento de principios democráticos liberales: éste es el significado de ciudadanía que yo quisiera proponer. El mismo implica no considerar la ciudadanía como estatus legal, sino como forma de identificación, un tipo de identidad política: algo a construir, no dado empíricamente. Puesto que siempre habrá interpretaciones enfrentadas de los principios democráticos de igualdad y de libertad, también habrá interpretaciones enfrentadas de la ciudadanía democrática. Me preguntaré por la naturaleza de una ciudadanía democrática radical, pero antes tengo que volver a la cuestión de la asociación o comunidad política.

LA COMUNIDAD POLÍTICA: ¿UNIVERSITAS O SOCIETAS?

Como ya se ha indicado, hemos de concebir un modo de asociación política que, aunque no postule la existencia de un bien común sustancial, implica la idea de comunalidad, de un vínculo ético que crea un lazo entre los participantes en la asociación, lo que nos permite hablar de una «comunidad» política, aun cuando no en el sentido más vigoroso del término. En otras palabras, lo que buscamos es una manera de acomodar las distinciones entre lo público y lo privado, entre la moral y la política, que ha sido la mayor contribución del libera-

lismo a la democracia moderna, sin renunciar a la naturaleza ética de la asociación política.

A mi juicio, si las consideramos de otra manera, las reflexiones sobre la asociación civil propuestas por Michael Oakeshott en *On Human Conduct* pueden ser muy ilustrativas de ese propósito. Oakeshott muestra que *societas* y *universitas*, que a finales de la Edad Media se entendían como dos modalidades diferentes de asociación humana, también pueden resultar dos interpretaciones alternativas del Estado moderno. *Universitas* indica el compromiso con una empresa para perseguir una finalidad sustancial común o promover un interés común. Por tanto, se refiere a «personas asociadas de tal manera que se constituyen en una persona natural, una sociedad de personas que es ella misma una persona o que en ciertos aspectos importantes se asemeja a una persona».⁹

Contrariamente a ese modelo de asociación de agentes comprometidos en una empresa común definida por una finalidad, la *societas* o «asociación civil» designa una relación formal en términos de reglas, no una relación sustancial en términos de acción común. «La idea de *societas* es la de agentes que, por elección o llevados por las circunstancias, se relacionan entre sí de tal modo que componen un cierto tipo de asociación identificable. El lazo que los une y respecto del cual cada una se reconoce como *socius*, no es el de un compromiso con una empresa para perseguir una finalidad sustancial común ni para promover un interés común, sino un compromiso de lealtad recíproca.»¹⁰ No es, en consecuencia, una modalidad de relación en términos de acción común, sino una relación en la que los participantes se relacionan entre sí a través del reconocimiento de la autoridad de ciertas condiciones en la acción.

Oakeshott insiste en que los participantes en una *societas* o *cives* no se asocian para una empresa común ni con la intención de facilitar la obtención de la prosperidad individual de cada persona; lo que las une es el reconocimiento de la autoridad de las condiciones que especifican su preocupación común o «pública», una «práctica de civilidad». Oakeshott llama *respublica* a esta preocupación pública o consideración de la *cives*. Es una práctica de civilidad que no especifica

9. Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, pág. 203.

10. *Ibíd.*, pág. 201.

comportamientos, sino condiciones a satisfacer en la elección de comportamientos. Éstas consisten en un conjunto de reglas, o de prescripciones al estilo de reglas, que no prescriben satisfacciones a buscar ni acciones a realizar, sino «consideraciones morales que especifican condiciones a satisfacer en la elección de comportamientos».¹¹

Tengo para mí que la idea de Oakeshott de la asociación civil como *societas* es adecuada para definir la asociación política en las condiciones de la democracia moderna. En efecto, es una modalidad de asociación humana que reconoce la desaparición de una única idea sustancial del bien común y deja espacio a la libertad individual. Es una forma de asociación de la que se puede gozar entre personas relativamente extrañas que pertenecen a muchas asociaciones con finalidad y cuyas respectivas lealtades a comunidades específicas no parecen entrar en conflicto con su pertenencia a la asociación civil. Esto no sería posible si se concibiera esa asociación como *universitas*, como asociación con finalidad, porque no permitiría la existencia de otras auténticas asociaciones con finalidad en las que los individuos fueran libres de participar.

Lo que se requiere para pertenecer a la comunidad política es aceptar un lenguaje específico de intercambio civil, la *respublica*. Esas reglas prescriben normas de conducta que se han de inscribir en la busca de satisfacciones autoelegidas y en la realización de acciones autoelegidas. La identificación con esas reglas de intercambio civil crea una identidad política entre personas que de lo contrario estarían comprometidas en muchas otras empresas. Esta forma moderna de comunidad política no se mantiene unida por una idea sustancial del bien común, sino por un vínculo común, una preocupación pública. En consecuencia, hay una comunidad sin forma ni identidad definida y en continua reactivación. Esta concepción es claramente distinta de la idea premoderna de comunidad política, pero también es diferente de la idea liberal de asociación política. Pues el liberalismo también ve la asociación política como forma de asociación con finalidad, o empresa, salvo que en este caso el objetivo es instrumental: la promoción del interés propio.

Oakeshott critica la perspectiva liberal del Estado como conciliador de intereses, que considera tan alejada de la asociación civil como

11. *Ibíd.*, pág. 182.

la idea del Estado como promotor de interés, y declara que «se ha pensado que basta el «imperio de la ley» para identificar la asociación civil, cuando lo importante en realidad es la clase de ley: «moral» o «instrumental».¹² Por tanto, no hay que confundir su concepción con la doctrina liberal del imperio de la ley. Este autor insiste en el carácter moral de la *respublica* y afirma que el pensamiento político concierne a la *respublica* en términos de *bonum civile*. Dice Oakeshott: «Entonces, la civilidad denota un orden de consideraciones morales (no instrumentales), y la llamada neutralidad de las prescripciones civiles es una verdad a medias, que hay que complementar con el reconocimiento de la asociación civil como condición moral y no de prudencia».¹³ Es evidente que por «moral» no entiende una visión omnicompreensiva, sino lo que he propuesto llamar lo «ético-político», dado que afirma que es imposible inferir lo civilmente deseable a partir de los principios morales generales y que la deliberación política tiene que ver con las consideraciones morales por sí mismas. Esta *respublica* es la expresión de la preocupación común de que la persecución de todos los fines y la promoción de todos los intereses, la satisfacción de todos los deseos y la propagación de todas las creencias cumplirán con las condiciones formuladas en reglas indiferentes a los méritos de cualquier interés y a la verdad o el error de cualquier creencia, por lo cual no es un interés ni una doctrina sustancial».¹⁴

Para usar el vocabulario de Rawls, podría decirse que en la asociación civil o *societas* hay una prioridad del derecho sobre el bien, pero en el caso de Oakeshott, los principios que especifican el derecho, la *respublica*, no son concebidos a la manera kantiana, como en Rawls, sino a la manera hegeliana, ya que, para él, estar asociado en términos de reconocimiento de la *respublica* es gozar de una relación *sittlich*. Lo que me parece útil en este enfoque es que, sin dejar de permitir el reconocimiento del pluralismo y la libertad individual, la noción de *societas* no somete todos los aspectos normativos a la esfera de la moral privada. Este modo de asociación —que Oakeshott remonta a Maquiavelo, Montesquieu y Hegel— nos permite mantener cierta idea de la comunidad política en el sentido de un tipo de vínculo ético, no ins-

12. *Ibíd.*, pág. 318.

13. *Ibíd.*, pág. 175.

14. *Ibíd.*, pág. 172.

trumental, entre los *cives*, aunque cercernándolo de la existencia de un bien común sustancial.

He dicho al comienzo que para que las reflexiones de Oakeshott fueran útiles a un proyecto democrático radical era menester interpretarlas de cierta manera. Por supuesto, me doy cuenta perfectamente del uso conservador que este autor hace de la distinción entre *societas* y *universitas*, pero creo que no es su único uso posible.¹⁵ Es verdad que el conservadurismo de Oakeshott reside en el contenido que deposita en la *respublica*, y es evidente que esto se resuelve con la introducción de principios más radicales, como indicaré más adelante. Pero, de un modo más fundamental, estriba en su defectuosa idea de la política. En efecto, su concepción de la política como lenguaje compartido de civilidad sólo resulta adecuada a un aspecto de la política: el punto de vista del «nosotros», el lado del amigo. Sin embargo, como acertadamente ha señalado Carl Schmitt, el criterio de lo político es la relación amigo/enemigo. Lo que falta por completo en Oakeshott es la división y el antagonismo, es decir, el aspecto del «enemigo». Si se aspira a asimilar su noción de *societas* es imprescindible remediar esta ausencia.

Para introducir conflicto y antagonismo en el modelo de Oakeshott hay que reconocer que la *respublica* es el producto de una hegemonía dada, la expresión de relaciones de poder, y que es posible desafiarla. En gran medida, la política versa sobre las reglas de la *respublica* y sus múltiples interpretaciones posibles; versa sobre la constitución de la comunidad política, no sobre algo que tenga lugar en el interior de la comunidad política, como querrían algunos comunitarios. La vida política concierne a la acción colectiva, pública; apunta a la construcción de un «nosotros» en un contexto de diversidad y de conflicto. Pero para construir un «nosotros» hay que distinguirlo del «ellos», y eso significa establecer una frontera, definir un «enemigo». En consecuencia, mientras la política apunte a la construcción de una comunidad política y a crear una unidad, será irrealiza-

15. Sin duda, uno de los blancos de Oakeshott es la idea de justicia redistributiva y las formas de intervencionismo estatal que esa idea legitima, pero no cree que la distinción entre *universitas* y *societas* nos comprometa necesariamente a rechazar la intervención estatal como algo intrínsecamente ligado a una concepción del Estado como empresa con finalidad. Es perfectamente posible justificar la intervención del Estado sobre la base de una cierta interpretación de la *respublica*.

ble una comunidad política completamente inclusiva y una unidad final, pues siempre habrá un «exterior constitutivo», algo externo a la comunidad y que la hace posible. Las fuerzas antagónicas nunca desaparecerán, pues el conflicto y la división son inherentes a la política. Es posible lograr formas de acuerdo, pero siempre serán parciales y provisionales, ya que el consenso se basa necesariamente en actos de exclusión. ¡Cuán lejos nos hallamos del lenguaje de la civilidad, tan caro a Oakeshott!

UNA CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA RADICAL

¿Qué pasa, en esta perspectiva, con la idea de ciudadanía? Si entendemos la ciudadanía como la identidad política que se crea a través de la identificación con la *respublica*, se hace posible un nuevo concepto de ciudadano. En primer lugar, estamos tratando con un tipo de identidad política, una forma de identificación, ya no simplemente con un estatus legal. El ciudadano no es, como en el liberalismo, el receptor pasivo de derechos específicos y que goza de la protección de la ley. No se trata de que esos elementos no sean pertinentes, sino de que la definición del ciudadano cambia porque ahora el énfasis recae en la identificación con la *respublica*. Es una identidad política común de personas que podrían comprometerse en muchas empresas diferentes de finalidad y que mantengan distintas concepciones del bien, pero que en la busca de sus satisfacciones y en la promoción de sus acciones aceptan el sometimiento a las reglas que prescribe la *respublica*. Lo que los mantiene unidos es su reconocimiento común de un conjunto de valores ético-políticos. En este caso, la ciudadanía no es sólo una identidad entre otras, como en el liberalismo, ni la identidad dominante que se impone a todas las otras, como en el republicanismo cívico. Es un principio de articulación que afecta a las diferentes posiciones subjetivas del agente social (como mostraré cuando analice la distinción público/privado), aunque reconociendo una pluralidad de lealtades específicas y el respeto a la libertad individual.

Sin embargo, puesto que hablamos de política, habrá formas competitivas de identificación vinculadas a diferentes interpretaciones de la *respublica*. En un régimen democrático liberal podemos pensar que la *respublica* está constituida por los principios políticos de ese régimen:

igualdad y libertad para todos. Si damos semejante contenido a la noción de *respublica* en Oakeshott, podemos afirmar que las condiciones a satisfacer y tomar en cuenta a la hora de actuar se reducen a la exigencia de tratar a los otros como personas libres e iguales. Esto está sin duda abierto a interpretaciones potencialmente muy claras. Por ejemplo, una interpretación democrática radical enfatizará las múltiples relaciones sociales en que se dan y han de ser contestadas las relaciones de dominación si se quieren aplicar los principios de libertad e igualdad. Eso llevaría al reconocimiento, entre los diferentes grupos que luchan por la extensión y radicalización de la democracia, de que tienen un interés común y que al elegir sus acciones debieran adherirse a ciertas reglas de conducta; en otras palabras, debería construir una identidad política como ciudadanos democráticos radicales.

La creación de las identidades políticas como ciudadanos democráticos radicales depende, pues, de una forma colectiva de identificación entre las exigencias democráticas que se encuentra en una variedad de movimientos: de mujeres, de trabajadores, de negros, de gays, ecologistas, así como en otros «nuevos movimientos sociales». Es una concepción de ciudadanía que, a través de una identificación común con una interpretación democrática radical de los principios de libertad y de igualdad, apunta a la construcción de un «nosotros», una cadena de equivalencias entre sus demandas, a fin de articularlas a través del principio de equivalencias democráticas. Pues no es cuestión de establecer una mera alianza entre intereses dados, sino de modificar realmente la identidad misma de estas fuerzas. Esto es algo que muchos liberales pluralistas no entienden porque son ciegos a las relaciones de poder. Están de acuerdo acerca de la necesidad de extender la esfera de los derechos a fin de incluir grupos excluidos hasta el momento, pero no ven en esto nada más que un suave proceso de inclusión progresiva en la ciudadanía: lo típico, según dice T. H. Marshall en su famoso artículo «Citizenship and Social Class». El problema de este enfoque es que ignora los límites que impone la extensión del pluralismo debido a que algunos de los derechos existentes se han constituido en la auténtica exclusión o subordinación de los derechos de otras categorías. Para reconocer nuevos derechos es preciso primero desconstruir esas identidades.

Para hacer posible la hegemonía de las fuerzas democráticas hacen falta nuevas identidades, y aquí abogo por una identidad política co-

mún como ciudadanos democráticos radicales. Entiendo por esto una identificación colectiva con una interpretación democrática radical de los principios del régimen democrático liberal: libertad e igualdad. Se mejante interpretación presupone que esos principios se entienden de manera tal que se tome en cuenta las diferentes relaciones sociales y las distintas posiciones subjetivas en que son pertinentes: género, clase, raza, etnicidad, orientación sexual, etc.

Sólo es posible formular adecuadamente un enfoque de esta naturaleza en el marco de una problemática que no conciba el agente social como sujeto unitario, sino como la articulación de un conjunto de posiciones objetivas, construidas en el seno de discursos específicos y siempre de manera precaria y temporal, suturada en la intersección de esas posiciones subjetivas. Únicamente mediante una concepción no esencialista del sujeto que incorpore la visión psicoanalítica según la cual todas las identidades son formas de identificación, podemos plantear la cuestión relativa a la identidad política de una manera fructífera. También hace falta una perspectiva no esencialista relativa a las nociones de *respublica*, *societas* y comunidad política. Pues es decisivo no verlos como referentes empíricos, sino como superficies discursivas. Cualquier otra cosa haría completamente incomprensible el tipo de política que aquí se postula.

A esta altura, la concepción democrática radical de ciudadanía conecta con los debates actuales acerca de la «posmodernidad» y la crítica del racionalismo y el universalismo. La nueva ciudadanía que propongo rechaza la idea de una definición universalista abstracta de particularidad y de diferencia. Considera que, aunque sin duda la idea moderna de ciudadano fue radical para la revolución democrática, hoy en día es un obstáculo para su extensión. Como han argumentado las pensadoras teóricas feministas, el dominio público de la ciudadanía moderna se basó en la negación de la participación de las mujeres.¹⁶ Esta exclusión se consideraba indispensable para postular la generalidad y la universalidad de la esfera pública. La distinción público/privado, fundamental en la afirmación de la libertad individual, también condujo a la identificación de lo privado con lo doméstico y desempeñó un papel importante en la subordinación de las mujeres.

16. Véanse, por ejemplo, Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Standard, 1988, y Geneviève Fraisse, *Musse de la raison*, Aix-en-Provence, 1989.

A la idea de que el ejercicio de ciudadanía consiste en adoptar un punto de vista universal, que se ha equiparado a la razón y se ha reservado a los hombres, opongo la idea de que consiste en identificarla con los principios ético-políticos de democracia moderna y que puede haber tantas formas de ciudadanía como interpretaciones de esos principios.

Desde este punto de vista, no se abandona la oposición público/privado, pero se la reformula. Otra vez Oakeshott puede ayudarnos a encontrar una alternativa a las limitaciones del liberalismo. *Societas*, según este autor, es una condición civil en que toda empresa es «privada», aunque nunca inmune desde el punto de vista de las condiciones «públicas» que se especifican en la *respublica*. En una *societas*, «toda situación es un choque entre lo “privado” y lo “público”; entre, por un lado, una acción o un enunciado que tiende a lograr una satisfacción sustancial imaginada y, por otro lado, las condiciones de civilidad que se han de satisfacer en su realización, y ninguna situación puede ser lo uno con exclusión de lo otro». ¹⁷ Los deseos, las elecciones y las decisiones son privadas porque son responsabilidad de cada individuo, pero las realizaciones son públicas porque son indispensables para satisfacer las condiciones que se especifica en la *respublica*. Dado que las reglas de la *respublica* no imponen, prohíben ni garantizan acciones o enunciados sustanciales ni dicen a los agentes qué es lo que tienen que hacer, este modo de asociación respeta la libertad individual. Pero la pertenencia del individuo a la comunidad y la identificación política con sus principios ético-políticos se manifiestan en su aceptación de la preocupación común que se expresa en la *respublica*. Proporciona la «gramática» de la conducta del ciudadano.

En el caso del ciudadano democrático radical, semejante enfoque nos permite visualizar cómo una preocupación por la igualdad y la libertad deberán informar sus acciones en todas las áreas de la vida social. Desde este punto de vista no hay ninguna esfera inmune, y las relaciones de dominación pueden verse retadas en todas partes. Sin embargo, no nos referimos ahora a una comunidad con finalidad que afirme una única meta para todos sus miembros, de modo que la libertad del individuo queda a salvo.

17. Oakeshott, *On Human Conduct*, pág. 183.

La distinción entre lo privado (libertad individual) y lo público (*respublica*) se mantiene, lo mismo que la distinción entre el individuo y el ciudadano, pero corresponden a esferas discretas separadas. No podemos decir: aquí terminan mis deberes como ciudadano y comienza mi libertad como individuo. Esas dos identidades existen en una tensión permanente e imposible de reconciliar jamás. Pero es precisamente ésta la tensión entre libertad e igualdad que caracteriza a la democracia moderna. Es la vida misma de ese régimen. Cualquier intento de producir una armonía perfecta, de realizar una democracia «verdadera», sólo puede conducir a su destrucción. Ésta es la razón por la cual un proyecto de democracia radical y plural reconoce la imposibilidad de la realización completa de la democracia y la consecución final de la comunidad política. Su objetivo es utilizar los recursos simbólicos de la tradición democrática liberal para luchar por la profundización de la revolución democrática, a sabiendas de que es un proceso interminable. Mi tesis es que el ideal de ciudadanía podría contribuir enormemente a la extensión de los principios de libertad e igualdad. Combinando el ideal de derechos y pluralismo y las ideas de inspiración pública y preocupación ético-política, una nueva concepción democrática de ciudadanía podría restaurar la dignidad a lo político y proporcionar el vehículo de la construcción de una hegemonía democrática radical.

Capítulo 5

FEMINISMO, CIUDADANÍA Y POLÍTICA DEMOCRÁTICA RADICAL*

Hay dos temas que recientemente han sido el objeto de muchas discusiones entre las feministas angloamericanas: el posmodernismo y el esencialismo. Obviamente, estos temas están relacionados, puesto que los llamados «posmodernistas» también se presentan como los principales críticos del esencialismo; pero es preferible distinguirlos, ya que algunas feministas que simpatizan con el posmodernismo han llegado últimamente a defender el esencialismo.¹ Considero que para clarificar los temas que están en juego en ese debate es necesario reconocer que el «posmodernismo», entendido como una interpretación teórica coherente, no existe, y que la frecuente asimilación que se hace del posestructuralismo y el posmodernismo sólo nos puede conducir a la confusión. Ello no quiere decir que no hayamos sido testigos a lo largo del siglo XX de un progresivo cuestionamiento de la forma dominante de racionalidad y de las premisas de los modos de pensar característicos de la Ilustración. Pero esta crítica al universalismo, al humanismo y al racionalismo tiene muy diversas procedencias y está lejos de haberse limitado a los autores llamados «posestructuralistas» o «posmodernistas». Desde ese punto de vista, todas las corrientes innovadoras del siglo —Heidegger y la hermenéutica filosófica posheideggeriana de Gadamer, el último Wittgenstein y la filosofía del lenguaje inspirada en su trabajo, el psicoanálisis y la lectura de Freud propuesta por Lacan, el pragmatismo estadounidense— han criticado, desde diversas perspectivas, la idea de una naturaleza humana universal o de un canon uni-

* Este ensayo apareció publicado en Judith Butler y Joan W. Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, 1992. Agradecemos a la autora el permiso para su reproducción.

1. Véase el n° 1 de la revista *Differences* (septiembre de 1989), titulado «The Essential Difference: Another Look at Essentialism», así como el reciente libro de Diana Fuss, *Essentially Speaking*, Nueva York, Routledge, 1989.

versal de racionalidad a través del cual la naturaleza humana podría ser conocida, así como también la concepción tradicional de verdad. Por lo tanto, si el término «posmodernismo» indica tal crítica del universalismo y el racionalismo de la Ilustración, debe reconocerse que está relacionado con las principales corrientes de la filosofía del siglo XX y no hay razón para singularizar el posestructuralismo como un problema especial. Por otro lado, si por «posmodernismo» uno quiere designar sólo la muy específica forma que tal crítica adquiere en autores como Lyotard y Baudrillard, no hay absolutamente ninguna justificación para poner en esa misma categoría a gente como Derrida, Lacan o Foucault, como generalmente ha sucedido. Demasiado a menudo, la crítica de una tesis específica de Lyotard o Baudrillard conduce a conclusiones devastadoras a propósito de «los posmodernistas», que para entonces incluyen a todos los autores conectados vagamente con el posestructuralismo. Este tipo de amalgama, además de ser claramente falsa, no sirve para nada.

Una vez refutada la identificación del posmodernismo con el posestructuralismo, el asunto del esencialismo aparece bajo muy diferente luz. De hecho, es respecto de la crítica del esencialismo como se puede establecer una convergencia entre muchas corrientes diferentes del pensamiento, y se pueden encontrar semejanzas en el trabajo de autores tan diferentes como Derrida, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Gadamer, Lacan, Foucault, Freud y otros. Esto es muy importante, porque significa que tal crítica adquiere muchas formas distintas, y que si queremos escudriñar su pertinencia para la política feminista debemos comprometernos con todas sus modalidades e implicaciones, y no desautorizarla rápidamente sobre la base de alguna de sus versiones.

Mi intención en este artículo será mostrar las ideas decisivas que una interpretación antiesencialista puede aportar a la elaboración de una política feminista inspirada también en un proyecto democrático radical. Ciertamente no creo que el esencialismo implique necesariamente una política conservadora, y puedo aceptar que puede ser formulado de una manera progresista. Lo que quiero argumentar es que presenta algunas deficiencias ineludibles que interfieren con la construcción de una alternativa democrática cuyo objetivo sea la articulación de distintas luchas ligadas a diferentes formas de opresión. Considero que el esencialismo conduce a una visión de la identidad

que no concuerda con una concepción de democracia plural y radical y que no nos permite construir la nueva visión de la ciudadanía que hace falta para aplicar tal política.

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD Y EL FEMINISMO

Un principio común de la crítica al esencialismo ha sido el abandono de la categoría de sujeto como la entidad transparente y racional que podría otorgar un significado homogéneo al campo total de la conducta por ser la fuente de la acción. Por ejemplo, el psicoanálisis ha mostrado que, lejos de estar organizada alrededor de la transparencia del ego, la personalidad se estructura en determinada cantidad de niveles que se ubican fuera de la conciencia y de la racionalidad de los sujetos. Por lo tanto, ha minado la idea del carácter unitario del sujeto. El alegato central de Freud es que la mente humana está necesariamente sujeta a una división entre dos sistemas, una de los cuales no es ni puede ser consciente. Ampliando la visión de Freud, Lacan ha mostrado la pluralidad de registros —simbólico, real e imaginario— que penetra cualquier identidad, y el lugar del sujeto como el lugar de la carencia, la cual —aunque se representa dentro de una estructura— es el sitio vacío que al mismo tiempo subvierte y es la condición de la constitución de toda identidad. La historia del sujeto es la historia de sus identificaciones, y no hay una identidad oculta que deba ser rescatada más allá de la última identificación. Hay, por tanto, un doble movimiento: por un lado, un movimiento de descentramiento que evita la fijación de un conjunto de posiciones alrededor de un punto preconstituido. Por el otro, y como resultado de esta inestabilidad *esencial*, se desarrolla el movimiento contrario: la institución de puntos nodales, fijaciones parciales que limitan el flujo del significado por debajo del significante. Pero esta dialéctica de inestabilidad/fijación sólo es posible porque la estabilidad no está dada de antemano, porque ningún centro de subjetividad precede a las identificaciones del sujeto.

En la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, también encontramos una crítica de la concepción racionalista del sujeto que indica que este último no puede ser la fuente del significado lingüístico, puesto que el mundo se despliega ante nosotros mediante la participación en diferentes juegos de lenguaje. Encontramos la misma idea en

la hermenéutica filosófica de Gadamer, en la tesis de que hay una unidad fundamental entre pensamiento, lenguaje y mundo, y que es dentro del lenguaje donde se constituye el horizonte de nuestro presente. Una crítica semejante de la centralidad del sujeto en la metafísica moderna y de su carácter unitario puede ser encontrada bajo diversas formas en los autores que mencioné más arriba. Sin embargo, mi propósito aquí no es examinar esas teorías en detalle, sino indicar simplemente algunas de sus convergencias básicas. No estoy perdiendo de vista el hecho de que hay diferencias importantes entre todos esos pensadores tan distintos, pero desde el punto de vista del argumento que quiero exponer, es importante comprender las consecuencias de su crítica común al estatus tradicional del sujeto, y de las implicaciones de esa crítica para el feminismo.

A menudo se dice que la desconstrucción de las identidades esenciales, la cual es resultado del reconocimiento de la contingencia y ambigüedad de toda identidad, convierte la acción política feminista en algo imposible. Muchas feministas creen que, si no contemplamos a las mujeres como una identidad coherente, no podremos sentar las bases de un movimiento político feminista en el cual las mujeres puedan unirse como mujeres para formular y perseguir objetivos específicamente feministas. En desacuerdo con esa visión, yo argumentaré que, para las feministas comprometidas con una política democrática radical, la desconstrucción de las identidades esenciales tendría que considerarse como la condición necesaria para una comprensión adecuada de la variedad de relaciones sociales donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad. Sólo cuando descartemos la visión del sujeto como un agente al mismo tiempo racional y transparente para sí mismo, y descartemos también la supuesta unidad y homogeneidad del conjunto de sus posiciones, tendremos posibilidades de teorizar acerca de la multiplicidad de las relaciones de subordinación. Un individuo aislado puede ser el portador de esta multiplicidad: ser dominante en una relación y estar subordinado en otra. Podremos entonces concebir al agente social como una entidad constituida por un conjunto de «posiciones de sujeto» que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias; una entidad construida por una diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente relación, sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento. La «identidad» de tal sujeto múl-

tiple y contradictorio es, por lo tanto, siempre contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación. De este modo, es imposible hablar del agente social como si estuviéramos lidiando con una entidad unificada, homogénea. En lugar de eso, tenemos que aproximarnos a él como una pluralidad, dependiente de las diversas posiciones de sujeto a través de las cuales es constituido dentro de diferentes formaciones discursivas. Y reconocer que no hay una relación *a priori*, necesaria, entre los discursos que construyen sus diferentes posiciones de sujeto. Pero, por las razones apuntadas arriba, esta pluralidad no implica la *coexistencia*, punto por punto, de una pluralidad de posiciones de sujeto, sino más bien la constante subversión y sobredeterminación de una por las otras, lo cual hace posible la generación de «efectos totalizantes» dentro de un campo que se caracteriza por tener fronteras abiertas e indeterminadas.

Este tipo de interpretación es sumamente importante para entender las luchas feministas, y también otras luchas contemporáneas. Su característica central es que un conjunto de posiciones de sujeto vinculadas por medio de su inscripción en las relaciones sociales, hasta ahora consideradas apolíticas, se ha convertido en sitio de conflicto y antagonismo y ha dado lugar a la movilización política. La proliferación de estas nuevas formas de lucha sólo puede ser asumida teóricamente cuando uno comienza con la dialéctica y el descentramiento/recentramiento descritos anteriormente.

