

LIBERALISMO, PLURALISMO
Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

La crítica comunitaria del liberalismo.....	13
Liberalismo y neutralidad del Estado	16
La crítica de la neutralidad en Ronald Dworkin...	20
El perfeccionamiento de Joseph Raz.....	23
El “liberalismo político” de John Rawls.....	26
Rawls y los límites del pluralismo.	32
Pluralismo y antagonismo	35
La tensión entre liberalismo y democracia.....	37
Ciudadanía democrática y comunidad política.....	39
Ciudadanía y democracia plural	45
Un pluralismo “agnonístico”	49
Hacia una ciudadanía pluralista	52

LIBERALISMO, PLURALISMO Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

¿Cómo formular un concepto de ciudadanía democrática que reconozca el papel fundamental de la comunidad política y que abra un espacio al pluralismo y a la multiplicidad de comunidades alternativas en las que participa un individuo? Esta pregunta es de gran relevancia para la política democrática actual.

Resulta interesante abordar este tema a partir de una serie de debates de filosofía política, los cuales han dejado de manifiesto la necesidad de reformular una visión de la política que ponga a nuestro alcance el marco adecuado para pensar la ciudadanía y la comunidad política. Por ese motivo, proponemos reali-

zar una crítica del liberalismo con el fin de indicar los puntos ciegos de este pensamiento y considerar algunas posibles soluciones.

La intención es realizar una crítica de la filosofía liberal más que una crítica de la política o de la economía liberales, no porque éstas carezcan de interés sino porque es importante establecer una clara distinción entre las tres, ya que la palabra *liberalismo* se utiliza, con demasiada frecuencia, para designar todo un conjunto de discursos que no tienen necesariamente relación unos con otros. Por ejemplo, muchos autores establecen una relación intrínseca entre el liberalismo político, el liberalismo económico y doctrinas tales como el individualismo, el racionalismo, el universalismo o el utilitarismo, que parecen formar parte de la filosofía liberal. Sin duda, muchos de esos discursos se articulan unos con otros de maneras muy diversas, en momentos históricos determinados; sin embargo, no existe entre ellos un vínculo esencial. En este sentido, podríamos deslindar al liberalismo político del liberalismo económico o, también, de la problemática individualista y utilitarista en la que se suele formular dicha doctrina política.

La crítica comunitaria del liberalismo

Desde hace algunos años, una corriente de pensamiento de origen anglosajón, conocida como "crítica comunitaria del liberalismo", ha puesto de manifiesto las consecuencias negativas del individualismo liberal, el cual ha llevado a la destrucción del vínculo social y a la desaparición del sentido de la comunidad.¹ Los autores comunitarios consideran que el debilitamiento de la vida pública, característico de las sociedades democráticas contemporáneas, es resultado de la promoción liberal del individuo, pues éste ya no conoce más que la búsqueda de su propio interés y rechaza cualquier obligación que pueda constituir una traba a su libertad. Los autores que suscriben esa corriente atribuyen el excesivo individualismo a la filosofía liberal y denuncian la concepción ahistórica, asocial y desencarnada del sujeto que se encuentra implícita en la idea de un individuo que tiene derechos naturales anteriores a la vida social.

¹ Para una presentación más detallada de este debate, me permito remitir a un artículo mío titulado "*Le libéralisme américain et ses critiques (Rawls, Taylor, Sandel, Walzer)*", *Esprit*, núm. 3, marzo de 1987. Ese artículo se encuentra también en mi libro *The Return of the Political*, Verso, Londres, 1993.

Los *comunitarios* pretenden que la alternativa al individualismo liberal se encuentra en un retorno a la tradición del "republicanismo cívico", con su énfasis en un "bien común" anterior a los deseos y a los intereses individuales e independiente de ellos. Esta tradición casi ha llegado a desaparecer, ya que ha sido desplazada por el liberalismo; sin embargo, cuenta con una larga historia. Tuvo su apogeo en las repúblicas italianas a fines de la Edad Media, pero su origen se remonta a los griegos y a los romanos. Después, reapareció en la Inglaterra del siglo XVII y desempeñó un papel importante durante las revoluciones estadounidense y francesa. Los *comunitarios* nos exhortan a que restauremos, en nuestros días, aquella antigua tradición.

Sin duda, hay en ella una concepción más rica de la política y de la ciudadanía. Algunas de sus características tienen el incuestionable atractivo de luchar contra el individualismo liberal y contra la devaluación de la acción política que éste provoca. Sentimos la necesidad de recuperar una idea de ciudadanía que contenga una visión activa del ciudadano, pues la ciudadanía no puede seguir limitada, como en la concepción liberal, a un estatuto legal, a una situación pasiva o a la posesión de derechos ejercidos a instan-

cias del Estado. La ciudadanía es, en realidad, el ejercicio mismo de la democracia, y esto implica la participación en una comunidad política, la acción a partir de una perspectiva común, no como individuo aislado. El pensamiento liberal se cierra a toda esta problemática, mientras que el republicanismo cívico nos aporta elementos importantes para abordarla gracias a su insistencia en la necesidad de un "bien común", de valores compartidos sin los cuales la política se vuelve puramente instrumental.

El problema del comunitarismo es que la mayoría de sus autores asumen una perspectiva premoderna del bien común, es decir, lo presentan como una visión única del buen vivir y del eudemonismo (*eudaimonia*). Consideran, además, que esta visión debería ser aceptada por todos los miembros de una comunidad. Esto es incompatible con el pluralismo, que constituye un pilar de la democracia moderna. Una comunidad política moderna y democrática ya no puede organizarse en torno a una visión única del bien común, entendido éste como un ente "substancial"; la reactivación de la idea de ciudadanía no puede darse a costa del sacrificio de la libertad individual.

Si aceptamos la pertinencia de la crítica comunitaria pero refutamos la propuesta que nos presenta, nos encontramos frente a la siguiente interrogante: ¿cómo pensar en la comunidad política bajo las condiciones de la democracia moderna y pluralista? ¿Cómo podemos asumir nuestras identidades ciudadanas e individuales sin que tengamos que sacrificar unas a las otras? Lo que está en juego es la posibilidad de hacer compatible nuestra pertenencia a diferentes comunidades (de lengua, de valores, de cultura, etcétera) con nuestra pertenencia a una comunidad política, asumiendo los principios ético-políticos que ésta manifieste.

