

Pluralismo Consecuente: La teoría política de la postmodernidad

Consistent Pluralism: The Political Theory of Post-Modernism

Patxi LANCEROS

Universidad de Deusto, Bilbao, España.

RESUMEN

El objetivo fundamental de este artículo es investigar y analizar las relaciones entre el liberalismo político y la modernidad tardía o la postmodernidad: el pensamiento político y el ámbito de la política en un tiempo de discusiones al respecto del universalismo y el relativismo. Tras una aproximación histórica preliminar, el artículo analiza los fundamentos lógicos y ontológicos del liberalismo político y explora la posibilidad de una *democracia hermenéutica* que hace de la *cultura política públicamente asumida* el punto de partida de reflexiones y normatividades.

Palabras clave: Postmodernidad, liberalismo político, democracia, hermenéutica.

ABSTRACT

The basic objective of this article is to explore and analyze the relation between political liberalism and late modernity or post-modernity: the political thought and the domain of politics in the age of discussion between universalism and relativism. After an initial historical approach, this article analyzes both the logical and ontological basis of political liberalism; and explores the possibility of a "hermeneutical democracy" which takes the "public political culture" as a starting point for norms and reflections.

Key words: Postmodernity, political liberalism, democracy, hermeneutics.



I

Confirma una frase célebre que la modernidad incipiente se concibió a sí misma, bajo los auspicios de la razón, como la salida del hombre de un estado de "inmadurez culpable". Un vasto programa de liberación anima a la modernidad desde su estreno; un vasto programa que se compromete, simultánea o sucesivamente, a liberar al hombre de las constricciones naturales, de las dogmáticas supersticiones y de las coacciones sociales.

Los prolegómenos y los ulteriores desarrollos de la aventura moderna narran una historia (y una leyenda), una concatenación de episodios, conceptos e imágenes, algunos de los cuales aún resisten fijados a nuestro imaginario colectivo. Sin duda forman parte de nuestra herencia. Sin duda se perciben en los actuales debates al respecto del fin de la modernidad.

Y, sin embargo, en la hora actual surgen preguntas que no es oportuno ignorar, dudas e inquietudes que indican la necesidad de revisar el acervo conceptual de la modernidad, las claves de su cosmovisión. Tal revisión no induce a la deserción o a la renuncia. No se basa en un malestar con respecto a la modernidad¹, con respecto a sus modos y estilos de pensamiento y acción. Se trata más bien de evaluar el grado de persistencia y adecuación de las conductas modernas (tanto teóricas como prácticas) en un contexto como el actual, más diferenciado y complejo, menos proclive al optimismo ilustrado. Para lograr tal propósito es preciso cobrar una cierta distancia. Eso es precisamente la postmodernidad: un lapso de indeterminación, un espacio para la interrogación irónica, una oportunidad para la interpretación.

II

El sesgo de los últimos debates hace oportuno, casi necesario, ubicarse en el ámbito de la filosofía práctica, más concretamente en la provincia de la filosofía política. La discusión que tiene por objeto las posibilidades y límites del liberalismo², impulsada en 1971 por la obra de J. Rawls *Teoría de la justicia*, es un buen punto de partida para revisar el legado moderno. También para sugerir la conveniencia de renovar las categorías y los métodos de comprensión del ámbito de lo político.

Aun en sus últimos desarrollos (J. Rawls, J. Habermas, J. Raz, R. Dworkin, T. Nagel, T.M. Scanlon.) el liberalismo político es y pretende ser la filosofía política de la modernidad. La propuesta del liberalismo político se eleva, efectivamente, sobre los pre-supuestos de la razón ilustrada, la concepción moderna de la subjetividad, la metáfora del contrato como base y/o fundamento del vínculo social y la pretensión universalista. Todas estas fi-

1 La certera expresión es, como se sabe, de Ch. Taylor.

2 Me refiero en todo el ensayo al liberalismo político y no a la teoría y práctica predatoria que, con acierto, ha sido calificada como "teoría política del individualismo posesivo" (Cfr. Mcpherson, C. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962). Considero que esa *tecnología de poder* -y su *revival* postindustrial, el neoliberalismo- es el reiterado ensayo por el cual el capitalismo (preindustrial, industrial y postindustrial) pretende imponer leyes y estilo al ámbito de lo político; una violenta intromisión -suplantación, en el extremo- de los criterios económicos en los criterios políticos. La vinculación de tal tecnología con el sentido profundo del término *democracia* (si éste ha de significar algo más que "procedimiento para la selección de las élites gobernantes") se me antoja escasa. Considero más detenidamente el problema en un ensayo de próxima publicación.

guras del imaginario moderno son, sin embargo, susceptibles de replanteamiento y discusión. Débiles ellas mismas, no pueden sostener, con carácter de evidencia, el edificio de la democracia liberal. Postmodernos o disidentes de la modernidad (Foucault, Lyotard, Vattimo, Rorty) han propuesto concepciones alternativas tanto del sujeto político como del conjunto social y sus fundamentos normativos. Y a lo largo de las dos últimas décadas se ha suscitado un debate en el que un grupo bastante diferenciado de filósofos sociales, urgente y quizá equívocamente etiquetados como *comunitaristas*, han discutido las categorías básicas de la ontología liberal.