En *Hegemony and Socialist Strategy*,² Ernesto Laclau y yo hemos intentado esbozar las consecuencias de tal interpretación teórica para un proyecto de democracia plural y radical. Abogamos por la necesidad de establecer una cadena de equivalencias entre las diferentes luchas democráticas, para crear una articulación equivalente entre las demandas de las mujeres, los negros, los trabajadores, los homosexuales y otros. En este punto, nuestra perspectiva difiere de la de otras visiones no esencialistas, donde los aspectos de destotalización y descentramiento prevalecen, y donde la dispersión de las posiciones de sujeto se transforma en una separación efectiva, como en los textos de

2. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985. Hay traducción al castellano editada por Siglo XXI.

Lyotard y hasta cierto punto en los de Foucault. Para nosotros, el aspecto de la articulación es decisivo. Negar la existencia de un vínculo *a priori*, necesario, entre las posiciones de sujeto, no quiere decir que no haya constantes esfuerzos para establecer entre ellas vínculos históricos, contingentes y variables. Este tipo de vínculo que establece una relación contingente, no predeterminada, entre varias posiciones, es lo que designamos como «articulación». Aunque no existe un vínculo necesario entre las diferentes posiciones de sujeto, en el campo de la política siempre hay discursos que tratan de proveer una articulación entre ellas desde diferentes puntos de partida. Por eso cada posición de sujeto se constituye dentro de una estructura discursiva esencialmente inestable, puesto que se somete a una variedad de prácticas articulatorias que constantemente la subvierten y transforman. Por eso no hay ninguna posición de sujeto cuyos vínculos con otras estén asegurados de manera definitiva y, por lo tanto, no hay identidad social que pueda ser completa y permanentemente adquirida. Esto no significa, sin embargo, que no podamos retener nociones como «clase trabajadora», «varones», «mujeres», «negros» u otros significantes que se refieren a sujetos colectivos. No obstante, una vez que se ha descartado la existencia de una esencia común, su estatus debe ser concebido en términos de lo que Wittgenstein designa como «semejanza de familia», y su unidad debe considerarse el resultado de una fijación parcial de identidades mediante la creación de puntos nodales.

Para las feministas, aceptar tal interpretación tiene consecuencias muy importantes en lo que se refiere a la manera como formulamos nuestras luchas políticas. Si la categoría «mujer» no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla. Las preguntas centrales vienen a ser: ¿cómo se construye la categoría «mujer» como tal dentro de diferentes discursos?, ¿cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales?, y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad *versus* la diferencia se derrumba desde el momento en que ya no tenemos una entidad homogénea «mujer» enfrentada con otra entidad homogénea «varón», sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que plantearse de formas específicas y diferenciales. La pregunta de si

las mujeres tienen que volverse idénticas a los hombres para ser reconocidas como iguales, o la de si tienen que afirmar su diferencia al precio de la igualdad, aparece como pregunta sin sentido una vez que las identidades esenciales son puestas en duda.³

CIUDADANÍA Y POLÍTICA FEMINISTA

Por lo tanto, el meollo de la formulación de una política feminista tiene que plantearse en términos completamente diferentes. En su gran mayoría, las feministas que están preocupadas por la contribución que el feminismo podría hacer a la política democrática han estado buscando tanto las demandas específicas que podrían expresar los intereses de las mujeres como los valores específicamente femeninos que habrían de convertirse en el modelo de la política democrática. Las feministas liberales han estado peleando por una amplia gama de nuevos derechos de las mujeres, cuya finalidad es hacerlas ciudadanas iguales, pero sin desafiar los modelos liberales dominantes de ciudadanía y política. Su visión ha sido criticada por otras feministas, quienes arguyen que semejante concepción de lo político es masculina, y que las preocupaciones femeninas no pueden ser acopladas a tal marco. Siguiendo a Carol Gilligan, oponen una «ética del cuidado» feminista a la «ética de la justicia» masculina y liberal. En contra de los valores individualistas liberales, defienden un conjunto de valores basados en la experiencia de las mujeres como mujeres, es decir, la experiencia de la maternidad y del cuidado que llevan a cabo en el ámbito privado de la familia. Denuncian al liberalismo por haber construido la ciudadanía moderna como el ámbito de lo público,

3. Para una interesante crítica del dilema de la igualdad *versus* la diferencia, inspirada por una problemática similar a la que estoy defendiendo aquí, véase Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, parte IV. Entre las feministas, la crítica al esencialismo fue desarrollada primero por la revista *m/f*, la cual, durante sus ocho años de existencia (1978-1986), hizo una gran contribución a la teoría feminista. Considero que todavía no ha sido superada y que los editoriales y los artículos de Parveen Adams todavía representan la exposición más vigorosa de la postura antiesencialista. Una selección de los mejores artículos de los doce números de *m/f* ha sido reimpressa en Parveen Adams y Elizabeth Cowie (comps.), *The Woman In Question*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990, y Londres, Verso, 1990.

identificado con los varones, y por haber excluido a las mujeres al relegarlas al ámbito de lo privado. De acuerdo con esta visión, las feministas habrían de pugnar por un tipo de política guiada por los valores específicos del amor, el cuidado, el reconocimiento de las necesidades y la amistad. Uno de los intentos más claros de ofrecer una alternativa a la política liberal fundada en valores feministas se puede encontrar en el «pensamiento maternal» y en el «feminismo social», principalmente representados por Sara Ruddick y Jean Bethke Elshtain.⁴ La política feminista, dicen, debe privilegiar la identidad de «las mujeres como madres» y el ámbito privado de la familia. La familia es vista como algo que tiene superioridad moral sobre el dominio público de la política, porque constituye nuestra humanidad común. Para Elshtain, «la familia sigue siendo el lugar de los lazos humanos más profundos y resonantes, las esperanzas más entrañables, los conflictos más refractarios».⁵ Ella considera que es en la familia donde podemos buscar una nueva moralidad política que reemplace al individualismo liberal. En la experiencia de las mujeres como madres dentro del ámbito privado, dice, vamos a encontrar un nuevo modelo para la actividad de los ciudadanos. Las maternalistas quieren que abandonemos la política liberal masculina de lo público configurado desde el punto de vista abstracto de la justicia y del «otro en general», para adoptar en su lugar una política feminista de lo privado inspirado en las virtudes específicas de la familia: amor, intimidad y compromiso con el «otro en concreto».

Mary Dietz nos ha aportado una excelente crítica de tal interpretación.⁶ Muestra que Elshtain no puede construir un argumento teórico que vincule el pensamiento maternal y la práctica social de la maternidad con los valores y la política democráticos. Dietz arguye que las virtudes maternas no pueden ser políticas, puesto que están conectadas con una actividad que es especial y distintiva y emergen de ella. Son la expresión de una relación desigual entre madre e hijo, la

4. Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, Londres, Verso, 1989; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

5. Jean Bethke Elshtain, «On "The Family Crisis"», en *Democracy*, vol. 3, n° 1, invierno de 1983, pág. 138.

6. Mary G. Dietz, «Citizenship with a Feminist Face. The Problem with Maternal Thinking», en *Political Theory*, vol. 13, n° 1, febrero de 1985.

cual es también una actividad íntima, exclusiva y particular. La ciudadanía democrática, por el contrario, debe ser colectiva, inclusiva y generalizada. Como la democracia es una condición en la que los individuos aspiramos a ser iguales, la relación madre/hijo no puede aportar un modelo adecuado de ciudadanía.

Carole Pateman aporta una crítica feminista diferente de la ciudadanía liberal.⁷ Aunque es más refinada, comparte algunas de las características comunes con el «pensamiento maternal». El tono de Pateman es portador de las huellas del feminismo radical, pues el acento no está puesto en la relación madre/hijo, sino más bien en el antagonismo varón/mujer.

La ciudadanía es, según Pateman, una categoría patriarcal: quién es «ciudadano», qué es lo que hace un ciudadano y cuál es el terreno dentro del cual actúa son hechos construidos a partir de la imagen del varón. A pesar de que las mujeres ya somos ciudadanas en las democracias liberales, la ciudadanía formal ha sido ganada dentro de una estructura de poder patriarcal donde las tareas y las cualidades de las mujeres todavía están devaluadas. Además, la demanda de que las capacidades distintivas de las mujeres se integren completamente dentro del mundo público de la ciudadanía se enfrenta con lo que Pateman llama el «dilema Wollstonecraft»: exigir igualdad es aceptar la concepción patriarcal de ciudadanía, la cual implica que las mujeres deben parecerse a los hombres, mientras que insistir en que a los atributos, las capacidades y actividades distintivos de las mujeres se les dé expresión y sean valorados como forjadores de la ciudadanía es pedir lo imposible, puesto que tal diferencia es precisamente lo que la ciudadanía patriarcal excluye.

Pateman cree que la solución de este dilema es la elaboración de una concepción «sexualmente diferenciada» de la ciudadanía, que reconocería a las mujeres *como* mujeres, con sus cuerpos y todo lo que ellos simbolizan. Para Pateman, esto implica dar significación política

7. Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988, y *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press, 1989, además de numerosos artículos inéditos a partir de los cuales seguiré especulando, especialmente los siguientes: «Removing Obstacles to Democracy: The Case of Patriarchy»; «Feminism and Participatory Democracy: Some Reflections on Sexual Difference and Citizenship»; «Women's Citizenship: Equality, Difference, Subordination».

a la capacidad de la que carecen los hombres: la de crear vida, es decir, a la *maternidad*. Declara que esta capacidad debería ser usada para definir la ciudadanía con la misma relevancia política con la que normalmente se reconoce la última prueba de la ciudadanía: la voluntad de un varón de pelear y morir por su patria. Considera que el modo patriarcal tradicional de plantear una alternativa, donde son valorizadas tanto la separación como la igualdad de los sexos, tiene que ser superado por un nuevo modo de plantear el problema de las mujeres. Esto se puede hacer mediante una concepción de la ciudadanía que reconozca tanto la especificidad de la condición femenina como la humanidad común de varones y mujeres. Tal visión, «que da el peso debido a la diferencia sexual en un contexto de igualdad civil, requiere del abandono de una concepción unitaria (es decir, masculina) de lo individual que hace abstracción de nuestra existencia corpórea, y de la división patriarcal entre lo privado y lo público».⁸ A lo que las feministas deben aspirar es a la elaboración de una concepción sexualmente diferenciada de la individualidad y de la ciudadanía que incluya «a las mujeres *como* mujeres en un contexto de igualdad civil y ciudadanía activa».⁹

Pateman aporta muchas ideas interesantes acerca del sesgo patriarcal de los teóricos del contrato social, y de la forma en que el individuo liberal ha sido construido según la imagen masculina. Considero que, sin embargo, su propia solución es insatisfactoria. A pesar de sus reservas acerca de los aspectos históricamente construidos de la diferencia sexual, su visión aún postula la existencia de alguna clase de esencia que corresponde a las mujeres como mujeres. De hecho, su proposición de una ciudadanía diferenciada que reconozca la especificidad de la condición femenina se basa en la identificación de las mujeres como mujeres con la maternidad. Para ella, hay dos tipos básicos de individualidad que deben ser expresados en dos diferentes formas de ciudadanía: los varones *como* varones y las mujeres *como* mujeres. Según ella, el problema es que la categoría de «individuo» aparezca como la forma universal de la individualidad aunque esté basada en el

8. Carole Pateman, «Feminism and Participatory Democracy», artículo inédito presentado en el Encuentro de la Asociación Filosófica Estadounidense, St. Louis, Missouri, mayo de 1986, pág. 24.

9. *Ibíd.*, pág. 26.

modelo masculino. Las feministas deben denunciar esa falsa universalidad al afirmar la existencia de dos formas sexualmente diferenciadas de universalidad: ésta es la única manera de resolver el «dilema Wollstonecraft», y de romper con las alternativas patriarcales de «lo otro» y «lo mismo».

Estoy de acuerdo con Pateman en que la categoría moderna de individuo ha sido construida de tal manera que postula un «público» universalista, homogéneo, y que relega toda particularidad y diferencia a lo «privado»; y también en que esto trae consecuencias muy negativas para las mujeres. Sin embargo, no creo que el remedio sea reemplazarlo por una concepción sexualmente diferenciada, bigenérica, del individuo, ni agregar las tareas consideradas específicamente femeninas a la mera definición de la ciudadanía. Me parece que semejante solución permanece atrapada en la misma problemática que Pateman pretende poner en tela de juicio. Afirma que la separación entre lo público y lo privado es el momento fundador del patriarcado moderno porque: «La separación entre lo privado y lo público es la separación del mundo de la sujeción natural, es decir, de las mujeres, del mundo de las relaciones convencionales e individuales, es decir, de los hombres. El mundo femenino, privado, de la naturaleza, particularidad, diferenciación, desigualdad, emoción, amor y lazos de sangre está puesto aparte del ámbito público, universal —y masculino— de la convención, igualdad civil y libertad, razón, acuerdo y contrato».¹⁰ Es por esa razón que el nacimiento de los niños y la maternidad han sido presentados como la antítesis de la ciudadanía, y se han convertido en el símbolo de todo lo natural que no puede ser parte de lo «público», sino que debe permanecer en una esfera separada. Al afirmar el valor político de la maternidad, Pateman trata de superar esa distinción y de contribuir a la desconstrucción de la concepción patriarcal de la ciudadanía y de la vida privada y pública. Como resultado de su esencialismo, sin embargo, nunca desconstruye la mera oposición entre varones y mujeres. Éste es el motivo por el cual termina, como las maternalistas, proponiendo una concepción inadecuada de lo que debería ser una política democrática inspirada en el feminismo. Es por ello por lo que puede afirmar: «El problema más profundo y complejo para la teoría y la práctica polí-

10. Carole Pateman, «Feminism and Participatory Democracy», págs. 7-8.

ticas es cómo los dos cuerpos de la humanidad, y la individualidad femenina y masculina, pueden ser completamente incorporados a la vida política». ¹¹

Mi punto de vista es completamente diferente. Quiero argumentar que las limitaciones de la concepción moderna de ciudadanía no van a superarse si en su definición se vuelve políticamente relevante la diferencia sexual, sino al construir una nueva concepción de ciudadanía en la que la diferencia sexual se convierta en algo efectivamente no pertinente. Esto, por supuesto, requiere de una concepción del agente social semejante a la que he defendido más arriba: como la articulación de un conjunto de posiciones de sujeto, correspondientes a la multiplicidad de las relaciones sociales en que se inscribe. Esta multiplicidad se construye dentro de discursos específicos que no están relacionados necesariamente, sino que tienen formas de articulación contingentes y precarias. No hay razón para que la diferencia sexual tenga que ser pertinente en todas las relaciones sociales. Desde luego, hoy en día existen muchas prácticas, discursos e instituciones diferentes que construyen (diferencialmente) a los varones y a las mujeres, y la distinción masculino/femenino existe como una distinción pertinente en muchos campos. Pero esto no quiere decir que así tenga que seguir siendo, y nos podemos imaginar perfectamente bien la posibilidad de que la diferencia sexual se convierta en algo irrelevante en muchas de las relaciones sociales en que actualmente es relevante. De hecho, éste es el objetivo de muchas de las luchas feministas.

No estoy abogando por la total desaparición de la diferencia sexual como distinción pertinente; no estoy diciendo tampoco que la igualdad entre hombres y mujeres requiera relaciones sociales neutrales desde el punto de vista genérico; y es claro que, en muchos casos, tratar a los varones y a las mujeres igualitariamente implica tratarlos diferencialmente. Mi tesis es que, en el dominio de lo político y por lo que toca a la ciudadanía, la diferencia sexual no debe ser una distinción pertinente. Estoy de acuerdo con Pateman en su crítica de la concepción liberal, masculina, de la ciudadanía moderna, pero creo que un proyecto de democracia radical y plural no necesita un modelo de ciudadanía sexualmente diferenciado en el que las tareas

11. Carole Pateman, *The Disorder of Women*, pág. 53.

específicas de hombres y mujeres sean valoradas con equidad, sino una concepción verdaderamente diferente de qué es ser un ciudadano y de cómo actuar como miembro de una comunidad política democrática.

UNA CONCEPCIÓN DEMOCRÁTICA RADICAL DE CIUDADANÍA

Los problemas con la concepción liberal de la ciudadanía no son sólo los que tienen que ver con las mujeres, y las feministas comprometidas con un proyecto de democracia radical y plural deberían lidiar con todos ellos. El liberalismo ha contribuido a la formulación de la ciudadanía universal, con base en la afirmación de que todos los individuos nacen libres e iguales; pero también ha reducido la ciudadanía a un estatus meramente legal, indicando los derechos que los individuos sostienen en contra del Estado. La manera en que esos derechos sean ejercidos es irrelevante mientras que quienes los ejercen no quebranten la ley ni interfieran con los derechos de los demás. Nociones como las de responsabilidad pública, actividad cívica y participación política en una comunidad de iguales son extrañas para la mayoría de los pensadores liberales. Además, el ámbito público de la ciudadanía moderna fue construido de una manera universal y racionalista que impidió el reconocimiento de la división y el antagonismo, y que relegó a lo privado toda particularidad y diferencia. La distinción público/privado, central como lo ha sido para la afirmación de la libertad individual, actuó por consiguiente como un poderoso principio de exclusión. Mediante la identificación entre lo privado y lo doméstico, desempeñó en efecto un importante papel en la subordinación de las mujeres. Recientemente, muchas feministas y otros críticos del liberalismo han estado buscando en la tradición cívica republicana una concepción de ciudadanía diferente, más activa, que haga hincapié en el valor de la participación política y en la noción del bien común, antes e independientemente de los deseos e intereses individuales.

Sin embargo, las feministas deben ser conscientes de las limitaciones de tal interpretación y de los peligros potenciales que cierto tipo de política comunitaria representa para la lucha de muchos grupos oprimidos. La insistencia comunitaria en una noción sustantiva del

bien común y de valores morales compartidos es incompatible con el pluralismo que es constitutivo de la moderna democracia, dentro de la cual considero necesario profundizar la revolución democrática y dar cabida a la multiplicidad de las demandas democráticas que existen. Los problemas con la construcción liberal de la distinción público/privado no se resolverán con descartarla, sino sólo al reformularla de una manera más adecuada. Es más, debe ser reconocida la importancia de la noción de derechos en la concepción moderna del ciudadano, incluso si dichos derechos deben ser complementados por un sentido más activo de la participación política y por la pertenencia a una comunidad política.¹²

La visión de una democracia radical y plural que quiero proponer entiende la ciudadanía como una forma de identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista, es decir, en la afirmación de la libertad y la igualdad para todos. Tendría que ser una identidad política común entre personas comprometidas en muy diversas empresas y con diferentes concepciones del bien, pero vinculadas las unas a las otras por su común identificación con una interpretación dada de un conjunto de valores ético-políticos. La ciudadanía no es sólo una identidad entre otras, como en el liberalismo, ni es la identidad dominante que anula a todas las demás, como en el republicanismo cívico. Es, en cambio, un principio articulador que afecta a las diferentes posiciones de sujeto del agente social al tiempo que permite una pluralidad de lealtades específicas y el respeto de la libertad individual. En esta visión, la distinción público/privado no es abandonada, sino construida de una manera diferente. La distinción no corresponde a esferas discretas, separadas; cada situación es un encuentro entre lo «privado» y lo «público», puesto que cada empresa es privada aunque nunca sea inmune a las condiciones públicas prescritas por los principios de la ciudadanía. Los deseos, decisiones y opciones son privados porque son responsabilidad de cada individuo, pero las realizaciones de tales deseos, decisiones y opciones son públicas, porque tienen que restringirse dentro de condiciones especificadas por una comprensión específica de los principios ético-

12. Analizo más en detalle el debate entre liberales y comunitarios en mi artículo «Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria», en este volumen.

co-políticos del régimen que provee la «gramática» de la conducta de los ciudadanos.¹³

Es importante subrayar aquí que si afirmamos que el ejercicio de la ciudadanía consiste en identificarse con los principios ético-políticos de la moderna democracia, debemos reconocer también que puede haber tantas formas de ciudadanía como hay interpretaciones de esos principios, y que una interpretación democrática radical hará hincapié en las numerosas relaciones sociales donde existen situaciones de dominación que deben ser puestas en tela de juicio si se aplican los principios de libertad e igualdad. Esto indica el reconocimiento común, por parte de los diferentes grupos que luchan por una extensión y radicalización de la democracia, de que tienen una preocupación común, y llevará a la articulación de las demandas democráticas que enarbolan diferentes movimientos: las mujeres, los trabajadores, los negros, los homosexuales, los ecologistas, lo mismo que otros «movimientos sociales nuevos». El objetivo es construir un «nosotros» como ciudadanos democráticos radicales, una identidad política colectiva articulada mediante el principio de *equivalencia* democrática. Debe ser subrayado que tal relación de *equivalencia* no elimina las *diferencias*; lo contrario sería simple identidad. Es sólo en la medida en que las diferencias democráticas se oponen a las fuerzas o discursos que niegan a todas ellas, que esas diferencias serán sustituibles entre sí.

La visión que estoy proponiendo aquí es claramente diferente de la visión liberal y de la republicana civil. No es una concepción genérica de la ciudadanía, pero tampoco una concepción neutral. Reconoce que toda definición de un «nosotros» implica la delimitación de una «frontera» y la designación de un «ellos». Esa definición de un «nosotros» siempre tiene lugar, por lo tanto, en un contexto de diversidad y conflicto. En oposición al liberalismo, que evacúa la idea del bien común, y al republicanismo cívico, que la reifica, una interpretación democrática radical ve el bien común como un «punto que se desvanece», algo a lo que debemos referirnos constantemente cuando actuamos como ciudadanos, pero que nunca puede ser aprehendido.

13. La concepción de ciudadanía que estoy presentando aquí está más ampliamente desarrollada en mi ensayo «Democratic Citizenship and The Political Community», en Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community*, Londres, Verso, 1992.

El bien común funciona, por un lado, como un «imaginario social», es decir, como aquello a lo cual la mera imposibilidad de conseguir una representación total le da el papel de un horizonte que es la condición de posibilidad de cualquier representación dentro del espacio que delimita. Por otro lado, especifica lo que he designado, siguiendo a Wittgenstein, como una «gramática de la conducta» que coincide con la fidelidad a los principios ético-políticos constitutivos de la democracia moderna: libertad e igualdad para todos. Sin embargo, como esos principios están abiertos a muchas interpretaciones en competencia, uno tiene que reconocer que una comunidad política completamente inclusiva nunca podrá existir. Siempre habrá un «afuera constitutivo», un exterior a la comunidad que es la condición misma de su existencia. Una vez que hemos admitido que no puede haber un «nosotros» sin un «ellos» y que todas las formas de consenso están basadas por necesidad en actos de exclusión, el problema ya no puede ser la creación de una comunidad completamente inclusiva donde el antagonismo, la división y el conflicto desaparecen. Por lo tanto, tenemos que aceptar la imposibilidad de una realización total de la democracia.

Esta ciudadanía democrática radical está obviamente reñida con la visión «diferenciada sexualmente» de Carole Pateman, pero también con otro intento feminista de ofrecer una alternativa a la visión liberal del ciudadano: la concepción del «grupo diferenciado» de Iris Young.¹⁴ Como Pateman, Young arguye que la ciudadanía moderna ha sido construida desde una separación entre lo «público» y lo «privado» que presenta lo público como el ámbito de la homogeneidad y la universalidad, y relega la diferencia a lo privado. Pero insiste en que esta exclusión afecta no sólo a las mujeres, sino a muchos otros grupos, con base en diferencias étnicas, raciales, de edad, incapacidades y otras. Para Young, el problema decisivo es que el ámbito público de la ciudadanía se ha presentado como la expresión de una voluntad general, un punto de vista que los ciudadanos sostienen en común y que trasciende sus diferencias. Argumenta a favor de una repolitización de la vida pública que no requiriese la creación de un ámbito público en el

14. Iris Marion Young, «Impartiality and the Civic Public», en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (comps.), *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987; y «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», en *Ethics*, n° 99, enero de 1989.

cual los ciudadanos dejaran atrás sus necesidades y su afiliación a un grupo particular para discutir un supuesto interés general o bien común. En su lugar propone la creación de un «público heterogéneo» que provea mecanismos para la representación y el reconocimiento efectivos de las distintas voces y perspectivas de aquellos grupos constituyentes que son oprimidos o están en desventaja. Para hacer tal proyecto posible, busca una concepción de razón normativa que no pretenda ser imparcial y universal y que no oponga razón a deseo y afectividad. Considera que, a pesar de sus limitaciones, la ética comunicativa de Habermas puede contribuir en gran medida a su formulación.

Aunque simpatizo con el intento de Young por dar cuenta de formas de opresión distintas de las sufridas por las mujeres, sin embargo, encuentro su solución de la «ciudadanía de grupo diferenciado» altamente problemática. Para empezar, la noción de un grupo que ella identifica con identidades comprehensivas y con modos de vida, podría tener sentido para grupos como los indígenas estadounidenses, pero es completamente inadecuada como descripción para muchos otros grupos cuyas demandas quiere tener en cuenta, como las mujeres, los ancianos, los diferentemente aptos* y otros. Tiene una noción finalmente esencialista de «grupo», y esto explica por qué, en última instancia, su visión no es tan diferente del pluralismo de grupos de interés que critica: hay grupos con intereses e identidades dados, y la política no se dedica a la construcción de nuevas identidades, sino a encontrar caminos para satisfacer las demandas de las diferentes partes de una manera aceptable para todas. De hecho, uno puede decir que la suya es una especie de «versión habermasiana de pluralismo de grupos de interés», de acuerdo con la cual los grupos no pelean por sus intereses egoístas y privados, sino por la justicia, y donde el hincapié se hace en la necesidad de discusión y publicidad. De manera que, para Young, la política todavía es concebida como un proceso de enfrentamiento entre intereses e identidades ya constituidos; mientras que, en la interpretación que estoy defendiendo, el objetivo de una ciudadanía democrática radical debe ser la construcción de una identidad política común que habría de crear las condiciones para el establecimiento de una nueva hegemonía articulada mediante nuevas rela-

* *Differently abled* (N. de la t.).

ciones, prácticas e instituciones sociales igualitarias. Esto no puede ser conseguido sin la transformación de las posiciones de sujeto existentes; ésta es la razón por la cual el modelo de la coalición «arco iris» que favorece Young sólo puede ser visto como la primera etapa hacia la implantación de una política democrática radical. De hecho, podría proveer muchas oportunidades para un diálogo entre diferentes grupos oprimidos, pero para que sus demandas sean construidas alrededor de un principio de equivalencia democrática tienen que crearse nuevas identidades; en su estado presente, muchas de esas demandas son antitéticas entre sí, y sólo pueden converger si se da un proceso político de articulación hegemónica, y no simplemente de comunicación libre y sin distorsiones.

POLÍTICA FEMINISTA Y DEMOCRACIA RADICAL

Como indiqué al comienzo, ha habido una gran preocupación entre las feministas a propósito de la posibilidad de fundar una política feminista una vez que la existencia de las mujeres *como* mujeres ha sido puesta en duda. Se ha argumentado que abandonar la idea de un sujeto femenino con una identidad específica e intereses definibles fue quitarle el piso al feminismo como política. De acuerdo con Kate Soper: «El feminismo, como otras políticas, siempre ha implicado que las mujeres se unan; es un movimiento basado en la solidaridad y la hermandad de las mujeres, quienes tal vez no están vinculadas por casi nada que vaya más allá de su *mismidad* y su “causa común” como mujeres. Si la mismidad por sí misma es puesta en tela de juicio sobre la base de que no existe una “presencia” de la condición femenina, no hay nada que el término “mujer” exprese inmediatamente, ni nada es ejemplificable concretamente excepto a mujeres particulares en situaciones particulares, entonces se derrumba la idea de una comunidad política construida alrededor de las mujeres: la aspiración central del movimiento feminista originario». ¹⁵ Creo que aquí Soper construye una oposición ilegítima entre dos alternativas extremas: o bien hay una unidad ya dada de la «condición femenina» sobre la base de algún *a*

15. Kate Soper, «Feminism, Humanism and Post-modernism», en *Radical Philosophy*, n° 55, verano de 1990, págs. 11-17.

priori que le pertenece, o bien, si ésta es negada, no pueden existir formas de unidad ni de política feminista. La ausencia de una identidad esencial femenina y de una unidad previa, sin embargo, no impide la construcción de múltiples formas de unidad y de acción común. Como resultado de la creación de puntos nodales, pueden tener lugar fijaciones parciales y pueden establecerse formas precarias de identificación alrededor de la categoría «mujeres», que provean la base para una identidad feminista y una lucha feminista. Encontramos en Soper el tipo de malentendido de la posición antiesencialista que es frecuente en los escritos feministas, y que consiste en la creencia de que la crítica a la identidad esencial debe necesariamente conducir al rechazo absoluto de cualquier concepto de identidad.¹⁶

En *Gender Trouble*,¹⁷ Judith Butler pregunta: «¿Qué nueva forma de política emerge cuando la identidad como una base común ya no constriñe el discurso de la política feminista?». Mi respuesta es que visualizar la política femenina de esa manera abre una oportunidad mucho más grande para una política democrática que aspire a la articulación de las diferentes luchas en contra de la opresión. Lo que emerge es la posibilidad de un proyecto de democracia radical y plural.