Eso significa que debemos discutir la doctrina liberal partiendo de dos puntos: por un lado, de la idea de la neutralidad del Estado y, por el otro, de la naturaleza del pluralismo y sus límites.

Liberalismo y neutralidad del Estado

Para formular un concepto de comunidad política, de acuerdo con una democracia pluralista, es necesario comprender la importancia del pluralismo y su papel

constitutivo en la democracia moderna. Puede afirmarse que la especificidad de la democracia moderna, entendida como un régimen nuevo, consiste en su carácter pluralista. Este régimen se define como la articulación entre democracia y liberalismo, es decir, entre la lógica democrática de la soberanía popular y la lógica del liberalismo político, tomando a éste como el reconocimiento del Estado de derecho y el respeto a la libertad individual. Aquí es donde debemos situar el papel central del pluralismo en la democracia moderna. Cabe señalar que entendemos por "pluralismo" el reconocimiento de la libertad individual, la misma que John Stuart Mill defiende, en su ensayo *On Liberty*, como la posibilidad que tiene cada individuo de fijar sus propios objetivos y de tratar de realizarlos a su manera. Ese pluralismo no es intrínseco a la lógica democrática si pensamos en ella como la soberanía popular y la identidad de gobernantes y gobernados; proviene más bien del pensamiento liberal, con su defensa de los derechos humanos, su distinción de lo público y lo privado, y su famoso principio de tolerancia.

No obstante, si bien el reconocimiento del pluralismo proviene de la tradición liberal, debemos admitir que ésta ha sido incapaz, hasta el momento, de

formularlo satisfactoriamente. La mayoría de los autores liberales entienden el pluralismo como un hecho empírico, ligado a la existencia de una pluralidad de sistemas de valores en los que deben actuar, a veces a pesar suyo, para no atentar contra la libertad del individuo. Esta forma de comprender el pluralismo está ligada a la doctrina liberal de la neutralidad del Estado, fundamental para la política liberal. Algunos aspectos de esa doctrina son muy importantes, como la idea del gobierno limitado o la distinción entre lo privado y lo público. Pero la "neutralidad" puede tener diversas interpretaciones, algunas de las cuales producen consecuencias negativas en la política democrática. Por eso es urgente revisar dicho concepto.

Algunos liberales afirman, por ejemplo, que para evitar interferir con la libertad que tienen los individuos de elegir sus propios objetivos, hay que negarle al Estado cualquier autoridad mediante la cual pueda promover o favorecer alguna concepción del buen vivir; el Estado tiene que ser absolutamente neutro en ese campo. Recientemente, un filósofo estadounidense, Charles Larmore, llegó incluso a declarar que "para que los liberales respeten plenamente el espíritu del liberalismo, deben proponer también una justificación de naturaleza neutra de la neutralidad

política".² Esto significa que no deben utilizar a favor del liberalismo argumentos como los que esgrimían Kant o Stuart Mill, que implicaban la defensa de ciertos valores. Los abogados de la "neutralidad" consideran que cualquier referencia a valores éticos necesariamente provoca desacuerdos. Nos previenen ante la trampa del "perfeccionismo", esto es, ante el argumento filosófico que pretende encontrar formas de vida superiores y presentarlas como un objetivo de la vida política. También afirman que ésta es una teoría profundamente antiliberal e incompatible con el pluralismo.

La perspectiva liberal dominante concibe a la democracia liberal únicamente como un conjunto de procedimientos, cuyo fin consiste en procesar la pluralidad de opiniones y de intereses de los individuos. Considero que esa concepción tiene efectos extremadamente perniciosos, pues evita cualquier dimensión ética y conduce hacia una visión exclusivamente instrumental de lo político.

² Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Mass., 1987, p. 53.

La crítica de la neutralidad en Ronald Dworkin

Podemos encontrar puntos de vista diferentes entre algunos liberales. Por ejemplo, Ronald Dworkin, el cual también se opone al perfeccionismo, toma, sin embargo, con cierto recelo la idea de una neutralidad absoluta. Afirma que, en el núcleo mismo del liberalismo, podemos encontrar un concepto de igualdad. La neutralidad del Estado liberal se debe justamente a que tiene que tratar a todos sus miembros como iguales. Dworkin dice que "debido a que los ciudadanos de una sociedad difieren en sus concepciones (del buen vivir), el gobierno no puede tratarlos como iguales si prefiere él mismo una concepción a otra, ya sea porque cree que es intrínsecamente superior a las demás o porque es defendida por un grupo más numeroso y más poderoso".³ Piensa, entonces, que una justificación de la neutralidad del Estado no puede tratar de ser neutra y que debemos reconocer que el liberalismo se funda en una moral constitutiva.

³ Ronald Dworkin, "Liberalism", en *Public and Private Morality*, coord. por Stuart Hampshire, Cambridge, Mass., 1978, p. 127.

Menciona que "el liberalismo no puede basarse en el escepticismo; su moral constitutiva exige que los seres humanos sean tratados como iguales por sus gobiernos. Esto no significa que la moral política permanezca ajena a lo justo o a lo falso, sino que la igualdad constituye lo justo".⁴

Con el fin de probar esa tesis, Dworkin recurre a la existencia de derechos "que son naturales porque no resultan de ninguna legislación, de ninguna convención, de ningún contrato hipotético".⁵ Este es, justamente, el sentido que le da a la teoría de la justicia expuesta por Rawls, de la que fue siempre un gran defensor. También afirma que "la justicia como equidad descansa en el postulado de que todos los hombres y todas las mujeres tienen derecho natural a la igualdad de atención y de respeto. No poseen ese derecho en virtud de su nacimiento, de sus características, de su mérito o de su excelencia, sino simplemente como seres humanos con la capacidad de delinear proyectos y de rendir justicia".⁶

⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁵ Ronald Dworkin, *Talking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., 1977, p. 176.

⁶ *Ibid.*, p. 182.