A pesar de que la común denominación *comunitarismo* sugiera la representación de una línea definida, las tendencias que se agrupan bajo ese sugestivo título amenazan con ser incompatibles. El *comunitarismo* cobija propuestas que no sólo manifiestan su "malestar frente a la modernidad" sino que conducen a planteamientos inquietantemente premodernos (así las de A. MacIntyre³) junto a revisiones críticas de la modernidad de distinto signo y carácter (las de M. Sandel, M. Walzer o Ch. Taylor).

Nos enfrentamos, por lo tanto, a un debate múltiple y diferenciado. A un debate, por otra parte, en el que se ponen en cuestión los fundamentos de la sociabilidad y el diseño de la comunidad política. En el curso de la discusión han surgido conceptos nuevos que intentan atrapar nuevas realidades: multiculturalismo, pluralismo razonable, política de la diferencia, política del reconocimiento, identidad, etnocentrismo.

La renovación de la terminología y del entramado argumental sugiere que algo más profundo se ha alterado en el curso de las últimas décadas. Se han movido los cimientos de la autopercepción moderna, las bases de la identidad. Y si la modernidad tardía, la trama que nos constituye, se asienta sobre fundamentos cuestionables y cuestionados es preciso tomar en serio la tarea de reinventar, desde nuestro incierto lugar, el argumento del relato.

El punto de partida de este ensayo, que pretende reinterpretar la leyenda política moderna, discrepa de la mayor parte de los antecitados programas de fundamentación. Proponer pensar la democracia liberal -ese *centauro* que nos constituye como sujetos políticos- como construcción altamente improbable y altamente vulnerable, como *contingencia*⁴ histórica que se ha abierto paso en un paisaje hostil, en condiciones adversas y múltiplemente amenazada. La democracia liberal no responde a ninguna *necesidad*: ni se halla contemplada y avalada por la providencia divina, ni pertenece al orden natural de las cosas, ni está inscrita con letra indeleble en la humana razón. La democracia liberal no vino a llenar ningún vacío moral, ni a corregir los errores de la dinámica sociopolítica, ni a corroborar con su presencia el progreso y la madurez de la especie humana. Si esto es cierto -y parece demostrable tanto con argumentos históricos como conceptuales- el soporte del liberalismo político y del sistema democrático no puede asirse a las macrofiguras que sucesivamente (en épocas antiguas, premodernas y modernas) se han insinuado como claves de legitimidad de

3 La perspectiva de MacIntyre -una suerte de comunitarismo sustancialista- evidencia el anteriormente mencionado "malestar frente a la modernidad". Sus soluciones, difícilmente defendibles, apenas son compatibles con la democracia liberal y menos con el pluralismo.

4 La perspectiva de la contingencia ha sido reiteradamente defendida por Richard RORTY: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991; *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996; *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona, 1998 y aparece en autores como Luhmann, Baumann y Beck. Véase al respecto la compilación de Jostein BERIAIN: *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996.

la vida social y política: el Ser, Dios, la Naturaleza, el Hombre, la Razón o la Historia (todas ellas en singular y con mayúscula). Sospecho más bien que la mayor amenaza para la democracia liberal procede precisamente de la inclusión en el debate político de esas figuras y sus muchas metamorfosis o equivalentes funcionales (la Nación, el Pueblo..).

¿Significa esto que el liberalismo y la democracia quedan inermes frente a las tendencias políticas contrarias que fundamentan sus aspiraciones en alguna suerte de necesidad o se presumen invulnerables gracias a algún refrendo trascendental? ¿significa que carecen de *buenos argumentos* contra la -siempre presente- tentación totalitaria?

No. Al introducir la contingencia y la relatividad en el discurso de la democracia liberal se gana en perspectiva hermenéutica más de lo que se pierde al prescindir de los fáciles -pero falsos- recursos a una fundamentación última. Los límites y posibilidades del diseño político demoliberal carecen de aval externo al propio relato en que se sustenta: del relato emergen el fundamento y los criterios, las expectativas y las críticas; el relato se insinúa como horizonte de comprensión y como posibilidad de confluencia con otros esquemas de legitimación.

