

Democracia, deliberación y diferencia

Edición al cuidado de Mariano C. Melero

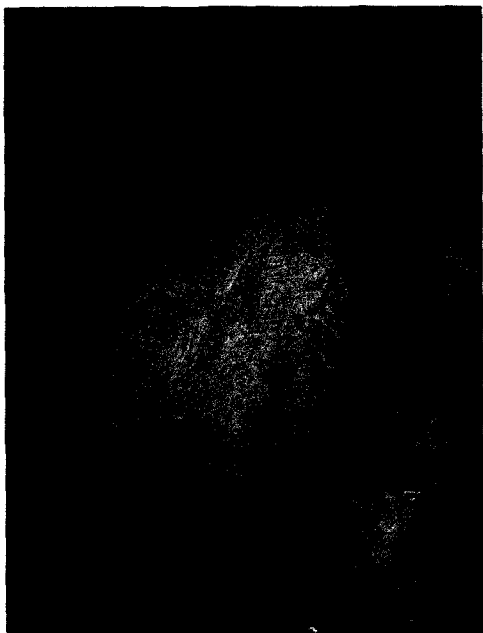


Roberto Gargarella • Fernando R. Genovés • Àngel Puyol
Miguel Àngel Quintana • Jon Elster • Joshua Cohen
Andrea Greppi • Vicente Serrano • Asunción Herrera
Joaquín Valdivielso • Cristina Sánchez • Fina Birulés
María José Guerra • Quintín Racionero
Joan Vergés • Pura Sánchez
José Luis Velázquez



Cuaderno Gris

www.ffil.uam.es/cgris



Después de la caída del muro de Berlín, la democracia liberal se ha convertido en el régimen político más extendido del planeta, y su promesa todavía provoca en muchas partes una excitación semejante a la que se sintió en Europa occidental después de la Revolución Francesa. De forma paralela, la naturaleza y justificación del constitucionalismo democrático ha pasado a ocupar un primer plano en la teoría política contemporánea. Los ensayos del presente volumen desean contribuir a dicha reflexión. Algunas de las preguntas que el lector encontrará aquí planteadas y discutidas son: ¿Cuál es el balance más adecuado entre democracia y liberalismo? ¿Cómo pueden llegar a influir en el ideal democrático los actuales avances en las tecnologías biogénéticas? ¿Cuáles son los límites de la tolerancia liberal? ¿Qué debemos entender por deliberación pública en nuestras complejas democracias contemporáneas? ¿Cuáles son las transformaciones que deberían emprenderse para dar acomodo a la diferencia? ¿Es posible y deseable la implantación de la democracia liberal en países con culturas políticas alejadas de la tradición democrática?

Mariano C. Melero

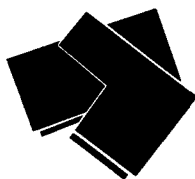
En portada y solapas:

Vanessa Melero-Smith, *Acantilados* (detalles), 160 x 100 cm., diptico, técnica mixta. Colección «La esencia de las cosas» (2004).

Democracia, deliberación y diferencia .

Democracia, deliberación y diferencia

Edición al cuidado de Mariano C. Melero



Época III

Cuaderno Gris

Nº 9 (2007)

www.ffil.uam.es/cgris

Cuaderno Gris, 9

MONOGRAFÍAS

DIRECCIÓN:
Alfonso Moraleja
Gabriel Aranzueque

Publicación editada y distribuida íntegramente
por el Servicio de Publicaciones de la
Universidad Autónoma de Madrid

IMPRESIÓN:
RB Servicios Editoriales S. L.

© Cuaderno Gris, 2007
Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M.
Ciudad Universitaria de Cantoblanco
Calle Francisco Tomás y Valiente, nº 1. 28049 Madrid
© de la traducción: Autores y traductores respectivos
© Cambridge University Press y Blackwell Publishing
© de las ilustraciones: Vanessa Melero-Smith
I.S.B.N.: 978-84-8344-072-8
Depósito legal: M. 31.711-2007
Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

<i>Presentación</i>	9
1. IDEA Y PRÁCTICA DE UNA DEMOCRACIA LIBERAL	
<i>La lectura mayoritaria del Estado de derecho</i> , Roberto Gargarella	17
<i>Democracia y liberalismo. Límites del poder y excelencia coartada</i> , Fernando R. Genovés	35
<i>Democracia y genética</i> , Ángel Puyol	47
<i>Los consuelos prohibidos. Entrevista a Gabriel Albiac</i> , Miguel Ángel Quintana Paz	61
<i>Tres modelos normativos de tolerancia</i> , Mariano C. Melero	89
2. DELIBERACIÓN Y CIUDADANÍA	
<i>El mercado y el foro: tres formas de teoría política</i> , Jon Elster	103
<i>Deliberación y legitimidad democrática</i> , Joshua Cohen	127
<i>Representación política y deliberación democrática</i> , Andrea Greppi	147
<i>Ideología, democracia y fetichismo del lenguaje en Jürgen Habermas</i> , Vicente Serrano Marín	171
<i>El sujeto que quiso ser conciudadano de un mundo global</i> , Asunción Herrera	185
<i>Homo sapiens non urinat in ventum. Democracia deliberativa y racionalidad ecológica</i> , Joaquín Valdivielso	195

3. DIFERENCIA Y DERECHOS HUMANOS

<i>Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad</i> , Cristina Sánchez Muñoz ...	221
<i>Algunas observaciones sobre identidad y diferencias</i> , Fina Birulés	239
<i>Feminismo transnacional o feminismo global: autoritarismo, poder y pluralidad</i> , María José Guerra	243
<i>Liberalismo democrático y nacionalismo. ¿Es violento y excluyente el nacionalismo?</i> , Joan Vergés	261
<i>¿Es posible pensar una renovación del ideal democrático desde la crítica post-moderna?</i> , Quintín Racionero y Mariano C. Melero	273
<i>Minimalismo liberal en el ámbito de los derechos humanos: ¿conveniente o peligroso?</i> , Pura Sánchez Zamorano	315
<i>La justicia global. Y un apéndice: ¿Puedo hacerme el sueco en Kabul?</i> , José Luis Velázquez	329

Presentación

La democracia liberal es hoy en día la práctica de gobierno más extendida del planeta, y, en correspondencia, el ideal de ciudadanía más estudiado y discutido por los teóricos y filósofos de la política y el derecho. Diversos acontecimientos han dado lugar a este estado de cosas. En el plano de la práctica, eventos como la caída del muro de Berlín (símbolo del final del régimen comunista en Europa del Este, los Balcanes y la Unión Soviética), la transición de la dictadura a la democracia en Filipinas, Argentina o Brasil, y la aparición de una sociedad civil crítica de dimensiones globales, han puesto de manifiesto una tendencia universal hacia la democracia. En el plano teórico, el agotamiento de la discusión entre liberales y comunitaristas en torno a las teorías de la justicia distributiva, así como la necesidad de revisar ciertas concepciones y retóricas heredadas de la democracia que han perdido contacto con la realidad, han provocado un extraordinario interés por los principios e ideales, así como por las dificultades y contradicciones, de un régimen democrático de derecho.

Este volumen arranca con una discusión general sobre la idea y la práctica de una democracia liberal. Los artículos que contribuyen a esta discusión se reparten entre, por un lado, los que intervienen en la controversia teórica sobre el ideal del liberalismo democrático, y, por otro, aquellos que indagan acerca del futuro de nuestras democracias realmente existentes. En la segunda parte, las contribuciones giran en torno al modelo deliberativo, el cual representa uno de los esfuerzos teóricos más relevantes del pensamiento político actual, encaminado a dar contenido al ideal democrático. Por último, la tercera parte da cuenta de aquellas corrientes del pensamiento político contemporáneo que asocian la democracia con el acomodamiento y politización del conflicto y la diferencia. En concreto, los artículos que cierran este volumen discuten los planteamientos políticos de feministas, nacionalistas y teóricos de la postmodernidad, así como aquellas otras propuestas que, desde el liberalismo igualitario, indagan en la posibilidad de una extensión universal del ideal democrático.

Desde una perspectiva teórica, las democracias actuales son el fruto de un doble legado: por una parte, la herencia liberal, con su insistencia en los derechos individuales y en el principio de legalidad, y, por otra, la tradición republicana, con su preocupación por la naturaleza conflictual y contestataria del proceso político. La democracia-liberal es un constructo histórico problemático, por cuanto

que está aún por saber cuál es la proporción correcta de cada legado. El artículo de Roberto Gargarella toma posición en este debate con la defensa de «un sistema mayoritario razonable», expresión con la que el autor se refiere a un régimen político que permite una intervención popular más activa que en las actuales democracias liberales, sin renunciar por ello al ideal del Estado de derecho. Sobre el fondo de la historia constitucional americana (tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica), el artículo de Gargarella nos muestra, en primer lugar, cómo surgió el hábito de asociar el sistema mayoritario con violaciones al Estado de derecho, para luego afirmar, por medio de una serie de ejemplos, no sólo la posibilidad de un régimen «radical» de debates legislativos abiertos capaz de producir decisiones bien razonadas, sino incluso la necesidad de implantar un sistema más mayoritario para el fortalecimiento del Estado de derecho mismo.