Para ser formulado adecuadamente, tal proyecto requiere descartar tanto la idea esencialista de una identidad de las mujeres *como* mujeres como el intento de sentar las bases de una política específica y estrictamente feminista. La política feminista debe ser entendida no como una forma de política, diseñada para la persecución de los intereses de las mujeres *como* mujeres, sino más bien como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas. Esas metas y aspiraciones podrían consistir en la transformación de todos los discursos, prácticas y relaciones sociales donde la categoría «mujer» está construida de manera que implica subordinación. Para mí, el feminismo es la lucha por la igualdad de las mujeres. Pero ésta no debe ser entendida como una lu-

16. Encontramos una confusión similar en Diana Fuss, que, como lo indica Anna Marie Smith en su reseña de *Essentially Speaking*, en *Feminist Review*, n° 38 (verano de 1991), no se da cuenta de que la repetición de un signo puede darse sin una base esencialista. Es por ese motivo que puede afirmar que el construccionismo es esencialista, ya que conlleva la repetición de los mismos significantes en diferentes contextos.

17. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990, pág. xi.

cha por la realización de la igualdad para un definible grupo empírico con una esencia y una identidad comunes, las mujeres, sino más bien como una lucha en contra de las múltiples formas en que la categoría «mujer» se construye como subordinación. Sin embargo, debemos ser conscientes del hecho de que las metas feministas pueden ser construidas de muy diferentes maneras, de acuerdo con la multiplicidad de los discursos en los cuales pueden ser enmarcadas: marxista, liberal, conservador, separatista-radical, democrático-radical, y así sucesivamente. Hay, por lo tanto, por necesidad, muchos feminismos, y cualquier intento por encontrar la «verdadera» forma de la política feminista debe ser abandonado. Creo que las feministas pueden contribuir en la política con una reflexión sobre las condiciones para crear una igualdad efectiva para las mujeres. Tal reflexión está sujeta a la influencia de los diferentes discursos políticos y teóricos. En lugar de tratar de demostrar que una forma dada de discurso feminista es la que corresponde a la esencia «real» de la femineidad, uno debería tratar de mostrar cómo esa forma abre mejores posibilidades para una comprensión de las múltiples formas de subordinación de las mujeres.

Mi argumento principal aquí ha sido que, para las feministas comprometidas con un proyecto político cuya aspiración sea luchar contra las formas de subordinación que existen en muchas relaciones sociales, y no sólo contra aquellas vinculadas al género, una interpretación que nos permite entender cómo es construido el sujeto a través de diferentes discursos y posiciones de sujeto es ciertamente más adecuada que una interpretación que reduzca nuestra identidad a una posición singular, ya sea de clase, raza o género. Este tipo de proyecto democrático es también mejor servido por una perspectiva que nos permita comprender la diversidad de maneras en que se construyen las relaciones de poder y que nos ayude a revelar las formas de exclusión presentes en todas las pretensiones de universalismo y en los alegatos que dicen haber encontrado la verdadera esencia de la racionalidad. Es por esto que la crítica del esencialismo y de todas sus diferentes formas —humanismo, racionalismo, universalismo—, en lugar de ser un obstáculo para la formulación de un proyecto democrático feminista, es de hecho su verdadera condición de posibilidad.

Capítulo 6

SOCIALISMO LIBERAL Y PLURALISMO: ¿QUÉ CIUDADANÍA?

En general, el pluralismo es uno de los valores a los que todos hacen referencia, pero que tiene un significado poco claro y una inadecuada elaboración teórica. Esta ausencia de una teoría del pluralismo tiene graves consecuencias negativas para nuestra comprensión de la política democrática. Mientras que el reconocimiento actual de las virtudes de la democracia pluralista es un logro importante, aceptar «las democracias liberales capitalistas realmente existentes» como «el final de la historia» sería un grave retroceso en la lucha por la democracia. Hay todavía muchas relaciones sociales en las que el proceso de democratización es necesario, y la tarea actual de la izquierda es considerar cómo se puede realizar ese proceso para que sea compatible con la existencia de un régimen liberal democrático. Esto nos obliga a estudiar la relación entre el pluralismo y el individualismo y sus consecuencias para la ciudadanía. En *Hegemony and Socialist Strategy*¹ hemos intentado redefinir el proyecto socialista en términos de «democracia plural y radical» y de representárnoslo como la extensión de la democracia a un amplio espectro de relaciones sociales. Nuestra intención era reinscribir las metas socialistas en el marco de una democracia pluralista e insistir en la necesidad de su articulación con las instituciones del liberalismo político. A partir de entonces, con el colapso del comunismo, nuestra tesis se ha visto reivindicada, pues resultó evidente que el socialismo sólo tiene futuro si se lo aborda como una profundización de las conquistas pluralistas realizadas por la democracia liberal; en otras palabras, debe convertirse en «socialismo liberal». En este artículo deseo examinar algunos de los problemas teóricos que surgen del intento de integrar elementos de liberalismo y de socialismo. Sostengo que en el concepto de individualismo

1. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985.

es donde se halla la principal limitación del enfoque liberal, y es aquí donde la tradición socialista de pensamiento podría aportar su contribución. Sostendré que si queremos defender y profundizar el pluralismo que constituye el valor clave que el liberalismo aportó a la democracia moderna, tenemos que liberarnos del cepo del individualismo para estar en condiciones de abordar de una nueva manera nuestras identidades como ciudadanos.

NORBERTO BOBBIO Y EL SOCIALISMO LIBERAL

Entre los socialistas, Norberto Bobbio es uno de los abogados más elocuentes con respecto a la necesidad de reconocer el valor de las instituciones liberales y de defenderlas de los críticos partidarios de la «verdadera democracia». También ha afirmado Bobbio que el individualismo es constitutivo tanto del liberalismo como de la democracia. De aquí la importancia de congeniar con sus argumentos. Durante mucho tiempo, la tesis que proponía Bobbio no sólo sostenía que las metas socialistas *podían* realizarse dentro del marco de la democracia liberal, sino también que *sólo* podían realizarse aceptablemente en ese marco. Para él, lejos de ser contradictorios, el liberalismo y la democracia se dan necesariamente juntos y, por tanto, un socialismo democrático está condenado a ser liberal. Dice que «el Estado liberal no es sólo premisa histórica del Estado democrático, sino también legal. El Estado liberal y el Estado democrático son interdependientes por partida doble: el liberalismo proporciona esas libertades necesarias al ejercicio apropiado del poder democrático; la democracia garantiza la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales».²

Bobbio pertenece a una tradición importante del pensamiento liberal italiano que, desde el siglo XIX y bajo la influencia de John Stuart Mill, había sido sensible a las ideas socialistas. En el siglo XX esta tradición cristalizó en torno a *La Rivoluzione Liberale* (creada por Piero Gobetti), y el movimiento «Giustizia e Libertà» (fundado por Carlo Rosselli, autor de *Socialismo Liberale*, que sostenía que el socialismo debe alcanzar sus metas por el método liberal, en el marco institucio-

2. Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1987, pág. 25.

nal de la democracia liberal).³ Su aspiración era combinar los objetivos socialistas con los principios de la democracia liberal: constitucionalismo, parlamentarismo y un sistema de competencia multipartidaria.

En esta misma tradición sigue Bobbio cuando sostiene que hoy en día ese proyecto requiere un nuevo contrato social que articule justicia social con derechos civiles. De acuerdo con él, el debate actual en torno al contractualismo debería suministrar el terreno propicio para una intervención importante de la izquierda democrática. Considera que «el núcleo de este debate consiste en saber si, a partir de la misma concepción indiscutiblemente individualista de sociedad y del uso de las mismas estructuras institucionales, podemos hacer una contrapropuesta a la teoría del contrato social que los neoliberales quieren poner en funcionamiento, es decir, que incluya en sus condiciones un principio de justicia distributiva y que por eso sea compatible con la tradición teórica y práctica del socialismo».⁴

No es asombroso, pues, que Bobbio manifieste simpatía por las propuestas de John Rawls en su famoso libro *A Theory of Justice*, ni que escoja el bando de Rawls contra la defensa del Estado mínimo que hace Nozick en *Anarchy, State and Utopia*. Bobbio considera que, en la medida en que la democracia está viva y que los individuos retienen el derecho a determinar los términos de un nuevo contrato social, no sólo pedirán la protección de sus derechos fundamentales y de su propiedad, sino también de una cláusula que tiene que ver con la justicia distributiva.

Pero, ¿proporcionará ese nuevo contrato social la solución, como cree Bobbio, a la creciente ingobernabilidad de las sociedades industriales modernas? ¿Puede un contrato social que articula las demandas de justicia social con los derechos civiles y políticos individuales dar solución a los problemas con los que se enfrentan las sociedades complejas de hoy? ¿Es ésta la manera de escapar a lo que él presenta como las paradojas de la democracia? Los críticos comunitarios del liberalismo piensan que no, y afirman que, puesto que el individualismo liberal es la causa de los problemas, no puede ser el camino de su solución.

3. Este trasfondo histórico del pensamiento de Bobbio está bien analizado en el artículo de Perry Anderson «The Affinities of Norberto Bobbio», *New Left Review*, n° 170, julio-agosto de 1988.

4. *Ibíd.*, pág. 117.

Con el fin de evaluar estas afirmaciones y sopesar la adecuación de las propuestas de Bobbio, examinaremos su diagnóstico relativo a la situación de democracia y las dificultades que enfrenta en las sociedades complejas.

LA CONCEPCIÓN DE LA DEMOCRACIA EN BOBBIO

Bobbio insiste una y otra vez en que adoptemos lo que llama «definición mínima de la democracia» como forma de gobierno «caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o básicas) que establece *quién* tiene autorización para tomar decisiones colectivas y *qué* procedimientos se han de emplear».⁵ Esas «reglas del juego» son designadas para facilitar y garantizar la más amplia participación posible de la mayoría de los ciudadanos en las decisiones que afectan el conjunto de la sociedad. La función de algunas de estas reglas es establecer qué se entiende por voluntad general. Determinan quién tiene derecho a votar, garantizan que los votos de todos los ciudadanos tienen el mismo peso y especifican qué tipo de decisiones colectivas se pondrán en práctica. Además de estas tres reglas, hay otras que se refieren a las condiciones que hay que satisfacer para que el ejercicio o la libertad de elegir sean reales. Lo primero es el principio de pluralismo, de acuerdo con el cual un sistema democrático debe garantizar la existencia de una pluralidad de grupos políticos organizados que compiten entre sí; en segundo lugar, los votantes deben estar en condiciones de escoger entre distintas alternativas; y, por último, la minoría debe tener garantizado el derecho a convertirse a su vez en mayoría a través de la organización de elecciones periódicas.

Por tanto, Bobbio prefiere una definición procedimental o jurídico-institucional de la democracia a una definición sustancial, ética, que insista en el ideal de igualdad como el objetivo por el que un gobierno democrático debiera luchar. Cree que lo más importante para la democracia no es «¿quién gobierna?», sino «¿cómo gobierna?» y que la democracia se entiende mejor, en contraposición a la autocracia, como una forma de gobierno en la que el poder viene de abajo en lugar de ser impuesto desde arriba. Por esta razón defiende la demo-

5. *Ibíd.*, pág. 24.

cracia representativa como el único modelo adecuado a nuestras sociedades complejas modernas y desprecia los llamamientos a la democracia directa que hacen algunos demócratas radicales.

Por tanto, una de las preocupaciones principales de Bobbio es hacer que la democracia sea compatible con el liberalismo. Por ejemplo, declara que «se puede considerar la democracia como el desarrollo natural del liberalismo, siempre que no tengamos en mente el aspecto ideal, igualitario, de la democracia, sino su índole de fórmula política en la que, como hemos visto, equivale a soberanía popular».⁶ El vínculo decisivo, según este autor, es el de la articulación entre los dos conjuntos de reglas constitutivas del juego democrático. Como ya se ha indicado, algunas de las seis reglas de procedimiento necesarias, según Bobbio, para poder calificar de democrático un sistema político, se refieren a las condiciones imprescindibles para que el ejercicio del derecho de voto sea una opción libre entre alternativas reales. Bobbio declara que sólo un Estado liberal garantiza los derechos básicos que ese requisito entraña: libertad de opinión, de expresión, de palabra, de reunión, de asociación, etc. En sus palabras, «éstos son los derechos sobre los que se ha fundado el Estado liberal desde su instauración y que dieron origen a la doctrina del *Rechtsstaat*, o Estado jurídico en el pleno sentido del término, es decir, Estado que no sólo ejerce poder *sub lege*, sino que lo ejerce dentro de los límites derivados del reconocimiento constitucional de los derechos “inviolables” del individuo. Sean cuales fueren las bases filosóficas de estos derechos, son la condición necesaria para el buen funcionamiento de los mecanismos principalmente procedimentales que caracterizan un sistema democrático. Las normas constitucionales que confieren estos derechos no son reglas del juego como tal; son reglas preliminares que hacen posible el juego».⁷ En cuanto a las condiciones presentes y futuras de la democracia, Bobbio distingue entre los avances posibles y las dificultades reales con que se encuentran las sociedades democráticas de hoy. En lo tocante a las últimas, analiza detenidamente lo que a veces denomina «promesas incumplidas» de la democracia, o presentes en otras épocas como una de las «paradojas de la democracia». Estas paradojas se relacionan con nuestra incesante búsqueda de más demo-

6. Norberto Bobbio, *Liberalism and Democracy*, Londres, Verso, 1990, pág. 37.

7. Bobbio, *The Future of Democracy*, pág. 25.

cracia en condiciones cada vez menos propicias, dado el crecimiento de las grandes organizaciones estatales, el desarrollo de la tecnocracia y la burocracia y el surgimiento del conformismo debido a la hegemonía de la cultura de masas. En palabras del propio Bobbio, las dificultades son las siguientes: «En resumen, estos cuatro enemigos de la democracia —entendiendo por democracia el método óptimo para tomar decisiones colectivas— son la gran escala de la vida moderna; la creciente burocratización del aparato del Estado; la índole cada vez más técnica de las decisiones que es necesario adoptar; y la tendencia de la sociedad civil a convertirse en sociedad de masas».⁸ Los mayores inconvenientes de las democracias actuales residen en la supervivencia del poder invisible y de las oligarquías, el desprecio del individuo como protagonista de la vida política, el renovado vigor de los intereses particulares, el espacio limitado de la participación democrática y la no creación de ciudadanos educados. Pero, aparte de un ejemplo de poder invisible, en el que Bobbio ve una tendencia que contradice las premisas básicas de la democracia, este autor se ocupa de los otros problemas, como la consecuencia necesaria de adaptar los principios abstractos a la realidad. Lejos de ver en la democracia directa una posible solución, cree que, además de ser imposible, sólo empeoraría las cosas.

Entonces, ¿qué remedio propone Bobbio? ¿Se puede hacer algo para impulsar el proceso de democratización en las sociedades avanzadas modernas? Al final, Bobbio se muestra moderadamente optimista, pero insiste en que deberíamos ser realistas y abandonar las esperanzas de una «democracia verdadera», de una sociedad perfectamente reconciliada, de un consenso perfecto. La democracia moderna, insiste, debe armonizar con el pluralismo, y esto implica que es inevitable cierta forma de disenso. El consenso es necesario, pero sólo en la medida en que se respeten las reglas del juego. Esas reglas, cuando se las aplica, son las mejores garantías contra la autocracia y la heteronomía que amenazan constantemente la lucha por la autonomía, fuerza impulsora de la democracia, según Bobbio.

Una vez descartada la ilusión de la democracia directa, dice Bobbio, podemos comenzar a abordar cómo puede darse la lucha por más democracia. Sólo puede significar la extensión de la democracia repre-

8. Norberto Bobbio, *Wich Socialism?*, Cambridge, Polity Press, 1987, pág. 99.

sentativa a más áreas de la vida social; la cuestión central no es buscar la emergencia de un nuevo tipo de democracia, sino un proceso «en el cual formas muy tradicionales de democracia, tales como la democracia representativa, se están infiltrando en nuevos espacios, espacios ocupados hasta ahora por la jerarquía o las organizaciones burocráticas».⁹ En resumen, hemos de avanzar de la democratización del Estado a la democratización de la sociedad y la tarea consiste en luchar contra el poder autocrático en todas sus formas, a fin de infiltrarse en los diversos espacios todavía ocupados por centros de poder no democráticos. Para democratizar la sociedad hace falta, según Bobbio, dedicarse a todas las instituciones, de la familia a la escuela, de la gran empresa a la administración pública, que no son gobernadas democráticamente. En sus palabras: «Hoy en día, si se necesita un indicador de progreso democrático, no hay que buscarlo en la cantidad de personas que tienen derecho a voto, sino en la cantidad de contextos ajenos a la política en los que se ejerce el derecho de voto. Una manera lacónica, pero efectiva, de expresar esto mismo es decir que el criterio para juzgar el nivel de democratización logrado en un país ya no vale establecer “quiénes” votan, sino “dónde” pueden votar».¹⁰

PLURALISMO E INDIVIDUALISMO

Como vemos, de acuerdo con Bobbio, el socialismo liberal puede ofrecer una solución a los actuales inconvenientes de la democracia proveyendo un contrato social, que lleva en su centro el principio de la justicia social. El objetivo está en combinar derechos sociales, políticos y civiles, dándoles a todos un vigoroso fundamento individualista mediante el recurso al principio según el cual la fuente última del poder reside en el individuo. Bobbio presenta el problema del individualismo como decisivo, pues sostiene que «sin individualismo no puede haber liberalismo».¹¹ La compatibilidad de liberalismo y democracia descansa para él en el hecho de que uno y otra comparten un punto de partida —el individuo— y, por tanto, uno y otra tienen su

9. Bobbio, *The Future of Democracy*, pág. 55.

10. *Ibíd.*, pág. 56.

11. Bobbio, *Liberalism and Democracy*, pág. 9.

fundamento en una concepción individualista de la sociedad. A su juicio, la idea moderna de contrato social representa una revolución copernicana en la relación entre lo individual y lo social, porque indica el final de una concepción organicista y holística de la sociedad y el nacimiento del individualismo. Al colocar en el centro de la sociedad al individuo particular con sus intereses, necesidades y derechos, la concesión individualista no sólo hizo posible el Estado liberal, sino también la idea moderna de democracia. Así pues, las ideas liberales y los procedimientos democráticos estaban entretreídos y su combinación llevó a una democracia liberal en la que «el liberalismo defiende y proclama la libertad individual contra el Estado, tanto en la esfera económica como en la social; la democracia reconcilia el individuo y la sociedad al hacer de ésta el producto de un acuerdo común entre individuos».¹²

Aunque concuerdo con Bobbio acerca de la importancia del individualismo en el nacimiento de la concepción moderna de sociedad, me parece que ahora debemos preguntarnos si esa concepción individualista no se ha convertido en un obstáculo para la extensión de los ideales democráticos. Muchos de los problemas que Bobbio encuentra en las democracias modernas podrían atribuirse a los efectos del individualismo. Por ejemplo, en su crítica a la obra de John Rawls, muchos comunitarios han argumentado que la concepción individualista del sujeto (con derechos previos a, e independientes de, su inserción en la sociedad) es precisamente el origen de nuestros problemas. Lejos de ver la solución en un nuevo contrato social, con todas sus implicaciones atomísticas, piensan que es preciso abandonar la idea misma de contrato social y todas sus implicaciones atomistas. Por esta razón abogan por la resurrección de la tradición cívica republicana con su concepción más rica de ciudadanía y su idea de que la política es el dominio donde podemos reconocernos como participantes en una comunidad política organizada en torno a la idea del bien común compartido.

Analizaré más tarde hasta qué punto es adecuada esta solución,¹³ pero por ahora me gustaría abordar varios problemas específicos que

12. *Ibíd.*, pág. 43.

13. Ya he analizado este problema en dos artículos: «Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria» y «Rawls: filosofía política sin política», ambos en este volumen.

plantea la extensión de la democracia hoy, y el fracaso del marco individualista a la hora de tratarlos. Permítaseme comenzar indicando mis puntos de convergencia con Bobbio. Pienso que tiene razón en insistir en la importancia de la democracia representativa y en la necesidad de abandonar las ilusiones de la democracia directa y el consenso perfecto en una sociedad por completo transparente. Pero mi acuerdo se acaba cuando declara que, en un Estado moderno, la democracia no tiene otra alternativa que ser una democracia pluralista. Precisamente por esta razón veo el individualismo como obstáculo, porque no nos permite teorizar que el pluralismo es una vía adecuada. Si bien es cierto que hay que defender la democracia representativa, también hemos de reconocer que su teoría es realmente deficiente y que hemos de formular nuevos argumentos a su favor. Como ha mostrado de modo convincente Carl Schmitt en su crítica a la democracia parlamentaria, la teoría clásica del parlamentarismo ha quedado totalmente obsoleta gracias al desarrollo del Estado intervencionista.¹⁴ En realidad, Bobbio parece estar de acuerdo con ese juicio, pues critica la concepción clásica de representación y reconoce que ninguna norma constitucional ha sufrido más violaciones que la del veto de mandatos vinculantes. Incluso llega a admitir que no pudo ser de otra manera, y declara: «En el tipo de relación entre grupos de intereses opuestos (representativos de industriales y de trabajadores, respectivamente) y el Parlamento, que en los Estados de Europa se está convirtiendo ya en norma, encontramos la confirmación de la victoria —definitiva, me atrevería a decir— de la representación de intereses sobre la representación política imparcial. Esta relación ha producido un nuevo tipo de sistema social que, correctamente o no, se conoce como “neocorporativismo”.¹⁵ Sin embargo, Bobbio deja la cuestión en ese punto y no nos proporciona una nueva justificación de la democracia representativa, una justificación que tenga en cuenta el papel que desempeñan los grupos de interés. Su único argumento es que la democracia directa no sería mejor, sino peor. Pero esto dista mucho de ser satisfactorio y no nos da respuesta alguna a la siguiente afirmación de Schmitt: «Si en las circunstancias reales de la actividad parlamentaria, la apertura y la dis-

14. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliament of Parliamentary Democracy*, trad. E. Kennedy, Cambridge, Mass./Londres, 1985.

15. Bobbio, *The Future of Democracy*, pág. 30.

cusión han terminado por ser una formalidad vacía y trivial, el Parlamento, como se desarrolló en el siglo XIX, perdió también su fundamento y su sentido anteriores». ¹⁶ De hecho, Bobbio se refiere a ciertos desarrollos de la teoría democrática que han cambiado de lugar el énfasis de la teoría clásica de la democracia, que lo trasladaba de las ideas de «participación» y «soberanía» para ponerlo en la idea de «control». En efecto, se podría sostener que su insistencia en una concepción de democracia es prueba de que se sitúa más en el campo de los teóricos realistas que en el de los clásicos. El problema es que a menudo combina elementos de las dos tradiciones sin advertir que pueden entrar en conflicto. ¿Se puede poner a Schumpeter y Stuart Mill uno junto al otro sin problemas, tal como Bobbio parece suponer? Y las cosas se complican más aún cuando a esta ya peculiar mezcla se le integra además el socialismo. Aparte de insistir en la necesidad de un principio de justicia distributiva y en la necesidad de reconocer los derechos sociales, Bobbio no tiene en realidad mucho más que decir a este respecto.

Para desarrollar soluciones a los problemas que encaran hoy en día las democracias liberales y para suministrar una articulación efectiva entre metas socialistas y los principios de la democracia liberal, es menester trascender el marco del individualismo. No pretendo postular el retorno a una concepción holística de la sociedad, claramente premoderna e inadecuada a la democracia moderna. Más bien creo que la concepción individualista predominante en la teoría liberal no es la única alternativa a aquella posición. El problema está en teorizar lo individual, no como una mónada, un yo «sin trabas» que existe con anterioridad a, e independencia de, la sociedad, sino como constituido por un conjunto de «posiciones subjetivas», inscritas en una multiplicidad de relaciones sociales, miembros de diversas comunidades y participantes en una pluralidad de formas colectivas de identificación.

Por esta razón, tanto la cuestión de la «representación de intereses» como la de los derechos deben plantearse de manera completamente distinta. Las ideas de derechos sociales, por ejemplo, han de ser abordadas en términos de «derechos colectivos» adscritos a comunidades específicas. Precisamente a través de su inscripción en relaciones sociales específicas es como un agente social tiene garantizados sus derechos, no como individuo fuera de la sociedad. Algunos de estos

16. Schmitt, *op. cit.*, pág. 50.

derechos, por supuesto, pueden ser de carácter universal y corresponder a todos los miembros de la comunidad política; pero otros sólo corresponderán a inscripciones sociales específicas.

Lo que aquí está en juego no es el rechazo del universalismo a favor del particularismo, sino la necesidad de un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular. Hay una manera en que el universalismo abstracto de los derechos humanos puede utilizarse para negar identidades específicas y para reprimir ciertas formas de identidades colectivas correspondientes a comunidades específicas. Sin volver a una posición que niega la dimensión universal del individuo y sólo deja espacio al puro particularismo —que es otra forma del esencialismo—, tiene que ser posible concebir la individualidad como constituida por la intersección de una multiplicidad de identificaciones e identidades colectivas que constantemente se subvierten unas a otras.

CIUDADANÍA Y PLURALISMO

El individualismo también es un obstáculo para la elaboración de la nueva concepción de ciudadanía que las actuales exigencias de la política democrática requieren. Los términos del debate son ahora mismo demasiado restrictivos y dan origen a muchos falsos dilemas y malentendidos políticos. Por un lado están quienes defienden una visión «comunitaria» de la política y la ciudadanía, que privilegia un tipo de comunidad constituida por valores morales compartidos y organizados alrededor de la idea de «el bien común». Por otro lado, está la visión liberal que afirma que no hay bien común y que cada individuo debería ser capaz de definir su propio bien y realizarlo a su manera. Los comunitarios desean revivir la concepción cívica republicana de ciudadanía como la identidad clave que se yergue por encima de todas las otras y su enfoque corre el riesgo de sacrificar los derechos del individuo. Para los liberales, por el contrario, nuestra identidad en tanto ciudadanos —que se limita al estatus legal y a la posesión de un conjunto de derechos que mantenemos ante el Estado— es sólo una entre muchas otras y no desempeña un papel privilegiado. Para ellos, la política sólo es el terreno en donde diferentes grupos compiten por la promoción de sus intereses privados específicos y ponen en tela de

juicio la mera idea de comunidad política. En este caso se sacrifica el ciudadano al individuo. Muchas críticas comunitarias han señalada acertadamente la desintegración de los vínculos sociales y el creciente fenómeno de anomia que ha acompañado el dominio de la visión liberal y que ha culminado en el presente desinterés por la vida política en las democracias occidentales. Pero no podemos aceptar la solución que proponen los comunitarios porque su intento de recrear una comunidad del tipo de la *Gemeinschaft*, cuyo cemento es una idea sustancial del bien común, es claramente premoderno e incompatible con el pluralismo constitutivo de la democracia moderna. Si bien hay que criticar los inconvenientes del liberalismo, también hay que reconocer su contribución decisiva al surgimiento de una concepción moderna de democracia. En consecuencia, es importante reconocer la especificidad de la democracia moderna y el papel central que en ella desempeña el pluralismo.

El problema que estamos tratando puede formularse de la siguiente manera: ¿cómo concebir la comunidad política bajo las condiciones de la democracia moderna? Ahora bien: ¿cómo conceptualizar nuestras identidades como individuos y como ciudadanos de manera que no se sacrifique ninguna de esas instancias a la otra? Lo que está aquí en juego es de qué manera compatibilizar nuestra pertenencia a diferentes comunidades de valores, idioma y cultura, con nuestra pertenencia común a una comunidad política cuyas reglas tenemos que aceptar. De la misma manera que contra las concepciones que acentúan la comunalidad a expensas de la pluralidad y el respeto a las diferencias, o que niegan cualquier forma de comunalidad en nombre de la pluralidad y la diferencia, hemos de pensar una forma de comunalidad que respete la diversidad y deje espacio para diferentes formas de individualidad.