III

Aceptamos, por mor de la brevedad, que la revolución francesa y el conjunto teórico que la precede y la sucede constituyen una especie de *novum*. Aceptamos que con el doble gesto revolucionario -teórico y práctico- se inaugura la narración moderna. Una mirada más atenta y menos proclive al fragor de la espectacular apariencia quizá descubriera bajo el lema "*libertad, igualdad, fraternidad*", y sus soportes argumentales el recuerdo del cristianismo (católico y protestante) y de las pretensiones universalistas vinculadas a él. Pero no es posible aquí abundar en una hipótesis -masivamente explorada, en cualquier caso- que necesitaría mayor espacio para su desarrollo.

La modernidad inicial -la revolución francesa, el programa ilustrado- pone, efectivamente, en cuestión el legado tradicional sometiénolo a una profunda *re-interpretación*. No es un episodio cosmogónico ni un "corte epistemológico", a pesar de las invocaciones a la recién estrenada "mayoría de edad". Uno tiende a pensar que el hombre siempre ha sido mayor de edad si se le interroga en su propio contexto y en su propia cultura; que la historia no es nada parecido a una biografía divisible en infancia, juventud, madurez y la ancianidad pensionista que, según ese esquema, tal vez nos correspondiera. La índole de la *novedad* que la ilustración representa es hermenéutica; y la secularización, el individualismo, el liberalismo tendencial, el racionalismo son los frutos maduros de una *relectura*, de una magna aventura de interpretación de la tradición europea en la que confluyen el legado teórico de Grecia, el legado jurídico y político de Roma, los usos y costumbres de los "bárbaros del norte"⁵ y la religiosidad semítica para configurar, en torno al año mil, lo que M. Mann ha denominado con acierto *la ecumene cristiana*⁶

5 Véase al respecto, Aaron GUREVICH: *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona, 1997.

6 El ingente trabajo de Michael Mann para elaborar una "historia del poder social" ha dado resultados ampliamente satisfactorios en los dos volúmenes hasta ahora publicados. El tratamiento de la *ecumene cristiana* es particularmente exitoso. Véase, Michael MANN, *The Sources of Social Power, Vol I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

El vasto universo simbólico de la ecumene cristiana se vio profundamente preocupado por procesos de los que no es posible -ni necesario- dar cuenta aquí. Tomemos sólo en consideración la drástica ampliación geográfica del “mundo” que sobreviene tras el descubrimiento de América y todos los fenómenos concomitantes a él vinculados: la ampliación de los horizontes culturales, el incremento de la actividad comercial, el desarrollo tecnológico, el ingreso en la historia de pueblos desconocidos, el nacimiento de un “nuevo espíritu científico” y el conato de nuevos espacios y procesos políticos.

Es precisamente el esfuerzo de adaptar el universo simbólico preexistente a la nueva realidad recién alumbrada lo que constituye el detonante de la modernización; un proceso en virtud del cual *la razón* humana sustituye a la providencia divina y se convierte así en el *último recurso* a efectos de legitimación: constituida en tribunal, a ella habrá que interrogar al respecto del bien y del mal, del error y de la verdad, a ella habrá que remitir los intentos de fundar la epistemología y la ética, la política e incluso la estética y la religión. Como criterio último, como clave de bóveda del edificio moderno, la razón no ha advenido desde una exterioridad incógnita a través de una no menos incógnita revelación. Tampoco estaba allí, sometida y oculta, enterrada por la superstición y presta a ser “descubierta” por un acontecimiento feliz. El digno sitio que ocupa la razón en la trama moderna es el fruto de una aplicación hermenéutica, de una reflexión sobre el legado cultural antecedente. Figura, por lo tanto, de la cultura europea, digno y eficaz “ídolo de la tribu”, la razón hereda una antigua vocación universalista y misionera; y refuerza tal vocación a medida que la tribu occidental se adueña -casi a todos los niveles- del planeta.

Nada más estéril que someter a juicio -absolutorio o condenatorio- este vasto proceso desde nuestra actual situación. La rápida reproducción del episodio pretende tan sólo tomar distancia y tomar conciencia. Distancia crítica con respecto a un relato que, en cualquier caso, nos concierne: no en vano somos sus vástagos; tomar conciencia del *contexto* en el que la razón inició su exitosa singladura. Y poder así preguntarnos al respecto de las posibilidades que, en este cambio de milenio, tiene la razón de convertirse en símbolo de una *ecumene universal*, en criterio último de la verdad y del valor. Pensar en las posibilidades es pensar a la vez en la legitimidad y en la conveniencia. Y es pensar en la pléyade de *diferencias* que es preciso someter para adecuar la multiplicidad de las conductas a las exigencias de la racionalidad moderna.