Por esto mismo, Dworkin no coincide con la nueva interpretación, más historicista, que Rawls da ahora a su propia teoría, en la que insiste sobre el papel de los valores propios de la tradición democrática liberal. Rawls dice que nunca tuvo la intención de establecer una teoría de la justicia válida para todas las sociedades. En cambio, ésta es, precisamente, la teoría de la justicia recomendada por Dworkin, que "debe apelar a principios generales y cuyo objetivo es el de establecer una fórmula que nos permita medir la justicia en cualquier tipo de sociedad".⁷

Una perspectiva como la de Dworkin representa un progreso incuestionable frente a las concepciones exclusivamente instrumentales y de procedimiento; se esfuerza por recuperar el aspecto ético de lo político. Sin embargo, presenta un problema: no puede concebir esa ética más que aplicando, en el campo político, principios de una moral universalista. Así, nos lleva hacia un *impasse* porque la naturaleza de la comunidad política no puede ser pensada en términos de "humanidad". Su apego a la problemática individualista y racionalista le impide aprender del carácter histórico y específico de la tradición liberal democrática y de sus instituciones.

⁷ Ronald Dworkin, *New York Review of Books*, 17 de abril de 1983.

El perfeccionismo de Joseph Raz

Existe otro enfoque más interesante sobre la cuestión de la neutralidad estatal; lo encontramos en el libro de Joseph Raz, titulado *The Morality of Freedom*.⁸ A diferencia de la mayoría de los liberales, este autor adopta un punto de vista perfeccionista, pues considera que el Estado debe asumir un compromiso sobre las formas de vida: debe promover algunas de ellas y prohibir otras. Así, el Estado no puede ser neutro, tiene que identificarse como un "Estado ético". El tipo de perfeccionismo que defiende Raz no resulta incompatible con el liberalismo, ya que es pluralista. Pero los límites de ese pluralismo se encuentran en lo que él mismo considera como el valor fundamental que debe reinar en un Estado liberal democrático: la autonomía personal o "autocreación".

La tesis principal de su libro es que la acción política debe favorecer la libertad individual, entendida ésta como parte de un pluralismo de valores y como

⁸ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986.

una forma de expresión de la autonomía personal. En realidad, Raz es muy cercano a Stuart Mill, de quien retoma y reinterpreta "el principio del daño". En la obra de Raz este principio se refiere al respeto, por parte del Estado, de ciertos límites al promover sus ideales. En efecto, "debido a que los individuos deberían tener vidas autónomas, el Estado no puede forzarlos a ser morales. Sólo puede procurarles las condiciones para que sean autónomos. El uso de la coerción es contrario a la autonomía y, por tanto, va en contra del objetivo que se persigue, a menos que el Estado trate, mediante la coerción, de promover la autonomía previniendo el daño".⁹

Así, dice Raz, la autonomía tiene que servir como criterio para decidir cuáles son las instituciones y las prácticas sociales que debe fomentar un Estado liberal democrático. Ese criterio nos permite restaurar la dimensión ética, propia de la vida política liberal democrática, y establecer límites a la intervención del Estado sin necesidad de postular su neutralidad. Otro aspecto interesante en el liberalismo de Raz es que rechaza el individualismo y propone una con-

⁹ Joseph Raz, *ibid.*, p. 240.

cepción del sujeto cercana a la de algunos autores comunitarios, como Charles Taylor. Así, no presenta la autonomía como un atributo de los individuos, independiente de su inserción histórica, sino como el resultado de una evolución que requiere de instituciones y prácticas específicas. Este valor es fundamental para nosotros porque forma parte constitutiva de nuestra tradición occidental. A diferencia de Dworkin, Raz no considera que la filosofía política tenga que buscar una verdad objetiva y tratar de establecer verdades eternas. El suyo es un liberalismo que toma distancia frente al individualismo y al racionalismo. Abre un campo de reflexión que permite desarticular los diferentes elementos de la razón liberal.

Espero que haya quedado claro por qué es necesario poner a discusión la doctrina liberal de la neutralidad del Estado y la concepción que toma estrictamente a la democracia como procedimiento. Indudablemente, para respetar la libertad individual y el pluralismo, el Estado liberal democrático tiene que ser agnóstico en materia de religión y de moralidad. Pero no puede serlo frente a los valores propiamente políticos, ya que, por definición, postula ciertos valores ético-políticos que constituyen los principios que lo legitiman: la libertad y la igualdad. Esos valores especifican los

límites del pluralismo al interior de la comunidad política. Los que conciben el pluralismo de la democracia moderna como un pluralismo total, cuya única restricción reside en un acuerdo sobre los procedimientos, olvidan que esas normas "regulativas" no tienen sentido más que en relación con normas "constitutivas", que son de otro tipo. La democracia moderna no tiene ni el menor vínculo con una visión del mundo relativista, como algunos quisieran. Al contrario, posee un elemento normativo que está constituido por lo que he llamado "sus principios ético-políticos". Es por ello que establece una forma de coexistencia humana que requiere de la distinción entre lo público y lo privado, entre la ley civil y la ley religiosa, entre la Iglesia y el Estado. Esta es una de las conquistas principales de la revolución democrática y la que posibilita la existencia del pluralismo.

El "liberalismo político" de John Rawls

El objetivo principal de este ensayo es demostrar que el pluralismo representa una apuesta ético-política de importancia fundamental para la modernidad. Sin embargo, como ya lo he indicado, el pensamiento li-

beral ha sido incapaz, hasta el momento, de plantearlo adecuadamente. La concepción liberal de la neutralidad estatal ha sido un obstáculo para reconocer la dimensión normativa del pluralismo. Además, han influido otros factores, como los estrechos vínculos del pensamiento liberal con una perspectiva universalista y racionalista. Ésta prohíbe pensar en los límites del pluralismo, no sólo en los empíricos, sino también en los que dependen de ciertos modos de vida y de ciertos valores, y que son, por definición, incompatibles con otros.