El ensayo de Fernando R. Genovés interviene también en esta discusión, no tanto con el objeto de conjugar en un único modelo los ideales de la democracia y del Estado de derecho, sino más bien con la intención de poner de relieve los dilemas y perplejidades que trae consigo su convivencia en un único régimen político. En concreto, su trabajo considera dos viejas querellas que representan a la perfección las dificultades de dicha convivencia: en primer lugar, la discusión sobre si es posible o no honrar adecuadamente la excelencia individual en un orden democrático, y, en segundo lugar, la disputa sobre el nivel de restricciones que es legítimo exigir a la libertad de los individuos en aras del desarrollo de las instituciones sociales y políticas.

Pero la democracia liberal no está sólo amenazada por sus propias contradicciones internas. La idea y la práctica de nuestras democracias se ven seriamente afectadas por una realidad insoslayable: el avance de la ciencia, o mejor, de la tecnociencia. En este sentido, la contribución de Àngel Puyol desarrolla uno de los posibles efectos perversos de las tecnologías genéticas, a saber, la destrucción de la creencia en la igualdad natural de los seres humanos, una de las convicciones fundamentales para el sostenimiento de la democracia. No necesitamos presuponer ningún tipo de determinismo social para percibir que los valores éticos están estrechamente ligados a los contextos en que se ubican, razón por la cual el mayor peligro de los cambios genéticos de nuestro tiempo y del venidero no es la producción de ciertas desigualdades injustas, sino el hecho de que con la nueva genética puede que dejen de percibirse como injustas determinadas desigualdades. En estas circunstancias, la simple denuncia y censura de las nuevas tecnologías es claramente insuficiente. En su lugar, la tarea que cabe realizar, y a la que el autor dedica la última parte de su artículo, consiste en reformular el ideal de la igualdad de oportunidades con el fin de que la tecnologías genéticas no lo conviertan en un instrumento al servicio de una sociedad fuertemente desigual.

Desde una perspectiva a medio camino entre la teoría y la práctica, Miguel Àngel Quintana nos trae la voz en primera persona de un intelectual, Gabriel Albiac, que sufrió la universidad de los últimos años de Franco y que, posteriormente, ha sido testigo de la evolución de la democracia en España desde la proclamación de nuestra Constitución en 1978. El pensamiento de Albiac viene marcado por una profunda transformación, desde el marxismo revolucionario de los años sesenta (cuando comenzó a trabajar a Spinoza y Pascal al lado de Althusser) hasta su rechazo actual de la «política» como sinónimo de la intervención del

Estado en la vida privada de los ciudadanos. En ese tránsito se suceden varios acontecimientos extraordinariamente importantes en la historia política de España y de su entorno, que el filósofo disecciona con enorme rigor: la transición a la democracia desde la última etapa del franquismo, la caída del muro, los años de corrupción y de terrorismo de Estado, el problema de los nacionalismos de carácter independentista, la amenaza del islamismo fundamentalista, el papel del Estado-nación y los retos de la globalización.

En el último artículo de esta parte general, yo mismo exploro uno de los elementos claves del ideal del liberalismo democrático, la tolerancia. En concreto, analizo cuál debería ser la justificación de la tolerancia liberal, y, en consecuencia, cuáles deberían ser sus límites. Mi interés, por tanto, no está centrado en las posibles transformaciones de la democracia a raíz del reconocimiento y protección de la diferencia –cuestión que es objeto de estudio en la tercera parte de este volumen–, si bien es cierto que dicha cuestión va ligada inexorablemente a la pregunta por los límites de la tolerancia en un régimen constitucional. No obstante, no pretendo poner en discusión las bases constitucionales sobre las que descansan las actuales democracias, sino, al contrario, analizar en qué medida el respeto a la diferencia nos puede empujar fuera de dicho marco, donde ya no es posible hablar de tolerancia «liberal».

La segunda parte del volumen está dedicada al modelo de democracia más conocido y estudiado en nuestros días: la llamada *democracia deliberativa* o *participativa*. Este modelo trata de superar la concepción economicista, instrumental y privada de la democracia –representada, fundamentalmente, por la teoría de la decisión racional o de la elección social–, la cual reduce la política a una mera agregación de unos intereses individuales ya dados. Recogemos aquí dos conocidos artículos sobre el tema, escritos bajo la influencia del pensamiento de Jürgen Habermas. El primero lleva la firma del prestigioso filósofo Jon Elster, el cual revisa dos versiones diferentes del modelo deliberativo, la de Habermas y la de Hannah Arendt. En ambos casos, Elster se dedica a trazar las principales dificultades del modelo, con el sano propósito de indicar los puntos en donde debe ser fortalecido. De hecho, el autor afirma expresamente su apuesta por una forma deliberativa de democracia, en tanto que se declara defensor de una concepción de la política basada no en la mera agregación de preferencias, sino en la transformación de éstas a través de la discusión racional.

Una visión aún más favorable al modelo deliberativo de democracia es la de Joshua Cohen en el siguiente artículo. Tras declarar la independencia del ideal democrático respecto del valor de la equidad (o de la igualdad de respeto) que preside las teorías de la justicia situadas en la órbita de Rawls, Cohen se dedica a elaborar dicho ideal reuniendo en una sola «concepción formal» los rasgos principales de una democracia deliberativa. El objetivo último que persigue con ello es desarrollar un «procedimiento deliberativo ideal» que se ajuste a dicha concepción formal y que pueda servir de base para el diseño institucional de una democracia participativa.

A continuación, varias contribuciones originales toman este modelo como objeto de su discusión. Andrea Greppi dedica su trabajo a las complejas relaciones entre el ideal deliberativo y el régimen de gobierno representativo actual. Dado que nuestras democracias son –y no pueden no ser– representativas, el autor

analiza la democracia deliberativa desde la perspectiva de las dificultades que desde el siglo XIX se han vertido contra el modelo clásico de la representación política. Para ello, se centra especialmente en tres importantes críticas al parlamentarismo —denominadas por el autor como los argumentos de la «identidad» (C. Schmitt), de la «transparencia» (H. Kelsen) y de la «voluntad» (J. Schumpeter)—, con el propósito de indagar si el nuevo modelo deliberativo es capaz de afrontar estas dificultades con mejor fortuna que el modelo clásico.

A continuación, Vicente Serrano se aproxima críticamente a la pretensión de Habermas de fundamentar las democracias liberales sobre una teoría de la acción comunicativa que, supuestamente, recupera una racionalidad sustantiva, no instrumental, para las sociedades postmetafísicas actuales. A partir del análisis de las categorías marxistas de «trabajo» y «modo de producción», el autor rechaza la distinción entre racionalidad sustantiva e instrumental como un artificio ideológico al servicio de la dominación, para pasar luego a mostrar las similitudes entre el «fetichismo de la mercancía» que denunció Marx y el «fetichismo del lenguaje» que encubre la actual entronización del lenguaje orientado al consenso.

Por último, los artículos de Asunción Herrera y Joaquín Valdivielso estudian la aplicación del modelo deliberativo a los problemas de la globalización económica y del medio ambiente, respectivamente. Frente al fenómeno de la globalización, que extiende por todos los rincones del planeta la visión economicista de la democracia, Asunción Herrera reivindica el ideal deliberativo como la fuente de un modelo distinto de ciudadanía global. Para la autora, la deliberación puede considerarse como el genuino manantial de las motivaciones capaces de animar a los ciudadanos de nuestras menguadas democracias a preocuparse por el resto de los ciudadanos del mundo.

El artículo de Joaquín Valdivielso nos presenta un completo panorama del actual ecologismo político normativo, en el que el modelo deliberativo ocupa un lugar destacado. La intención del autor es mostrar las dificultades que acarrea pensar una democracia deliberativa y a la vez ecológica, para lo cual analiza especialmente el modelo elaborado por John Dryzek. Tales dificultades proceden, en su mayor parte, de la escasa sensibilidad que demuestran las teorías deliberativas hacia aquellas realidades —como la naturaleza no humana— que no forman parte de la comunidad de diálogo y el intercambio de argumentos.