IV

En el ámbito de la política el fruto tardío del racionalismo moderno es la democracia liberal. Una figura rara y rala. Y sin duda novedosa. Decir que el siglo XX ha sido el siglo de la democracia es cometer un delito de lesa historia. Ha sido -además del siglo de las barbaridades políticas- el siglo del ensayo (y con él, del error). El fin de siglo nos “sorprende” con la noticia de que la democracia liberal no es el régimen que gobierna a la mayor parte de la humanidad; y con la coda añadida de que una buena parte de la misma *parece no querer* que sea su sistema de gobierno.

El fin de siglo indica además que si la protohistoria de la democracia (moderna) estuvo inspirada por la idea de igualdad, su posthistoria se inquieta ante el desafío de la diferencia; si la primera ensayó la homogeneidad, la segunda se confronta con el pluralismo. Si a ello añadimos que el sentido y el valor de la *libertad* es encubierta o abiertamente cuestionada y que el *individuo* -hijo legítimo del racionalismo ilustrado- se halla bajo sospecha, nos encontramos ante el desafío de reconstituir la idea de democracia liberal desde un contexto histórico múltiple y novedoso.

El hecho del pluralismo es y debe ser el punto de partida: pluralismo de cosmovisiones y de valores, de formas de vida, de concepciones del bien y de ideas de la justicia, de pasiones y de intereses. Antes de formular la (interesante) idea del pluralismo *razonable*, como hace J. Rawls⁷, nos encontramos con el hecho del pluralismo *simple*. La atribución de “razonabilidad” - más acogedora y amable que la pre-definida “racionalidad” - es posterior a la constatación de la weberiana “lucha de dioses” que caracteriza a las sociedades (post)modernas⁸. Y los “dioses” en combate plantean el reto de la tolerancia: solicitan ser tenidos en cuenta, no sólo respetados sino *reconocidos*⁹ e implicados en la cotidiana aventura de la convivencia y de la cooperación social. O, por el contrario, han de ser violenta o astutamente sometidos al dictamen único de Apolo, a los designios de la racionalidad.

El *hecho* del pluralismo es, por lo tanto, el problema. Y es lo que reclama audacia a la hora de hallar soluciones. Nada asegura que éstas sean fáciles. El pluralismo conlleva un componente trágico¹⁰, un elemento agónico que rompe la homogeneidad del continuo social. Quizá sea sencillo gobernar a una población que comparte identidad y lengua, a una comunidad devota de un mismo dios y comprometida con los mismos valores, a un grupo humano con los mismos gustos y conductas, que no esté dividido por diferencias de raza, religión, idioma, preferencia o inclinación sexual, etc. Esa comunidad homogénea *no existe*. En el mundo conviven una pluralidad de culturas (tan razonables como irreconciliables) y en las unidades políticas occidentales el pluralismo múltiple es un hecho y un proceso en incremento.

El problema que se le plantea a la democracia liberal¹¹ es el de articular la convivencia. Es decir, el de proponer un marco de integración que tolere identidades múltiples: distintos modos de vida, distintas concepciones del bien.

Es preciso -e importante- subrayar la novedad del reto. Del reconocimiento de la novedad arranca(ría) una conciencia (pública) de la necesidad de renovar el acervo conceptual y normativo de la democracia liberal. El reto de los primeros ensayos democráticos consistió en integrar bajo condiciones de *igualdad* a una sociedad anteriormente dividida en estamentos y posteriormente en clases; a una sociedad, sin embargo, más o menos homogénea desde el punto de vista moral. La pregunta rectora de la protodemocracia moderna era ¿qué grado de igualdad es posible conseguir en el conjunto social? La democracia liberal en las sociedades postmodernas, enfrentada al hecho del pluralismo se confronta con el reto de integrar -sin someter, sin anular- una pléyade de “diferencias” y construir con

7 RAWLS, John, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 79ss.

8 “La diversidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales presente en las sociedades democráticas modernas no es un mero episodio histórico pasajero; es un rasgo permanente de la cultura pública democrática”, RAWLS, John, *op. cit.* p. 66.

9 Cfr. TAYLOR, Charles: *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* F.C.E. México, 1993; *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 293 ss, defiende la perspectiva del reconocimiento como superior (moralmente) a la de la mera tolerancia. La misma cuestión ocupa, desde otra perspectiva, a Will KYMLICKA: *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989; *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995; *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

10 INNERARITY, Daniel, “Pluralismo”, en ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS Patxi (dirs.): *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, hace una presentación y elabora una buena argumentación a partir del “pluralismo trágico”.