Sin duda, la reflexión liberal reciente, de tipo "*deontológico*", representa un progreso si se la compara con la visión instrumental que limitaba el pluralismo a "intereses", porque tiene en cuenta los valores del pluralismo y la diversidad de concepciones acerca del bien. Pero sigue considerando el espacio en que operan aquellos valores irreconciliables como un campo neutro por naturaleza, libre de conflictos. Por eso sostiene la ilusión de que, al relegar las cuestiones controvertidas a la esfera de lo privado, sería posible llegar a un consenso en el dominio de lo público. En otros términos, ese liberalismo se apoya en la fantasía de una sociedad "bien ordenada", en la cual han desaparecido el conflicto y el antagonismo.

Para desarrollar este argumento, tomemos la teoría de John Rawls porque tiene, para tal propósito, un interés particular. Rawls pasó de una concepción universalista, elaborada en su *Teoría de la justicia*, a una posición que, a priori, podría parecer contextualista y, por lo tanto, no racionalista. Actualmente insiste en que su concepción es "política", aplicable únicamente a la estructura de base de una democracia constitucional moderna, y asegura que se apoya en las ideas intuitivas presentes en ese tipo de sociedad. Renuncia entonces a establecer —como lo pretendían los universalistas— principios de justicia válidos en todos lados y para siempre. Finalmente, Rawls hace ahora hincapié en el carácter práctico de su teoría de la justicia. Se propone así aportar una solución al problema liberal de cómo encontrar una base común para normar la cuestión crucial de las instituciones que son las más apropiadas para garantizar la libertad y la igualdad.

En este punto, podríamos pensar que sigue marcando su distancia frente al racionalismo. Pero no es así, ya que su solución no resulta satisfactoria. Sin duda, Rawls tiene razón cuando rechaza la problemática inaugurada por Platón, quien concebía la justicia como conformidad a reglas ideales, a reglas

consuetudinarias o legales adoptadas por los hombres en función de un orden previo. Rawls trata de plantear la cuestión de la justicia dentro de una problemática moderna, en la que los principios de justicia no pueden derivarse de la concepción particular de la vida buena. Lo que él llama "el pluralismo de hecho", es decir, la existencia de una multiplicidad de ideas acerca del bien, es lo que lo lleva a rechazar una concepción "procedimental" de la justicia. Los principios de justicia no se nos aparecen sino que los construimos, precisamente a través de ciertos procedimientos que garantizan su imparcialidad. De ahí el papel 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 podría afectar su imparcialidad. La posición original establece entonces una situación heurística de la igualdad y de la libertad. Así, los participantes pueden seleccionar, en el procedimiento de la deliberación, principios de justicia que organicen la cooperación social entre personas libres e iguales.

A pesar de que Rawls insiste ahora en el carácter político y no metafísico de su teoría, es importante notar que no ha abandonado las ideas ni de la posición original ni del velo de la ignorancia. Lo que ha

cambiado es la función que atribuye a los principios de justicia elegidos en aquella posición original y bajo el velo de la ignorancia. Esos principios ya no se presentan como parte de una doctrina "comprehensiva", la cual deberían suscribir todos los ciudadanos de una sociedad bien ordenada; son ahora una base de entendimiento necesaria para organizar una sociedad pluralista.

Pero como sigue atrapado en una problemática racionalista, Rawls no logra abordar correctamente el problema y se encierra en un argumento circular. Esto se ve claramente en su libro más reciente, *Political Liberalism*, cuando distingue entre "pluralismo simple" y "pluralismo razonable". Esa precisión le sirve para distinguir entre el simple reconocimiento empírico de concepciones del bien opuestas y lo que constituye, según él, el verdadero desafío al que se enfrenta el liberalismo político: cómo obtener el apoyo de una pluralidad de doctrinas que, a pesar de su incompatibilidad, son sin embargo "razonables". La intención explícita es asegurar el carácter moral del consenso sobre la justicia; eso excluye la necesidad de conseguir el consentimiento de los que no son "razonables" y que rechazan los principios básicos de la moral política. El problema es que, para Rawls, las personas ra-

zonables son "las que, mediante la realización de sus dos capacidades morales, han llegado a actuar como ciudadanos libres e iguales de un régimen constitucional, y que tienen la voluntad de respetar términos equitativos de cooperación, de cooperar completamente en tanto miembros de la sociedad".¹⁰ ¿No es lo mismo afirmar que las personas "razonables" son las que aceptan los principios fundamentales de la sociedad liberal?

Por supuesto, lo que pretende Rawls al hacer esta distinción es trazar una frontera entre las doctrinas que reconocen a las instituciones liberales y las que se oponen a ellas. Es decir, se trata de un argumento eminentemente político, pues busca establecer un criterio de discriminación entre las concepciones religiosas, morales o filosóficas que pueden ser consideradas como legítimas en el interior del consenso pluralista, y las que deben ser excluidas porque pondrían en juego la preeminencia de los principios liberales. En otras palabras, Rawls afirma, indirectamente, que es necesario establecer límites al pluralismo, que es ilegítimo cuestionar las bases mismas de la democracia constitucional.

¹⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, p. 55.

Rawls y los límites del pluralismo

Coincido con Rawls en la necesidad de fijar límites al pluralismo, pero no estoy de acuerdo con su voluntad de presentar esa exigencia como si fuera de naturaleza moral, pues su carácter es eminentemente político. Si hay que excluir ciertas concepciones, es porque principios antagónicos de legitimidad no pueden coexistir en el interior de una misma asociación política sin cuestionar la realidad misma del Estado.

Rawls entiende la necesidad de poner límites al pluralismo, pero se imagina que esos límites son dictados por la moral y por el ejercicio de la "razón pública libre"; así, la frontera que establece parece neutra e imparcial. Esto le permite afirmar que en una sociedad bien ordenada desaparecerá todo tipo de opresión. Pero, en realidad, esa opresión queda oculta por la distinción entre "pluralismo simple" y "pluralismo razonable", lo cual le permite excluir del diálogo a todos los oponentes al liberalismo. Debido a que empieza sacando del juego a todos los que podrían tener perspectivas diferentes, Rawls logra establecer un consenso sobre sus principios de justicia como equidad. Declara que se trata de un consenso racional entre

personas razonables y descalifica los objetivos de los posibles oponentes.