CIUDADANÍA Y COMUNIDAD POLÍTICA

El problema central atañe a la manera de concebir la comunidad política y nuestra pertenencia a ella, es decir, la ciudadanía. La comunidad política debería ser concebida como una superficie discursiva y no como un referente empírico. La política versa sobre la constitución de la comunidad política; no es algo que ocurra en el seno de dicha comunidad. La comunidad política, en tanto superficie de inscripción de

una multiplicidad de exigencias en la que se constituye un «nosotros», requiere la idea correlativa del bien común, pero de un bien común concebido como un «punto de fuga», algo a lo que debemos referirnos constantemente, pero que jamás alcanzaremos. Desde esta perspectiva, el bien común funciona, por un lado, como «imaginario social»: esto es, como aquello a lo que, debido a la imposibilidad de lograr la plena representación, se le atribuye el papel de un horizonte, o sea, de condición de posibilidad de cualquier representación en el espacio que delimita. Por otro lado, el bien común especifica que, como hace Wittgenstein, podemos apelar a una «gramática de la conducta» que coincida con la lealtad a los principios ético-políticos constitutivos de la democracia moderna: libertad e igualdad para todos. Sin embargo, puesto que estos principios están abiertos a muchas interpretaciones que entran en competencia, hay que reconocer que la comunidad política plenamente inclusiva nunca podrá realizarse. Siempre habrá un «exterior constitutivo», un exterior a la comunidad y la verdadera condición de su existencia. Es esencial reconocer que, para construir un «nosotros», es menester distinguirlo de un «ellos», y que todas las formas de consenso se basan en actos de exclusión. De aquí que la condición de posibilidad de la comunidad política sea al mismo tiempo la condición de imposibilidad de su plena realización.

Las consideraciones previas tienen importantes implicaciones para la comprensión de nuestra identidad como ciudadanos. La perspectiva que propongo considera la ciudadanía como una forma de identidad política creada a través de la identificación con los principios políticos de la democracia pluralista moderna, es decir, la aserción de la libertad y la igualdad para todos. Me refiero con esto a la lealtad a un conjunto de reglas y de prácticas que construyen un juego de lenguaje específico, el lenguaje de la ciudadanía democrática moderna. Desde este punto de vista, al igual que para el liberalismo, el ciudadano no es un receptor pasivo de derechos que goza de la protección de la ley. Es más bien una identidad política de personas que podrían estar comprometidas en muchas comunidades diferentes y que tienen distintas concepciones del bien, pero que aceptan la sumisión a determinadas reglas autoritarias de conducta. Esas reglas no son instrumentos para lograr una finalidad común —dado que se ha descartado la idea de un bien común sustancial—, sino condiciones que los individuos deben observar al elegir y perseguir propósitos por sí mismos. Las reflexio-

nes sobre la asociación civil que expone Michael Oakeshott en *Human Conduct* resultan aquí pertinentes, pues pueden ayudarnos a formular el tipo de vínculo que debiera existir entre los ciudadanos de una manera que reconcilie libertad y autoridad.¹⁷ Para Oakeshott, los participantes en una asociación civil o *societas* están ligados por la autoridad de las condiciones que especifican su preocupación común o «pública». Estas condiciones consisten en una serie de reglas, o de prescripciones al modo de reglas, que él llama *respublica* y que no especifican comportamientos, sino condiciones para ser aceptado en la elección de comportamientos. De acuerdo con este punto de vista, lo que se requiere para pertenecer a una comunidad política es la aceptación de un lenguaje específico de intercambio civil, la *respublica*. La identificación con esas reglas crea una identificación política común entre personas que de lo contrario se comprometerían en muchas empresas y comunidades diferentes. No es una idea sustancial de bien común lo que mantiene unida esta forma moderna de comunidad política, sino un vínculo común, una preocupación pública. En consecuencia, es una comunidad sin forma definida y en constante reactualización.

Si aplicamos los criterios de Oakeshott a los principios de la democracia moderna como una nueva forma de régimen político, podemos decir que, en un régimen democrático liberal, la *respublica* está constituida por los principios políticos de semejante régimen: igualdad y libertad para todos. Si interpretamos de esta manera el concepto de *respublica* de Oakeshott, estamos en condiciones de afirmar que es preciso entender las condiciones que ha de satisfacer un ciudadano en tanto tal en el sentido de exigencia de tratar a los otros como personas libres e iguales. Sin embargo, es evidente que esto puede interpretarse de muchas maneras diferentes y conducir a formas de identificación conflictivas. Por ejemplo, una interpretación democrática radical enfatizará las múltiples relaciones sociales en las que hay dominación y es preciso desafiarla si es que se quieren aplicar los principios de libertad e igualdad. En consecuencia, la ciudadanía como forma de identidad política no puede ser neutral, sino que adoptará una variedad de formas de acuerdo con las interpretaciones de *respublica* en mutua

17. En «Ciudadanía democrática y comunidad política», en este volumen, se podrá encontrar una exposición mucho más desarrollada del argumento que aquí presento.

competencia. La creación de identidades políticas como ciudadanos de una democracia radical, por ejemplo, depende de una forma colectiva de identificación entre las exigencias democráticas que se encuentran en una variedad de movimientos —mujeres, trabajadores, negros, gays, ecologistas—, así como contra otras formas de subordinación. Gracias a esta concepción de ciudadanía, el reconocimiento de que las exigencias de estos distintos movimientos pueden formar una cadena de equivalencias democráticas crea un sentido de «nosotros». Hay que destacar que semejante relación de *equivalencia* no elimina la *diferencia*, que en tal caso sería simple identidad. Sólo en la medida en que se oponen a fuerzas o discursos que las niegan, estas diferencias democráticas son intercambiables. Esto quiere decir que el «nosotros» de las fuerzas democráticas radicales se crea en virtud de la delimitación de una frontera, de la designación del «ellos»; no es un «nosotros» homogéneo, predicado en la identidad de sus componentes. A través del principio de equivalencia se crea un tipo de comunalidad que no elimina la pluralidad ni las diferencias y que respeta formas diversas de individualidad.

Este criterio de ciudadanía se distingue netamente tanto del liberal como del comunitario. No es una identidad entre otras, como en el liberalismo, ni la identidad dominante que campea por encima de todas las otras, como en el republicanismo cívico. Es un principio de articulación que afecta a diferentes posiciones del agente social, aunque permite una pluralidad de lealtades específicas y el respeto a la libertad individual. Una concepción de ciudadanía que permite la multiplicidad de identidades que constituyen un individuo sólo puede ser defendida mediante la renuncia a la problemática atomista del individualismo y el reconocimiento de que la individualidad sólo se construye a través de la inscripción en un conjunto de relaciones sociales.

Para profundizar y enriquecer las conquistas pluralistas de la democracia liberal es necesario quebrar la articulación entre liberalismo político e individualismo y hacer posible un nuevo enfoque de la individualidad que restaure su naturaleza social sin reducirla a mero componente de un todo orgánico. Es aquí donde quizá la tradición socialista de pensamiento tenga algo con que contribuir al proyecto democrático y es aquí donde descansa la promesa de un socialismo liberal.

Capítulo 7

DE LA ARTICULACIÓN ENTRE LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

En 1964, en un ensayo titulado «Post-Liberal Democracy?», C. B. Macpherson sostenía que necesitábamos elaborar una teoría de democracia que rompiera los vínculos que se habían establecido entre el principio ético liberal de autorrealización humana y la economía capitalista de mercado. Decía este autor: «Hace cincuenta años el mundo era prácticamente la reserva de las sociedades capitalistas liberal-democráticas occidentales. Sus economías eran triunfales, y también lo eran sus teorías. A partir de entonces, dos tercios del mundo ha rechazado la sociedad liberal-democrática de mercado, tanto en la práctica como en la teoría».¹ He aquí que veinte años después el viento parece soplar en dirección contraria. De Latinoamérica a Europa Oriental, cada vez más se ha presentado el mercado como condición necesaria para el éxito de la democratización hasta convertirlo en símbolo central de los que luchan por la creación de una «democracia poscomunista».

Esto, naturalmente, no quiere decir que Macpherson estuviera equivocado al defender el desarrollo de lo que él llamaba «socialismo liberal-democrático». Pienso que hoy en día esa teoría es más necesaria que nunca. No cabe duda de que, en un momento en que somos testigos del comienzo de una nueva configuración política, con la inauguración de un diálogo prometedor entre liberales de izquierda y posmarxistas, Macpherson es un punto de referencia importante. Su tesis de que los valores éticos de la democracia liberal nos proporcionan recursos simbólicos para librar la batalla por una democracia liberal radical empieza a ser aceptada por muchas fuerzas de la izquierda cuyo objetivo es la extensión y la profundización de la revolución democrática. En efecto, quienes deseamos redefinir el so-

1. Crawford Brough Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, 1973, pág. 183.

cialismo en términos de democracia radical y plural compartimos la creencia de Macpherson en la radical potencialidad del ideal democrático liberal.

Sin embargo, hay en el enfoque de Macpherson ciertos problemas, que intento plantear contrastando su posición con la de otro socialista liberal-democrático: Norberto Bobbio. Bobbio y Macpherson comparten el compromiso de extender la tradición de democracia liberal en una dirección más radical. Quieren defender los principios liberales, pero expandiendo el alcance del control democrático, y consideran que la cuestión decisiva para la izquierda es cómo lograr un socialismo compatible con la democracia liberal. Sin embargo, hay importantes diferencias en la manera de representar ese socialismo liberal-democrático. Aunque Bobbio está de acuerdo en que se necesita un mayor grado de participación, el suyo no es precisamente un modelo de democracia participativa y no pone tanto énfasis como Macpherson en la democracia directa. Tampoco cree Bobbio que alguna vez se pueda superar la escasez y que podamos trascender las premisas individualistas del liberalismo. Para él, la solución consiste en ligar estas premisas a la noción de justicia distributiva, como en el tipo rawlsiano de «contrato social» en el que los derechos sociales modernos proporcionan la base para la igualdad requerida por una política democrática moderna.² Macpherson defiende los ideales de la democracia liberal y sus principios éticos, pero es muy crítico con sus instituciones. Por su parte, Bobbio defiende esas instituciones y apunta a adaptarlas para abrir el camino a más igualdad y a una mayor responsabilidad democrática. A primera vista, las diferencias entre ambos parecen ser las clásicas entre cierta forma eurocomunista de socialismo democrático y socialdemocracia. Sin embargo, cada vez se reconoce más que, abandonada ya la dicotomía reforma/revolución, esa distinción no es muy útil. Si se toma en serio el compromiso con el marco liberal-democrático, sólo puede haber diferentes estrategias para la democratización, que se juzgará de acuerdo con sus objetivos. Desde ese punto de vista, Bobbio suele mostrarse más radical que Macpherson, que carga con excesiva exclusividad el énfasis en las relaciones económicas de clase, en detrimento de las exigencias de los «nuevos movimientos sociales». Por esta razón no asume adecuadamente la extensión en que es menester

2. Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, Oxford, 1987, págs. 131-137.

desafiar estas relaciones de dominación para que se pueda realizar el principio liberal de iguales derechos de autodesarrollo. Bobbio, por el contrario, reconoce que el proceso de democratización tiene que trascender la esfera de las relaciones políticas para abarcar todas las relaciones sociales: género, familia, lugar de trabajo, vecindario, escuela, etc. En consecuencia, para él el problema es combinar la democratización del Estado con la democratización de la sociedad. Dice al respecto: «Hoy en día, si se necesita un indicador de progreso democrático, no hay que buscarlo en la cantidad de personas que tienen derecho a voto, sino en la cantidad de contextos ajenos a la política en los que se ejerce el derecho de voto. Una manera lacónica, pero efectiva, de expresar esto mismo es decir que el criterio para juzgar el Estado de democratización logrado en un país ya no es establecer “quiénes” votan, sino “dónde” pueden votar».³ Aunque creo que Bobbio tiene razón en que el proceso de democratización no debe concebirse exclusivamente como si consistiera en la transición de la democracia representativa a la democracia directa, pienso que se equivoca cuando presenta la democracia representativa como el tipo privilegiado de institución democrática. Por ejemplo, afirma lo siguiente: «Brevemente, podemos decir que no se puede entender el modo en que se está desarrollando la democracia moderna como la emergencia de un nuevo tipo de democracia, sino más bien como un proceso de infiltración de formas totalmente tradicionales de democracia, como la democracia representativa, en nuevos espacios, en espacios ocupados hasta ahora por organizaciones jerárquicas o burocráticas».⁴ A mi juicio, esto es completamente insatisfactorio. Hay muchas relaciones sociales en las que las formas representativas de democracia serían completamente inadecuadas, y en consecuencia las formas de la democracia deberían ser múltiples y adaptadas al tipo de relaciones sociales en las que se implementarán los principios democráticos de libertad e igualdad. En algunos casos se adapta mejor la democracia representativa; en otros, la directa. También deberíamos tratar de imaginar nuevas formas de democracia.

Sin embargo, Bobbio tiene básicamente razón cuando advierte que no debemos esperar el surgimiento de un tipo completamente

3. *Ibíd.*, pág. 56. Véase página 133 de la presente edición.

4. *Ibíd.*, pág. 55.

nuevo de democracia y que las instituciones liberales han de permanecer. A este respecto, presenta un correctivo útil a Macpherson, cuyas opiniones sobre este tema son más ambiguas. Por supuesto, Macpherson no propone desembarazarse de las instituciones políticas, pero a menudo parece aceptarlas como un mal necesario que tenemos que tolerar por el peso de la tradición y las circunstancias reales en las sociedades occidentales. Por esta razón, en *The Life and Times of Liberal Democracy* presenta como lo más realista su modelo 4B de democracia participativa, que combina una maquinaria democrática directa/indirecta piramidal con un sistema continuado de partidos.⁵ Pero no descalifica el modelo 4A, el sistema piramidal de consejos, que, según él, correspondería a la mejor tradición de democracia liberal, que no tiene en cuenta la importancia decisiva de las instituciones políticas liberales para la democracia moderna.

Tomar en serio el principio ético del liberalismo es afirmar que los individuos deberían tener la posibilidad de organizarse la vida como lo deseen, de escoger sus propios fines y de realizarlos como mejor les parezca. En otras palabras, es reconocer que el pluralismo es constitutivo de la democracia moderna. En consecuencia, es preciso abandonar la idea de un consenso perfecto, de una armoniosa voluntad colectiva, y aceptar la preminencia de conflictos y antagonismos. Una vez descartada la posibilidad de lograr la homogeneidad, resulta evidente la necesidad de las instituciones liberales. Lejos de ser una mera cobertura de las divisiones de clase de la sociedad capitalista, como parecen creer muchos demócratas participacionistas, esas instituciones garantizan la protección de la libertad individual respecto de la tiranía de la mayoría o de la dominación del partido/Estado totalitario. En una democracia moderna ya no hay idea sustancial de vida buena sobre la cual todas las personas puedan estar de acuerdo, sino un pluralismo que las instituciones liberales fundamentales —separación de Iglesia y Estado, división de poderes, limitación del poder del Estado— contribuyen a asegurar. En las condiciones de la democracia moderna, que se caracteriza por lo que Claude Lefort llama «disolución de las marcas de certidumbre»,⁶ la interconexión de instituciones libe-

5. C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, 1977, pág. 112.

6. Claude Lefort, *Democracy and Political of Liberal Democracy*, Oxford, 1988, pág. 19.

rales y procedimientos democráticos es la condición necesaria de la extensión de la revolución democrática a nuevas áreas de la vida social. Por esto el liberalismo político es un componente central de un proyecto de democracia radical y plural. Bobbio tiene razón en afirmar que la democracia moderna debe ser pluralista⁷ y en urgirnos a reconocer que las metas socialistas sólo se pueden alcanzar aceptablemente en el marco de la democracia liberal.

Creo que la democracia debe compaginarse con el pluralismo porque, en las condiciones modernas, bajo las cuales ya no se puede hablar de «el pueblo» como entidad unificada y homogénea con una única voluntad general, la lógica democrática de la identidad de gobierno y gobernados no puede garantizar por sí sola el respeto a los derechos humanos. Únicamente en virtud de su articulación con el liberalismo político puede la lógica de la soberanía popular evitar caer en la tiranía. Se entiende mejor este peligro si se examinan las críticas a la democracia liberal procedentes de la derecha, y quiero mostrar ahora adónde puede conducir el rechazo del pluralismo analizando el desafío de Carl Schmitt a la democracia parlamentaria.

CARL SCHMITT SOBRE LA DEMOCRACIA PARLAMENTARIA

Carl Schmitt es conocido sobre todo por un corto número de tesis muy provocativas, una de las cuales sostiene que el liberalismo niega la democracia y que la democracia niega el liberalismo. En el prefacio a la segunda edición de *The Crisis of Parliamentary Democracy*, de 1926, razona que es menester distinguir entre liberalismo y democracia, y que una vez especificadas sus características respectivas, resulta evidente la naturaleza contradictoria de la moderna democracia de masas. Democracia, declara Schmitt, es el principio según el cual los iguales deben ser tratados por igual; esto implica necesariamente que los no iguales serán tratados de manera desigual. De acuerdo con esto, la democracia requiere homogeneidad, que sólo existe sobre la base de la eliminación de la heterogeneidad. Así, las democracias han exclu-

7. Bobbio, *The Future of Democracy*, pág. 59. Utilizo el término «pluralismo» para indicar la aceptación, por parte de todos, del final de una concepción sustancial de bien común y no en el sentido en que la usa la ciencia política norteamericana, como en el modelo «pluralista-elitista».

do siempre lo que amenazaba su homogeneidad. Considera que la idea liberal de la igualdad de todas las personas en tanto personas es extraña a la democracia; es una ética humanitaria individualista y no una forma posible de organización política. Para él, la idea de una democracia de la humanidad es impensable, porque una igualdad humana absoluta, una igualdad sin el necesario correlato de desigualdad, sería una igualdad despojada de su valor y su sustancia y, por tanto, carente de sentido.⁸ La única manera que tenemos de entender el sufragio universal e igual es en el marco de un círculo dado de iguales, puesto que sólo cuando hay homogeneidad tiene sentido la igualdad de derechos. Por esta razón, en los diferentes Estados democráticos modernos en que se ha establecido la igualdad humana universal, la igualdad de derechos siempre ha significado en la práctica la exclusión de los que no pertenecen al Estado.

Schmitt concluye que la moderna democracia de masas descansa en una confusión entre la ética liberal de la igualdad humana absoluta y la forma política democrática de identidad de gobernados y gobernantes. En consecuencia, su crisis deriva de «la contradicción de un individualismo liberal cargado de *pathos* moral y un sentimiento democrático gobernado esencialmente por ideales políticos. Un siglo de alianza histórica y lucha común contra el absolutismo regio han obnubilado la conciencia de su contradicción. Pero la crisis se despliega hoy de modo más asombroso aún, y ninguna retórica cosmopolita puede impedirle o eliminarla. En su profundidad, es la contradicción inexorable del individualismo liberal y la homogeneidad democrática».⁹

No es el único problema que ve Schmitt en la democracia parlamentaria. También le objeta ser la unión de dos principios políticos completamente heterogéneos: uno, de identidad, propio de la forma democrática de gobierno; el otro, de representación, propio de la monarquía. Ese sistema híbrido es el resultado del compromiso que la burguesía liberal ha conseguido establecer entre la monarquía absoluta y la democracia proletaria mediante la combinación de dos principios opuestos de gobierno. Schmitt afirma que el elemento represen-

8. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, Mass., 1985, págs. 11-12.

9. *Ibíd.*, pág. 17.

tativo constituye el aspecto no democrático de ese tipo de democracia y que, en la medida en que el Parlamento da representación a la unidad política, se opone a la democracia: «En tanto democracia, la democracia moderna de masas intenta realizar la identidad de gobernados y gobernantes, y de ese modo se enfrenta al Parlamento como institución inconcebible y anticuada. Si se toma en serio la identidad democrática, ninguna otra institución constitucional puede resistir el criterio único de la voluntad del pueblo, sea cual fuere su forma de expresión».¹⁰

Schmitt sostiene que la alianza antinatural que se estableció en el siglo XIX entre ideas parlamentarias liberales e ideas democráticas ha entrado en crisis. El régimen parlamentario ha perdido su razón de ser porque, en las condiciones propias de la moderna democracia de masas, los principios sobre los cuales se asentaba han perdido credibilidad. Según este autor, la esencia del parlamentarismo liberal es la deliberación pública sobre un argumento y el contraargumento correspondiente, el debate público y la discusión pública. Se pretende que a través de ese proceso de discusión se alcanzará la verdad. Es, dice, una típica idea racionalista que sólo se puede captar en el contexto del liberalismo entendido como sistema metafísico consistente y omnicomprensivo. Sostiene que «normalmente, sólo se analiza la línea económica del razonamiento, según la cual la armonía social y la maximización de la riqueza se siguen de la libre competencia económica de los individuos, de la libertad de contrato, la libertad de comercio, la libertad de empresa. Pero todo esto es únicamente la aplicación de un principio liberal general, que dice exactamente lo mismo: que la verdad puede hallarse a través de un choque irrestricto de opiniones y que la competencia proporcionará armonía».¹¹

De acuerdo con Schmitt, lo que ha sucedido es lo siguiente. El orden parlamentario liberal se basaba en el confinamiento a la esfera privada de una serie de importantes temas de división, como la religión, la moral y la economía; hacía falta un orden para crear la homogeneidad, condición necesaria para el funcionamiento de la democracia. De esta manera, el Parlamento pudo aparecer como la esfera en donde los

10. *Ibíd.*, pág. 15.

11. *Ibíd.*, pág. 35.

individuos, separados de sus intereses enfrentados, podían discutir y lograr un consenso racional. Pero con el desarrollo de la moderna democracia de masas vino el «Estado total», que las presiones democráticas por la extensión de los derechos empujaron a intervenir cada vez en más campos de la sociedad. Se invirtió entonces el fenómeno de la «despolitización», característico de la fase anterior, y la política empezó a invadir todas las esferas. No sólo el Parlamento perdió cada vez más importancia, puesto que muchas decisiones relativas a temas cruciales empezaron a tomarse mediante distintos procedimientos; también se convirtió en la arena donde se enfrentaban intereses antagónicos. Esto, para Schmitt, marcó el final del Estado liberal y la democracia. Dice que, en esas condiciones, la idea de que la apertura y la discusión eran los dos principios que legitimaban el parlamentarismo ha perdido todo fundamento intelectual: «Sin duda, hoy en día no hay mucha gente dispuesta a renunciar a las viejas libertades liberales, en particular la libertad de expresión y de prensa. Pero en el continente europeo no hay muchos más que crean que estas libertades aún existen donde puedan constituir un peligro para quienes ostentan realmente el poder. Y sólo una minoría cree todavía que las leyes justas y la política correcta se pueden conseguir con artículos periodísticos, discursos en las manifestaciones y debates parlamentarios. Pero la creencia en el Parlamento no es otra cosa que esto. Si en las actuales circunstancias de la actividad parlamentaria, la apertura y la discusión han terminado por ser una formalidad vacua y trivial, el Parlamento, tal como se desarrolló en el siglo XIX, ha perdido su fundamento y su significado anteriores».¹²

Schmitt escribió estas líneas en 1923 y su análisis, naturalmente, se refería en particular a la situación de la República de Weimar, pero sigue teniendo vigencia en la actualidad. De hecho, las democracias liberales de hoy no están al borde del abismo; sin embargo, la enorme literatura sobre la crisis de legitimidad en las últimas décadas y la creciente preocupación por la indiferencia masiva respecto de la política indican que los problemas que plantea Schmitt siguen aún sin resolver.

Sin duda, muchas cosas han cambiado en la teoría política liberal. Se ha abandonado cualquier intento de dar una justificación éti-

12. *Ibíd.*, pág. 50.

ca y filosófica de la democracia parlamentaria, a favor de lo que Macpherson ha llamado modelo de democracia de «equilibrio». Muestra que ese modelo no pretende tener ningún componente ético y trata a los ciudadanos simplemente como consumidores políticos. Sus principios básicos son: «En primer lugar, la democracia no es otra cosa que un mecanismo de elección y legitimación de gobiernos, no un tipo de sociedad ni un conjunto de fines morales; y en segundo lugar, el mecanismo consiste en el enfrentamiento entre dos o más conjuntos autoescogidos de políticos (elites), organizados en partidos políticos, que compiten por los votos que los habilitarán para gobernar hasta las próximas elecciones».¹³ Muchos piensan hoy que esta concepción «pluralista elitista» de la democracia es lo que explica la falta de interés y de participación en el proceso democrático, y que necesitamos recuperar el llamamiento ético que se hallaba presente en la teoría política de liberales como Mill, MacIver o Dewey. Es un asunto importante, al que volveré más tarde. Por el momento sólo quiero indicar que para lograr esta recuperación tenemos que aceptar la crítica de Schmitt a la democracia parlamentaria. Lejos de haber perdido valor con las transformaciones que las democracias liberales experimentaron con posterioridad, esa crítica es hoy más pertinente que nunca y en muchos casos los fenómenos que describe sólo han ganado en vigor. Por ejemplo, muchas de las actuales preocupaciones de Bobbio sobre el peligro del «poder invisible» confirman las predicciones de Schmitt. Bobbio denuncia la reaparición de los *arcana imperi* y el creciente papel que desempeña el secreto, en el que ve «una tendencia del todo incompatible con la que inspiró el ideal de democracia concebida como apoteosis del poder visible por parte de los ciudadanos, pues tiende, por el contrario, al máximo control de los sujetos por parte de quienes ejercen el poder».¹⁴ Las evaluaciones de estos fenómenos difieren de Bobbio a Schmitt, pero ambos reconocen que el problema que así se ha creado puede socavar la legitimidad del sistema parlamentario.

13. Macpherson, *Life and Times of Liberal Democracy*, pág. 78.

14. Bobbio, *Future of Democracy*, pág. 97.

EL LIBERALISMO Y LO POLÍTICO

Pienso que podemos aprender mucho de la crítica de Schmitt a la democracia parlamentaria sin vernos por ello obligados a seguirle en su rechazo de la democracia liberal. Schmitt nos permite tomar conciencia de los defectos del liberalismo a los que hay que poner remedio si deseamos desarrollar una filosofía política democrática liberal. Leer a Schmitt de manera crítica también puede ayudarnos a comprender la importancia decisiva de la articulación entre liberalismo y democracia y los peligros implícitos en cualquier intento de renunciar al pluralismo liberal.

En efecto, el blanco principal de Schmitt no es la democracia, sino el liberalismo, a cuyo pluralismo se opone violentamente. El núcleo intelectual del liberalismo reside para él «en su relación específica con la verdad, que se convierte en mera función de la eterna competencia de opiniones».¹⁵ Para Schmitt esto es absolutamente inadmisibile, así como también es inadmisibile la creencia liberal en la apertura de las opiniones y su visión de la ley como *veritas* y no como *auctoritas*. No objeta la democracia por sí misma, a la que considera perfectamente compatible con un régimen autoritario. Por ejemplo, afirma que «por contraste, el bolchevismo y el fascismo, como todas las dictaduras, son sin duda antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos».¹⁶ Y aboga por la sustitución de la democracia parlamentaria por una democracia plebiscitaria. Éste es para él el tipo de régimen más cercano al modelo ideal de identidad democrática, y afirma que mediante el procedimiento plebiscitario democrático de aclamación sería posible restablecer en la democracia de masas una esfera pública más auténtica.¹⁷

El problema decisivo afecta a la naturaleza misma de la democracia moderna. Schmitt se niega a aceptar que de la desintegración del modelo teológico-político ha surgido una nueva forma de sociedad. No quiere reconocer que en las condiciones modernas, con la desaparición de un bien común sustancial y la imposibilidad de una voluntad colectiva homogénea única, la democracia no admite que se la conciba según el modelo antiguo de identidad de gobernantes y gobernados.

15. Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*, pág. 97.

16. *Ibíd.*, pág. 35.

17. *Ibíd.*, pág. 16.

No sólo debe ser de tipo representativo, sino que, además, la democracia requiere instituciones que garanticen la protección de los derechos individuales. Su profunda hostilidad a los efectos de la revolución democrática y al hecho de que, como ha mostrado Claude Lefort, hoy el poder «está ligado a la imagen de un lugar vacío, imposible de ocupar, de modo que los que ejercen la autoridad pública nunca pueden aspirar a apropiarse de él»,¹⁸ le impide ver cualquier valor en las instituciones políticas liberales. Ese rechazo del pluralismo liberal y de las instituciones políticas que lo acompañan puede tener consecuencias muy peligrosas y abrir la puerta al totalitarismo. En el caso de Schmitt, esto no necesita demostración. No quiero decir ahora que su obra previa a su adhesión al nazismo en 1933 estuviera ya teñida de ideología nazi; tengo para mí muy claro que no, y es indiscutible que Schmitt hizo todo lo que pudo para evitar el ascenso de Hitler al poder por vías legales. Pero su concepción antiliberal de la democracia también le permitió más tarde aceptar el gobierno nazi. Creo que sería necesario que la gente de izquierda que busca la homogeneidad democrática perfecta y no ve en el liberalismo nada más que un obstáculo comprendiera las consecuencias del rechazo del pluralismo liberal.