11 No es el caso de otros regímenes políticos que ni conciben ni permiten el pluralismo y no se plantean el problema (político) de la diferencia.

ellas (y no contra ellas) un programa abierto de cooperación. La pregunta, la novedosa pregunta rezaría así: ¿qué cantidad y qué grado de diferencia -y aun de disidencia- puede integrar el diseño demoliberal? ¿qué esquema cívico-político es capaz de acoger a una ciudadanía profundamente dividida en lo que respecta a sus cosmovisiones, identidades, valores, preferencias e intereses y reunirla en torno a un proyecto compartido de convivencia?¹².

Para responder a tales preguntas en términos satisfactorios no creo que sirvan ni los programas de un comunitarismo sustancialista (como el de MacIntyre¹³) saturado de malestar frente al pluralismo moderno, ni los programas liberales de fundamentación de la vida pública en cuanto apelan a un supuesto contrato social (la posición original de J. Rawls y, por lo tanto, su liberalismo político¹⁴) o al uso público de una razón “universal y vinculante” (la acción comunicativa de J. Habermas y, por lo tanto, su republicanismo kantiano¹⁵).

Si hemos afirmado que la democracia liberal es una contingencia histórica que carece de aval externo, si hemos indicado que la racionalidad y el contrato son figuras elaboradas en el propio contexto moderno y que forman parte de su leyenda, se deduce de ello que, a efectos de fundamentación, racionalidad y contrato son sin duda argumentos legítimos que no pueden aspirar a la ultimidad que, para ellos, reclaman sus apologistas. No hay, por otra parte, tal “ultimidad” en la vida pública: hay contextos en los que se dan posibilidades de consenso y conflicto; contextos que no se pliegan a las condiciones de una posición *original* ni de una situación *ideal* de diálogo. Sostengo que ninguna construcción contrafáctica con pretensiones regulativas puede resolver los cotidianos conflictos constitutivos.

La democracia liberal ha de extraer fuerza argumental de su propia historia efectual a través de una constante relectura hermenéutica abierta, crítica y dialogante. No puede -no debe- presuponer universalidad sino ofrecerla y construirla (en el mejor de los casos) proponiéndose como marco integrador de diferencias, como proyecto -siempre inacabado- de implicación, convivencia, cooperación y reconocimiento.

Para servir a tales propósitos, que serían los de una *democracia hermenéutica*, interpretativamente consciente de sus propios horizontes y que no renuncia a una -más o menos asintótica- fusión con horizontes ajenos¹⁶, la democracia liberal tiene que 1) revisar su on-

12 RAWLS, John, *op. cit.*, p. 21 afirma que el problema del liberalismo político es el siguiente: “¿cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?”.

13 La respuesta de MacIntyre (*Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987) es un ejercicio de nostalgia. La espera y la esperanza de y en “un nuevo San Benito” que cierra su texto *Tras la virtud* no responde a las exigencias del pluralismo constitutivo, inevitable y asumido de las sociedades modernas, consideradas por MacIntyre como una especie de edad tenebrosa. Del mismo autor véase *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.

14 La responsabilidad argumental de la posición original destacaba en la primera obra de John RAWLS (*Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1979). Los últimos desarrollos responden, como veremos, a un giro hermenéutico mucho más satisfactorio.

15 Véase el esquema fundamental de su argumentación política y jurídica en HABERMAS, Jürgen *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992 y, particularmente, en *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997. Para la discusión con Rawls: RAWLS, John y HABERMAS, Jürgen: *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.

16 GADAMER, Hans Georg: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1984. La “fusión de horizontes” como método aparece, a nivel social y político, en Charles Taylor.

tología política, 2) explicitar el fundamento contextual y contingente de su proyecto, 3) separar el ámbito político de integración de los ámbitos morales de identidad y 4) mostrar que de tales operaciones resulta un marco satisfactorio de convivencia.

V

Veamos esquemáticamente el diseño de estos cuatro puntos que merecerían mayor desarrollo y que serán objeto de atención en un posterior trabajo.