La tercera y última parte del volumen está dedicada a aquellas corrientes del pensamiento político actual que anuncian la exigencia de repensar y transformar la democracia actual con objeto de hacerla *más receptiva, o más hospitalaria, al conflicto y la diferencia*. Sin duda, la pluralidad de interpretaciones y perspectivas es un rasgo característico de las sociedades contemporáneas, y el reconocimiento y protección de tal pluralidad es quizá el desafío más difícil, pero sin duda al mismo tiempo más urgente, al que se enfrentan las democracias liberales. En este contexto, Cristina Sánchez realiza en su artículo una lectura de la obra de Hannah Arendt a partir de la pluralidad como principio normativo de la vida política. Para ello, analiza el papel de la pluralidad en Arendt desde tres puntos de vista: en relación a la metodología de su pensamiento, en lo relativo al sujeto que resulta de la protección de la pluralidad, y en su relación con la comunidad política y el espacio público. De acuerdo con este enfoque, Arendt se nos muestra como una pensadora de la pluralidad, cuya obra supone una permanente ad-

vertencia contra cualquier tipo de reduccionismo, tanto el que procede de la idea de un sujeto único de la historia, como el que se basa en la voluntad común o la solidaridad de grupo en torno a esencias compartidas.

En este esfuerzo de afrontar el problema de la diferencia, la teoría feminista ofrece una de las líneas más interesantes de pensamiento político, no sólo como movimiento social dedicado a la lucha por los derechos de las mujeres, sino también como punto de arranque para la reconsideración de muchos de los problemas que plantea la diferencia en general. En este último sentido, el artículo de Fina Birulés plantea una lectura feminista de Arendt con la que reconstruir una noción de subjetividad que permita dar razón de las diferencias no elegidas, como la femineidad, sin caer en definiciones esencialistas. Desde un punto de vista más centrado en el feminismo como movimiento social, y más concretamente, en la extensión global o transnacional de dicho movimiento, María José Guerra aborda las tensiones provocadas por los planteamientos «universalistas» del feminismo liberal y humanista. La autora repasa las principales críticas que se han vertido contra la propuesta de feminismo global de Martha Nussbaum, para luego esbozar una alternativa cuya función sería poner al descubierto las injustas estructuras que dominan actualmente la economía mundial. En definitiva, esta alternativa pretende superar los falsos universalismos de algunas teorías feministas occidentales, mediante la integración en un proyecto común de los distintos feminismos situados y contextuales del mundo.

Junto al feminismo, el nacionalismo liberal es otra de las corrientes del panorama contemporáneo de filosofía política que busca el reconocimiento de la diferencia dentro de los parámetros democráticos. El artículo de Joan Vergés se centra en la discusión sobre la supuesta incompatibilidad entre el nacionalismo y la democracia liberal. Para ello, el autor describe las tesis fundamentales del nacionalismo liberal dentro de los debates recientes de filosofía y teoría política, así como las razones que pueden aportarse para justificar la adopción de dichas tesis. Todo lo cual le sirve para responder a la cuestión principal de su ensayo —¿es violento y excluyente el nacionalismo?—.

En la contribución que realizo con Quintín Racionero, analizamos otro de los grandes filones de la filosofía contemporánea relacionados con la diferencia, a saber, la filosofía postmoderna. Tras hacer una caracterización general de la postmodernidad, el artículo discute si es posible elaborar una teoría política normativa sobre esta base. Para ello, nos centramos en la obra de tres de los filósofos más influyentes de este tipo de pensamiento —R. Rorty, M. Foucault y J. Derrida—. A continuación, revisamos la propuesta normativa que han desarrollado W. Connolly y Ch. Mouffe a partir de planteamientos postmodernos —la llamada «democracia radical»—, con la intención de averiguar si tal propuesta supone una efectiva superación del modelo político inaugurado por la Ilustración o si, por el contrario, sólo constituye un complemento ulterior en la realización progresiva de dicho modelo. El artículo termina con una definición de las que, a nuestro juicio, serían las tareas pendientes más importantes de la teoría postmoderna, una vez que se reconoce en ella un elemento constructivo.

Por último, los dos artículos que cierran el volumen discuten la propuesta del «liberalismo igualitario» (y más concretamente, el derecho de gentes de John Rawls), consistente en definir un mínimo moral común sobre el que poder esta-

blecer un orden de justicia internacional entre Estados democráticos y no democráticos. A diferencia de lo que ocurría en las contribuciones anteriores, donde se trataba de indagar acerca del modo en que las democracias liberales deberían gestionar su pluralismo interno, ahora la cuestión que se ventila es cómo habrían de relacionarse con sociedades no democráticas. El artículo de Pura Sánchez se centra en la discusión del estándar de moralidad política defendido por Rawls, el cual incluye una relación de derechos humanos muy inferior a la Declaración Universal de 1948. La autora comienza haciéndose eco de las dificultades que acarrea un modelo cosmopolita basado en la extensión universal del ideal democrático; a continuación, pasa a subrayar las ventajas de un modelo como el rawlsiano, basado en la tolerancia razonable entre pueblos de diferente cultura política, aunque sin ocultar los peligros que trae consigo fundamentar dicha tolerancia desde una perspectiva meramente pragmatista. José Luis Velázquez, por su parte, examina en su contribución el deber de asistencia que según Rawls tienen las sociedades democráticas respecto a los pueblos que viven en condiciones desfavorables, una ayuda orientada fundamentalmente a promover la «autonomía política» de las sociedades menos favorecidas. La discusión se realiza, igual que en el artículo precedente, por contraste con los partidarios de una justicia cosmopolita, los cuales pretenden hacer extensivos al orden internacional los principios de justicia que son propios de las democracias liberales.

1. IDEA Y PRÁCTICA DE UNA DEMOCRACIA LIBERAL

La lectura mayoritaria del Estado de derecho*

Roberto Gargarella

No hay otra majestad que aquella del pueblo.
No hay otra soberanía que aquella de la ley.
Thomas Paine, 2/7/1791¹

En este trabajo cuestionaré una visión común del «Estado de derecho» y, particularmente, de qué arreglos institucionales ponen al Estado de derecho en riesgo. De acuerdo con esta perspectiva, el Estado de derecho está estrechamente conectado con (lo que yo llamaré) sistemas políticos liberales (que, sintéticamente, están caracterizados por un sistema de frenos y contrapesos y derechos individuales protegidos por un Poder Judicial independiente). Además, muchos entre quienes defienden esta postura tienden a evaluar todos los movimientos hacia una democracia más mayoritaria como amenazas al Estado de derecho². Normalmente, tales autores asumen que una democracia mayoritaria necesariamente resulta en un gobierno discrecional. Esta arbitrariedad sería el resultado de, básicamente, dos características que se asocian con la democracia mayoritaria: su tendencia a producir decisiones «precipitadas» y su incapacidad inherente para establecer controles institucionales adecuados, esto es, para establecer controles sobre la voluntad de la mayoría. Entonces, la democracia mayoritaria está direc-

* Una versión anterior de este artículo fue publicada en Maravall, J. M. y Przeworski, A. (eds.) *Democracy and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹ «Soy un ciudadano de un país que no conoce otra majestad que aquella del pueblo, ningún otro gobierno que aquél del cuerpo representativo, ninguna otra soberanía que aquella de las Leyes» (Paine 1995, p. 376).

² En lo que sigue utilizaré la expresión «sistemas mayoritarios» en un sentido similar a aquel que Thomas Jefferson utilizaba cuando se refería a la idea de «gobierno republicano». De acuerdo con Jefferson, el gobierno republicano era «pura y simplemente... un gobierno por sus ciudadanos en masa, actuando directa y personalmente, de acuerdo con reglas establecidas por la mayoría». Tomando en consideración esta definición general, Jefferson afirmó que los gobiernos eran «más o menos republicanos, a medida que tenían más o menos del elemento de elección popular y control en su composición». Similarmente, me referiré a la idea de «gobierno mayoritario» tomado en cuenta el ideal jeffersoniano de gobierno republicano. En este sentido, diré que un gobierno es más o menos mayoritario a medida que tenga más o menos del elemento de elección popular y control en su composición. Jefferson (1999).

tamente asociada con una «mayoría sin control», esto es, un régimen «populista» —en definitiva, la caída del Estado de derecho³—.

En lo que sigue trataré de mostrar que es posible defender un sistema político más mayoritario sin renunciar, al mismo tiempo, al ideal del Estado de derecho. En este sentido, afirmaré que hay un espacio amplio entre el sistema liberal de gobierno y el sistema «populista» —lo suficientemente amplio como para que sea posible defender un sistema mayoritario razonable—. En la primera sección de mi trabajo mostraré cómo comenzamos a correlacionar la noción de un sistema mayoritario con violaciones al Estado de derecho. Después, cuestionaré dos de los principales argumentos que se presentan para asociar el gobierno mayoritario con los poderes discrecionales. Por un lado, afirmaré que es posible tener una organización política mayoritaria sin abandonar el objetivo de adoptar decisiones deliberativas. Por otro lado, mostraré cómo esta organización política puede ser compatible con la idea de tener control sobre los representantes. Finalmente, sugeriré la importancia de agregar a esta lectura mayoritaria del Estado de derecho una preocupación clara sobre sus condiciones sociales previas.