Los límites del pluralismo rawlsiano saltan a la vista en otros puntos. Si analizamos cuidadosamente la solución que nos propone un consenso mediante la aceptación de la teoría de la justicia como equidad, percibimos un matiz peligrosamente unanímista. Rawls afirma que ese consenso debe distinguirse de un simple *modus vivendi*, pero lo que en realidad pretende es distanciarse de un tipo de consenso limitado a los principios de la Constitución. Ese consenso "constitucional", que garantiza la libertad y los derechos fundamentales y que establece procedimientos democráticos para normar las rivalidades políticas, sería insuficiente pues podría provocar un desacuerdo en torno al estatuto y al contenido de los principios sobre las desigualdades sociales y económicas, temas que suelen provocar hostilidad e inseguridad en la vida pública. Por eso Rawls insiste en la importancia de buscar algo más que un simple acuerdo sobre los principios de la Constitución y de llegar, gracias a un consenso traslapado, a crear la unanimidad en torno a principios de justicia. Sólo así podrá calificarse a una sociedad de "bien ordenada". Por supuesto, dicho autor reconoce que diferentes posiciones acerca

de la justicia competirán, probablemente, durante mucho más tiempo, y que será difícil que la suya logre imponerse completamente; sin embargo, está seguro de que es deseable la unanimidad.

Esto revela que el ideal de Rawls es la creación de una sociedad en la que el conflicto será eliminado de la esfera pública y en la que será ilegítimo cuestionar no sólo los principios de la Constitución –eso sería normal–, sino también la interpretación generalmente admitida con respecto a los contenidos y los límites de los distintos derechos. Dado el acuerdo establecido sobre los principios de justicia (los de Rawls, por supuesto), que nos dicen correcta y definitivamente cómo organizar las instituciones sociales de base, desaparecerá cualquier causa posible de rivalidad, pues, según Rawls, esos principios son independientes de cualquier interés. No pueden ser influidos por ningún compromiso y deben, por lo tanto, ser aceptados como la expresión de la "razón pública libre"; solamente las personas "no razonables" podrían querer cuestionarlos.

Así, en la perspectiva rawlsiana, la sociedad bien ordenada es la que logra extirpar la disensión del espacio público y erradicar la política. Sin duda tolera

el pluralismo, pero únicamente en la esfera de lo privado. Reconozcamos que esta visión de la sociedad "bien ordenada" resulta bastante inquietante.

Pluralismo y antagonismo

Desde mi punto de vista, la cuestión del pluralismo no puede abordarse adecuadamente si no se reconocen las formas de exclusión, con la violencia que implican, en lugar de disimularlas bajo el velo de la racionalidad. La especificidad de la democracia pluralista no es la ausencia de dominación y de violencia, sino el establecimiento de instituciones que permiten limitarlas y enfrentarlas. Ahora bien, esto se vuelve imposible cuando la violencia se oculta bajo la máscara de la racionalidad, la cual sirve para alejar a las instituciones establecidas del debate público. Con el fin de evitar esa clausura del espacio democrático, debemos abandonar la idea de que pueda existir un consenso político "racional" que no implique ningún acto de exclusión. Sólo si abandonamos la ilusión de un poder basado en el consenso racional de sus sujetos, podremos realizar una verdadera reflexión sobre la democracia y sobre el pluralismo.

En lugar de abrir el horizonte necesario al pluralismo democrático, todas las creencias acerca de una resolución definitiva de los conflictos –aunque estén pensadas a la manera de un enfoque asintótico como el que presenta Habermas en la idea reguladora de una comunicación no distorsionada– terminan por ponerlo en peligro. La existencia del pluralismo implica la permanencia del conflicto y del antagonismo; éstos no pueden ser considerados como obstáculos empíricos que imposibilitan la realización perfecta de una armonía ideal. Nunca lograremos alcanzar esa armonía, porque jamás podremos coincidir perfectamente con nuestro ser racional.

Frente al modelo de inspiración kantiana de la democracia moderna –entendida ésta como consenso en una comunidad ideal de comunicación, como una tarea infinita, ciertamente, pero que es posible definir–, debemos construir un modelo alternativo que no busque la armonía y la reconciliación, y que reconozca el papel constitutivo de la división y del conflicto.

Esa concepción alternativa de la democracia puede llamarse "democracia plural";¹¹ lejos de buscar la

¹¹ Esta concepción de la democracia plural está desarrollada en mi libro *The Return of the Political*.

transparencia y el consenso, rechaza cualquier discurso que tienda a imponer un modelo de discusión unívoca de la democracia. No pretende dominar o eliminar lo *indecidible* porque reconoce la condición de posibilidad de la decisión y, por lo tanto, de la libertad. Es una concepción de la democracia que advierte los peligros ligados al fantasma de una reabsorción posible de la alteridad en un todo unificado y armonioso, que nos incita a aceptar la alteridad como condición de existencia de cualquier identidad. Es una alteridad que no puede ser domesticada y que contamina cualquier intento de objetividad, que clausura cualquier posibilidad de fijar definitivamente la identidad o la de ser totalmente objetivo. Sin embargo, lejos de cuestionar el ideal democrático, esa alteridad constituye la mejor garantía de que su proyecto está vivo y habitado por el pluralismo.

La tensión entre liberalismo y democracia

Este punto debe permitirnos tomar conciencia de que si bien el pluralismo posibilita la democracia moderna, es al mismo tiempo su condición de imposibilidad, ya que evita su realización última. En efecto, la

democracia moderna tiene algo enigmático y paradójico que muchos de sus críticos han advertido y que proviene, precisamente, de su articulación con el liberalismo. Podemos, indudablemente, percibir dos lógicas distintas que entran en conflicto, pues la realización completa de la lógica democrática, una lógica de la identidad y de la equivalencia, se vuelve imposible frente a la lógica liberal del pluralismo y de la diferencia; ésta obstaculiza el establecimiento de un sistema total de identificaciones. Las dos lógicas son, entonces, incompatibles, lo cual no nos debe llevar a afirmar, como Carl Schmitt y otros críticos, que se trata de un régimen inviable. Podemos, al contrario, considerar que es precisamente esa *tensión* entre la lógica de la identidad y la lógica de la diferencia, la que convierte a la democracia pluralista en un régimen particularmente adaptado al carácter indeterminado e indecible de la política moderna. A través de la articulación entre liberalismo y democracia, la lógica liberal, que tiende a construir cada identidad como positividad y como diferencia, debe necesariamente subvertir el proyecto de totalización al que apunta la lógica democrática de la equivalencia. Pero eso no es un problema sino, en todo caso, una ventaja, pues esta tensión entre la lógica de la equivalencia y la de la diferencia y también entre los principios de igualdad