1) Revisión de la ontología política liberal

La crítica unánime del comunitarismo al liberalismo radica en cuestiones ontológicas¹⁷. Ciertamente, el liberalismo apenas es capaz de liberarse a sí mismo del atomismo y del individualismo que forman parte de su más rancia tradición. Ch. Taylor y M. Walzer han señalado con razón que el individuo se desarrolla en ámbitos comunitarios y sólo es comprensible desde ellos; que el individuo es portador de una identidad colectiva -sin duda revisable- que ha de ser reconocida a efectos políticos. La revisión ontológica del liberalismo ha de hacer evidente tanto la matriz comunitaria como la autonomía individual. No se trata de una contradicción. Sin duda el individuo pertenece a una comunidad (no sólo a una sociedad, a una "asociación"¹⁸ a la que hubiera decidido incorporarse). Pero la pertenencia no es sumisión y entrega. Es, en palabras de Vattimo, *pertenencia interpretativa*¹⁹. La democracia liberal es un esquema de convivencia suficientemente capaz de reconocer la pertenencia moral y cultural (y por lo tanto el sesgo comunitario de cada persona) y hacerla compatible con la *autonomía* individual y el respeto a las elecciones particulares. Lo cual implica que la concepción democrática de la justicia ha de tener una vertiente "comunitarista" y otra propiamente "liberal"; es decir, que ha de estar dispuesta a reconocer el derecho de las comunidades a existir como tales salvaguardando el derecho de los individuos a elegir sus propios modos de conducta. El marco jurídico -condensación práctica de los saberes y expectativas compartidos- es el instrumento que debe proteger ambas vertientes.

2) Explicitar el fundamento contextual y contingente de la democracia liberal.

El diseño demoliberal es, como hemos sostenido, contingencia histórico-cultural. No remite, a efectos de fundamentación, ni a Dios, ni a la Razón, ni a la Historia, ni a la Naturaleza. Se ha construido a través del debate y del conflicto, a través de la interpretación y de la crítica. Su fuerza argumental radica, por una parte, en las posibilidades que exhiba para articular la convivencia de forma satisfactoria: proteger y extender derechos individuales, reconocer y acoger modos de vida diferenciados, eliminar desigualdades vejatorias

17 Michael SANDEL ("The procedural Republic and the unencumbered Self", *Political Theory*, vol. 12, nº 1, 1984; *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998) ha sido el crítico más destacado de la ontología liberal tal y como es expuesta por Rawls. Su crítica al "yo desimplicado" (*unencumbered*) es satisfactoria en cuanto se refiere a la elaboración rawlsiana en *Teoría de la justicia*; creo que no es del todo pertinente referida a los últimos trabajos de Rawls. La distinción entre cuestiones ontológicas y cuestiones "de defensa" ha sido bien percibida y subrayada por Charles TAYLOR: *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 239ss. Es importante, a este respecto, la compilación de M. Sandel: *Liberalism and its Critics*, Blackwell, Oxford, 1984; así como los estudios de Steven KAUTZ: *Liberalism and Community*, Cornell University Press, Ithaca, 1995 y de Stephen MULHALL y Adam SWIFT: *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.

18 TÖNNIES, Ferdinand: *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979.

19 VATTIMO, Gianni: *Más allá de la interpretación.*, Paidós, Barcelona, 1995, p.131.

tanto para los individuos como para los grupos, asegurar la calidad de vida de unos y de otros repartiendo equitativamente oportunidades y distribuyendo equitativamente resultados y excedentes²⁰.

La fuerza argumental que resulta de tal contexto de acción no podrá reclamar la infalibilidad de un mandato divino o de una ley moral deducida de la razón o la naturaleza humana. Podrá invocar, sin embargo, la complejidad, el pluralismo, y el consenso democráticos como base de legitimación.

Por otra parte, la democracia liberal extrae el fundamento de su capacidad vinculante a partir de una reflexión hermenéutica sobre el trasfondo de saberes y experiencias públicamente compartido en la cultura (post)moderna.

El giro característico del último Rawls -tanto en los artículos publicados tras *Teoría de la Justicia* como en la elaboración más sistemática contenida en *El liberalismo político*- radica precisamente en la postergación argumental de la figura del contrato (la posición original y el velo de ignorancia) en favor de "la cultura pública misma como el fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos"²¹.

Si la primera -la figura del contrato- se proponía (ilegítimamente) como una especie de "punto arquimédico" acontextual y supracultural, la remisión a "la cultura pública misma" se afirma hermenéuticamente en la tradición democrático-liberal considerada como contingencia histórica. Una tradición *entre* otras: comprometida con ciertas ideas de bien (plurales, en cualquier caso), de libertad y de justicia, así como otras culturas y tradiciones cifran su compromiso en una determinada revelación o en la esperanza de salvación individual y colectiva.

Al instalarse en la cultura pública como base argumental contingente, se elimina la tentación etnocéntrica y dogmática de un *extra ecclesiae nulla salus* que sustituyera a la Iglesia por la racionalidad ilustrada y reinterpretara la salvación en términos sociopolíticos.