No tenemos por qué aceptar la tesis de Schmitt acerca de la inexorable contradicción entre liberalismo y democracia; esa contradicción sólo es resultado de su incapacidad para coger la especificidad de la democracia moderna, entre sus dos principios constitutivos de libertad e igualdad. Jamás se los podrá reconciliar a la perfección, pero esto es precisamente lo que, a mi juicio, constituye el valor principal de la democracia liberal. Precisamente el aspecto inacabado de dicho régimen, la impresión de estar incompleto y abierto que produce, es lo que lo hace particularmente adecuado a la política democrática moderna. Desgraciadamente, nunca se ha teorizado adecuadamente este aspecto, y la democracia liberal carece de la filosofía política que pudiera suministrarle principios adecuados de legitimidad. Sin duda, Schmitt tiene razón en sostener que esos principios son completamente insatisfactorios y que es menester reformularlos.

No deja de ser irónico que, aunque él mismo crea que esa reformulación está condenada al fracaso debido a la contradicción básica entre liberalismo y democracia, Schmitt pueda prestarnos tan buen

18. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford, 1986, pág. 279.

servicio en esta tarea. Particularmente reveladora resulta la intransigencia de su crítica al racionalismo liberal y el universalismo, con su falta total de comprensión de lo político, y hay que tomarla en cuenta si queremos dar a la democracia liberal la filosofía que necesita.

En *The Concept of the Political*, Schmitt sostiene que el principio puro y riguroso del liberalismo no puede dar nacimiento a una concepción específicamente política. Todo individualismo consistente debe negar lo político, pues requiere que lo individual sea al mismo tiempo *terminus a quo* y *terminus ad quem*. En consecuencia, «hay una política liberal en forma de antítesis polémica contra el Estado, la iglesia y otras instituciones que limitan la libertad individual. Hay una política liberal en lo referente al comercio, la iglesia y la educación, pero en absoluto una política liberal en lo que atañe a la política, sino sólo una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo concierne casi exclusivamente a la lucha interna contra el poder del Estado». ¹⁹ El individualismo liberal no es capaz de comprender la formación de identidades colectivas y no puede captar la índole constitutiva del aspecto colectivo de la vida social. Por esta razón, según Schmitt, los conceptos liberales se mueven independientemente de la ética y la economía, que se pueden concebir en términos individualistas. Pero el pensamiento liberal evade el Estado y la política e intenta «hacer desaparecer lo político como dominio de conquista del poder y de represión». ²⁰ Para Schmitt, lo político tiene que ver con las relaciones de amistad y enemistad, se refiere a la creación de un «nosotros» en oposición al «ellos»; es el reino de la «decisión», no de la discusión libre. Su tema es el conflicto y el antagonismo y esto indica precisamente los límites del consenso racional, el hecho de que todo consenso se basa forzosamente en actos de exclusión.

La idea liberal de que el interés general deriva del libre juego de los intereses privados y de que de la discusión libre pudiera desprenderse un consenso racional universal ciega al liberalismo ante el fenómeno de lo político, que para Schmitt «sólo puede entenderse en el contexto de la posibilidad siempre presente de la agrupación amiga o enemiga, con independencia de los aspectos que esta posibilidad entraña para la mo-

19. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Nueva Brunswick, 1976, pág. 70.

20. *Ibíd.*, pág. 71.

ral, la estética y la economía». ²¹ El liberalismo cree que confinando los temas de división a la esfera de lo privado, el acuerdo sobre reglas de procedimiento debería bastar para regular la pluralidad de intereses en la sociedad. Pero este intento liberal de aniquilar lo político está condenado al fracaso. Jamás se puede domesticar ni erradicar lo político, puesto que, como indica Schmitt, puede derivar su energía de las más variadas actividades humanas: «Toda antítesis religiosa, moral, económica, ética, etc., se transforma en política si es lo suficientemente vigorosa como para agrupar a los seres humanos efectivamente de acuerdo con la amistad y la enemistad». ²²

Creo que Schmitt tiene razón en señalar las deficiencias del individualismo liberal respecto de lo político. Muchos de los problemas con los que se enfrentan las democracias liberales surgen hoy del hecho de que se ha reducido la política a simple actividad instrumental, a la persecución egoísta de intereses privados. La limitación de la democracia a mero conjunto de procedimientos neutrales, la transformación de los ciudadanos en consumidores políticos y la insistencia liberal en una supuesta «neutralidad» del Estado, han vaciado de toda sustancia la política, que se ha visto reducida a economía y despojada de todo componente ético. Esto, por supuesto, fue en parte resultado de un fenómeno positivo: la separación de la Iglesia y el Estado y la distinción entre lo público y lo privado. Pero si la separación entre el dominio privado de la moral y el dominio público de la política fue una gran victoria para el liberalismo, también condujo a relegar todo aspecto normativo al dominio de la moral individual. De esta suerte, un adelanto real en la libertad individual también hizo posible que luego se volviera dominante una concepción instrumentalista de la política, con la progresiva descalificación de la filosofía política y el crecimiento de la ciencia política. Cada vez es mayor entre los teóricos políticos la conciencia de la necesidad de revivir la filosofía política y de restablecer el vínculo entre ética y política. Desgraciadamente, los diversos enfoques que se han adoptado son insatisfactorios y no creo que sean capaces de proporcionarnos una filosofía política adecuada a la democracia moderna.

21. *Ibíd.*, pág. 35.

22. *Ibíd.*, pág. 37.

HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA LIBERAL-DEMOCRÁTICA RADICAL

El actual renacimiento de la filosofía política está dominado por el debate entre los liberales kantianos y sus críticos comunitarios. En cierto sentido, ambos apuntan a recuperar el aspecto normativo de la política que el predominio del modelo instrumentalista había dejado de lado. Los liberales deontológicos, como John Rawls y Ronald Dworkin, desean infundir moral a la política. Siguiendo el modelo que expone Kant en *La paz perpetua*, defienden una idea de la política regida por normas y orientada por metas definidas con criterios morales. Los comunitarios, por otro lado, atacan al liberalismo por su individualismo. Denuncian la concepción ahistórica, asocial y descarnada del sujeto implícita en la idea de un individuo dotado de derechos naturales preexistentes a la sociedad, y rechazan la tesis de la prioridad del derecho sobre el bien, núcleo del nuevo paradigma liberal establecido por Rawls. Aspiran a revivir una concepción de la política como reino en donde se reconocen como participantes en una comunidad. Contra los liberales de inspiración kantiana que «se fundan en los derechos», los comunitarios apelan a Aristóteles y a Hegel; contra el liberalismo apelan a la tradición del republicanismo cívico. El problema es que algunos de ellos, como Michael Sandel y Alasdair MacIntyre, parecen creer que una crítica al individualismo liberal implica necesariamente el rechazo del pluralismo. De esta suerte, terminan proponiendo un retorno a la política del bien común, que se funda en valores morales compartidos.²³ Esa posición es claramente incompatible con la democracia moderna, porque conduce a una visión premoderna de la comunidad política como organizada en torno a una idea sustancial del bien común. Estoy de acuerdo en que es importante recuperar las nociones de virtud cívica, espíritu de inspiración pública, bien común y comunidad política, que el liberalismo ha dejado de lado, pero es menester reformularlos de tal manera que resulten compatibles con la defensa de la libertad individual.

23. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982, y «Morality and the Liberal Ideal», *New Republic*, 7 de mayo de 1984. Para una crítica más detallada de Sandel, véase en este volumen mi artículo «Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria».

Sin embargo, la solución que proponen los liberales kantianos tampoco es satisfactoria. Aparte de que su intento de dar una nueva filosofía política al liberalismo político no cuestiona el individualismo liberal ni el racionalismo que le es inherente, lo que presentan como filosofía política no es otra cosa que una moral pública para regular la moral pública de la estructura básica de la sociedad. En otras palabras, no ven ninguna diferencia sustancial entre filosofía moral y filosofía política; para ellos, la única diferencia está en el campo de aplicación. Por ejemplo, Rawls afirma que «la distinción entre las concepciones políticas de la justicia y otras concepciones morales es mera cuestión de alcance, es decir, del espectro de sujetos a los que una concepción se aplica, y cuanto más amplio es el contenido, más amplio es el espectro que requiere».²⁴

El problema en Rawls es que, como no distingue adecuadamente entre discurso moral y discurso político y como emplea un modo de razonar específico del discurso moral, es incapaz de reconocer la naturaleza de lo político. Conflictos, antagonismos, relaciones de poder, todo eso desaparece y el campo de la política se reduce a un proceso racional de negociación entre intereses privados bajo las limitaciones de la moral. Se trata, por supuesto, de una visión liberal típica de una pluralidad de intereses que pueden ser regulados sin necesidad de un nivel político superior de toma de decisiones; la cuestión de la soberanía se elude. Por eso Rawls cree que es posible encontrar una solución racional a la cuestión de la justicia y de esa manera establece un «punto de vista públicamente reconocido [e indiscutido] desde el cual todos los ciudadanos pueden examinar en presencia mutua si sus instituciones políticas y sociales son justas o no».²⁵

Contra semejante negación racionalista de lo político, es útil recordar con Carl Schmitt que el rasgo definitorio de la política es la lucha y que «siempre hay grupos humanos concretos que luchan contra otros grupos humanos concretos en nombre de la justicia, la humanidad, el orden o la paz».²⁶ En consecuencia, siempre habrá un debate

24. John Rawls, «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, n° 4, otoño de 1988, pág. 252.

25. John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, verano de 1985, pág. 229. Se encontrará desarrollada esta crítica de Rawls en mi artículo «Rawls: filosofía política sin política», en este volumen.

26. Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*, pág. 67.

en torno a la naturaleza de la justicia y jamás se podrá alcanzar un acuerdo final definitivo. En una democracia moderna, la política debe aceptar la división y el conflicto como inevitables, y la reconciliación de afirmaciones rivales e intereses en conflicto sólo puede ser parcial y provisional. Hasta el presente, con Rawls y los liberales kantianos, no cabe duda de que es más recomendable ver la base de la unidad social en una concepción racional compartida de justicia que como un *modus vivendi* asegurado por la convergencia de los intereses egoístas y de grupo. Pero ese intento de establecer límites morales a la persecución del egoísmo privado no va en camino de proporcionar una filosofía política adecuada a la democracia liberal.

Lo que está en juego es nuestra capacidad para pensar la ética de la política. Con esto me refiero al tipo de interrogación implícita en los aspectos normativos de la política, los valores que pueden realizarse a través de la acción colectiva y de la pertenencia común a una asociación política. Es un tema que debiera distinguirse de la moral, que afecta a la acción individual. En las condiciones modernas, en que el individuo y el ciudadano no coinciden porque se ha separado lo público y lo privado, hace falta una reflexión sobre los valores autónomos de la política. Ésta es precisamente la tarea de la filosofía política, que hay que distinguir de la filosofía moral.

Considero que este tipo de reflexión sobre la ética de la política llama al redescubrimiento de una noción que fue central en la filosofía política clásica: la de «régimen» en el sentido griego de *politeia*, lo cual indica que todas las formas de asociación política tienen consecuencias éticas. Por tanto, la elaboración de una filosofía política democrática liberal debería tratar los valores específicos del régimen democrático liberal, su principio de legitimidad o, para usar la expresión de Montesquieu, sus «principios políticos». Son los principios de igualdad y de libertad para todos; constituyen el bien común político distintivo de ese régimen. Sin embargo, siempre ha habido interpretaciones en pugna de los principios de libertad e igualdad, el tipo de relaciones sociales en las que han de aplicarse, y sus modos de institucionalización. Es imposible llegar a realizar alguna vez el bien común, que tiene que seguir siendo un *foyer virtuel* al que hemos de referirnos constantemente, pero que carece de existencia real. Es la verdadera característica de la democracia moderna para impedir una fijación final del orden social y la posibilidad de un discurso que es-

tablezca una sutura definitiva. Diferentes discursos intentarán dominar el campo de discursividad y crear «puntos nodales», pero sólo pueden lograr éxito en la fijación temporal del significado de igualdad y libertad. Para decirlo de otra manera, aunque en la democracia liberal la política apunta a la creación del «nosotros», a la construcción de una comunidad política, jamás se podrá lograr una comunidad política plenamente inclusiva, ya que, como nos dice Schmitt, para construir un «nosotros» hay que distinguirlo de un «ellos», y eso significa establecer una frontera, definir un «enemigo». Por tanto, habrá un permanente «exterior constitutivo», como nos ha mostrado Derrida, un exterior a la comunidad que es lo que hace posible su existencia. En este punto, las ideas de Schmitt convergen con diversas tendencias importantes de la teoría contemporánea, que afirman el carácter relacional de toda identidad, la inevitable pareja identidad/diferencia, y la imposibilidad de una positividad que se daría sin huella alguna de negatividad.²⁷

Para ser útil a la elaboración de una filosofía política moderna, el concepto de régimen debe dejar espacio al ideal de división y lucha, a la relación amigo/enemigo. El análisis de Schmitt del concepto de *Verfassung* (constitución) es particularmente útil aquí, sobre todo cuando se refiere al concepto «absoluto» de constitución. Para él, esto indica la unidad del Estado entendido como el ordenamiento político de la complejidad social. Presenta lo social no como un conjunto de relaciones exteriores a lo político, algo sobre lo cual se imponen reglas neutrales de procedimiento político, sino como algo que sólo puede existir a través de un modo específico de institución provisto por la política. Cualquier *Verfassung* determina siempre una cierta configuración de fuerzas, tanto respecto del exterior —con la distinción de una forma de sociedad política de otra— como respecto del interior, con la provisión de un criterio para distinguir entre amigo y enemigo en las diferentes fuerzas sociales.²⁸

Calificar de simplista y unilateral la visión que Schmitt tiene de la política, como hace Habermas, pone de manifiesto una lectura com-

27. Para un desarrollo de esas consideraciones teóricas y sus consecuencias para la comprensión de lo político, véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, 1985, y Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, 1990.

28. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlín, 1980, págs. 204-234.

pletamente errónea de su obra.²⁹ A Schmitt le preocupaba mucho el papel de los valores en la comprensión de la política y critica el liberalismo por ignorar esa dimensión. Llama acertadamente la atención sobre la necesidad de valores políticos comunes en una democracia. Por supuesto, la solución de Schmitt es inaceptable porque cree en la necesidad de una normativa sustancial y en la homogeneidad social, pero puede ayudarnos a entender la complejidad de la tarea que tenemos ante nosotros. El anhelo racionalista de una comunicación racional no distorsionada y de una unidad social basada en el consenso racional es profundamente antipolítica, porque ignora el lugar decisivo de las pasiones y los afectos en política. No se puede reducir la política a la racionalidad, precisamente porque la política indica los *límites* de la racionalidad.

Una vez que hemos reconocido ese hecho, podemos empezar a pensar acerca de política democrática y de filosofía política de otra manera. En una democracia moderna hemos de tender a la creación política de una unidad a través de la *identificación* con una interpretación particular de sus principios políticos, una comprensión específica de ciudadanía. La filosofía política tiene aquí un papel importante que desempeñar, no para decidir el significado *verdadero* de nociones como justicia, igualdad o libertad, sino en proponer diferentes *interpretaciones* de esas nociones. De esa manera proporcionará lenguajes, diversos y siempre en competencia, en los cuales construir un espectro de identidades políticas, diferentes modos de concebir nuestro rol de ciudadanos, y visualizar el tipo de comunidad política que deseamos constituir. Vistos desde el punto de vista de una filosofía política «pos-metafísica», la influencia de Macpherson ha sido decisiva. A muchos de quienes nos hallamos en la izquierda, este autor nos ha dado un lenguaje que nos permite reconocer la importancia del liberalismo político en una época en que, a diferencia de lo que ocurre hoy, no estaba de moda. Por esta razón, y no obstante las críticas que se pueden dirigir a su obra, considero indiscutible nuestra deuda para con él, así como legado suyo el proyecto de una democracia liberal radical.

29. Jürgen Habermas, «Sovereignty and the Führerdemokratie», *Times Literary Supplement*, 26 de septiembre de 1986.

Capítulo 8

PLURALISMO Y DEMOCRACIA MODERNA: EN TORNO A CARL SCHMITT

¿Significa la caída del comunismo el final de la historia, como proclama Fukuyama? ¿O el comienzo de una nueva era para el proyecto democrático por fin libre de la carga de la imagen del «socialismo real»? De hecho, tenemos que reconocer que la victoria de la democracia liberal se debe más al colapso de su enemigo que a sus éxitos propios. Lejos de gozar de excelente salud, en las democracias occidentales se adolece de un creciente desinterés por la vida política y se advierten claras señales de una peligrosa erosión de los valores democráticos. El surgimiento de la extrema derecha, el renacimiento del fundamentalismo y la marginación en aumento de vastos sectores de la población nos recuerdan que, en nuestros países, la situación dista mucho de ser satisfactoria.

Como señala Norberto Bobbio, la crisis del comunismo enfrenta ahora a las democracias ricas con un verdadero desafío. ¿Serán capaces de resolver los problemas que ese sistema ha dado prueba de no poder resolver? A su juicio, sería peligroso imaginar que el fracaso del comunismo ha puesto fin a la pobreza o al anhelo de justicia. «La democracia —dice Bobbio— ha resultado vencedora en la batalla con el comunismo histórico. Admitido. Pero, ¿qué recursos e ideales lleva en sí misma como para enfrentar los problemas que dieron origen al reto comunista?»¹ Creo que es importante dar respuesta a esta pregunta y que ha llegado el momento de comprometerse en algún pensamiento sin componendas sobre la naturaleza de las sociedades democráticas. La desaparición del fantasma del totalitarismo debiera permitirnos abordar esa investigación con una perspectiva distinta. Lo esencial no es ya producir una apología de la democracia, sino analizar sus principios, examinar su operación, descubrir sus limitaciones y hacer reales sus potencialidades. Para ello hemos de tomar la

1. Norberto Bobbio, *La Stampa*, 9 de junio de 1989.

especificidad de la democracia liberal pluralista como forma *política* de sociedad, como un nuevo régimen (*politeia*), cuya naturaleza, lejos de consistir en la articulación de democracia y capitalismo, como afirman algunos, debe buscarse exclusivamente en el nivel de lo político. Para establecer los parámetros de un estudio riguroso del régimen liberal-democrático, su naturaleza y las posibilidades que ofrece, propongo tomar como punto de partida la obra de uno de los adversarios más brillantes e intransigentes, Carl Schmitt. Aunque las críticas de Schmitt vieron la luz a comienzos del siglo, siguen siendo pertinentes aún hoy, y sería superficial creer que la posterior adhesión del autor al Partido Nacional Socialista nos autorice a ignorarlas. Por el contrario, creo que dando la cara al reto que plantea un adversario tan riguroso y perspicaz, es como conseguiremos comprender los puntos débiles de la concepción dominante de la democracia moderna con el fin de remediarlos.

Desde el punto de vista de Schmitt, la articulación de liberalismo y democracia que se produjo en el siglo XIX dio nacimiento a un régimen híbrido caracterizado por la unión de dos principios políticos absolutamente heterogéneos. Tal como los ve este autor, la democracia parlamentaria produce una situación en la que el principio de identidad, propio de la forma democrática, coexiste con el principio de representación, específico de la monarquía. En *The Crisis of Parliamentary Democracy* declara que, contrariamente a la opinión comúnmente aceptada, el principio del parlamentarismo, en tanto preeminencia del poder legislativo sobre el ejecutivo, no pertenece al universo del pensamiento de la democracia, sino al del liberalismo. A diferencia de muchos teóricos políticos, Schmitt entiende que la institución de la democracia representativa no se debió a razones de escala, es decir, que discrepa del argumento según el cual la magnitud habría hecho imposible el ejercicio de la democracia directa. Con razón señala que si las razones por las que se confió a los representantes la capacidad de tomar decisiones en nombre del pueblo hubieran sido de dificultad práctica, se las podría haber usado con la misma facilidad para justificar el cesarismo antiparlamentario.² En consecuencia, desde este punto de vista no deberíamos buscar la justificación del sistema parla-

2. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trad. E. Kennedy, Cambridge, Mass., y Londres, 1985, pág. 34.

mentario en el principio democrático de identidad, sino en el liberalismo. De aquí la importancia de entender la coherencia del liberalismo como sistema metafísico general. Schmitt sostiene que el principio liberal básico alrededor del cual gira todo es que la verdad sólo se puede alcanzar mediante el «conflicto irrestricto de opiniones».³ Esto, dice Schmitt, arroja nueva luz sobre la naturaleza del parlamentarismo, cuya razón de ser debe buscarse en el hecho de constituir un proceso de confrontación de opiniones, del que se supone que surgirá lo político. En consecuencia, lo esencial del Parlamento es la «deliberación pública del argumento y el contraargumento correspondiente, el debate público y las discusiones públicas, o sea hablar, y todo eso sin tener en cuenta la democracia».⁴ A juicio de Schmitt, el elemento representativo constituye el aspecto no democrático de la democracia parlamentaria en la medida en que hace imposible la identidad entre gobierno y gobernados, inherente a la lógica de la democracia. Por tanto, tal como él ve las cosas, hay contradicción en el corazón mismo de la forma liberal de gobierno, lo que quiere decir que el liberalismo niega la democracia y que la democracia niega el liberalismo. Esto resulta claro en las crisis del sistema parlamentario que encontramos en la moderna democracia de masas. En ese sistema, la discusión pública, que es interrelación dialéctica de opiniones, ha sido reemplazada por la negociación partidista y el cálculo de interés: los partidos se han convertido en grupos de presión, «que calculan sus intereses recíprocos y sus respectivas oportunidades de ocupar el poder, y en realidad llegan a acuerdos y coaliciones sobre esta base».⁵

A juicio de Schmitt, esto se produjo de la siguiente manera. El orden parlamentario liberal necesitaba que toda una serie de preguntas difíciles relativas a la moral, la religión y la economía estuvieran confinadas a la esfera privada. Esto era una precondition necesaria si el Parlamento debía estar en condiciones de presentarse como el ámbito en el que los individuos, distanciados de los intereses conflictivos que los separaban, podían discutir y llegar a un consenso racional. De esta manera se creó la homogeneidad, necesaria, según Schmitt, para el funcionamiento de cualquier democracia. El desarrollo de la mo-

3. *Ibíd.*, pág. 35.

4. *Ibíd.*, págs. 34-45.

5. *Ibíd.*, pág. 6.

terna democracia de masas, sin embargo, llevaría a la aparición del «Estado total», que se vería obligado a intervenir en un espectro cada vez mayor de sectores como resultado de la presión democrática por la extensión de derechos. El fenómeno de la «neutralización» que caracterizó la fase previa daría paso, pues, a un movimiento opuesto de «politización» de las diversas formas de relaciones sociales. Fueron incalculables las consecuencias del desarrollo de ese «Estado total» en el Parlamento, que no sólo vio disminuida su influencia, puesto que muchas decisiones, incluidas algunas de la máxima importancia, empezaban a adoptarse por otras vías, sino que también se convirtió en la arena donde entraron en conflicto intereses antagónicos. La conclusión de Schmitt era que el sistema parlamentario había perdido toda credibilidad, pues nadie podía creer ya en los principios en los que se basaba. Como consecuencia de ello, la democracia parlamentaria se encontró falta de fundamentos intelectuales. Y en 1926, en el prefacio a la segunda edición de su crítica al parlamentarismo, escribía estas palabras, que deberían hacernos pensar: «Aun cuando se suprimiera el bolchevismo y se mantuviera a raya el fascismo, la crisis del parlamentarismo no se superaría en lo más mínimo. Pues su aparición no fue consecuencia de la aparición de esos dos oponentes; estaba ya antes que ellos y persistirá después de su desaparición. La crisis brota más bien de las consecuencias de la moderna democracia de masas y, en último análisis, de la contradicción de un individualismo cargado de *pathos* moral y un sentimiento democrático esencialmente gobernado por ideales políticos ... Se trata, en el fondo, de la contradicción inexorable de individualismo liberal y homogeneidad democrática».⁶

LA NATURALEZA DE LA DEMOCRACIA MODERNA

Aunque sin aceptar las consecuencias que extrae Schmitt, podemos reconocer que hay que tomarlo en serio cuando señala las deficiencias de la democracia parlamentaria liberal. En la medida en que sus instituciones sean percibidas como meras técnicas instrumentales, es improbable que se le pueda asegurar el tipo de adhesión que garan-

6. *Ibíd.*, pág. 17.

tizara la participación efectiva. En ese contexto no se puede desarrollar la «virtud política» que Montesquieu consideraba indispensable para la democracia y que identificaba con «el amor a las leyes y a la patria». Pero desde comienzos del siglo no ha ocurrido nada que remediara esta ausencia de elaboración satisfactoria de lo que podría llamarse «principios políticos» de la democracia representativa. Por el contrario, se terminó por abandonar todos los intentos de proporcionarle argumentos éticos y filosóficos. Con el desarrollo de lo que C. B. Macpherson ha descrito como «modelo de equilibrio», la democracia se convirtió en puro mecanismo para la elección y legitimación de gobiernos y se redujo a la competencia entre elites. En cuanto a los ciudadanos, se los trata como consumidores de un mercado político. De aquí que no sorprenda en absoluto el bajo nivel de participación en el proceso democrático que se encuentra hoy en muchas sociedades occidentales. Entonces, ¿cómo dar a la democracia liberal esos «fundamentos intelectuales» sin los cuales es incapaz de disponer de un soporte sólido? Éste es el desafío que la obra de Schmitt plantea a la filosofía política contemporánea.

Para estar a la altura de este reto es importante ante todo comprender la especificidad de la democracia moderna y el papel central que desempeña el pluralismo. Entiendo por tal cosa el reconocimiento de la libertad individual, esa libertad que John Stuart Mill defiende en su ensayo titulado *On Liberty* como la única libertad que merece tal nombre, y que define como la posibilidad para todo individuo de perseguir la felicidad como le parezca adecuado, de ponerse sus propias metas y de intentar alcanzarlas a su manera. En consecuencia, el pluralismo está ligado al abandono de una visión sustancial y única del bien común y la *eudaimonía*, constitutiva de la modernidad. Se halla en el centro de la visión del mundo que debiera llamarse «liberal» y ésta es la razón por la cual lo que caracteriza a la democracia moderna como forma política de sociedad es la articulación entre liberalismo y democracia. A diferencia de muchos liberales, Schmitt ve con claridad que este régimen presupone el cuestionamiento de la idea de verdad absoluta. Algunos liberales, debido a su racionalismo, se imaginan en realidad que pueden mantener la idea de una verdad que todo el mundo puede descubrir con tal de ser capaces de dejar de lado sus intereses y juzgar sólo desde el punto de vista de la razón. Ahora bien, para Schmitt, en relación con la verdad, el liberalismo implica «renunciar a

un resultado definido». ⁷ Precisamente por esta razón denuncia la articulación que da origen a la democracia liberal. En su crítica de la democracia parlamentaria se advierte con claridad que la oposición de Schmitt no se dirige principalmente a la democracia. A su juicio, la democracia, que define como una lógica de la identidad entre gobierno y gobernados, entre la ley y la voluntad popular, es perfectamente compatible con una forma autoritaria de gobierno. De esta suerte, declara que «bolchevismo y fascismo ... como todas las dictaduras, son sin duda antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos». ⁸ Admitimos que muchos encontrarán ofensiva semejante afirmación, pero sería erróneo rechazarla en nombre del «verdadero» sentido de democracia. Esto muestra hasta qué punto lo que la mayoría de nosotros entiende por democracia está determinado por su forma liberal, moderna.

Si Schmitt puede ayudarnos a entender la naturaleza de la democracia moderna es, paradójicamente, porque debe permanecer ciego ante ella. La razón es muy sencilla: para él, la modernidad nunca ha existido. En *Political Theology* declara: «Todos los conceptos significantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados». ⁹ Lo que se muestra como política moderna no es otra cosa que secularización de la teología, una transformación de conceptos y actitudes teológicas con fines no teológicos. Por tanto, no puede haber ruptura, nada nuevo, no puede surgir ninguna forma de legitimidad previamente desconocida.

Para Schmitt es impensable la idea de que a partir de la revolución democrática nos hallamos en un terreno completamente distinto, en otra modalidad de institución de lo social, que nos obliga a concebir la democracia de una manera moderna, con espacio para el pluralismo. No hay ninguna posibilidad, hasta donde alcanza este pensamiento, para la concepción de la democracia liberal como régimen nuevo y legítimo. Creo que la «impensabilidad» que éste representa para Schmitt es muy ilustrativa y nos proporciona una clave del fenómeno totalitario, que consistiría así en el deseo de pensar la democracia en el

7. *Ibíd.*, pág. 35.

8. *Ibíd.*, pág. 16.

9. Carl Schmitt, *Political Theology*, trad. George Schwab, Cambridge, Mass., y Londres, 1985, pág. 36.

período moderno sin liberalismo. A mi juicio, es incorrecto afirmar, como hacen algunos, que el pensamiento de Schmitt estaba imbuido de nazismo antes de su cambio de posición de 1933 y su adhesión al movimiento de Hitler. Sin embargo, no cabe duda de que lo que hizo posible su unión a los nazis, o al menos no la impidió, fue su profunda hostilidad al liberalismo.