I. EL ESTADO DE DERECHO Y EL CONSTITUCIONALISMO LIBERAL

En esta sección examinaré cómo comenzamos a asociar la idea de Estado de derecho con algunas de las características que actualmente distinguen a los sistemas políticos liberales. Consecuentemente, también exploraré cómo comenzamos a asociar una intervención popular más activa en política con amenazas al Estado de derecho.

Los sistemas políticos liberales, como los describiré, están caracterizados por la presencia de gobiernos representativos organizados por medio de una Constitución que es considerada la «ley suprema de la tierra». Las Constituciones liberales normalmente se dividen en dos partes, una que establece la organización del gobierno y otra que establece ciertos derechos inviolables. La primera parte usualmente organiza un sistema de frenos y contrapesos —un sistema que comúnmente incluye una legislatura bicameral (por ejemplo una Casa de Representantes elegida directamente y un Senado elegido indirectamente), veto Ejecutivo, y un Poder Judicial encargado de preservar la supremacía de la Constitución—. La segunda parte normalmente consiste en una lista de derechos civiles y políticos.

Ahora bien, para aquellos que asocian la organización política liberal con una organización en donde el Estado de derecho prevalece, cualquier desviación del sistema de frenos y contrapesos aparece como una amenaza seria en contra de la permanencia del Estado de derecho. Cualquiera de estas desviaciones parece abrir la puerta ya sea a la concentración de poder en manos de unos pocos, o a los excesos de la rama del poder «más peligrosa», a saber, la rama legislativa. Por

³ En lo que sigue, usaré la expresión «régimen populista» (o «populismo», en general) para referirme al sistema de «mayorías sin control», esto es, un sistema donde la «voluntad mayoritaria» no encuentra limitaciones significativas y donde, consecuentemente, los derechos de las minorías se encuentran en serio riesgo.

lo tanto, en este tipo de situaciones, uno debe esperar que algunas de las características usualmente asociadas con el Estado de derecho serán violadas (por ejemplo, la estabilidad, la generalidad y no retroactividad de las leyes y la independencia del Poder Judicial)⁴. Durante los orígenes del Constitucionalismo, tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica, los «padres fundadores» asumieron que el establecimiento del Estado de derecho estaba amenazado por dos males igualmente indeseables, descritos como «el riesgo de la tiranía» y «el riesgo de la anarquía».

Comúnmente la idea de «tiranía» estaba asociada con la legislación británica (en los Estados Unidos) o la legislación española (en Latinoamérica)⁵. Algunos otros recurrían a la idea de «tiranía» para referirse a la «tiranía de la mayoría»⁶. Sin embargo, muchos preferían reservar la noción de «anarquía» para aludir al irrestricto gobierno de la mayoría. En los Estados Unidos la noción de «anarquía» fue comúnmente usada para describir el período que vino después de la independencia y antes del dictado de la Constitución Federal, cuando el gobierno nacional no había sido organizado todavía. En ese tiempo, muchos Estados parecieron estar dominados por «mayorías sin control» despreocupadas por el respeto de los derechos individuales. Por ello, y en ocasiones, los funcionarios del Estado eran descritos como «meras criaturas de la masa»⁷. En Latinoamérica el término «anarquía» era normalmente utilizado para referirse a aquellas situaciones en donde lo que prevalecía era el gobierno de los caudillos⁸. Dado que los caudillos actuaban de modo arbitrario y movilizaban a numerosos grupos de gente, muchos comenzaron a vincular los abusos de poder existentes con la voluntad mayoritaria⁹.

Los liberales sostuvieron entonces que su ambición era la de confrontar ambas situaciones inaceptables, a saber, la preeminencia de la tiranía o de la anarquía: en ambos escenarios —así lo asumían— el gobierno tendía a actuar de modo discrecional y las decisiones tendían a ser tomadas por medio de impulsos repentinos y pasiones momentáneas¹⁰. La principal característica de las Constituciones liberales muestra la enorme importancia que los liberales atribuyeron al control de estos excesos previsibles. En efecto, el sistema de frenos y contrapesos intenta evitar la adopción de decisiones arbitrarias, caprichosas o repentinas, mientras que la declaración de derechos protege ciertos intereses individuales de los deseos momentáneos de la mayoría.

⁴ Ver, por ejemplo, Raz (1977).

⁵ James Wilson, por ejemplo, afirmó que «Donde el Ejecutivo realmente era el baluarte de la libertad, Rey y Tirano eran naturalmente asociados en las mentes de las personas; no legislatura y tiranía. Pero donde el Poder Ejecutivo no era formidable, las dos últimas eran más correctamente asociadas». Citado en Farrand (1937, vol. II, p. 301).

⁶ De acuerdo con Alexander Hamilton, por ejemplo, «no hubo tiranía más opresiva» que aquella que emanó de «una mayoría victoriosa y autoritaria». Citado en Millar (1967, p. 158).

⁷ Citado en Jensen (1967, pp. 118-121).

⁸ En la mayoría de los casos, los caudillos eran (ex) oficiales militares que pelearon durante la guerra de la independencia y comenzaron a controlar partes del territorio nacional independiente. Ver Lynch (1992), Goldman y Salvatore (1998).

⁹ Algunos ejemplos interesantes al respecto aparecen en Romero (1976).

¹⁰ Ver Elster (1993).

Con la consolidación de la independencia, la amenaza de la tiranía se volvió menos intimidante, mientras que, a la inversa, la amenaza de la opresión mayoritaria se tornó más significativa. Las jóvenes democracias americanas, a nivel estatal, parecieron incapaces de proteger derechos: eran muy sensibles a los reclamos mayoritarios y muy insensibles a la protección de los intereses más básicos de cada individuo. Como resaltó el notable historiador Gordon Wood, «la voluntad de la gente expresada en las legislaturas representativas y en la que se confiara tanto a lo largo del período colonial, se volvió de repente caprichosa y arbitraria»¹¹.

James Madison, el principal ideólogo de la Constitución de los Estados Unidos, defendió este documento como una alternativa a las constituciones de tipo «radical»¹² que habían prevalecido desde la independencia. En su opinión, el período de la post-independencia de constitucionalismo radical condujo al país a una situación de desorden comandada por legislaturas sin control. Esta visión se volvió manifiesta en su trabajo «Vices of the Political System», enormemente influyente durante el período de formación de los Estados Unidos. En ese trabajo Madison afirmó que los peores vicios del sistema político estaban relacionados con las actividades del Poder Legislativo, que producían leyes «múltiples», «mutables» e «injustas». En opinión de Madison:

No hay máxima, en mi opinión, que esté más expuesta a ser aplicada incorrectamente, y que por lo tanto más necesite elucidación que la corriente consistente en que el interés de la mayoría es el estándar político de lo correcto e incorrecto. Sería el interés de la mayoría en cada comunidad expoliar y esclavizar a las minorías de individuos; y, en una comunidad federal, hacer un sacrificio similar de la minoría de los Estados que la componen¹³.

Tiempo después, estas consideraciones fueron expuestas y desarrolladas en *El Federalista*, donde Madison asoció la supremacía de la voluntad de la mayoría con la supremacía de las facciones, y la supremacía de las facciones con la producción de leyes parciales o no neutrales. Finalmente, la supremacía de la voluntad mayoritaria apareció como sinónimo de un colapso del Estado de derecho: implicaba directamente, de acuerdo con muchos, el reemplazo del Estado de derecho por el gobierno de algunos, en su propio beneficio.

La desconfianza hacia la voluntad mayoritaria era más fuerte en Latinoamérica, por una variedad de razones. Algunos basaron sus sospechas en la falta de educación que afectaba a la mayoría de la población¹⁴; otros en la falta de prácti-

¹¹ Wood (1969, pp. 405-6).

¹² Utilizo este término de acuerdo con su uso corriente durante ese período, es decir, cuando el pensamiento político conservador del siglo diecisiete era comparado con el pensamiento político radical opuesto.

¹³ Carta a James Monroe, 5 de octubre de 1786, en Madison (1975, vol. 9, pp. 140-2).

¹⁴ Entre muchos otros, Vicente Rocafuerte, quien llegó a ser Presidente de Ecuador, justificó su desconfianza en la democracia debido al «atraso moral e intelectual» de la mayoría de los ecuatorianos. Citado en Reyes (1931, pp. 143-4). El enormemente influyente Diego Portales, quien también fue Presidente de su país, Chile, afirmó que la democracia era «un absurdo en los países de América Latina, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecían de cualquiera de las virtudes requeridas por una República genuina». Ver Portales (1937, vol. 1, p. 177).

ca democrática que distinguía estas nuevas sociedades (algo que no era similarmente verdadero, por ejemplo, en los Estados Unidos); algunos otros (por ejemplo Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento en Argentina después de la extendida dominación del caudillo Juan Manuel de Rosas) basaron su desconfianza hacia el gobierno de la mayoría en la (polémica) asociación que establecieron entre el gobierno del caudillo y la democracia; y otros más, en sus miedos de que las mayorías adoptaran decisiones contrarias a los intereses de la Iglesia Católica¹⁵.