Se abre así una doble vía de exploración que hace frente tanto a las críticas de un cierto comunitarismo como a la autopercepción de determinados liberalismos. Frente al primero, se afirma la consistencia moral de la tradición demoliberal. Una consistencia "particular" por cuanto no reclama universalidad *a priori*; y una consistencia "idiosincrática" puesto que carece de refrendo trascendental y se defiende a partir de su propia capacidad hipotética (todavía no demostrada suficientemente) de acoger y reconocer diferencias. El litigio entre algunos comunitaristas (MacIntyre, Sandel, Bellah) y el liberalismo político expone discrepancias en el seno de las propias tradiciones que han conducido a la democracia liberal y se convierte así en un *conflicto de interpretaciones*.

Algo similar sucede cuando se plantea el debate entre "liberales". El liberalismo "antiperfeccionista" de R. Dworkin²², por ejemplo, reclama, con su defensa de la neutralidad

20 Tal elenco de posibilidades remite a la cuestión de la justicia. Acepto como básicamente satisfactoria la defensa de la justicia compleja tal y como la elabora Michael WALZER: *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993. Para una amplia discusión, véase David MILLER y Michael WALZER (comps.): *Pluralismo, justicia e igualdad*, FCE, Buenos Aires, 1997.

21 RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 38; véase también RAWLS, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985.

22 DWORKIN, Ronald, "Liberalism" en: *Public and private Morality*, editado por Stuart HAMPSIRE, Cambridge University Press, Cambridge, 1978; *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.

estatal, una especie de acontextualidad para el liberalismo político. Este no sería el extremo de una tradición sino una suerte de marco formal o estructura procedimental carente de contenidos. También el “republicanismo kantiano” de Habermas se concede el beneficio de apelar a una presunta instancia transcultural (cuya genealogía puede, sin embargo, describirse y cuya filiación moderna es evidente).

Argumentar desde la contingencia y la relatividad supone, por el contrario, afirmar la textura histórico-cultural del diseño demoliberal y confirmar su *relación al relato* que nos ha construido como sujetos políticos y que nos ha dotado de determinados valores y de determinadas expectativas. Y supone concebir ese relato como fundamento provisional y perfectible.

Lo cual no implica perder capacidad crítica. El viejo litigio que Habermas mantiene con la hermenéutica -litigio que se remonta a 1970- le hace decir al respecto que “una filosofía que sólo aclare hermenéuticamente lo que existe habría perdido su fuerza crítica”²³. Pues bien, la pertenencia interpretativa a las tradiciones que nos constituyen no sólo aclara sino que *pone en cuestión*: ubica los presupuestos en el lugar en el que pueden ser interrogados y denunciados, introduce la duda, reescribe la historia y extrae de esas actividades fuerza, capacidad y legitimidad críticas. Para una hermenéutica (post)moderna, irónica, experimental y creativa, la pertenencia y la impertinencia interpretativas son necesariamente solidarias. Se trata de experimentar hacia modos de vida más satisfactorios desde el contexto que nos contiene y las condiciones que nos han sido dadas.

3) Separar conceptualmente el ámbito político de integración de los ámbitos morales de identidad.

Fue Maquiavelo²⁴ el primero en sugerir, con insistencia y buenos argumentos, la existencia de una *virtú* política diferente de la virtud ética o moral y de las virtudes religiosas. Al retomar y actualizar la idea de Maquiavelo se insinúa una vía de mediación entre el perfeccionismo (J. Raz) y el anti-perfeccionismo (R. Dworkin), o, lo que es lo mismo, una forma diferente de plantear “la prioridad de la justicia sobre el bien” y la neutralidad moral del Estado. Es cierto, como afirman algunos comunitaristas y algún perfeccionista liberal (J. Raz, por ejemplo) que el Estado *no puede ser neutral* con respecto a todas las concepciones del bien. Es cierto, sin embargo, que el ámbito de lo político en las sociedades postmodernas no puede estructurarse desde un eje cosmovisional restrictivo.

La imposible neutralidad se demuestra por el hecho de que el Estado es el apéndice legislativo, ejecutivo y judicial de una cultura que hereda y reinterpreta su propia historia cívica, que tiene sus preferencias y su imaginario moral. Ahora bien, el imaginario moral postmoderno se elabora a base de diferencias y en base a las diferencias, lo que quiere decir

Una perspectiva “liberal-perfeccionista” véase en Joseph versity Press, Oxford, 1986. Intersante al respecto, es el libro de Charles LARMORE: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

23 HABERMAS, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit. p. 95 ss.

24 El nombre de Maquiavelo suele asociarse a una fría tecnología política difícilmente defendible. Puesto que se trata de uno de los pensadores políticos más lúcidos de la historia, es preciso reivindicar tanto su nombre como lo mejor de su teoría. Véase N. MAQUIAVELO: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza, Madrid, 1987 y *El príncipe*, Alianza, Madrid, 1981. Al respecto, son imprescindibles los trabajos de J.G.A. POCKOCK: *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton, 1975, G. BOCK (eds.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 y Q. SKINNER: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, 1993 (2 vols.).

que el reconocimiento de la diferencia y el respeto del pluralismo son elementos que pertenecen a la más reciente tradición occidental moderna. Reconocimiento y respeto se erigen en un bien que el Estado ha de defender y frente al cual *no puede ser neutral*.