Reflexionar sobre el caso de Schmitt puede ayudarnos a comprender los peligros presentes en ciertas formas de rechazo de la democracia liberal, incluso cuando esos rechazos sea como los proyectos de «democracia participativa», inspirados por la Nueva Izquierda de los años sesenta, profundamente antitotalitaria. A menudo esos proyectos ven en el liberalismo una mera fachada tras la cual se ocultan las divisiones de clase de la sociedad capitalista. Para ellos, como para Schmitt, los partidos y el sistema parlamentario son obstáculos para el logro de una verdadera homogeneidad democrática. Análogas resonancias pueden encontrarse en la crítica que dirigen al liberalismo los autores llamados «comunitarios». También ellos rechazan el pluralismo y sueñan con una comunidad orgánica.¹⁰ En todos estos esfuerzos —que, hay que decirlo, a menudo son bienintencionados y se sitúan a mucha distancia de las posiciones conservadoras y autoritarias de Schmitt— sentimos la misma incompreensión de la democracia moderna. En las sociedades en las que se ha producido la revolución democrática y que, por eso mismo, están expuestas a lo que Claude Lefort llama «la disolución de toda marca de certeza»,¹¹ es necesario repensar la política democrática de tal manera que deje espacio para el pluralismo y la libertad individual. La lógica democrática de la identidad de gobierno y gobernados no puede garantizar por sí sola el respeto a los derechos humanos. Cuando las condiciones ya no permiten referirse al pueblo como una entidad unificada y homogénea con una voluntad general única, a la lógica de la soberanía popular sólo le queda una camino para evitar caer en la tiranía: articularse con el liberalismo político.

10. Sobre esto véase «Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria», en este volumen.

11. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, trad. D. Macey, Cambridge, 1988, pág. 19.

LIBERALISMO Y POLÍTICA

Si, contra la posición de Schmitt, restauramos la legitimidad de la forma democrática liberal de gobierno, podemos empezar a preguntar por sus principios políticos. Hasta aquí, Schmitt nos ha ayudado —a pesar de sí mismo— a aprehender la importancia de la articulación de la lógica democrática de la identidad y la lógica pluralista del liberalismo. Ahora nos toca examinar la problemática liberal a fin de determinar cuáles de sus diferentes elementos hay que defender y cuáles hay que rechazar si nos proponemos dotar al régimen democrático liberal de contenido ético y filosófico. Aquí, una vez más, puede Schmitt, con sus críticas, indicarnos cómo debemos proceder. Su reto al individualismo liberal, que, dice este autor, es incapaz de aprehender la naturaleza del fenómeno de la política, reviste a mi juicio la máxima importancia. En *The Concept of the Political* dice: «El pensamiento liberal evade o ignora el Estado y la política para moverse en una polaridad típica y siempre recurrente de dos esferas heterogéneas, a saber, ética y economía, intelecto y oficio, educación y propiedad. La desconfianza crítica del Estado y la política se explican fácilmente con los principios de un sistema en el cual el individuo debe ser al mismo tiempo *terminus a quo* y *terminus ad quem*».¹² El pensamiento liberal se encuentra necesariamente bloqueado en el tema de la política, pues su individualismo le impide comprender la formación de identidades colectivas.

Ahora bien, para Schmitt el criterio de lo político, su *differentia specifica*, es la relación amigo/enemigo, que implica la creación de un «nosotros» que se establece en oposición a un «ellos» y se sitúa, desde el comienzo, en el dominio de las identificaciones colectivas. Lo político siempre tiene que ver con conflictos y antagonismos y no puede no trascender en racionalismo liberal, pues indica los límites de cualquier consenso racional y revela que todo consenso se basa en actos de exclusión. Es forzoso que la creencia liberal de que el interés general es un producto del libre juego de intereses privados y de que un consenso universal racional sólo se puede lograr sobre la base de la discusión libre, termine por obnubilar al liberalismo ante el fenómeno polí-

12. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, Nueva Brunswick, 1976, págs. 70-71.

tico. A juicio de Schmitt, el fenómeno sólo se puede entender «en el contexto de la posibilidad siempre presente de la agrupación amigo/enemigo, con independencia de los aspectos que esta posibilidad implica para la moral, la estética y la economía». ¹³ El liberalismo se imagina que, si se relegan a la esfera privada las cuestiones que dividen, bastaría un acuerdo sobre reglas de procedimiento para administrar la pluralidad de intereses que existen en la sociedad. Sin embargo, según Schmitt, este intento de aniquilar lo político está condenado al fracaso, puesto que lo político, que extrae su energía de las fuentes más variadas, es imposible de domesticar, y «toda antítesis religiosa, moral, económica, ética o de cualquier otra índole, se transforma en política si es lo suficientemente fuerte como para agrupar a seres humanos que están efectivamente de acuerdo en la amistad y la enemistad». ¹⁴

Para defender el liberalismo al mismo tiempo que aceptamos las críticas de Schmitt al individualismo y al racionalismo, debemos separar la modernidad democrática —a saber, el pluralismo y todo el espectro de instituciones características del liberalismo político— de los otros discursos que se presentan a menudo como parte integral de la doctrina liberal. Para ello es particularmente útil la perspectiva desarrollada por Hans Blumenberg.

En su libro *The Legitimacy of the Modern Age*, Blumenberg discute la tesis de la secularización tal como la formulan Schmitt y Karl Löwith, entre otros. ¹⁵ A diferencia de estos autores, Blumenberg defiende la idea de que la edad moderna posee una cualidad verdaderamente nueva en la forma de la idea de «autoafirmación». Esta nueva cualidad surge como respuesta a la situación que crea la decadencia de la teología escolástica al convertirse en «absolutismo teológico», que para este autor significa un conjunto de ideas asociado a la creencia en un Dios omnipotente completamente libre. A su juicio, ante este «absolutismo teológico», que daba al mundo la apariencia de contingencia absoluta, la única solución era la afirmación de la razón humana (ciencia, arte, filosofía, etc.) como medida de orden y fuente de valor en el mundo.

13. *Ibíd.*, pág. 35.

14. *Ibíd.*, pág. 37.

15. Hans Blumenberg, *The Legitimation of the Modern Age*, Cambridge, Mass., 1983.

Por tanto, hay una auténtica quiebra, quiebra que coexiste con una cierta continuidad. Pero es ésta una continuidad de problemas, no de soluciones; de preguntas, no de respuestas. Precisamente alrededor de esto introduce Blumenberg uno de sus conceptos más interesantes, el de «reocupación»: «Lo más importante que ocurrió en el proceso que se interpreta como secularización ... no debería describirse como *transposición* de contenidos auténticamente teológicos en alienación secularizada desde su origen, sino más bien como *reocupación* de posiciones de respuesta que habían quedado vacantes y cuyas preguntas correspondientes era imposible eliminar». ¹⁶ Sobre esta base, podemos distinguir, como hace Blumenberg, entre lo que es verdaderamente moderno —la idea de autoafirmación— y lo que, como la idea de progreso necesario e inevitable, es meramente la reocupación de una posición medieval, un intento de dar una respuesta moderna a una cuestión premoderna en lugar de abandonarla, como habría hecho una racionalidad consciente de sus límites. De esta suerte, se puede no ver en el racionalismo algo esencial a la idea de autoafirmación humana, a la que se liga la defensa de la libertad individual, sino como un resto de la problemática medieval absolutista. Por tanto, se puede reconocer esta ilusión de autoproverse de los propios fundamentos, que acompaña el trabajo de liberación de la teología que ha llevado a cabo la Ilustración, como ilusión que es, y sin embargo no poner en tela de juicio el otro aspecto, este sí constitutivo de la modernidad, a saber, la autoafirmación. La razón moderna se libera de su herencia premoderna y de la idea de cosmos cuando reconoce sus limitaciones y cuando se aviene por completo al pluralismo y acepta la imposibilidad del control total y de la armonía final. Por esta razón, como lo han entendido liberales como Isaiah Berlin, un liberalismo coherente no puede abandonar el racionalismo.

En consecuencia, para reformular el ideal de «autoafirmación» propio de la modernidad sin recurrir a lo que se presenta a sí mismo como dictados universales de la razón, debemos desgajar el pluralismo ético y el liberalismo político del discurso del racionalismo. De esta manera será posible desgajar de la problemática del individualismo una noción decisiva como es la del individuo y repensarla en otro terreno completamente distinto.

16. *Ibid.*, pág. 65.

LA CUESTIÓN DE LA NEUTRALIDAD DEL ESTADO

Para producir la dimensión ético-política de la forma democrática de gobierno y proporcionarle los principios de legitimidad, es preciso revisar la doctrina liberal de la neutralidad del Estado. Esa doctrina de la neutralidad está ligada a la idea fundamental del liberalismo, la de «gobierno limitado», y también a la distinción entre lo público y lo privado y la afirmación del pluralismo. Sin embargo, hay diferentes maneras de defender la tesis de la neutralidad y algunas de éstas tienen consecuencias negativas.

Algunos liberales opinan que, a fin de respetar plenamente el pluralismo y evitar la interferencia con la libertad de los individuos para escoger sus propias metas, es menester negar toda autoridad al Estado en la medida en que afecta a la posibilidad de promover o estimar una concepción particular de la vida buena: el Estado está obligado a ser absolutamente neutral en esta esfera. Recientemente, Charles Larmore llegó al extremo de declarar que «si los liberales fueran completamente fieles al espíritu del liberalismo, también deberían inventar una *justificación neutral de la neutralidad política*».¹⁷ Esto significa que, al abogar por el liberalismo, debieran abstenerse de utilizar argumentos tales como los que proponen John Stuart Mill o Kant, que implican la afirmación de valores tales como pluralidad y autonomía.

Para los defensores de la «neutralidad», cualquier referencia a valores éticos sólo puede provocar desacuerdos, y se considera importante evitar la trampa del «perfeccionismo», esto es, el enfoque filosófico que tiende a identificar formas superiores de vida y convertirlas en meta a realizar a través de la vida política. En esto ven ellos una teoría profundamente antiliberal e incompatible con el pluralismo. Aunque se opone al perfeccionismo, Ronald Dworkin intenta distanciarse de la idea de neutralidad absoluta. A su juicio, hay una cierta concepción de la igualdad en el corazón mismo del liberalismo. Precisamente porque debe tratar como iguales a todos sus miembros, el Estado liberal tiene que ser neutral. Dice este autor: «Puesto que los ciudadanos de una sociedad difieren en sus concepciones [de la vida buena], el gobierno no los trataría como iguales si prefiriera una concepción a otra, ya porque los funcionarios creen que una de ellas es intrínsecamente superior,

17. Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, 1987, pág. 53.

ya porque una de ellas sea apoyada por grupos más numerosos o más poderosos».¹⁸ Dworkin adopta la opinión de que una justificación de la neutralidad del Estado no debe tratar de ser neutral y que es preciso reconocer que el liberalismo se basa en una moral constitutiva. Tal como él ve las cosas, «el liberalismo no puede basarse en el escepticismo. Su moral constitutiva no dispone que todos los seres humanos sean tratados como iguales por su gobierno porque en moral política no existan lo correcto o lo incorrecto, sino porque eso es lo correcto».¹⁹ Para demostrar su tesis, Dworkin recurre a la ley natural y a la existencia de derechos «*naturales* en el sentido en que no son producto de una legislación, convención ni contrato hipotético».²⁰ Además, en este sentido interpreta también la teoría de justicia de John Rawls, de la que fue un sólido defensor desde su más temprana formulación. A juicio de Dworkin, «la justicia como equidad se apoya en el supuesto de un derecho natural de todos los hombres y todas las mujeres a la igualdad en tanto objetos de preocupación y de respeto, derecho que no poseen en virtud del nacimiento o de características de mérito o excelencia, sino simplemente como seres humanos con capacidad para trazar planes y hacer justicia».²¹ Por esta razón discrepa de la interpretación que Rawls ha empezado a dar a su propia teoría. En efecto, ahora Rawls propone una versión más historicista que destaque el lugar que los valores específicos de nuestra tradición democrática ocupan en ella; y afirma incluso que nunca había tenido la intención de establecer una teoría de la justicia que fuera válida para todas las sociedades.²² Sin embargo, esto es precisamente lo que Dworkin recomienda, pues cree que una teoría de la justicia debe llamar a «principios ... generales» y su objetivo debe ser «tratar de encontrar alguna fórmula inclusiva que pueda emplearse para medir la justicia social en cualquier sociedad».²³

El problema de un enfoque como el de Dworkin es que se trata de una forma de liberalismo que no ha roto con el racionalismo y que sólo

18. Ronald Dworkin, «Liberalism», en Stuart Hampshire (comp.), *Public and Private Morality*, Cambridge, 1978, pág. 127.

19. *Ibíd.*, pág. 142.

20. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., 1977, pág. 176.

21. *Ibíd.*, pág. 182.

22. Examino este desarrollo de la obra de Rawls en mi artículo «Rawls: filosofía política sin política», en este volumen.

23. Ronald Dworkin, *New York Review of Books*, 17 de abril de 1983.

puede pensar el aspecto ético de lo político como aplicación de los principios de una moral universalista a ese campo. So capa de filosofía política, nos ofrece en realidad un hecho de «moral pública», esto es, algo que pertenece al orden de la filosofía moral y que sirve muy poco cuando se trata de elaborar los principios políticos de la forma democrática liberal de gobierno.

Un enfoque mucho más interesante de la cuestión de la neutralidad del Estado es, a mi criterio, el que Joseph Raz expone en su libro *The Morality of Freedom*. A diferencia de la mayoría de los liberales, Raz adopta el punto de vista perfeccionista, puesto que cree que el Estado debe tomar posición en lo concerniente a las diversas formas de vida posibles: debe promover ciertas formas y prohibir otras. Por tanto, a su juicio, el Estado no puede ser neutral, sino que debe revestir el carácter de un «Estado ético». Sin embargo, la forma de perfeccionismo que este autor defiende no es incompatible con el liberalismo, puesto que también incluye el pluralismo. Pero los límites de ese pluralismo están dados por lo que, a su juicio, constituye el valor básico que ha de prevalecer en un Estado liberal y democrático: la autonomía personal o «autocreación». La tesis central de su libro es que esa libertad personal, cuando se la entiende como si implicara un pluralismo de valores y como si tuviera en la autonomía personal su forma de expresión, debería ser estimulada por la acción política. Raz está muy cerca de John Stuart Mill, cuyo «principio de daño» hereda en forma reinterpretada. Para él, este principio se refiere a la obligación del Estado de respetar ciertos límites en la promoción de sus ideales. En efecto, «dado que la gente debería vivir vidas autónomas, el Estado no puede forzarla a ser moral. Lo único que puede hacer es proporcionar las condiciones de autonomía. Utilizar la coerción invade la autonomía y por tanto se opone a la finalidad de promocionarla, a menos que eso se haga para promover la autonomía impidiendo el daño».²⁴ En consecuencia, la autonomía servirá como criterio para decidir qué instituciones y prácticas sociales debería fomentar un Estado democrático liberal.

A pesar de mis reservas acerca de lo apropiado que pueda ser adherirse a la causa del perfeccionismo —aun cuando el pluralismo le haya quitado toda su fuerza— más que rechazar la dicotomía neutrali-

24. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, pág. 420.

dad *versus* perfeccionismo, considero que el enfoque de Raz es potencialmente uno de los más fructíferos del pensamiento liberal contemporáneo, puesto que nos capacita para devolver la dimensión ética al corazón de lo político y establecer los límites de la intervención del Estado sin postular la neutralidad del mismo. Otro aspecto que merece atención es que el liberalismo que defiende Raz rechaza el individualismo y defiende una concepción del sujeto próxima a ciertos escritores comunitarios, como Charles Taylor. Por tanto, reconoce que la autonomía no es un atributo de los individuos con independencia de su inserción en la historia, que es el producto de una evolución, y eso requiere instituciones y prácticas específicas. Para nosotros este valor es básico porque es constitutivo de nuestra tradición democrática liberal. Raz dista mucho de adherirse a la idea de una filosofía política que persiga la verdad objetiva y pretenda establecer verdades eternas.

Puesto que combina la contribución fundamental del liberalismo —la defensa del pluralismo y la libertad del individuo— con una concepción del sujeto que evite los peligros del individualismo, la concepción de Raz puede ayudarnos a pensar mejor sobre la naturaleza de la política democrática liberal. Sin embargo, me parece que, en última instancia, la manera en que concibe el pluralismo es insatisfactoria. Al igual que en todo pensamiento liberal, lo que encontramos aquí es un pluralismo sin antagonismo. Es cierto que Raz deja espacio a la competencia y que reconoce que no todos los modos de vida son realizables al mismo tiempo; pero, lo mismo que Rawls y todos los liberales, no tiene nada con qué contribuir a lo que, para Schmitt, es el criterio de lo político, es decir, la relación amigo/enemigo. Sin duda, a estas alturas alguien objetará que la contribución del pluralismo es precisamente que nos habilita para trascender esa oposición, pero creo que se trata de una peligrosa ilusión liberal que nos vuelve incapaces de aprehender el fenómeno de la política. Los límites del pluralismo no son sólo empíricos; también tienen que ver con el hecho de que ciertos modos de vida y ciertos valores son por definición incompatibles con otros y que esta exclusión misma es lo que los constituye. Tenemos que tomar en serio la idea de Nietzsche de «guerra de los dioses» y aceptar que, si no hay creación de un «nosotros» sin delimitación de un «ellos», esta relación puede convertirse en cualquier momento en sede de un antagonismo y el otro puede ser percibido como enemigo. Una vez que hemos abandonado la idea racionalista de que es posible

encontrar una fórmula mediante la cual armonizar los fines diferentes de los hombres, hemos de aceptar la radical imposibilidad de una sociedad en la que se haya eliminado el antagonismo. Por esta razón tenemos que aceptar con Schmitt que «el fenómeno de lo político sólo puede entenderse en el contexto de la posibilidad siempre presente de la agrupación de amigo-y-enemigo ... ».²⁵

¿DEMOCRACIA COMO SUSTANCIA O COMO PROCEDIMIENTO?

En el pensamiento contemporáneo sobre la democracia liberal hay otro tema conectado con el de la neutralidad del Estado sobre el que es preciso volver a reflexionar. Se trata de la idea de que la democracia consiste simplemente en un conjunto de procedimientos. Esta concepción —muy en boga hoy en día— dista mucho de ser nueva, e incluso al comienzo del siglo Hans Kelsen, filósofo del derecho y principal adversario intelectual de Schmitt, se refería a ella para justificar el sistema parlamentario. De acuerdo con Kelsen, el origen de la democracia parlamentaria no se hallaba en la posibilidad de llegar a la verdad a través de la discusión, sino más bien en la conciencia de que no había verdad posible. Si la democracia liberal recurre a los partidos políticos, al Parlamento y a los instrumentos de la voluntad general, es porque reconoce que nunca se logrará una homogeneidad sustancial. De esto concluye que hemos de renunciar a la democracia «ideal» en favor de la democracia «real» y que una visión realista de la política debe concebir la democracia moderna tal como la define una cierta cantidad de procedimientos entre los cuales desempeñan un papel fundamental el Parlamento y los partidos.²⁶

A la idea que Schmitt tiene de democracia como sustancia, Kelsen opone una noción de democracia que acentúa su carácter procedimental y pone el énfasis en su funcionamiento. Allí donde Schmitt concibe que la verdadera democracia se basa en la homogeneidad, Kelsen presenta los partidos y el Parlamento como los instrumentos

25. Schmitt, *The Concept of the Political*, pág. 14.

26. La obra de Kelsen es muy extensa y enormemente especializada. Sobre el tema que nos ocupa aquí, véase *What is justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, Berkeley, 1957.

necesarios para la formulación de la voluntad del Estado. Para Schmitt, esa concepción es contradictoria, pues él cree que en democracia esa voluntad tiene que estar ya presupuesta en el comienzo y no puede ser el producto de la discusión. La gente debe ser capaz de expresar su unidad política directamente y sin mediación. Con estos fundamentos critica la idea de «contrato social», puesto que, dice este autor, o bien la unanimidad es presupuesta, o bien no lo es; donde no existe, no podrá darle existencia un contrato, y donde existe, el contrato no hace falta.²⁷ ¿No nos queda entonces otra alternativa que una elección entre democracia como sustancia, con todos los peligros que ello implica, y democracia como procedimiento, con el empobrecimiento del concepto que de eso deriva? No lo creo; a mi juicio, hay elementos correctos y útiles tanto en los textos de Kelsen como en los de Schmitt, pero tenemos que reinterpretarlos.

Kelsen tiene razón cuando insiste en la necesidad de procedimientos que hagan posible la consecución de acuerdos en condiciones tales que no es posible la voluntad homogénea general. Por otro lado y en cierto sentido, Schmitt tiene razón cuando afirma que sin homogeneidad no puede haber democracia. Todo depende de la manera en que se conciba la homogeneidad. En su *Verfassungslehre* la relaciona con la noción de igualdad y declara que la forma política específica de la democracia debe estar ligada a un concepto sustancial de igualdad. Esta igualdad debe concebirse como igualdad política; no puede basarse en una falta de distinción entre personas, sino que ha de fundarse en la pertenencia a una determinada comunidad política. Sin embargo, esa comunidad puede definirse según criterios distintos: raza, religión, cualidades físicas o morales, destino o tradición. Desde el siglo XIX, dice Schmitt, la sustancia constitutiva de la igualdad democrática es la pertenencia a una determinada nación.²⁸ Para Schmitt, el problema básico es de unidad política, pues sin esa unidad no puede haber Estado. Esta unidad debe ser provista por una sustancia común en la cual los ciudadanos participan y que los autorizará a ser tratados como iguales en democracia. Lo que hace cuestionable y potencialmente totalitaria su concepción es que postula la naturaleza esencial de esta homogeneidad, lo que no deja espacio al pluralismo. Sin embargo, a mí

27. Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, pág. 14.

28. Schmitt, *Verfassungslehre*, Munich/Leipzig, 1928.

me parece que, aunque se acepte esta necesidad de homogeneidad, se puede interpretar que lo que constituye la homogeneidad es el acuerdo acerca de una cierta cantidad de principios políticos. La identificación con estos principios es lo que suministraría la sustancia común que la ciudadanía democrática requiere.

Posición análoga se encuentra en Herman Heller, que, en su crítica a *The Concept of the Political*, de Schmitt, reconoce que para alcanzar la unidad democrática es menester un cierto grado de homogeneidad social y de valores políticos compartidos, pero sostiene que esto no implica la eliminación de antagonismos sociales. En lo que concierne al parlamentarismo, su respuesta a Schmitt es que las bases intelectuales de esto «no deben buscarse en la creencia en la discusión pública como tal, sino en la creencia en la existencia de una base común para la discusión y en la idea de juego limpio con el adversario, con quien se desea llegar a un acuerdo en condiciones tales que excluyan el uso de la fuerza bruta».²⁹

Lo que propongo es que la adhesión a los principios políticos del régimen democrático liberal sean la base de la homogeneidad que la igualdad democrática requiere. Los principios en cuestión son los de libertad e igualdad y es evidente que pueden dar origen a múltiples interpretaciones y que nadie puede pretender poseer la interpretación «correcta». En consecuencia, es esencial establecer cierto número de mecanismos y de procedimientos para tomar las decisiones y para determinar la voluntad del Estado en el marco de un debate sobre la interpretación de estos principios. Por tanto, estoy parcialmente de acuerdo tanto con Schmitt como con Kelsen: con el primero porque considera que los procedimientos no son suficientes por sí mismos para crear la unidad política de una democracia y que es necesaria una homogeneidad más sustancial, y con el segundo porque el concepto de voluntad general nunca podrá ser presupuesto sin la mediación de una cierta cantidad de procedimientos.

Esta solución, por supuesto, sería inaceptable para Schmitt, que cree en la existencia de una verdad absoluta; tampoco satisfaría a Kelsen, pues se opone a la «teoría pura» del derecho. Implica que, en el

29. Hermann Heller, «Politische Demokratie und soziale Homogenität», *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Leden, 1971, pág. 427. A esto se refiere Ellen Kennedy en su introducción a Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, pág. xlix.

campo de la política y del derecho, estamos siempre en el dominio de las relaciones de poder y que no podría establecerse consenso alguno como resultado de un proceso de puro razonamiento. Allí donde hay poder, es imposible eliminar por completo la fuerza y la violencia, incluso si sólo adoptan la forma de «fuerza argumental» o de «violencia simbólica».

Para defender el liberalismo político dentro de una perspectiva no racionalista, no hemos de ver en el Parlamento el ámbito donde se accede a la verdad, sino el ámbito donde debe ser posible alcanzar acuerdos sobre una solución razonable a través del argumento y la persuasión, aunque sin dejar de ser conscientes de que ese acuerdo nunca puede ser definitivo y de que siempre debe estar abierto al desafío. De aquí la importancia de recrear, en política, la conexión con la gran tradición de retórica, como sugiere Chaim Perelman.³⁰

Otorgar al Parlamento y a los partidos un papel decisivo en la democracia moderna, en oposición a la crítica de Schmitt, no equivale en absoluto a defender estas instituciones tal como funcionan en el presente. Es indudable que dejan mucho que desear y que muchos de los defectos que expone Schmitt se han agudizado desde entonces. Un sistema democrático saludable requiere todo un espectro de condiciones, tanto políticas como económicas, cada vez más difíciles de encontrar en nuestras sociedades, dominadas como están por grandes corporaciones. Sin embargo, lo que es preciso atacar no es la democracia pluralista en tanto tal, como haría Schmitt, sino sus limitaciones. Y tiene que ser posible encontrar un remedio a esto.

LOS LÍMITES DEL PLURALISMO

La tesis central de este libro es que todo el problema de la democracia moderna gira en torno al pluralismo. Hasta aquí, Schmitt nos ha servido como «indicador» y nos ha mostrado tanto el poder de atracción que ejerce el pensamiento basado en la unidad como los peligros que le son inherentes. Sin embargo, también puede servir para ponernos en guardia contra los excesos de un cierto pluralismo. En su aná-

30. Para la obra de Chaim Perelman, véase particularmente *Le Champ de l'Argumentation*, Bruselas, 1970; *Justice et Raison*, Bruselas, 1972; *L'Empire rhétorique*, París, 1977.

lisis de las teorías pluralistas anglosajonas ofrece en realidad una serie de argumentos de gran importancia. Según los pluralistas al estilo de Harold Laski o G. D. H. Cole, cada individuo es miembro de muchas comunidades y asociaciones, ninguna de las cuales puede tener prioridad sobre las otras. Por tanto, conciben el Estado como una asociación del mismo tipo que las sociedades religiosas o las agrupaciones profesionales, y no consideran que los individuos tengan obligaciones dominantes respecto de él. Para Schmitt se trata de una concepción típica del individualismo liberal, que atribuye siempre al individuo el papel decisivo en la solución del conflicto. Por su parte, él opina que «sólo en la medida en que no se entiende o no se toma en consideración lo político es posible situar de manera pluralista una asociación política en el mismo nivel que asociaciones religiosas, culturales, económicas, etc., y permitir que compita con éstas».³¹

Schmitt tiene razón en insistir en la especificidad de la asociación política y creo que no debemos dejar que la defensa del pluralismo nos lleve a sostener que nuestra participación en el Estado en tanto comunidad política está en el mismo nivel que nuestras otras formas de integración social. Toda reflexión sobre lo político implica el reconocimiento de los límites del pluralismo. Los principios antagónicos de legitimidad no pueden coexistir en el seno de la misma asociación política; no puede haber pluralismo en ese nivel sin que la realidad política del Estado desaparezca automáticamente. Pero en un régimen democrático liberal esto no excluye el pluralismo cultural, religioso y moral en otro nivel, ni una pluralidad de partidos diferentes. Sin embargo, este pluralismo requiere lealtad al Estado en tanto «Estado ético» que cristaliza las instituciones y los principios propios del modo de existencia colectivo que es la democracia moderna. Podemos aquí volver a tomar la idea de Schmitt de una «ética que el Estado establece en su condición de sujeto ético autónomo, una ética que de él emana»,³² a condición de que la formulemos en los términos de este nuevo régimen caracterizado por la articulación de democracia y liberalismo.