y de libertad, entre nuestras identidades como individuos y como ciudadanos, constituye la mejor garantía contra cualquier intento de realizar una clausura definitiva o una total diseminación. Evitemos entonces suprimir la tensión, pues eso nos llevaría a eliminar lo político y a destruir la democracia. Entre la visión de una equivalencia completa y la de una diferencia pura, la experiencia de la democracia moderna consiste en reconocer esas lógicas contradictorias, así como en la necesidad de articularlas. La articulación debe ser continuamente recreada y renegociada; no hay ningún punto de equilibrio que nos pueda llevar a una armonía final. La experiencia del pluralismo sólo puede vivirse en el espacio siempre precario de aquella tensión.

Ciudadanía democrática y comunidad política

He indicado los puntos del pensamiento liberal que deben ser revisados a fin de pensar más adecuadamente el pluralismo; podemos ahora regresar a la pregunta enunciada al inicio de este ensayo. El problema que queremos solucionar es el siguiente: ¿Cómo concebir la comunidad política y la ciudadanía, en-

tendida como pertenencia a esa comunidad, de tal manera que sean compatibles con el pluralismo? Es importante que examinemos estos distintos aspectos uno por uno.

1. *La comunidad política.* Considero que la referencia a la idea de "comunidad política" es crucial para cualquier concepción de la democracia. Una de las consecuencias negativas del individualismo liberal es haber borrado esa idea. Tenemos que volver a darle su importancia, pero, a diferencia de los comunitaristas, ya no podemos concebirla como un referente empírico; debemos entenderla como una superficie discursiva. La política concierne a la constitución misma de la comunidad política; no es algo que sucede sólo en el interior de esa comunidad. La comunidad política, como superficie sobre la cual se inscribe una multiplicidad de demandas y en la que se constituye un "nosotros", requiere de la idea correlativa de "bien común"; pero ese bien común es "un horizonte de sentido", una "perspectiva de la política", no existe como algo dado. Tenemos que referirnos constantemente a él, mas debemos reconocer que no podremos jamás alcanzarlo. Lo que nos identifica como participan-

tes de una comunidad política democrática y pluralista no es una concepción substancial del bien común, sino un consenso sobre los principios ético-políticos propios del régimen democrático: la afirmación de la libertad y de la igualdad para todos. Esos principios nos brindan lo que podríamos llamar, como lo hace Wittgenstein, la "gramática" de nuestra conducta. Pero dado que tienen una diversidad de interpretaciones, es evidente que no lograremos nunca realizar una comunidad política completamente inclusiva. Siempre existirá un "exterior constitutivo", que es la condición de existencia de la propia comunidad. Debemos, entonces, tener claro que para construir un "nosotros" necesitamos distinguirlo de un "ellos" y que cualquier consenso se basa en formas de exclusión. Por eso, la condición de posibilidad de la comunidad política es, al mismo tiempo, la condición de imposibilidad de su completa realización.

Pero esto no nos debe llevar a abandonar los esfuerzos por construir una comunidad política, pues significaría renunciar a la lucha democrática. Tenemos que proseguir esa lucha, aunque sepamos que una solución perfecta resulta inaccesible. Así,

ninguna comunidad política puede definirse de una vez por todas y detenerse en alguna de sus modalidades. Siempre tendrá que ser una comunidad en movimiento, para así preservar el elemento de promesa inherente al ideal democrático.

2. *La ciudadanía.* Las anteriores consideraciones tienen consecuencias muy importantes para entender nuestra identidad como ciudadanos. Nos permiten concebir a la ciudadanía como un modo de identidad política, constituido por la identificación con los principios ético-políticos de la democracia moderna: la libertad y la igualdad entre todos los ciudadanos. En esta perspectiva, el ciudadano no es, como en el liberalismo, un recipiente pasivo de derechos que disfruta de la protección estatal. La ciudadanía consiste en la fidelidad a reglas y prácticas que constituyen el modo de coexistencia propio de la democracia pluralista. Es una identidad política común a individuos que son miembros, además, de múltiples comunidades, que tienen concepciones diferentes del bien, pero que aceptan someterse a ciertas reglas de conducta cuando eligen y persiguen sus propios objetivos. Una concepción como la que he desarrollado me parece cada vez más necesaria para pensar las profundas transforma-

ciones que se dan, actualmente, en nuestros estados-nación, y es absolutamente indispensable para abordar el problema de la ciudadanía pluralista.

Para ayudarnos a pensar en la naturaleza de ese "vínculo común" voy a referirme a un libro muy sugerente de Michael Oakeshott, filósofo político inglés. En *On Human Conduct*¹² presenta una distinción importante entre dos formas alternativas de asociación humana, la *societas* y la *universitas*. La *universitas* indica un modo de asociación en el cual los agentes se involucran en una empresa común, definida por la promoción de un interés también común. En cambio, la *societas*, o "asociación civil", designa una relación formal cuyas reglas articulan las consideraciones de tipo moral, que especifican las condiciones a las que deben someterse los participantes cuando optan por una conducta. Oakeshott denomina estas reglas como *respublica*.

¹² Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975.

Para participar en la comunidad política se requiere aceptar esa *respublica*, que es la que define los términos del "bien civil". La identificación con las reglas que conforman las relaciones civiles crea una identidad política común entre personas que no están ligadas por un proyecto común, sino por una "práctica de civilidad". Esta forma moderna de comunidad política no debe, entonces, su cohesión a una idea substancial del bien común, sino a cierta relación establecida entre sus miembros por su fidelidad común a la *respublica*. Se trata de una comunidad que no posee una forma definitiva, que es continuamente redefinida.