La *virtú* política maquiaveliana indicaría, en este contexto, que el cometido del Estado y del ámbito de lo político es la integración de las diferentes identidades morales y culturales en un espacio de reconocimiento y respeto y en un proyecto de cooperación y convivencia. El ámbito de lo político no es ni escenario ni garante de *identidad* sino instrumento de *integración* de identidades subyacentes.

Tales identidades tienen su espacio de existencia y de expresión en la sociedad civil, que no se estructura según criterios de asociación únicamente sino según vínculos comunitarios²⁵. La expresión “comunidad de comunidades” quizá sea demasiado fuerte pues remite a una moralidad pública *densa* improbable en sociedades como las nuestras. Por el contrario, la expresión “asociación de asociaciones” no da cuenta de la densidad de los vínculos internos a las distintas comunidades que conforman la sociedad civil. Si ésta es convivencia de imaginarios morales *densos*, el ámbito de lo político ha de concebirse como *asociación de comunidades*. Y su específica *virtú* es promover la integración en distintos planos: integración social, jurídica, económica, laboral etc., de los individuos e integración jurídica, política y cultural de las comunidades. Si se quiere, utilizando la terminología de M. Walzer, la *virtú* política ha de sustentarse en una moralidad *tenue* que posibilite la integración, mientras las comunidades que conviven en la sociedad civil pueden permitirse una moralidad *densa* que proponga modos de vida referidos a una determinada identidad colectiva²⁶.

El cruce o la confusión entre integración e identidad o entre las exigencias normativas de la sociedad y las de la comunidad es lo que en el extremo, desarticula la convivencia y somete al individuo: bien al poder omnímoto de un Estado constituido según esquemas comunitarios²⁷, bien al poder de una comunidad a la que el individuo esté entregado sin escape posible.

4) *Mostrar que la democracia liberal, así estructurada, resulta(ría) un marco satisfactorio de convivencia.*

Es la única “prueba” a la que la democracia liberal puede acogerse en ausencia de refrendo transcendental. Prueba que, evidentemente, *no ha superado*. Si se insinúa como proyecto acogedor y respetuoso para con las diferencias, aún está lastrada por excesivos componentes tradicionales que es preciso someter a crítica. Excesivos escollos para un verdadero diálogo intercultural, excesivas seguridades que es preciso mitigar.

La prueba a la que la democracia liberal se somete es histórica y casi tautológica: la libertad es la prueba de la libertad y el reconocimiento es la prueba del reconocimiento.

25 El concepto de sociedad civil ha de ser convenientemente ampliado para que no quede reducido al tejido económico. Véase al respecto al artículo de M. WALZER recogido en Chantal MOUFFE (comp.) *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, London, 1992. La perspectiva de la “democracia radical” está bien expuesta en la obra de Chantal MOUFFE *The Return of the Political*, Verso, London, 1997; y en Paul HIRST, “Representative Democracy and its Limits”, *The Political Quarterly*, vol. 59, n° 2, 1988.

26 WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Paidós, Barcelona, 1996.

27 Por remitirnos únicamente al momento actual, recuerdo la práctica política de los fundamentalismos y las pretensiones normativas homogeneizadoras de muchos nacionalismos.

Puede decirse, evidentemente, lo mismo al respecto de la igualdad de oportunidades, la distribución de recursos, etc.

Interpretación, crítica, creatividad y experimentación son las tesituras posibles para una democracia liberal consciente de sus presupuestos, de sus posibilidades y de sus actuales limitaciones.

No puede presumir de haber hallado claves universales de valor y sentido. Puede intentar la mejora de sus realizaciones tomando como base tanto sus propias intuiciones como sus propias utopías. Y puede incorporar intuiciones utopías del entorno extendiendo así su horizonte epistemológico y moral, veritativo y normativo.

La pregunta de la democracia liberal es: ¿qué grado de universalidad es posible construir incorporando y reconociendo diferencias sin someterlas a un patrón único de conducta?

No hay, evidentemente, respuesta para esa pregunta. Hay una tarea. Y un reto. Un reto que merece la pena asumir.