Quienes conciben el pluralismo de la democracia moderna como pluralismo total cuya única restricción es un acuerdo sobre procedi-

31. Schmitt, *The Concept of the Political*, pág. 45.

32. Schmitt, «Éthique de l'État et l'état pluraliste», en *Parlementarisme et démocratie*, París, 1988, pág. 148.

mientos, olvidan que esas normas «reguladoras» sólo tienen significado en relación con reglas «constitutivas» que son necesariamente de otro orden. Lejos de estar indisolublemente ligada a una visión «relativista» del mundo, como dicen algunos autores, la democracia requiere la afirmación de un cierto número de «valores» que, como la igualdad y la libertad, constituyen sus «principios políticos». Establece una forma de coexistencia que requiere una distinción entre lo público y lo privado, la separación de la Iglesia y el Estado y entre derecho civil y derecho religioso. Éstos son algunos de los logros básicos de la revolución democrática y lo que hace posible la existencia del pluralismo. Por tanto, no se pueden cuestionar estas distinciones en nombre del pluralismo. De aquí el problema planteado por la integración de una religión como el islam, que no acepta estas distinciones. Los acontecimientos recientes en torno al caso de Rushdie muestran que hay aquí un problema que no será fácil resolver. Nos encontramos ante un auténtico reto: ¿cómo hemos de defender el mayor grado posible de pluralismo sin ceder acerca de lo que constituye la esencia misma de la democracia moderna? ¿Qué distinción podemos hacer entre los valores y las costumbres en nuestra «moral pública» que sean específicas del cristianismo y que, en consecuencia, no sea justo imponer a todo el mundo en lo que se ha convertido objetivamente en sociedad multiétnica y multicultural, y los valores y las costumbres que son expresión de principios sin los cuales una democracia pluralista no podría continuar existiendo? No se trata de un problema fácil y no cabe duda de que la pregunta no tiene una sola respuesta clara y simple, pero es imprescindible tenerla siempre presente.

Comprender la especificidad del régimen democrático liberal como forma de sociedad es comprender también su carácter histórico. Lejos de ser un acontecimiento irreversible, la revolución democrática puede ser amenazada y hay que defenderla. El surgimiento de diversas formas de fundamentalismo religioso de origen cristiano en Estados Unidos y el resurgimiento del integrismo católico en Francia indican que el peligro no viene únicamente de fuera, sino también de nuestra propia tradición. La imposición a la Iglesia cristiana del retiro de la religión a la esfera privada, que ahora tenemos que lograr que los musulmanes acepten, chocó con grandes dificultades y aún no está plenamente realizado. Y, desde otro punto de vista, la precariedad de la libertad individual es evidente cuando la riqueza y el poder se con-

centran en manos de grupos cada vez más fuera del control de los procesos democráticos.

¿No es la creación de un verdadero pluralismo democrático un proyecto que podría infundir algo de entusiasmo en nuestras sociedades, en las que el escepticismo y la apatía se van transmutando en desesperación y rebelión? Sin embargo, para conseguirlo hace falta instaurar un difícil equilibrio entre, por un lado, la democracia entendida como conjunto de procedimientos necesarios para administrar la pluralidad, y, por otro lado, la democracia como adhesión a valores que informan un modo particular de coexistencia. Cualquier intento de dar precedencia a un aspecto sobre el otro corre el riesgo de privarnos del elemento más precioso de esta nueva forma de gobierno.

Es verdad que hay algo paradójico en la democracia moderna, cosa que Schmitt nos ayuda a ver, aunque tampoco él comprenda su auténtico significado. Para Schmitt, la democracia pluralista es una combinación contradictoria de principios irreconciliables, mientras que la democracia es una lógica de identidad y equivalencia cuya plena realización se ve entorpecida por la lógica del pluralismo, verdadero obstáculo a un sistema total de identificación. Es innegable que, merced a la articulación de liberalismo y democracia, la lógica democrática de la equivalencia se ha ligado a la lógica liberal de la diferencia, lo cual tiende a interpretar toda identidad como positividad y a establecer, por tanto, un pluralismo que subvierte todo intento de totalización. En consecuencia, estas dos lógicas son incompatibles en última instancia, pero esto no significa en absoluto que la democracia liberal sea una forma inviable de gobierno, como declara Schmitt. Por el contrario, creo que precisamente la existencia de esta tensión entre la lógica de la identidad y la lógica de la diferencia es lo que define la esencia de la democracia pluralista y hace de ella una forma de gobierno particularmente bien adaptada al carácter indecible de la política moderna. Lejos de lamentar esta tensión, debiéramos agradecerla y considerarla como algo a defender, no a eliminar. Esta tensión, que se presenta también como tensión entre nuestras identidades como individuos y como ciudadanos o entre los principios de libertad y de igualdad, constituye la mejor garantía de que el proyecto de democracia moderna está vivo y habitado de pluralismo. El deseo de resolverla sólo podría conducir a la eliminación de lo político y a la destrucción de la democracia.

LA POLÍTICA Y LOS LÍMITES DEL LIBERALISMO

El tan anunciado «triumfo» de la democracia liberal tiene lugar en un momento de crecientes desacuerdos acerca de su naturaleza. Algunos de estos desacuerdos están relacionados con un principio central del liberalismo: la neutralidad del Estado. ¿Cómo debe ser entendido esto? ¿Es la sociedad liberal una sociedad en la cual el Estado es neutral y permite la coexistencia de diferentes modos de vida y concepciones del bien? ¿O es una sociedad en la que el Estado promueve ideales específicos como la igualdad o la autonomía personal? Recientemente, ciertos liberales, en un intento por responder al desafío del comunitarismo, han sostenido que, lejos de no contener ideas del bien, el liberalismo es la encarnación de un conjunto de valores específicos.¹

William Galston, por ejemplo, afirma que los tres más importantes defensores del Estado neutral, Rawls, Dworkin y Ackerman, no pueden evitar hacer referencia a una teoría sustantiva del bien a la que denomina «humanismo racionalista». Sostiene que, sin reconocerlo, ellos «encubiertamente se apoyan en la misma teoría triádica del bien, que supone el valor de la existencia humana, el valor de la intencionalidad y los propósitos humanos y el valor de la racionalidad como principal restricción sobre los principios y las acciones sociales».² Según Galston, los liberales deberían adoptar una actitud «perfeccionista» y declarar abiertamente que el liberalismo promueve una concepción

1. Libros recientes pertenecientes a esta corriente son: Nancy L. Rosenthal, *Liberalism and the Moral life*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1989; R. B. Douglass, G. Mara y H. Richardson (comps.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, 1990; Stephen Macedo, *Liberal Virtues, Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press, 1991; William A. Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

2. William A. Galston, *Liberal Purposes*, pág. 92.

específica del bien y que está comprometido en la búsqueda de los fines y las virtudes constitutivos de la tradición política liberal.

Muchos liberales que rechazan la solución del perfeccionismo reconocen, no obstante, las debilidades de la tesis de la neutralidad tal como es habitualmente formulada. Éste es el caso de John Rawls, que, en su obra posterior a *Theory of Justice* se ha distanciado claramente del tipo de interpretación de la «prioridad del derecho sobre el bien» que le fue imputada por sus críticos comunitaristas. Ahora, insiste en que la justicia como equidad no es un procedimiento neutral. Resulta claro que sus principios de justicia son sustantivos y que no sólo expresan valores procedimentales, al igual que su concepción política de la persona y la sociedad, que están representados en la posición original.³

Por su parte, Ronald Dworkin nunca aceptó la idea de una neutralidad absoluta. Desde su punto de vista, en el núcleo del liberalismo reside una cierta concepción de la igualdad. Es porque debe tratar a todos sus miembros como iguales que el Estado liberal debe ser neutral. De este modo afirma: «Dado que los ciudadanos de una sociedad difieren en sus concepciones [de la vida buena], el gobierno no los trata como iguales si prefiere una concepción a otra, ya sea porque los gobernantes creen que una es intrínsecamente superior o porque está sostenida por el grupo más numeroso o por el más poderoso».⁴ Para él, el liberalismo está basado en una concepción moral constitutiva y no en el escepticismo. Un Estado liberal, sostiene, debe tratar a los seres humanos como iguales, «no porque no se puedan distinguir el bien y el mal en la moral política, sino porque eso es lo correcto».⁵

De los tres autores destacados por Galston, Bruce Ackerman es el único «neutralista» puro, dado que considera que lo constitutivo del liberalismo es un compromiso con el diálogo neutral y que el compromiso con la igualdad debería resultar de las condiciones impuestas por tal diálogo. Por otra parte, su concepción del diálogo neutral no deja ningún espacio para interrogantes filosóficos acerca de las concepciones del bien y defiende la idea de que el liberalismo debería estar ba-

3. John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pág. 192. Próxima traducción en castellano en Fondo de Cultura Económica.

4. Ronald Dworkin, «Liberalism» en Stuart Hampshire, en *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pág. 127. «Liberalismo» de Ronald Dworkin se encuentra traducido en el presente número de AgorA.

5. *Ibíd.*, pág. 142.

sado en el escepticismo, dado que, según él, «no hay significados morales ocultos en las profundidades del universo».⁶

LIBERALISMO POLÍTICO

Pienso que lo que está realmente en juego en el debate acerca de la neutralidad es la naturaleza del pluralismo y su lugar en la democracia liberal. El modo en que el Estado liberal es concebido tiene importantes consecuencias para la política democrática. En efecto, determina cómo abordar cuestiones cruciales tales como la del «multiculturalismo». Mi intención en este punto es examinar la posición más influyente en la actualidad: el «liberalismo político» y su intento de mantener la idea de neutralidad y de reformularla.

Liberales políticos, como John Rawls y Charles Larmore,⁷ parten de lo que caracterizan como el «hecho» del pluralismo, es decir, la multiplicidad de concepciones del bien que existen en las sociedades democráticas modernas. Así, nos enfrentamos al «problema liberal» de cómo organizar la coexistencia entre personas con diferentes concepciones del bien. Vale la pena señalar que no defienden el pluralismo porque piensan que la diversidad es particularmente valiosa en sí misma, sino porque consideran que no podría ser erradicado sin el uso de la coerción del Estado. Su razonamiento es un razonamiento lockeano basado más en las razones de no interferir con el pluralismo que en el reconocimiento de su valor.

Por ejemplo, tomemos a Rawls, que define la situación moderna como constituida por «a) la existencia del pluralismo y b) el hecho de su permanencia, así como c) el hecho de que este pluralismo sólo puede ser erradicado mediante el empleo opresivo del poder del Estado (lo cual presupone un control del Estado que ningún grupo posee)».⁸ Entonces, la neutralidad es definida como la no interferencia con las

6. Bruce Ackerman, *Social Justice and the Liberal State*, Nueva Haven, Yale University Press, 1989, pág. 368.

7. Podemos encontrar diferencias significativas entre Rawls y Larmore, sin embargo, los dos defienden una versión del «liberalismo político» que posee suficientes puntos en común para justificar tratarlos bajo el mismo rubro.

8. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, n° 1, 1987, pág. 22.

visiones sustantivas, y el pluralismo es identificado con la tolerancia de los diferentes modos de vida independientemente de su valor intrínseco.

Por otro lado, los críticos de la neutralidad afirman que el pluralismo debería considerarse como un principio axiológico, que expresa el reconocimiento de que existen muchos modos de vida diferentes e incompatibles que, no obstante, son valiosos. Éste es el significado del «pluralismo valorativo» defendido por Joseph Raz, que establece una conexión entre el ideal de autonomía personal y el pluralismo. Según Raz, la autonomía presupone un pluralismo moral porque sólo cuando una persona tiene varias opciones moralmente aceptables para elegir puede vivir una vida autónoma. Afirma que «para ser más preciso, si la autonomía es un ideal, entonces estamos comprometidos con tal perspectiva de la moral: reconocer el valor de la autonomía implica respaldar el pluralismo moral».⁹

En oposición a Rawls, que cree que el pluralismo exige rechazar el perfeccionismo, Raz observa una vinculación necesaria entre el tipo de perfeccionismo al cual se adhiere y la existencia del pluralismo. Esto le permite concebir al pluralismo no como un mero «hecho» que debemos de algún modo aceptar y tolerar, sino como algo a ser celebrado y valorado porque es la condición necesaria para la autonomía personal. Podemos ver por qué desde tal perspectiva, más emparentada con la de John Stuart Mill que con la de Locke, la defensa del pluralismo no puede ser teorizada en términos de neutralidad.

El «liberalismo político» pretende proveer un marco mejor que el del perfeccionismo para albergar la pluralidad de intereses y visiones del bien que existen en las sociedades democráticas modernas. Desde su punto de vista, las concepciones del liberalismo que hacen referencia a la vida buena son inadecuadas para esa tarea porque «simplemente ellas mismas se han convertido en otra parte del problema».¹⁰

¿Cuán convincente es su propuesta? ¿Ofrecen realmente la mejor perspectiva para concebir la naturaleza de un consenso democrático liberal?

9. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pág. 399.

10. Charles E. Larmore, «Political Liberalism», *Political Theory*, vol. 18, n° 3, agosto de 1990, pág. 345.

Como he señalado, su preocupación principal se centra en la posibilidad de unidad social en las condiciones modernas de coexistencia de múltiples concepciones enfrentadas de la vida buena. Rawls formula la pregunta del siguiente modo: «¿Cómo es posible que pueda existir, a lo largo del tiempo, una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles?».¹¹

En su intento de solucionar este problema, tanto Rawls como Larmore defienden un liberalismo que es estrictamente «político», en tanto no se basa en ninguna concepción moral comprensiva, ni en ninguna filosofía del hombre como las presentes en filósofos liberales como Kant o Stuart Mill. Su argumento es que, para ser aceptadas por personas que están en desacuerdo acerca de la naturaleza de la vida buena, las instituciones liberales no pueden ser justificadas en base a criterios controvertidos como los ideales de la autonomía de Kant o de la individualidad de Mill.

Los defensores del liberalismo político conceden a los perfeccionistas que el Estado liberal debe necesariamente hacer referencia a alguna idea del bien común y que no puede ser neutral con respecto a la moral. Sin embargo, si bien reconocen que no pueden prescindir de una teoría del bien, afirman que la suya es una teoría *mínima*. Esta teoría debería ser distinguida de las visiones omnicomprendivas, dado que la suya es una moral común que se restringe a principios que pueden ser aceptados por personas que poseen ideales de vida diferentes y enfrentados. Según Larmore, el significado apropiado de la noción de «neutralidad» es el siguiente: «Los principios neutrales son principios que podemos justificar sin recurrir a las visiones controvertidas de la vida buena con las que estamos comprometidos».¹² Rawls afirma que su teoría de la justicia es una teoría «política» y no «metafísica», cuyo propósito es «articular una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional, a partir de ideas intuitivas fundamentales implícitas en la cultura política pública y haciendo abstracción de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas. Dicha teoría busca un fundamento común (o si se prefiere un fundamento neutral), dada la existencia del pluralismo».¹³

11. John Rawls, *Political Liberalism*, pág. xviii.

12. Larmore, «Political Liberalism», pág. 341.

13. John Rawls, *Political Liberalism*, pág. 192.

El liberalismo puede ofrecer, por supuesto, otras soluciones al problema de la unidad social. Algunos liberales consideran que un *modus vivendi* hobbesiano debería ser suficiente para alcanzar el tipo de consenso requerido por una sociedad pluralista. Otros consideran que un consenso constitucional sobre los procedimientos legales establecidos cumple ese rol tan efectivamente como lo haría un consenso sobre los principios de la justicia. Pero el «liberalismo político» considera que esas soluciones son insuficientes y señala la necesidad de un consenso de tipo *moral* en el cual los valores y los ideales desempeñen un rol fundamental.

Larmore, al explicar el objetivo del liberalismo político, declara que sus defensores evitan recurrir tanto a visiones controvertidas de la vida buena como al escepticismo, que puede ser también objeto de un desacuerdo razonable. Por otra parte, ellos no se conforman con el tipo de justificación basada exclusivamente en consideraciones estratégicas, un tipo de justificación hobbesiano basado en motivos puramente prudenciales. Desde este punto de vista, «sólo al encontrar un equilibrio entre estos dos extremos, el liberalismo puede operar como una concepción moral mínima».¹⁴

De hecho, el «liberalismo político» pretende elaborar una lista definitiva de derechos, principios y disposiciones institucionales que sean inexpugnables y que creen la base de un consenso moral y neutral. Para ello, proponen dejar de lado controvertidas cuestiones religiosas, filosóficas y metafísicas, y limitarse a un entendimiento estrictamente «político» del liberalismo. Ellos consideran que esto podría constituir la base común que puede ser alcanzada aun cuando no sea posible ningún otro bien común.

Uno de sus principios fundamentales es que, en una sociedad liberal, la gente no debería estar obligada a aceptar instituciones y disposiciones que podrían rechazar razonablemente. Una discusión política necesita, por lo tanto, estar limitada por reglas que determinen el tipo de convicciones a las que se puede recurrir. Su proyecto consiste en definir ese marco, esperando que cree las condiciones necesarias para alcanzar resultados indiscutibles.

En el caso de Larmore, la solución es una forma de justificación que se basa en las dos normas de diálogo racional y de respeto mutuo.

14. *Ibid.*, pág. 346.

Para él, los principios políticos legítimos son aquellos que han sido alcanzados a través de un diálogo racional en el cual las partes cumplen la norma del respeto mutuo. Esto requiere que nos mantengamos al margen de visiones enfrentadas de la vida buena y que respetemos la neutralidad política en el momento de definir los principios del orden político. Esto implica que «cuando aparece el desacuerdo, quienes pretenden proseguir la conversación deberían volver a un terreno neutral, ya sea para resolver el debate o, si eso no es posible racionalmente, para evitarlo».¹⁵

Rawls, por su parte, encuentra la solución en la creación de un consenso superpuesto en torno a la concepción política de la justicia. Poniendo en práctica un método que «evite» e ignore las polémicas filosóficas y morales, espera que la razón pública alcance un consenso libre en torno a los principios de la justicia, que «especifican un punto de vista a partir del cual cada ciudadano puede evaluar frente a los demás si sus instituciones políticas son justas o no».¹⁶

EL LIBERALISMO Y LA NEGACIÓN DE «LO POLÍTICO»

El éxito del liberalismo político depende de la posibilidad de establecer las condiciones que hacen posible un tipo de argumentación que reconcilie la moral con la neutralidad. Sostendré que su intento de hallar un principio de unidad social en forma de neutralidad basada en la racionalidad no puede tener éxito. Pero antes quiero demostrar cómo la formulación misma de tal proyecto depende de evacuar la dimensión de lo político y concebir la sociedad bien ordenada como una sociedad exenta de política.

Cuando examinamos su argumento más de cerca, advertimos que consiste en relegar el pluralismo y en trasladarlo a la esfera privada para asegurar el consenso en la esfera pública. Todas las cuestiones controvertidas son eliminadas de la agenda para crear las condiciones de un consenso «racional». En consecuencia, el reino de la política se transforma en un terreno en el cual los individuos, despoja-

15. Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pág. 59.

16. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», pág. 5.

dos de sus pasiones y creencias disruptivas y en tanto agentes racionales en busca de su propio beneficio (dentro de las restricciones de la moral), aceptan someterse a los procedimientos que consideran imparciales para juzgar sus demandas. Ésta es una concepción de la política que puede ser identificada como un caso típico de negación liberal de lo político ya criticado por Carl Schmitt: «Los conceptos liberales se mueven típicamente entre la ética (intelectualidad) y la economía (comercio). A partir de esta polaridad intentan aniquilar lo político como el dominio de la conquista del poder y la represión».¹⁷

Concebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos es destruir toda la dimensión del poder y del antagonismo (que propongo llamar «lo político»), y es confundir completamente su naturaleza. También es negar el rol predominante de las pasiones como fuerzas que mueven la conducta humana. Por otro lado, en el campo de la política encontramos grupos y entidades colectivas, no individuos aislados; y su dinámica no puede ser aprehendida reduciéndola a cálculos individuales. Esto tiene consecuencias devastadoras para la perspectiva liberal, puesto que, como Freud ha demostrado, el beneficio personal puede, en ciertas circunstancias, ser una motivación importante para el individuo aislado pero muy pocas veces determina la conducta de los grupos. No es necesario suscribir por completo la concepción de lo político de Schmitt para reconocer las deficiencias de una visión que presenta a la política como un dominio neutral, aislado de todas las cuestiones conflictivas que existen en la esfera privada. La pretensión liberal de que un consenso racional universal podría ser alcanzado a través de un diálogo exento de distorsiones, y de que la libre razón pública podría garantizar la imparcialidad del Estado, sólo es posible al precio de negar el irreductible elemento de antagonismo presente en las relaciones sociales; lo cual puede generar consecuencias desastrosas para la defensa de las instituciones democráticas. Negar lo político no lo hace desaparecer, sólo puede conducirnos a la perplejidad cuando nos enfrentamos a sus manifestaciones y a la impotencia cuando queramos tratar con ellas.

17. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1976, pág. 71.

El liberalismo, al menos como es formulado dentro de un marco racionalista e individualista, está destinado a desconocer la existencia de lo político y a engañarse con respecto a la naturaleza de la política. En realidad, elimina desde el principio aquello que constituye su *differentia specifica*, no puede dar cuenta de la acción colectiva y trata de establecer una unidad en un campo atravesado por múltiples antagonismos; deja de lado el hecho de que la política supone la construcción de identidades colectivas y la creación de un «nosotros» como opuesto a un «ellos». La política como intento de domesticar «lo político», de acorralar las fuerzas de la destrucción y de establecer el orden, siempre tiene que enfrentarse a los conflictos y antagonismos. Esto nos obliga a entender que todo consenso está, por necesidad, basado en actos de exclusión y que nunca puede ser un consenso «racional» completamente inclusivo.

Éste es un punto crítico que la noción de «exterior constitutivo» de Derrida puede ayudarnos a elucidar. Una de las ideas centrales de Derrida es que la constitución de una identidad está siempre basada en la exclusión de algo y en el establecimiento de una violenta jerarquía entre los dos polos resultantes: forma-contenido, esencia-accidente, blanco-negro, hombre-mujer, etc. Esto significa que no hay identidad que se autoconstituya y que no sea construida como diferencia y que toda objetividad social es, en última instancia, política y revela las huellas de la exclusión que hizo posible su constitución, a la cual podemos denominar su «exterior constitutivo». Como consecuencia, todos los sistemas de relaciones sociales implican, en cierta medida, relaciones de poder, puesto que la construcción de una identidad social es un acto de poder.

El poder, como señala Ernesto Laclau, no debería ser concebido como una relación externa que tiene lugar entre dos identidades preconstituidas, sino que es el poder el que constituye esas mismas identidades. Según él, «los sistemas de organización social pueden ser vistos como intentos de reducir el margen de indecidibilidad, y de dar lugar a acciones y decisiones que son tan coherentes como posibles. Pero, por el simple hecho de la presencia de la negatividad y dado el carácter primario y constitutivo de cualquier antagonismo, el ocultamiento de la indecidibilidad última de cualquier decisión nunca será completo y la coherencia social sólo será alcanzada al precio de reprimir algo que la niega. Se trata, en este sentido, de que todo consenso,

dos de sus pasiones y creencias disruptivas y en tanto agentes racionales en busca de su propio beneficio (dentro de las restricciones de la moral), aceptan someterse a los procedimientos que consideran imparciales para juzgar sus demandas. Ésta es una concepción de la política que puede ser identificada como un caso típico de negación liberal de lo político ya criticado por Carl Schmitt: «Los conceptos liberales se mueven típicamente entre la ética (intelectualidad) y la economía (comercio). A partir de esta polaridad intentan aniquilar lo político como el dominio de la conquista del poder y la represión».¹⁷

Concebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos es destruir toda la dimensión del poder y del antagonismo (que propongo llamar «lo político»), y es confundir completamente su naturaleza. También es negar el rol predominante de las pasiones como fuerzas que mueven la conducta humana. Por otro lado, en el campo de la política encontramos grupos y entidades colectivas, no individuos aislados; y su dinámica no puede ser aprehendida reduciéndola a cálculos individuales. Esto tiene consecuencias devastadoras para la perspectiva liberal, puesto que, como Freud ha demostrado, el beneficio personal puede, en ciertas circunstancias, ser una motivación importante para el individuo aislado pero muy pocas veces determina la conducta de los grupos. No es necesario suscribir por completo la concepción de lo político de Schmitt para reconocer las deficiencias de una visión que presenta a la política como un dominio neutral, aislado de todas las cuestiones conflictivas que existen en la esfera privada. La pretensión liberal de que un consenso racional universal podría ser alcanzado a través de un diálogo exento de distorsiones, y de que la libre razón pública podría garantizar la imparcialidad del Estado, sólo es posible al precio de negar el irreductible elemento de antagonismo presente en las relaciones sociales; lo cual puede generar consecuencias desastrosas para la defensa de las instituciones democráticas. Negar lo político no lo hace desaparecer, sólo puede conducirnos a la perplejidad cuando nos enfrentamos a sus manifestaciones y a la impotencia cuando queramos tratar con ellas.

17. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1976, pág. 71.

todo sistema de reglas objetivo y diferenciado implica, como su condición de posibilidad más esencial, una dimensión de coerción».¹⁸

RACIONALIDAD Y NEUTRALIDAD

Ahora bien, el «liberalismo político» se empeña en eliminar, precisamente, esta dimensión de indecibilidad y coerción. Nos ofrece una imagen de la sociedad bien ordenada como una sociedad de la cual han desaparecido el antagonismo, la violencia, el poder y la represión. Pero, de hecho, esto sólo es posible porque tales dimensiones han sido ocultadas a través de una hábil artimaña.

Por supuesto, los defensores del liberalismo político son perfectamente conscientes de que el pluralismo que defienden no puede ser total y que ciertas visiones deberán ser excluidas. No obstante, justifican este tipo de exclusiones declarando que son el producto del «libre ejercicio de la razón práctica» que establece los límites del consenso posible. Según ellos, es necesario distinguir entre el «simple pluralismo» y el «pluralismo razonable».¹⁹ Cuando un punto de vista es excluido, es porque lo requiere el ejercicio de la razón. Una vez que se afirma que las exclusiones se fundamentan en un acuerdo libre alcanzado a través de procedimientos racionales (velo de la ignorancia o diálogo racional), aparecen como inmunes a las relaciones de poder. En ese sentido, la racionalidad es la clave para resolver «la paradoja del liberalismo»: cómo eliminar a sus adversarios permaneciendo neutral.

Esta estrategia puede ser apreciada en el proyecto de Larmore de formular una «justificación neutral de la neutralidad del Estado». Comienza por identificar la neutralidad con una concepción moral mínima: un fundamento neutral común para visiones conflictivas de la vida buena. Luego, con el propósito de especificar ese fundamento común de modo neutral, recurre a normas compartidas de respeto mutuo y de

18. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990, pág. 172.

19. Esta distinción fue formulada en primer lugar por Joshua Cohen en «Moral Pluralism and Political Consensus», en D. Copp y J. Hampton (comps.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Rawls a partir de ese momento hace uso extensivo de dicha distinción en su libro *Political Liberalism*.

diálogo racional. Según él, dado que las normas de respeto mutuo y de diálogo racional han sido centrales para la cultura occidental, sería posible convencer a los críticos románticos del individualismo moderno de que pueden apoyar un orden político liberal sin tener que renunciar a sus apreciados valores: la tradición y la pertenencia. Si bien reconoce la deuda que su concepción de «las condiciones ideales del argumento racional» le debe a la idea habermasiana de «situación ideal de habla», afirma que su enfoque es más contextualista que el de Habermas, porque sus condiciones ideales de justificación nunca se fundan enteramente en nuestras circunstancias históricas, sino que se basa en nuestra visión general del mundo.²⁰ Larmore tiene en mente, como Rawls, la creación de un consenso superpuesto basado en normas ampliamente aceptadas en las sociedades occidentales modernas.

Larmore considera que, gracias a este dispositivo, ha alcanzado los principios que deberían ser aceptados por personas racionales interesadas en establecer los principios de asociación política, y que él ha proporcionado una justificación de la neutralidad del Estado que no depende de ninguna doctrina controvertida. Sin embargo, como señaló Galston, además de la ironía de intentar resolver el debate entre los herederos de Kant y Mill y los neorrománticos recurriendo a la concepción kantiana de respeto mutuo, la solución de Larmore no tiene en cuenta el creciente número de fieles religiosos cuya oposición al liberalismo constituye un desafío mucho más real que la de los críticos románticos del individualismo.²¹

Larmore probablemente respondería que los desacuerdos de esa naturaleza no pueden ser aceptados como «razonables». Pero, ¿quién decide qué es y qué no es racional? En política esta misma distinción entre «razonable» y «no razonable» es ya la demarcación de una frontera. Esta demarcación es de carácter político y es siempre la expresión de una determinada hegemonía. Lo que en cierto momento es considerado «racional» o «razonable» en una comunidad es lo que corresponde a los juegos de lenguaje dominantes y al «sentido común» que ellos construyen. Es el resultado de un proceso de «sedimentación» de un tejido de discursos y prácticas cuyo carácter político ha

20. Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, pág. 56.