A pesar de estas diferencias «internas», la verdad es que la mayoría de las constituciones liberales adoptadas en Latinoamérica durante el siglo diecinueve fueron concebidas dentro de un clima desfavorable hacia la democracia mayoritaria. Nuevamente, la democracia mayoritaria apareció asociada con la producción de normas «repentinas», «no moderadas» y, finalmente, «irracionales» que amenazaban los derechos de los grupos minoritarios.

En suma, tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica encontramos una tendencia a identificar el Estado de derecho con un modelo de constitucionalismo particular (liberal); así como una tendencia a evaluar todos los movimientos en la dirección de una democracia más mayoritaria como apartamientos prohibidos del Estado de derecho.

Ahora bien, no es obvio que la única alternativa democrática al constitucionalismo liberal sea la del «populismo», esto es, un sistema de voluntad mayoritaria sin restricciones, irrespetuosa de los derechos de las minorías. Esto no parece ser cierto, ya sea como una proposición teórica o como una descripción de la práctica legal en América. De hecho, defenderé que existe bastante espacio entre los liberales y la propuesta constitucional extrema populista que los liberales exitosamente atacaron y vencieron. En lo que sigue, exploraré la posibilidad de sostener tanto un sistema institucional mayoritario, como los derechos individuales.

II. LA CONSTITUCIÓN MAYORITARIA Y LA DEFENSA DE UN DEBATE PÚBLICO JUICIOSO

En esta sección desafiare algunas asunciones que exploramos en las páginas anteriores. En particular, afirmaré que la defensa de un sistema político más mayoritario no implica abandonar el ideal de un proceso de toma de decisiones que requiera pensar cuidadosamente las cuestiones.

Puede valer la pena comenzar esta sección afirmando lo siguiente: los liberales defienden orgullosamente el esquema de frenos y contrapesos mostrando los incentivos que provee para la toma de decisiones bien razonadas y pensadas —virtudes que, aparentemente, cualquier sistema alternativo tendría problemas para

¹⁵ Esta fue, por ejemplo, la opinión de Juan Egaña, probablemente el pensador legal más influyente en el siglo diecinueve en Chile, quien acompañó su influyente proyecto constitucional de 1823 con un «Código Moral» diseñado estrictamente para regular la vida moral de los chilenos. Similarmente, Bartolomé Herrera afirmó que «la gente... no tiene capacidad ni derecho a legislar. Las leyes son principios eternos fundados en la propia naturaleza de las cosas, principios que no pueden ser claramente percibidos excepto por aquellos [científicamente entrenados]». Citado en Basadre (1969, pp. 217-8).

asegurar—. Las razones por las cuales un sistema de frenos y contrapesos favorece la adopción de estas decisiones virtuosas son diversas. Por un lado, la existencia de múltiples controles hace más lento el proceso de toma de decisiones, algo que parece muy importante cuando se consideran los males que razonablemente se asocian con las decisiones «precipitadas», «repentinamente» e «impulsivas». Por otro lado, el hecho de que las leyes tengan que ir «hacia atrás y hacia adelante» (es decir, de una cámara a la otra, y nuevamente a la cámara anterior) parece importante para obligar a los funcionarios públicos a «pensar dos veces» sobre lo que harán. Cualquier iniciativa legislativa, podemos decir, necesita ser reflexionada cuidadosamente y el sistema de frenos y contrapesos provee buenos incentivos en esta dirección. Finalmente, uno puede decir que es importante que todos los proyectos legislativos sean objeto del escrutinio de muchos «ojos» diferentes: estos «ojos» diferentes pueden ayudar a «refinar» el contenido de los proyectos, agregando o modificando aspectos que (por cualquier razón) no fueron inicialmente considerados. Esto es lo que Madison defendió, por ejemplo, cuando propuso «dividir la confianza entre distintos grupos de hombres, quienes pueden vigilarse y controlarse mutuamente»¹⁶.

De hecho, muchos radicales resistieron la posición liberal, pero no porque ignoraran la importancia de los argumentos previos. Lo que dijeron, en su lugar, fue que había otros valores significativos que el sistema político tenía que respetar en primer lugar. Pero sobre todo, muchos de ellos creían que el modelo institucional liberal era muy complejo y que la Constitución debía ser clara, simple y fácilmente comprendida. También, y en conexión con el argumento previo, muchos afirmaron que el sistema de controles múltiples generaba confusión respecto de qué órgano cumplía cuál función. Al respecto, y de acuerdo con muchos radicales, el sistema de frenos y contrapesos parecía ser muy riesgoso. Otros atacaron la propuesta liberal afirmando que el establecimiento de controles promovía una situación de estancamiento político o, en los peores casos, un estado de «guerra» entre las distintas ramas de poder. Nathaniel Chipman, por ejemplo, previó un estado de tensión permanente entre los diferentes intereses en juego como resultado de los propuestos frenos y contrapesos. Chipman describió esta situación como una de «guerra permanente entre cada [interés] contra el otro, o en el mejor caso, una tregua armada asistida con negociaciones constantes y combinaciones cambiantes como para prevenir la destrucción mutua; cada parte a su turno uniéndose con su enemigo en contra de un enemigo más poderoso»¹⁷. Los radicales también podrían haber dicho que la importancia de establecer controles no justificaba el establecimiento de *cualquier* control. Veremos, en este sentido, que muchos de ellos simplemente propusieron adoptar *otros* tipos de controles del poder. Además, ellos podrían afirmar que era un defecto (y no una virtud del sistema) dejar la producción legislativa en «demasiadas manos»: ¿no se transformarían estas leyes en remiendos inaceptables? A pesar de que la mayoría de estos argumentos fueron usados correctamente durante los debates constitucionales originales, creo que, para muchos radicales, el principal objeto de preo-

¹⁶ Farrand (1937, vol. 1, pp. 421-2). Ver también Elster (1993).

¹⁷ Chipman (1833, p. 171).

cupación residía en otro lugar: ellos querían preservar su compromiso con la regla de la mayoría y consideraban que el sistema liberal no la honraba correctamente¹⁸.

En lo que sigue, ilustraré la posibilidad de defender, por medio de una serie de ejemplos, el ideal radical de tener tanto un sistema mayoritario como debates juiciosos. En particular, haré referencia al caso del Estado de Pennsylvania después de la independencia. Este caso es particularmente interesante porque la Convención Constitucional de Pennsylvania estaba influenciada por una forma radical de pensamiento promovida, entre otros, por Thomas Paine. Siguiendo iniciativas radicales comunes, Paine sugirió (entre otras cosas) establecer un sistema unicameral fuerte, algo que inmediatamente despertó diversas críticas. Pero sobre todo, muchos creían que esta iniciativa solamente favorecería la adopción de medidas «precipitadas» y «opresivas».

Ahora bien, los padres de la Constitución de Pennsylvania (la Constitución radical más influyente desde la independencia americana) eran completamente conscientes de la necesidad de garantizar una discusión apropiada y prevenir decisiones repentinas en un nivel legislativo. Sin embargo, ellos querían «enfriar» los debates legislativos sin poner en peligro el carácter mayoritario de la Constitución. Por ejemplo, y como resultado de estas creencias, ellos escribieron en la Sección 15 de su documento constitucional que

con el objeto de que las leyes antes de ser sancionadas puedan ser consideradas de una madera más madura, y prevenir lo más posible la inconveniencia de decisiones repentinas, todas las declaraciones de naturaleza pública deben ser impresas para la consideración de la gente antes de ser leídas en la asamblea general por última vez para su debate y enmienda; y, excepto en las ocasiones de necesidad repentina, no deben ser sancionadas las leyes hasta la próxima sesión de la asamblea; y para la satisfacción más perfecta del público, las razones y motivos de sancionar estas leyes deben ser completa y claramente expresados en los preámbulos¹⁹.

De modo similar, Thomas Paine reconoció la importancia de promover discusiones legislativas más serenas, pero afirmó la posibilidad de conseguir esa meta sin renunciar, al mismo tiempo, a los rasgos mayoritarios de la Constitución (en este caso, particularmente, la legislatura unicameral). Él sostuvo:

Para remover la objeción en contra de una sola cámara (esa de actuar demasiado rápido e impulsivamente), y al mismo tiempo evitar las inconsistencias, en algunos casos absurdos, que nacen de dos cámaras, el siguiente método fue propuesto como una mejora sobre ambos. Primero, tener una representación. Segun-

¹⁸ Una forma (no muy atractiva pero común) de defender esta posición era una basada en la asunción rousseauiana de acuerdo con la cual la voluntad de la gente es solamente una y, consecuentemente, indivisible.