Si tratamos ahora de reunir mis comentarios sobre los principios ético-políticos de la democracia moderna con la concepción sobre la *societas* de Oakeshott, podemos afirmar que, en una democracia moderna, la *respublica* se constituye a partir de los principios de libertad e igualdad entre todos los ciudadanos. Así, la ciudadanía, en una democracia moderna, consiste en aceptar, como regla de conducta, la exigencia de tratar a los demás como libres e iguales. Esto puede ser interpretado de formas muy distintas y conducir a modos de identificación que pueden entrar en conflicto unos con otros. Por eso la ciudadanía, como identi-

dad política, no puede ser neutra; existirán siempre varias formas de ciudadanía que dependan, en un momento dado, de las distintas interpretaciones de la *respublica*. La política tiene que ver con la definición de ciudadanía y las distintas políticas buscan crear diversos tipos de ciudadanos. Creo que siempre debemos pensar en ello cuando se nos habla de reencontrar el sentido de la ciudadanía. Existen muchas concepciones diferentes de la ciudadanía, y ésta pone en juego algunos problemas cruciales. La definición que damos de ella está íntimamente ligada al tipo de sociedad y de comunidad política que queremos establecer. La construcción de una ciudadanía democrática será siempre un área de lucha entre diferentes interpretaciones y, al involucrarnos en esa lucha, es importante que seamos conscientes de lo que está en juego.

Ciudadanía y democracia plural

Una de las metas principales de la actual política democrática es compatibilizar nuestra pertenencia a diferentes comunidades (de lengua, de valor, de cultura, etcétera) con nuestra pertenencia a una comunidad

política cuyos valores ético-políticos constitutivos debemos aceptar. En contra de concepciones que insisten en el aspecto común a todos los individuos y niegan la pluralidad y las diferencias, en contra también de concepciones que niegan cualquier aspecto común entre los ciudadanos en nombre de la pluralidad y de las diferencias, tenemos que lograr imaginar un tipo de comunidad que respete lo diverso y que abra un espacio a distintas formas de individualidad.

Esto implica que nuestra interpretación de la ciudadanía debe ser diferente a la que predomina en la tradición liberal. Debemos entenderla como la constitución de nuestra identidad política, en la medida en que nos reconocemos como miembros de la comunidad política y en que nos identificamos con sus valores. Se trata de una forma de identificación política que consiste en la adhesión a los principios constitutivos de la democracia moderna: la afirmación de la igualdad y de la libertad para todos. Desde esta perspectiva, la ciudadanía no es, como en el liberalismo, un simple estatuto legal y el ciudadano no es un receptor pasivo de derechos que ejerce a instancias del Estado, el cual tiene la obligación de protegerlo. Es un ciudadano que, como en el republicanismo cívico, se define por su actividad. La ciudadanía con-

siste en la adhesión a las reglas y prácticas constitutivas del modo de coexistencia humana propio de la democracia pluralista. Es también una identidad política común a individuos que son miembros, además, de múltiples comunidades que tienen concepciones diferentes del buen vivir, pero que aceptan someterse a ciertas reglas cuando eligen y persiguen sus propios objetivos. Esta aceptación común crea entre ellos un vínculo de ciudadanía y establece una forma de identidad política compartida, la cual les permite reconocerse mutuamente como miembros de la misma comunidad política. Así, esta forma moderna de comunidad política no está cohesionada por una idea substancial del bien común, como en el republicanismo cívico, sino por cierta relación que se establece entre sus miembros debido a su común adhesión a los principios ético-políticos de la democracia pluralista.

Es importante señalar que esta comunidad no tiene una forma definitiva y que está continuamente en proceso de redefinición. En efecto, si en una democracia moderna la ciudadanía consiste en aceptar como regla la exigencia de tratar a todos como personas libres e iguales, pueden darse múltiples formas de identificación según la interpretación que se dé a aquellos va-

lores. Existirán, por ende, múltiples formas de considerar la ciudadanía, y por ello ésta no puede ser neutra. Diferentes interpretaciones de la igualdad y de la libertad, pero también distintas maneras de entender quiénes integran el "todos", darán lugar a diversas formas de ciudadanía. La política tiene que ver también con la definición de la ciudadanía, y diferentes políticas buscan crear distintos tipos de ciudadanos.

Si nuestro objetivo es profundizar en la democracia, tendremos que formular adecuadamente la idea de ciudadanía; tendremos que plantear todo un conjunto de preguntas que han sido ignoradas hasta este momento, preguntas que tienen que ver con nuevas reivindicaciones de la justicia, con luchas por la igualdad en ámbitos en los que la desigualdad sea considerada "natural". También tendremos que plantear toda una serie de cuestiones cruciales acerca de la comunidad política, de su extensión y de su naturaleza. Así, una concepción de la ciudadanía, formulada en términos de democracia plural, tiene que ser capaz de dar respuesta a múltiples reivindicaciones políticas ligadas con la extensión de las luchas democráticas hacia terrenos novedosos. Es decir, dicha concepción tiene que responder al desafío de los "nuevos movimien-

tos sociales", para así poder articular las diversas luchas contra la opresión que se expresan en esos distintos movimientos.

Un pluralismo "agonístico"*

Considero que una concepción de la ciudadanía como la que he planteado puede contribuir a resolver una de las principales dificultades que han enfrentado las democracias pluralistas: el establecimiento de una forma de consenso que no elimine el disenso. En efecto, el elemento de consenso indispensable para que una comunidad política democrática pueda existir proviene de la adhesión a los valores ético-políticos pero, como lo indiqué anteriormente, este consenso no implica de ninguna manera la negación del conflicto y de la división, ni la creación de una voluntad colectiva homogénea. Podemos estar de acuerdo con los valores ético-políticos constitutivos de la democracia moderna, pero diferir en su interpretación o en la forma en que deben institucionalizarse esos valores. Por tanto,

* Recorro al término "agonístico" en oposición al de antagonismo.

el conflicto puede tener lugar entre las diferentes interpretaciones y entre las distintas formas de ciudadanía ligadas a ellas.