21. William Galston, *Liberal Purposes*, pág. 299.

sido omitido. Incluso si fuera perfectamente legítimo establecer una distinción entre lo razonable y lo no razonable, tal oposición tiene implicaciones que deben ser reconocidas. De lo contrario, una configuración específica de prácticas y acuerdos quedaría naturalizada y fuera del alcance del análisis crítico. En una democracia moderna, deberíamos poder cuestionar las fronteras mismas de la razón y juzgar las pretensiones de universalidad formuladas en nombre de la racionalidad. Judith Butler nos recuerda: «Establecer un conjunto de normas que se sitúen más allá del poder o la fuerza es en sí mismo una práctica conceptual poderosa y vigorosa que sublima, disfraza y amplía su propio juego de poder mediante tropos de universalidad normativa».²²

El mismo esfuerzo por eliminar la indecibilidad y el poder puede ser hallado en Rawls. La justicia como equidad se presenta como una base aceptable para el consenso en una sociedad pluralista porque no está sesgado y trasciende las diferentes visiones comprensivas. Sin duda, Rawls reconoce ahora que su teoría no es transhistórica, sino que es una respuesta a una pregunta específica: «¿Qué concepción de la justicia es más apropiada para realizar el valor de la libertad y de la igualdad en las instituciones básicas?». Por supuesto que esto implica que la discusión será acotada por la premisa de que los valores de libertad e igualdad son los únicos a tener en cuenta. Para él, este requisito simplemente indica que partimos de las ideas intuitivas fundamentales presentes en nuestras sociedades. Considera que esto es evidente e indiscutible, pero no lo es. Lejos de ser una constatación adecuada, es el resultado de una *decisión* que desde el primer momento excluye del diálogo a quienes creen que el orden político debería estar orientado por valores diferentes. Rawls, que considera que en nuestras sociedades esos valores proveen el criterio de razonabilidad moral, desautoriza sus objeciones. Está convencido de que partiendo de esas premisas racionales y básicas, un proceso de razonamiento racional y neutral conduce a la formulación de una teoría de la justicia que toda persona razonable y racional debería aceptar. En consecuencia, quienes no están de acuerdo con ella son descalificados en base al

22. Judith Butler, «Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"», en J. Butler y J. Scott (comps.), *Feminist Theorize the Political*, Nueva York/Londres, Routledge, 1992, pág. 7.

argumento de que son irracionales o no razonables. Para él, esto no representa un problema, dado que considera que «las instituciones políticas que satisfacen los principios de una concepción liberal de la justicia realizan ideas y valores políticos que, normalmente, son más importantes que cualquier valor opuesto». ²³ Gracias a ese «postulado», erradica no sólo el rol de la fuerza en el sostenimiento de las reglas y las instituciones que construyen el «consenso superpuesto», sino también su «exterior».

PLURALISMO E INDECIDIBILIDAD

Como podemos ver, con el propósito de crear las condiciones para un proceso de argumentación exitoso, el liberalismo político niega ampliar el diálogo racional a quienes no aceptan sus «reglas del juego». En un cierto sentido no habría nada objetable en esa posición si fuéramos conscientes de sus implicaciones (pero, por supuesto, en este caso las implicaciones frustrarían el propósito mismo de la argumentación supuestamente racional).

En la actualidad, generalmente se admite que la argumentación sólo es posible cuando existe un marco superpuesto. Como señaló Wittgenstein, para que haya un acuerdo en las opiniones, primero debe haber un acuerdo en el lenguaje usado. También nos alerta sobre el hecho de que son acuerdos en *las formas de vida*: «No es un acuerdo en las opiniones sino en las formas de vida». ²⁴ En su opinión, estar de acuerdo en la definición de un término no es suficiente, sino que además necesitamos un acuerdo en el modo de usarlo. Él lo expresa de este modo: «Si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación, debe existir un acuerdo no sólo en las definiciones, sino también (por más curioso que esto suene) en los juicios». ²⁵

Como señala John Gray, el análisis de Wittgenstein sobre las reglas y su cumplimiento socava el tipo de razonamiento liberal que considera al marco común de argumentación como el modelo de un diálogo

23. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», pág. 24.

24. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1958), I, pág. 24.

25. *Ibíd.*, I, pág. 242.

go «neutral» o «racional». Según la perspectiva de Wittgenstein, «todo contenido definitivo que encontremos en la deliberación contractual y en su dictamen derivan de juicios particulares que estamos inclinados a formular como practicantes de formas de vida específicas. Las formas de vida dentro de las cuales nos desenvolvemos se mantienen unidas gracias a una red de acuerdos precontractuales, sin los cuales no habría posibilidad de entendimiento mutuo y, por lo tanto, tampoco de desacuerdo». ²⁶ Este enfoque ofrece una alternativa fructífera al liberalismo racionalista, pues puede ser desarrollado de manera tal que destaque el carácter histórico y contingente de los discursos que construyen nuestras identidades. Esto lo ejemplifica Richard Flathman cuando señala que si bien se han alcanzado una gran cantidad de acuerdos en torno a varios aspectos de la política democrática liberal, este hecho no debe ser considerado como necesario en sentido filosófico. En su opinión: «Nuestro acuerdo en torno a estos juicios constituye el lenguaje de nuestra política. Es un lenguaje alcanzado y constantemente modificado a través de nada menos que una historia del discurso, una historia en la que hemos pensado acerca de, mientras adquiríamos la capacidad de pensar en, ese lenguaje». ²⁷

Ésta es, creo, una dirección muy prometedora para la filosofía política. De modo contrario al tipo actual del liberalismo, una reflexión sobre la democracia liberal en este sentido no se presentaría como la solución racional universal al problema del orden político. Tampoco intentaría negar su falta de fundamentación última pretendiendo ser el resultado de una elección racional o un proceso dialógico de comunicación no distorsionada. Debido al rol central que otorga a las prácticas, esta perspectiva podría ayudarnos a entender cómo nuestro lenguaje compartido de la política está enmarañado con el poder y debe ser aprehendido en términos de relaciones hegemónicas. También podría dejar lugar a la indecidibilidad y estar mejor preparada para dar cuenta del conflicto y el antagonismo.

Muchos racionalistas seguramente acusarán a este tipo de filosofía política de abrir el camino al «relativismo» y al «nihilismo» y de poner

26. John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989, pág. 252.

27. Richard E. Flathman, *Toward a Liberalism*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1989, pág. 63.

en peligro a la democracia. Pero también lo opuesto es verdad, porque en lugar de poner nuestras instituciones liberales en peligro, el reconocimiento de que éstas no cuentan con una fundamentación última crea un terreno más favorable para su defensa. Cuando advertimos que la democracia liberal, lejos de ser el resultado necesario de la evolución moral de la humanidad, es un conjunto de prácticas contingentes, podemos entender que es una conquista que necesita ser protegida y profundizada.

Una filosofía política que da lugar a la contingencia y a la indecidibilidad está claramente en conflicto con el racionalismo liberal, cuya característica típica es suprimir sus propias condiciones de enunciación y negar su espacio histórico de inscripción. Esto ya era constitutivo de la «hipocresía» de la Ilustración, como lo demostró Reinhart Koselleck.²⁸ Nuestros liberales actuales hacen lo mismo cuando se niegan a asumir sus opiniones políticas y pretenden estar hablando desde una posición imparcial. En este sentido, se las ingenian para exponer sus visiones como la encarnación de la «racionalidad» y esto les permite excluir a sus oponentes del «diálogo racional». Sin embargo, los excluidos no desaparecen y, una vez que sus posiciones han sido declaradas «no razonables», el problema de la neutralidad queda sin resolver. Desde su punto de vista, los principios «neutrales» del diálogo racional no son tales. Para ellos, lo que es proclamado como «racionalidad» por los liberales es experimentado como coerción.

No es mi intención defender un pluralismo total y no creo que pueda existir una manera de evitar excluir ciertos puntos de vista. Ningún Estado u orden político, incluso uno liberal, puede existir sin ciertas formas de exclusión. Mi propósito es diferente. Es muy importante reconocer esas formas de exclusión por lo que son y la violencia que significan, en lugar de conciliarse con ellas bajo el velo de la racionalidad. Encubrir la verdadera naturaleza de las «fronteras» necesarias y los modos de exclusión requeridos por un orden democrático liberal, fundamentándolos en el carácter supuestamente neutral de la «racionalidad», crea efectos de ocultación que impiden el funcionamiento adecuado de la política democrática. William Connolly está en lo correcto cuando afirma que «la pretensión de neutralidad sirve para

28. Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988.

mantener las normas establecidas bajo la apariencia del discurso público». ²⁹

La especificidad de la democracia pluralista no reside en la ausencia de dominación y violencia, sino en el establecimiento de un conjunto de instituciones a través de las cuales ellas puedan ser limitadas y enfrentadas. Es por esa razón que la democracia «mantiene una división entre la ley y la justicia: acepta el hecho que la justicia es “imposible”; que es un acto que nunca puede estar totalmente basado en “razones (legales) suficientes”». ³⁰ Pero este mecanismo de «autorrestricción» deja de ser efectivo si la violencia no es reconocida y se la esconde detrás de apelaciones a la racionalidad. De ello resulta la importancia de abandonar la ilusión mistificadora de un diálogo libre de coerción. Ella podría socavar la democracia cerrando la brecha entre justicia y ley, que es un espacio constitutivo de la democracia moderna.

Para evitar el peligro que implica este tipo de recursos, debemos abandonar la idea de la posible existencia de un consenso político «racional» (si esto significa un consenso que no estaría basado en ninguna forma de exclusión). Presentar las instituciones de la democracia liberal como el resultado de una racionalidad deliberativa pura es reificarlas y hacerlas imposibles de transformar. El hecho de que, como cualquier otro régimen, la democracia pluralista moderna constituya un sistema de relaciones de poder, es negado; y el desafío democrático de esas formas de poder se vuelve ilegítimo.

El liberalismo político de Rawls y Larmore, lejos de conducir a una sociedad pluralista, manifiesta una fuerte tendencia hacia la homogeneidad y deja poco espacio para el disenso y la disputa en la esfera de la política. Al postular que es posible alcanzar un consenso moral libre en torno a los principios políticos, a través de procedimientos racionales, y que un consenso de ese tipo tiene lugar en el marco de las instituciones liberales, termina por dotar a un conjunto histórico específico de disposiciones del carácter de universalidad y de racionalidad. Esto es contrario a la incertidumbre constitutiva de la

29. William E. Connolly, *Identity, Difference, Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1991, pág. 161.

30. Renata Salecl, «Democracy and Violence», *New Formations*, n° 14, verano de 1991, pág. 24.

democracia moderna. Al fin y al cabo, la defensa racionalista del liberalismo, buscando un argumento no sujeto a la argumentación y queriendo definir el significado de lo universal, comete el mismo error que imputa al totalitarismo, es decir, el rechazo de la incertidumbre democrática y la identificación de lo universal con un particular específico.

La política democrática moderna, asociada a la declaración de los derechos humanos, implica efectivamente una referencia a la universalidad. Sin embargo, esta universalidad es concebida como un horizonte que nunca puede ser alcanzado. Toda pretensión de ocupar el lugar de lo universal, de fijar su significado final a través de la racionalidad, debe ser rechazada. El contenido de lo universal debe permanecer indeterminado, dado que esta indeterminación es la condición de existencia de la política democrática.

No percibiremos la especificidad del pluralismo democrático moderno mientras sea concebido como el hecho empírico de una multiplicidad de concepciones morales del bien. Debe ser entendido como la expresión de una mutación simbólica en el ordenamiento de las relaciones sociales: la revolución democrática es concebida en términos de Claude Lefort como «la disolución de las señales de la certidumbre». En una sociedad democrática moderna puede no existir ya una unidad sustantiva, y la división debe ser reconocida como constitutiva. Es «una sociedad en la cual el poder, la ley y el saber están expuestos a una indeterminación radical, una sociedad que se ha convertido en el teatro de una aventura incontrolable».³¹

MORALIDAD, UNANIMIDAD E IMPARCIALIDAD

Lo que ha sido celebrado como el renacimiento de la filosofía política en las últimas décadas es, de hecho, una mera extensión de la filosofía moral; es un razonamiento moral aplicado al tratamiento de las instituciones políticas. En la actual teoría liberal, esto es manifiesto en la ausencia de una distinción adecuada entre el discurso moral y el discurso político. Para recuperar el aspecto normativo de la política, in-

31. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, Polity Press, 1986, pág. 305.

roducen cuestiones morales acerca de la imparcialidad y la unanimidad en el proceso de argumentación política. El resultado es una moral pública para las sociedades liberales, una moral que es considerada «política» porque es «mínima» y evita comprometerse con concepciones controvertidas del bien, y finalmente porque provee el cemento para la cohesión social.³²

Si bien debe existir un espacio para este esfuerzo, éste no puede reemplazar a la filosofía política y, por otra parte, no nos brinda el entendimiento adecuado de lo político que necesitamos tan urgentemente. Además, su insistencia en el universalismo y en el individualismo puede ser peligrosa porque oculta el verdadero desafío que una reflexión sobre el pluralismo enfrenta en la actualidad con la explosión de los nacionalismos y la multiplicación de los particularismos. Estos fenómenos deben ser aprehendidos en términos políticos como formas de construcción de una oposición nosotros/ellos, de modo que las referencias a la universalidad, a la imparcialidad y a los derechos individuales están errando el blanco.

Los problemas que se originan en la fusión de la moral y la política son puestos en evidencia en la obra de otro liberal: Thomas Nagel. Según él, la dificultad para la teoría política es que «las instituciones políticas y su justificación teórica tratan de externalizar las demandas desde un punto de vista impersonal. Pero ellas deben ser ocupadas, apoyadas y creadas por individuos, para quienes el punto de vista impersonal coexiste con el personal, y esto debe ser reflejado en su diseño».³³ Nagel considera que, para ser capaz de defender la aceptabilidad del orden político, debemos reconciliar una preocupación imparcial por todos con una visión de cómo cada individuo puede razonablemente esperar vivir. Nagel afirma que deberíamos comenzar con el conflicto que cada individuo encuentra en sí mismo entre el punto de vista impersonal, que genera una poderosa demanda de imparcialidad universal y de igualdad, y el punto de vista personal, que da origen a motivos individualistas que impiden la realización de aquellos ideales.

32. He desarrollado este aspecto de mi crítica en «Rawls: filosofía política sin política», en este volumen.

33. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pág. 5.

Desde su perspectiva, lo central para la teoría política es la cuestión de la legitimidad política que requiere alcanzar la unanimidad acerca de las instituciones básicas de la sociedad. Al igual que Rawls y Larmore, rechaza una solución hobbesiana porque no incorpora el punto de vista impersonal y sólo considera los motivos y valores personales, e insiste en que cierta forma de imparcialidad debe ser central para la búsqueda de la legitimidad. Sin embargo, considera que un sistema legítimo deberá reconciliar el principio de imparcialidad con el de la parcialidad razonable, de modo que nadie debería objetar que las demandas formuladas en base a él sean excesivas.

Al insistir en la «parcialidad», la perspectiva de Nagel sin duda representa un progreso con respecto a la posición de los liberales que equiparan el punto de vista moral con el de imparcialidad y lo privilegian a expensas de todo tipo de compromiso personal. El problema es el énfasis que pone en la unanimidad y su búsqueda de principios que nadie podría rechazar razonablemente, y que todos pueden afirmar que cumplirán. Nagel reconoce la solidez de esos principios en el hecho de que poseen un carácter moral. Como consecuencia, sostiene que cuando un sistema es legítimo «aquellos que viven en el mismo no tienen fundamento para quejarse contra el modo en el que su estructura básica da lugar a su punto de vista; y nadie está moralmente justificado para negar su cooperación al funcionamiento del sistema, tratando de subvertir sus resultados o tratando de derribarlo si cuenta con el poder para llevarlo a cabo».³⁴

Encontramos de nuevo, abiertamente declarado en este caso, el mismo intento de excluir la posibilidad de disenso en la esfera pública que ya habíamos observado en Rawls y Larmore. Para estos liberales, un orden democrático liberal completamente realizado es aquel en el que existe una perfecta unanimidad acerca de las disposiciones políticas y una coincidencia total entre los individuos y sus instituciones. Su propósito es alcanzar algún tipo de consenso que, por su misma naturaleza, descalificará cada intento de desestabilizarlo. El pluralismo que defienden sólo reside en la esfera privada y es restringido en relación a las cuestiones filosóficas, morales y religiosas. Parecen no entender que también puede haber conflictos irresolubles en el campo de los valores políticos.

34. *Ibíd.*, pág. 35.

Debemos reconocer que Nagel no está muy convencido de la posibilidad de llevar a cabo el tipo de consenso que él mismo promueve, pero no deja ninguna duda con respecto a su conveniencia. Declara que «sería moralmente preferible y una condición de verdadera legitimidad política, si los principios generales que gobiernan las razones personales limitaran el alcance de esas razones, de modo tal que dejaran lugar a ciertas soluciones o distribuciones de ventajas y desventajas que nadie podría rechazar razonablemente, aun cuando estuviera en posición de hacerlo. En lugar de que la moral sea como la política en su sensibilidad al equilibrio de poder, deberíamos procurar que la política sea parecida a la moral en su intento de lograr una aceptación unánime».³⁵ Ésta es, en mi opinión, una perspectiva peligrosamente mal orientada y las personas comprometidas con la democracia deberían ser cautelosas con todos los proyectos que aspiran a alcanzar la unanimidad. En el terreno de la filosofía moral, Stuart Hampshire nos advierte que «la filosofía moral sea aristotélica, kantiana, humeana o utilitarista puede ser perjudicial cuando implica que debería haber, y que puede haber, un acuerdo fundamental acerca de, o una convergencia en los ideales morales (el perjuicio radica en que la realidad del conflicto, tanto dentro de los individuos como dentro de las sociedades, está encubierta por el mito de la humanidad como una unidad moral consistente a través del tiempo y el espacio). Hay una falsa inocuidad en el mito, una aversión a la realidad».³⁶

Creo que el mismo razonamiento es aplicable a la filosofía política y que una posición pluralista democrática no puede aspirar a establecer, de una vez y para siempre, los principios y disposiciones definitivas que deberían aceptar los miembros de una sociedad bien ordenada. Las cuestiones conflictivas no pueden ser confinadas a la esfera de lo privado y es una ilusión creer que es posible crear una esfera pública de argumentación racional no excluyente donde se podría alcanzar un consenso no coercitivo. En lugar de intentar hacer desaparecer las huellas del poder y la exclusión, la política democrática requiere ponerlas en primer plano, para hacerlas visibles, de modo que puedan entrar en el terreno de la controversia.

35. *Ibíd.*, pág. 45.

36. Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1983, pág. 155.

Abordada este tipo de perspectiva, la cuestión del pluralismo es mucho más compleja. No puede ser sólo considerada en términos de sujetos ya existentes y restringidos a sus concepciones del bien; debemos prestar atención al proceso mismo de constitución de los sujetos del pluralismo. En realidad, es allí donde hoy residen las cuestiones cruciales y donde las limitaciones del actual enfoque liberal (nutrido por el esencialismo y el individualismo) pueden tener, realmente, consecuencias perjudiciales para la política democrática.³⁷

¿QUÉ TIPO DE CONSENSO?

Estoy de acuerdo con los liberales en la necesidad de distinguir entre el liberalismo como doctrina comprensiva, como filosofía del hombre, y el liberalismo como doctrina relacionada con las instituciones y los valores de la sociedad liberal. Además, procuro (aunque de manera diferente a la de ellos) elucidar la dimensión política del liberalismo. Quiero determinar su contribución a la emergencia de la democracia moderna como un nuevo régimen. No obstante, esto requiere reconocer que el régimen democrático liberal no se agota en su componente liberal, dado que consiste en la articulación de dos elementos: el liberal constituido por las instituciones del Estado liberal (el imperio de la ley, la separación de poderes y la defensa de los derechos individuales) y el democrático de soberanía popular y regla de la mayoría. Por otra parte, la libertad y la igualdad, que constituyen los principios políticos del régimen democrático liberal, pueden ser interpretadas y jerarquizadas de modos muy diferentes. Este hecho da cuenta de las múltiples formas posibles de democracia liberal. Los «liberales» privilegian los valores de la libertad y de los derechos individuales, mientras que los «demócratas» insisten en la igualdad y la participación. Pero, dado que ninguno de los dos intenta suprimir al otro, estamos en presencia de una lucha *en el interior* de la democracia liberal acerca de sus prioridades y no entre regímenes alternativos.

37. Sobre este tema, véase el artículo de Kirstie MacClure, «On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality and Political Identity», en Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Verso, 1992.

Afirmar, como hace Larmore, que «el liberalismo y la democracia son valores separados cuya relación, me parece, consiste principalmente en que el autogobierno democrático es el mejor medio para proteger los principios de un orden político liberal»,³⁸ es típicamente una interpretación liberal que puede ser discutida. Sin duda, la relación entre liberalismo y democracia ha sido una cuestión controvertida y probablemente nunca será definida. Una democracia pluralista está constantemente en tensión entre, por un lado, una tendencia hacia la exacerbación de las diferencias y la desintegración, y, por el otro, una tendencia hacia la homogeneización y fuertes formas de unidad. Considero que, como he señalado en otra parte,³⁹ la especificidad de la democracia moderna como una nueva forma de sociedad, como un «nuevo régimen», reside precisamente en la *tensión* entre la lógica democrática de la igualdad y la lógica liberal de la libertad. Es una tensión que deberíamos valorar y proteger, en lugar de intentar resolverla, porque es constitutiva de la democracia pluralista (lo cual no significa que no genere ciertos problemas específicos). Desde que se ha establecido la articulación entre liberalismo y democracia, una preocupación recurrente de los liberales ha sido la de cómo poner los derechos individuales fuera del alcance de la regla de la mayoría. A tal efecto, han procurado poner restricciones al proceso de decisión democrática. Sin ser abiertamente reconocido, creo que es uno de los subtemas de la presente discusión. El hecho de presentar a las instituciones liberales como el resultado de una racionalidad deliberativa pura podría ser visto como un intento de dotarlas de un fundamento que excluya la posibilidad de un desacuerdo razonable. Ésta sería una manera de protegerlas contra las amenazas potenciales de las mayorías democráticas.

Por ende, existe una necesidad de proteger al pluralismo, a los derechos individuales y a las minorías contra una posible tiranía de las mayorías. Pero también sería necesario proteger a las mayorías si, mediante la naturalización de un conjunto determinado de «libertades» y de derechos existentes, se establecieran ciertas relaciones de desigualdad. La búsqueda de «garantías» puede conducirnos a la destrucción

38. Charles E. Larmore, «Political Liberalism», pág. 359.

39. Véase mi ensayo «Pluralismo y democracia moderna: en torno a Carl Schmitt», en este volumen.

misma de la democracia pluralista. Por ello, es importante entender que para que la democracia exista, ningún agente social debería poder reclamar ningún tipo de supremacía en la *fundación* de la sociedad. La relación entre agentes sociales sólo puede ser calificada de «democrática» siempre y cuando éstos acepten la particularidad y las limitaciones de sus demandas; es decir, sólo mientras reconozcan que el poder es inerradicable de sus relaciones mutuas. Es por ello que he sostenido que la evasión liberal de la dimensión del poder está plagada de riesgos para la política democrática.

Al igual que los defensores del «liberalismo político», también quisiera ser testigo de la creación de un amplio consenso en torno a los principios de la democracia pluralista. Pero no creo que tal consenso debiera estar basado en la racionalidad y la unanimidad que debería manifestar un punto de vista imparcial. La verdadera tarea, a mi entender, es promover la lealtad a nuestras instituciones democráticas y el mejor modo de hacerlo no es demostrando que ellas serían elegidas por actores racionales «bajo el velo de la ignorancia» o en un «diálogo neutral», sino creando fuertes formas de «identificación» con ellas. Esto debería ser llevado a cabo desarrollando y multiplicando los discursos, las prácticas, los «juegos de lenguaje» que constituyen «posiciones subjetivas» democráticas, en tantas relaciones sociales como sea posible. El objetivo es establecer la hegemonía de los valores y prácticas democráticas.

Ésta debe ser considerada como una empresa «ético-política» (interesada en los valores específicos que pueden ser realizados en el reino de la política mediante la acción colectiva) que no desconoce el rol constitutivo del conflicto y del antagonismo, ni el hecho de que la división sea irreductible. Este último punto indica por qué el «pluralismo de valores» en sus múltiples dimensiones debe ser tomado en serio por los filósofos políticos. Necesitamos hacer sitio al pluralismo de culturas, a las formas colectivas de vida y a los regímenes, así como al pluralismo de sujetos, de elecciones individuales y de concepciones del bien. Esto tiene consecuencias muy importantes para la política. En el ámbito de la política, una vez que la pluralidad de valores está asegurada y su naturaleza conflictiva es reconocida, la indecidibilidad no puede ser la última palabra. La política requiere *decisión* y, a pesar de la imposibilidad de encontrar un fundamento *final*, cualquier tipo de régimen político consiste en el establecimiento de una jerarquía de va-

lores políticos. Un régimen democrático liberal que promueva el pluralismo no puede poner todos los valores al mismo nivel, dado que su misma existencia como forma política de sociedad requiere un ordenamiento específico de valores que imposibilita un pluralismo total. Un régimen político siempre es un caso de «indecible decidido» y es por esto que no puede existir sin un «exterior constitutivo».

Indirectamente, Rawls apunta a ello cuando afirma que, para él, los derechos básicos y las libertades eliminan ciertas cuestiones de la agenda y que «una visión liberal elimina de la agenda política las cuestiones que crean mayor desacuerdo». ⁴⁰ ¿Qué es esto sino la demarcación de una frontera entre lo negociable y lo no negociable en una sociedad liberal? ¿Qué es sino una *decisión* que establece una distinción entre la esfera de lo privado y la esfera de lo público? Sin duda, esto es experimentado como coerción por quienes no aceptan tal separación. El advenimiento del pluralismo liberal, así como su permanencia, deben ser visualizados como una forma de intervención política en un terreno conflictivo, una intervención que implica la represión de otras alternativas. Esas otras alternativas podrían ser desplazadas y marginadas por la aparentemente irresistible marcha de la democracia liberal, pero nunca desaparecerán completamente y algunas pueden ser reactivadas. Nuestros valores, nuestras instituciones y nuestro modo de vida constituyen una forma de orden político entre varias posibles y el consenso que ellas requieren no puede existir sin un «exterior» que siempre hará que nuestros valores democráticos liberales o nuestra concepción de la justicia se encuentren abiertos a la controversia. Para quienes se oponen a esos valores, para quienes son descalificados como «no razonables» por nuestros liberales racionalistas y no participan en su consenso superpuesto, las condiciones impuestas por el diálogo «racional» son inaceptables porque niegan ciertas características definitorias de su identidad. Es posible que sean forzados a aceptar un *modus vivendi*, pero éste no constituirá necesariamente un consenso superpuesto estable y duradero, como Rawls espera. Según Rawls, el régimen liberal es un *modus vivendi* que resulta necesario por la existencia del pluralismo. Es un *modus vivendi* que quiere que valoremos y aceptemos, no por razones prudenciales sino por razones morales. Pero, ¿qué ocurre con quienes se oponen a la idea misma de

40. John Rawls, *Political Liberalism*, pág. 157.

tal *modus vivendi*? Obviamente no hay lugar para sus demandas *en el interior* del *modus vivendi* liberal, aun cuando su alcance fuera ampliado. Para ellos, el liberalismo es un *modus vivendi* que están obligados a aceptar y que rechaza sus propios valores.

Pienso que no hay modo de evitar tal situación y que debemos enfrentar sus implicaciones. Un proyecto de democracia radical y plural debe tener en cuenta «lo político» en su dimensión de conflicto y antagonismo y debe determinar las consecuencias de la irreductible pluralidad de valores. Éste debe ser el punto de partida de nuestro intento de radicalizar el régimen democrático liberal y de extender la revolución democrática a un creciente número de relaciones sociales. En lugar de protegernos del componente de violencia y hostilidad inherente a las relaciones sociales, la tarea es explorar la manera de crear las condiciones bajo las cuales esas fuerzas agresivas puedan ser desactivadas y desviadas para hacer posible un orden democrático pluralista.

FUENTES

A continuación damos a conocer la edición original de los artículos reunidos en este volumen. «Democracia radical: ¿moderna o posmoderna?», en Andrew Ross (comp.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, University of Minnesota Press, 1988; «Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria» (título original: «American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer»), en *Praxis International*, vol. 8, n° 2, julio de 1988; «Rawls: filosofía política sin política», en David Rasmussen (comp.), *Universalism vs Communitarianism*, MIT Press, 1990; «Ciudadanía democrática y comunidad política», en Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, 1992; «Feminismo, ciudadanía y política democrática radical», en Judith Butler y Joan Scott, *Feminists Theorize the Political*, Routledge, 1992; «Socialismo liberal y pluralismo: ¿qué ciudadanía?», en Judit Squires Lawrence y Wishart (comps.), *Principled Positions*, Londres, 1993; «De la articulación entre liberalismo y democracia» es el texto revisado de una ponencia presentada en la conferencia que se celebró en octubre de 1989 en Canadá sobre el tema: «El legado de C. B. Macpherson»; «Pluralismo y democracia moderna: en torno a Carl Schmitt», en *New Formations*, n° 14, verano de 1991; «La política y los límites del liberalismo» fue escrito para este volumen.