¹⁹ Ver «Pennsylvania Constitution of 1776» en Blaustein y Sigler (1988, pp. 29-30). Una versión previa del proyecto exigía que cada declaración fuera leída tres veces, en tres días diferentes, antes de remitirlo a la próxima sesión. Al final, los pennsylvanos no incluyeron estas últimas provisiones, asumiendo que eran excesivas, dadas otras precauciones que ya habían adoptado. Ver Shaeffer (1974, pp. 420-1).

do, dividir la representación, por grupos, en dos o tres partes. Tercero, cada declaración propuesta debe ser primero debatida en esas partes sucesivamente, quienes pueden convertirse en oyentes de las otras partes, pero sin tener ningún voto. Después de esto, toda la representación debe reunirse para un debate general y una determinación por medio del voto²⁰.

La preocupación de los radicales por asegurar un intercambio de razones apropiado²¹ era acompañada por una preocupación seria por el valor de la publicidad. Los radicales querían que los debates legislativos estuvieran abiertos a la gente²², que los proyectos legislativos fueran conocidos y discutidos por el pueblo, y que las motivaciones de las leyes fueran claramente identificables por la ciudadanía²³. A pesar de las muchas críticas que recibieron²⁴, los radicales dejaron en claro que ellos no ignoraban la importancia de tener debates «calmados» y bien pensados, y demostraron que ellos estaban bien preparados para darle una nueva forma a sus propuestas con el objeto de garantizar esos valores²⁵.

Los ataques que, de modo habitual, presentaron los radicales contra el sistema de frenos y contrapesos no implican (e históricamente no implicaron) restarle importancia al objetivo de alcanzar discusiones reflexivas. Como vimos, si ellos adoptaron una posición crítica contra los frenos y contrapesos —durante los

²⁰ Blaustein y Sigler (1988, pp. 299-300).

²¹ Muchos de ellos propusieron usar cada ocasión posible «para conectar, mezclar y entremezclar el pueblo, que varía grandiosamente en su origen, lenguaje y costumbres». *Pennsylvania Packet*, Sept. 20, 1783.

²² La Constitución de Pennsylvania estableció que «las puertas de la cámara en donde los representantes de los hombres libres de este Estado se sienten en asamblea general deberán estar y permanecer abiertas para la admisión de todas las personas que se comporten decentemente, excepto sólo cuando el bienestar de este Estado requiera que esa puerta fuera cerrada».

²³ El notable federalista Noah Webster, por ejemplo, criticó la Constitución de Pennsylvania y su preocupación por la publicidad. En su opinión, el requisito de que «una declaración sea publicada para la consideración del pueblo, antes de que sea sancionada como ley... aniquila a la legislatura, y la reduce a un cuerpo consultor». De modo adicional, afirmó, este requerimiento «lleva el espíritu de la discusión [a todos los ámbitos]... y el calor de las distintas opiniones... a través del Estado de Pennsylvania». De este modo, juzgó que las «semillas de la disensión son sembradas en la constitución». Webster (1788, pp. 34 y 47).

²⁴ Ver, por ejemplo, la crítica de John Adams a las propuestas de Thomas Paine. Ver, al respecto, Adams (1946, pp. 77-114); Baylin (1922, pp. 290-3); Walsh (1969, cap. 5). Ver, también, Benjamin Rush afirmando «¡pobre Pennsylvania! ... llaman a esto una democracia —una muchedumbre gobernante, en mi opinión, sería más correcto—. Todas nuestras leyes respiran el espíritu de las asambleas vecinales y las reuniones en tiendas barriales». Citado en Butterfield (1951, p. 244). Adicionalmente, ver las objeciones de Fisher Ames al trabajo de Thomas Paine. De acuerdo con Ames, «los escritos del Sr. Thomas Paine abundan con este tipo de falsedades engañosas y verdades pervertidas. De todas estas doctrinas, quizás, ninguna haya creado más agitación y alarma que aquella que proclama que todos los hombres son libres e iguales. [La gente] creía que haciendo soberana su pasión y la de los otros hombres, deberían investir al hombre con perfección inmediata; y respirar en su libertad regenerada un espíritu etéreo que nunca moriría... Con opiniones tan salvajes, y pasiones tan feroces, el espíritu de la democracia fue sublimado hasta la extravagancia». Ames (1983, vol. 2, pp. 208-9).

²⁵ Situaciones análogas aparecieron en Latinoamérica relacionadas con algunas de sus constituciones más radicales. Típicamente eso fue lo que pasó en Perú, donde la Constitución de 1867 —la Constitución más radical aprobada en el país durante el siglo diecinueve— intentó tanto asegurar discusiones legislativas adecuadas como hacerle honor al principio de la mayoría. En efecto (y entre otras cosas) la Constitución de 1867 extendió los derechos políticos, estableció un sistema de elecciones muy frecuentes y mandatos cortos y una legislatura unicameral. Entonces, intentado confrontar las críticas de que la Constitución promovía la adopción de «decisiones repentinas», estableció que «los proyectos legislativos o resoluciones de interés general no estarán abiertas al voto hasta después de una segunda discusión legislativa, que no tomará lugar no antes de tres días después de la finalización de la primera». En este caso, como en el de Pennsylvania, los radicales hicieron un esfuerzo por demostrar que sus iniciativas no estaban dirigidas a establecer un régimen «populista», sino, al contrario, a fortalecer el carácter democrático de la sociedad. Paz-Soldán (1954, p. 263).

orígenes del constitucionalismo— esto fue un resultado de otros argumentos razonables. Entonces, cuando reconocemos este punto, ya no es aceptable asociar el mayoritarismo con el reino de la «locura» o la «furia». Un gobierno mayoritario puede ser (y en muchos casos fue pensado para ser) compatible con una preocupación seria por debates juiciosos.

III. LA CONSTITUCIÓN MAYORITARIA Y LOS CONTROLES SOBRE LOS FUNCIONARIOS PÚBLICOS

En esta sección, desafiare una segunda objeción al gobierno mayoritario, a saber, la que dice que tal tipo de gobierno no le da importancia a los controles sobre los funcionarios públicos. Creo que muchos radicales como también muchos liberales han estado preocupados, correctamente, por controlar el poder. Ambos grupos han intentado evitar los abusos de poder, manteniendo cada rama de poder dentro de sus propios límites, y —lo que finalmente es más importante— asegurando la protección de los derechos individuales. Sin embargo, a pesar de que ambos temían los abusos de poder, los liberales le tenían miedo particularmente (a lo que ellos consideraban como) la expansión constante y peligrosa del poder legislativo sobre las otras ramas (*usurpaciones legislativas*), mientras que los radicales parecían tenerle más miedo a la separación gradual entre el pueblo y los representantes (*alineación política*) y el consecuente uso de las posiciones públicas para propósitos privados. El poder, creían los radicales, «con frecuencia convierte al buen hombre en la vida privada en un tirano en la oficina»²⁶. Como resultado de estas distintas preocupaciones, los liberales y los radicales defendieron y propusieron distintos tipos de controles institucionales. Los liberales propusieron la adopción de controles más «internos» o «endógenos», mientras que los radicales favorecieron los más «externos» o «exógenos».

Es importante reconocer estas diferentes posturas sobre qué *controles institucionales son necesarios*, porque muchos liberales presentaron, y todavía presentan, la posición de sus oponentes como una falta de preocupación por el control de los funcionarios públicos. Concedido, muchos radicales rechazaron la propuesta liberal de un sistema de frenos y contrapesos. Sin embargo, aún admitiendo esto, no sería verdad que la mayoría de los radicales, realmente, tenía la actitud irresponsable que sus oponentes les atribuían: la mayoría de los radicales no creía que las decisiones mayoritarias no necesitaban controles porque, por ejemplo, la mayoría decidía siempre correctamente. Al contrario, ellos aceptaban que todas las decisiones públicas requerían de controles y que los mejores controles eran los que provenían de la masa del pueblo —algo que, en muchos casos, venía acompañado de una fuerte sospecha del propósito real y el efecto de los mecanismos contramayoritarios—. Samuel Williams de Vermont, por ejemplo, expuso claramente esta postura. Afirmó: «la seguridad del pueblo no se deriva de la aplicación bella e ideal del sistema de frenos y contrapesos, y de los poderes mecánicos, entre las diferentes partes del gobierno, sino de la responsabilidad y dependencia

²⁶ «Demophilus» (1776, p. 5).

de cada parte del gobierno, sobre el pueblo». Para la gente que compartía esta postura, la idea básica era que «las ramas del gobierno deberían estar separadas entre sí y cada una debería responder directamente al pueblo y no a las otras ramas»²⁷.

Aquellos que afirmaron esta posición recomendaron enfatizar los controles «exógenos» o externos asumiendo (al contrario que sus oponentes) que el principal mal a remediar era «la tiranía de la minoría». «Tan pronto como el poder delegado se aleja de las manos del poder constituyente –afirmaban– la tiranía se establece en algún grado»²⁸.