Tal concepción permite el desarrollo de una figura fundamental en la democracia pluralista: el adversario. En efecto, el orden democrático exige que el oponente ya no sea considerado como un enemigo a destruir, sino como un *adversario*. Luchamos contra sus ideas, pero le reconocemos el derecho de afirmarlas y de defenderlas. Es, precisamente, un combate entre adversarios el que se da cuando los miembros de la comunidad política se enfrentan a partir de concepciones distintas de la ciudadanía. Comparten el reconocimiento de los valores democráticos fundamentales, pero luchan por imponer interpretaciones distintas.

Lejos de constituir un peligro para la democracia, este enfrentamiento "agonístico" es condición misma de su existencia, pues, aunque la democracia no puede sobrevivir sin cierto nivel de consenso relacionado con el respeto a las reglas democráticas del juego y con la adhesión a sus valores, también requiere que se constituyan identidades colectivas sobre posiciones bien diferenciadas. Los electores deben tener verda-

deras posibilidades de elección, alternativas reales. Por ello, la poca claridad entre las fronteras de la derecha y de la izquierda no representa un progreso para la democracia ni un paso hacia una sociedad más reconciliada; constituye, al contrario, un verdadero peligro. En efecto, esa confusión impide que se establezca una confrontación entre identidades políticas democráticas y esto crea un terreno favorable para la creación de otras formas de identificación, por ejemplo, en torno a identidades étnicas, religiosas, nacionalistas o de otro tipo. Cuando no hay una vida democrática dinámica, con verdaderos objetivos en torno de los cuales los ciudadanos pueden organizarse y oponerse, se crea un vacío y, a menudo, éste resulta ocupado por la multiplicación de los enfrentamientos a partir de identidades no democráticas y de valores morales no negociables.

Este contexto de déficit democrático, este derrumbe de los puntos de referencia para delinear proyectos hacia el futuro, puede ayudarnos a explicar los importantes avances que los partidos de extrema derecha están logrando en la mayor parte de los países europeos. Muchas veces, son los únicos que proponen una verdadera alternativa a la situación existente, otra política que pueda aportar una solución a la

crisis de nuestras sociedades. Las soluciones que proponen son inaceptables, por supuesto, pero para poder combatir las y frenar su progreso es necesario entender las razones de su éxito, entender por qué responden a profundas angustias que no encuentran otros medios de expresión en el espacio público. Para que podamos enfrentar la popularidad reciente de la extrema derecha sin caer en denuncias moralistas o en argumentos universalistas, tendremos que ofrecer otras posibilidades de articular esas angustias y sus reivindicaciones, en el marco de una concepción expansiva y no sólo exclusiva de la ciudadanía, es decir, una ciudadanía democrática y plural.

Hacia una ciudadanía pluralista

La ciudadanía, en el sentido que he propuesto, concierne a nuestra identidad política en tanto que nos identificamos con la comunidad política y con sus valores constitutivos. Sólo ella puede aportar el nivel de homogeneidad y de consenso indispensable para que pueda existir una comunidad política. Sin embargo, insistimos en que ese consenso fundado en los principios no implica, de manera alguna, la negación del

conflicto, y la división y la creación de una voluntad colectiva homogénea. Como lo indiqué anteriormente, siempre existirán conflictos entre las distintas interpretaciones de esos principios. Lo que exige el orden democrático es que el adversario no sea considerado como un enemigo a destruir, sino como un oponente que, en un futuro, podría ocupar nuestro lugar. Ahora bien, la noción de enemigo no desaparece, sólo es desplazada; sigue siendo significativa, pero para designar a los que no aceptan las reglas del juego democrático y, de este modo, se autoexcluyen de la comunidad política.

Esta perspectiva trata de defender lo que, desde mi punto de vista, constituye la gran contribución del liberalismo político a la democracia moderna: el pluralismo y el Estado de derecho. Sin embargo, separa esas nociones de la problemática individualista y racionalista. Trata así de disociar, en el proyecto ilustrado, lo que atañe a la lógica política de lo que concierne a la epistemología. En *La legitimidad de la edad moderna*,¹³ Hans Blumenberg mostró que es legítimo distinguir

¹³ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of The Modern Age*, Cambridge, Mass., 1983.

dos lógicas distintas en la Ilustración: la lógica de la *autoafirmación* y la de la *autofundación*. Si bien en un inicio ambas estaban articuladas podían, sin embargo, separarse. Según este autor, es posible y deseable cuestionar el papel del racionalismo y dudar de la ilusión contenida en el trabajo de liberación teológica, de que puede procurarse sus propios fundamentos sin tener que renunciar a una noción constitutiva de la modernidad: precisamente, la idea de *autoafirmación*. A diferencia de autores como Habermas, que consideran cualquier crítica al universalismo y al racionalismo como un cuestionamiento del ideal democrático, la óptica de Blumenberg nos permite afirmar que la razón moderna no puede liberarse de su herencia premoderna más que reconociendo sus límites, asumiendo completamente el pluralismo y aceptando la imposibilidad de un control total y de una armonía final. Podemos, entonces, criticar la *razón* liberal sin vernos forzados a rechazar el liberalismo político. Es decir, podemos defender el proyecto democrático y separarlo de otros discursos que, como el individualismo, el racionalismo o el universalismo, se han vuelto, hoy en día, obstáculos para la profundización de la democracia.

Vemos claramente la amplitud de las consecuencias que abre esta reflexión. Pone en debate toda la cuestión, controvertida, de la relación entre modernidad y postmodernidad, y la posibilidad de una política democrática postmoderna. Aparece así una vía novedosa para comprender la razón o la tradición, más allá de las oposiciones simplificadoras entre partidarios del universalismo y del particularismo; es una vía que nos permite pensar *conjuntamente* lo universal y lo particular, la razón y la tradición, el individuo y el ciudadano. Tenemos que renunciar a elegir entre dos grandes tradiciones políticas en las que se ha forjado la democracia: el republicanismo cívico y el liberalismo. Nuestro objetivo será, combinando la labor de ambas tradiciones, una en la otra, una con la otra, crear una nueva identidad política a la altura de las tareas que exige hoy el proyecto democrático.