Para asegurar esos controles externos, sugirieron adoptar una variedad de mecanismos institucionales. La mayoría de ellos defendían el principio de elecciones anuales y directas para la mayoría de las posiciones públicas. Sin embargo, ellos también asumieron «la insuficiencia de la elección... para asegurar la libertad política»²⁹, algo que les llevó a proponer la adopción de mecanismos institucionales adicionales. Entonces, y por ejemplo, propusieron el establecimiento de una rotación obligatoria para la mayoría de los funcionarios de gobierno más importantes. Algunos fueron inclusive más lejos y afirmaron el derecho de instruir a los representantes junto con el derecho a removerlos en casos extremos³⁰. Ahora bien, no necesitamos apoyar todas estas medidas para reconocer la importancia del punto subyacente, que es que la defensa del principio de la mayoría no necesariamente requiere no dar importancia a establecer controles sobre el poder.

¿Es posible decir, sin embargo, que (a pesar de sus posibles ventajas) los controles externos son incapaces de prevenir las usurpaciones legislativas? Esta, de hecho, era la posición de Madison en *El Federalista* n° 49, cuando hizo referencia a la «tendencia de los gobiernos republicanos» hacia un «engrandecimiento de la legislatura, a expensas de los otros departamentos». En ese trabajo, Madison se opuso a la iniciativa jeffersoniana de resolver todos los conflictos institucionales importantes recurriendo a una convención popular³¹. Sin embargo, los argumentos de Madison en contra de esta iniciativa mayoritaria no fueron persuasivos. En primer lugar, como afirmó Robert Dahl, no es obvio que las «elecciones populares (y partidos contrarios)» hayan sido insuficientes para prevenir males como las usurpaciones»³². Además, no es obvio, como Madison afirmaba, que la estrategia de Jefferson haya contribuido a socavar la respetabilidad del gobierno

²⁷ Ver Vile (1991, p. 678).

²⁸ Thomas Young, de Vermont, citado en Sherman (1991, p. 190).

²⁹ Además, Taylor consideró que esto, la única protección retenida por la gente, era, al final, también diluida por la existencia de mandatos por largos períodos. Para contrarrestar esto propuso retornar al viejo principio anglosajón de acuerdo con el cual «la tiranía comienza cuando las elecciones anuales terminan». Él que afirmó que «lo opuesto a esta máxima, en el mandato del presidente y los senadores de los Estados Unidos, puede ser posiblemente... mortal para nuestra política». Taylor (1814, pp. 170 y 226).

³⁰ Para ver cómo estas medidas fueron incorporadas en las Constituciones radicales de la década de 1770, Lutz (1988). Para un análisis contemporáneo e interesante de los mecanismos de democracia directa, ver Cronin (1999).

³¹ En *El Federalista* n° 49 Madison resaltó la propuesta de Jefferson, que decía que «siempre que dos de las tres ramas del gobierno concurren en su opinión, representada cada una por las voces de dos tercios de su número total, de que una convención es necesaria para alterar la constitución o corregir las fallas de ésta, una convención debe ser convocada con tal propósito».

³² Dahl (1956, p. 13).

establecido. Finalmente, agregaría que «perturbar la tranquilidad pública» demandando a la ciudadanía su involucramiento en la resolución de algunos de los asuntos públicos de la comunidad no es necesariamente algo malo, como Madison sugería. Los radicales considerarían esta posibilidad como una meta adecuada dentro de la comunidad democrática. Además, incluso si la propuesta de Jefferson (de convocar a una convención) resultara (de alguna manera) «demasiado costosa», un defensor del gobierno mayoritario podría proponer la adopción de otras medidas «menos costosas», aún compatibles con el ideal del gobierno mayoritario y capaces de prevenir el riesgo de las usurpaciones mutuas. Incluso los controles «endógenos» pueden ser bienvenidos, siempre que no socaven la organización política mayoritaria.

En los párrafos previos, afirmé que podría ser importante fortalecer los controles «exógenos» para reducir los riesgos de abusos por parte de los representantes. También afirmé que esta iniciativa no necesita impedir el deseo de evitar los engrandecimientos legislativos. Sin embargo, todavía podría argumentarse en contra de esta preferencia de los controles «exógenos» sobre los «endógenos», afirmando que los primeros son inútiles como medios de prevenir los abusos mayoritarios sobre los derechos de las minorías. En las mayorías, uno puede razonablemente sostener, no puede confiarse como guardián de los derechos de las minorías. Los controles internos contramayoritarios parecen existir para asegurar estos derechos. Ésta es una respuesta muy común en contra de la posición mayoritaria, pero, nuevamente, necesita ser discutida mucho más cuidadosamente. Primero, no hay una conexión necesaria (como algunos pueden asumir) entre el establecimiento de controles contramayoritarios y la protección de los derechos de las minorías³³. Teóricamente, la existencia de controles contramayoritarios es completamente compatible con las violaciones de los derechos de las minorías: la institución contramayoritaria puede afirmar y dar legitimidad a estas violaciones (por ejemplo, legitimar la idea de que los negros no son iguales a los blancos, como en el infame caso *Dred Scott*)³⁴. Además, ni siquiera es claro que, en el largo plazo, la presencia de las instituciones contramayoritarias ayude a reducir la violación de los derechos de las minorías. Esta intuición parece ratificada por estudios contemporáneos sobre el rol judicial que muestran que «las cortes regularmente están más o menos alineadas con lo que quiere la coalición política nacional dominante»³⁵. En adición, la autoridad final de esta institución contramayoritaria también pone los derechos de la mayoría en riesgo. De hecho, la historia nos ha dado muchos ejemplos de demandas razonables de la mayoría en defensa de derechos básicos que fueron detenidas por decisiones contramayoritarias irrazonables (por ejemplo, durante la llamada era de *Lochner*).

Ahora bien, puede ser cierto que los controles «endógenos» no sean tan eficientes (como son presentados algunas veces) protegiendo los derechos de las minorías. Pero, ¿qué hay de los controles «exógenos»? ¿No es verdad que ellos son

³³ Ver, por ejemplo, Waldron (1993).

³⁴ 60 US (19 How.) 393 (1857). Como afirmó Mark Tushnet, «la Corte Suprema en su mejor expresión es claramente mucho mejor que el Congreso en su peor expresión. Pero el Congreso en su mejor expresión es mejor que la Corte en su peor expresión». Tushnet (1999, p. 56).

³⁵ Ver Tushnet (1999, p. 153). También, ver Rosenberg (1991).

concebiblemente más ineficientes que los controles «endógenos» para arribar a esta meta? Creo que la respuesta a esta pregunta no es clara. Según entiendo, la respuesta depende de (entre otras cosas) qué combinación de controles «exógenos» y «endógenos» defendamos y de qué tipo de controles «exógenos» adoptemos³⁶.

En suma, en este punto debería ser claro que la defensa de un gobierno mayoritario no implica no dar importancia a controlar el ejercicio del poder público. Los mayoritarios pueden defender (como muchos de ellos, de hecho, defienden) el establecimiento de controles «exógenos» fuertes que pueden ser apropiados para controlar los excesos de poder y las violaciones de los derechos de las minorías³⁷. Además, un defensor del gobierno mayoritario puede reconocer perfectamente (como muchos de ellos, de hecho, reconocen) la importancia de tener controles «internos», siempre que sean compatibles con un adecuado respeto del principio mayoritario.

IV. LAS PRECONDICIONES SOCIALES DE LOS SISTEMAS INSTITUCIONALES

En las páginas previas sostuvimos que no necesitamos asociar el establecimiento de un sistema mayoritario con la producción de decisiones «repentinas», «pasionales», «no reflexionadas», y finalmente «opresivas». La adopción de un sistema político más claramente mayoritario no es necesariamente incompatible ni con la producción de decisiones bien razonadas, ni con la posibilidad de tener un sistema de control adecuado sobre los representantes. En este sentido, podemos concluir que un sistema mayoritario es compatible con la preservación del Estado de derecho.

Sin embargo, creo que los radicales pueden incluso defender una propuesta más fuerte, esto es, una que afirme que la adopción de un sistema más mayoritario puede ser, inclusive, una condición necesaria para el fortalecimiento del Estado de derecho. Esta afirmación puede ser razonable si tomamos en consideración la importancia de tener un sistema mayoritario para evitar ciertas amenazas al Estado de derecho y, en particular, para evitar ciertas amenazas relacionadas con la «tiranía de la minoría». En defensa de esta afirmación, los defensores del sistema mayoritario pueden sostener lo siguiente.

Por un lado, la adopción de un sistema mayoritario puede ser importante para hacer que la voz del pueblo se escuche. La ley, podría argumentarse, necesi-

³⁶ Por ejemplo, para evitar la objeción contramayoritaria al Poder Judicial, podríamos evitar que tuviera «la última palabra (institucional)», si bien preservando un rol importante en la protección de los derechos de las minorías. Sólo para imaginar una posible solución, los jueces podrían «devolver» la ley cuestionada al Parlamento, haciendo obligatorio que reafirmen la ley por el voto de (por ejemplo) dos tercios de sus miembros para que siga siendo válida. Presentando este ejemplo, solamente quiero decir que existen maneras imaginables que permitirían preservar tanto las características mayoritarias del sistema político como nuestra preocupación por los derechos de las minorías. La *notwithstanding clause* de Canadá (que permite que una mayoría simple de la rama política del gobierno sancione una ley que sea inmune al escrutinio judicial respecto de ciertas partes de la Constitución) representa una alternativa contemporánea interesante al sistema «puro» de revisión judicial de Estados Unidos.

³⁷ Ver, por ejemplo, Amar (1994).

ta estar decisivamente informada por puntos de vista que no siempre encuentran un lugar significativo en las democracias liberales (dado, por ejemplo, el peso que tienen las instituciones contramayoritarias en estos contextos). Sólo para tomar un bien conocido ejemplo, el hecho de que desde el famoso caso «Lochner»³⁸, el Poder Judicial haya invalidado las iniciativas económicas del gobierno de los Estados Unidos en más de doscientas oportunidades, bloqueando el *New Deal*, implica una seria falta de respeto por la regla mayoritaria³⁹. Como sostuvo Jeremy Waldron, cuando uno ve a «cada persona como un potencial agente moral, dotado de dignidad y autonomía, [uno está] dispuesto a confiar a la gente en *masse* con la carga del auto-gobierno»⁴⁰. En este sentido, la *ausencia* de un claro sistema mayoritario puede implicar el reemplazo del Estado de derecho por el «gobierno de unos pocos» (o, al menos, puede aumentar enormemente esa indeseable posibilidad).

Por otro lado, el rechazo de los controles populares «exógenos» sobre los representantes (algo que parece implícito en la preferencia de los liberales por los controles «endógenos») puede aumentar otro riesgo serio e indeseable: el riesgo de que los representantes legislen solamente para ellos (el riesgo de alineación política). Cuando los ciudadanos tienen solamente un voto para «decir algo» a sus representantes sobre tantas cosas diferentes (sobre cientos de decisiones que los representantes ya adoptaron en el pasado, y sobre cientos de decisiones que serán adoptadas por ellos en el futuro cercano), el riesgo de la alineación política se torna evidente. El Estado de derecho, en este caso, tiende a ser fácilmente reemplazado por el «gobierno de los legisladores».

Ahora bien, aquellos que defienden la adopción del gobierno mayoritario como una condición necesaria para el establecimiento del Estado de derecho tienen que aceptar que una situación extendida de apatía política afecta al logro de sus metas. De hecho, para cumplir con su meta ellos *necesitan* una presencia ciudadana más activa: sin ella toda la idea de crear mecanismos políticos mayoritarios perdería la mayor parte de su atractivo. En efecto, aquellos que quieren ver «el elemento republicano del control popular impulsado al máximo de su ejercicio practicable»⁴¹ —aquellos que quieren que el pueblo intervenga directamente en los asuntos públicos de su comunidad— no pueden ser ciudadanos políticamente indiferentes. Esta certidumbre, de hecho, llevó a muchos radicales a pensar sobre el sistema institucional en conexión con la organización social de su comunidad. Al respecto, ellos diferían de sus oponentes liberales, quienes proponían un sistema institucional aparentemente autónomo. Los radicales creían, como Robert Dahl explicó, que la visión liberal «exageraba la importancia de controles específicos a oficiales del gobierno por parte de otros oficiales gubernamentales específicos, para prevenir la tiranía», subestimando, entonces, la importancia de los frenos y contrapesos sociales⁴².

³⁸ *Lochner vs. New York*, 198 US 45 (1905).

³⁹ Ver, por ejemplo, Sunstein (1990).

⁴⁰ Waldron (1993, p. 28).

⁴¹ Jefferson (1999, p. 218).

⁴² Dahl (1956, p. 22).

Fue Jefferson quien, probablemente, expresó esta postura mayoritaria del mejor modo. Por un lado, él afirmó su confianza en la adopción de ciertos controles institucionales (liberales). Por otro lado, sin embargo, enfatizó la importancia de adoptar un sistema político más mayoritario, y asegurar las pre-condiciones de su existencia. Más aún, Jefferson tuvo la oportunidad de desarrollar esta postura —y, por tanto, la base de su teoría constitucional— en una carta crucial a Madison, donde dio su opinión sobre la nueva Constitución⁴³. En este documento, Jefferson i) estuvo de acuerdo con muchos de los controles «internos» constitucionalmente adoptados, ii) afirmó que la Constitución carecía de varios controles «exógenos» importantes (por ejemplo «el abandono en cada instancia de la rotación en los cargos de gobierno y, más particularmente, en el caso del Presidente»), y iii) hizo referencia a los requisitos sociales del sistema institucional. En este sentido, acentuó la importancia de dos iniciativas que consideró condiciones necesarias para el establecimiento de un sistema institucional adecuado: educar «a la gente común» y preservar el carácter «agrícola» del país usando «las tierras vacantes en cualquier parte de América»⁴⁴. Expuso: «hay dos temas, de hecho, sobre los cuales clamaré un derecho a impulsar mientras respire, la educación pública y la subdivisión de los condados en distritos»⁴⁵. Estas dos afirmaciones reaparecieron en muchos otros discursos y obras de Jefferson⁴⁶. Obviamente, no necesitamos estar de acuerdo con todo el proyecto, o defender su postura particular sobre la sociedad agraria, para reconocer que Jefferson estaba resaltando algo importante: a saber, que un sistema institucional estable, capaz de producir decisiones imparciales, requería asegurar ciertas condiciones extra-institucionales. Nuevamente, los radicales podrían afirmar, la *ausencia* de estas condiciones sociales podría transformar el llamado Estado de derecho en el «gobierno de unos pocos».

La idea de que el mantenimiento del Estado de derecho requería asegurar ciertas precondiciones materiales también fue defendida en muchos países latinoamericanos por diferentes pensadores radicales. Una primera manifestación de esta postura, aunque muy rudimentaria, apareció en la región del Río de la Plata con José Artigas, un famoso caudillo que también era lector de Thomas Paine. Artigas mostró preocupación tanto respecto de la creación de un sistema político descentralizado y más democrático, como respecto de la fundación de este nuevo sistema en una economía más igualitaria⁴⁷. Una expresión más articulada de esta misma postura se encuentra, por ejemplo, en Nueva Granada con el radical Murillo Toro, un intelectual muy activo, quien inclusive alcanzó la presidencia de su país. Famoso por sus debates con los pensadores liberales más importantes, Murillo Toro defendió una organización más democrática de la sociedad, basada en

⁴³ El mismo Jefferson enfatizó la importancia que él le atribuyó a su documento como la expresión de su teoría constitucional. Ver, por ejemplo, su autobiografía (ver Jefferson, 1999, pp. 354-5); o su carta al radical inglés Joseph Priestley, 19 de junio, 1802 (Jefferson, 1999, pp. 371-3).

⁴⁴ Jefferson (1999, pp. 360-3).

⁴⁵ Carta a Joseph Cabell, Enero 31, 1814. Jefferson (1999, p. 197).

⁴⁶ Ver, por ejemplo, sus cartas a Joseph Cabell, febrero de 1816, y a Samuel Kercheval, julio de 1816 y septiembre de 1816. Ver Jefferson (1999).

⁴⁷ Ver, en particular, su «Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental para el Fomento de la Campaña», donde ordenó la redistribución de las tierras de acuerdo con las necesidades y esfuerzos de la clase baja. Ver, además, al respecto, Street (1959); Frega (1998); Sala, de la Torre y Rodríguez (1978).

la presencia de instituciones sociales y en una distribución más igualitaria de la propiedad. En su opinión, la propiedad tenía que ser distribuida de forma tal que permitiera a cada persona asegurar las condiciones de su propia existencia⁴⁸. Una de las manifestaciones más claras de esta posición, en Latinoamérica, fue la del ecuatoriano Juan Montalvo –probablemente, la figura intelectual más importante de Ecuador durante el siglo diecinueve–. Por un lado, Montalvo contribuyó decisivamente con la creación de bases y organizaciones sociales muy influyentes en su país (por ejemplo, organizaciones tales como la famosa «Sociedad de El Quinceño Libre» o la «Sociedad Republicana»), y representó una de las voces ecuatorianas más importantes en defensa de la democracia. Por otro lado, como Thomas Jefferson, él asoció el establecimiento de un sistema democrático con la difusión de la educación pública y una distribución igualitaria de tierras⁴⁹.

Todos estos líderes políticos compartían una preocupación común por los requerimientos sociales de la organización institucional. Seguramente, muchos de ellos también creían que el requerimiento de una sociedad más igualitaria era necesario para fortalecer los lazos afectivos entre los miembros de la comunidad, adoptar una sociedad más fraternal, o incluso favorecer el surgimiento de una «voluntad general». Sin embargo, para el propósito de este trabajo podemos ignorar esa información. Lo que necesitamos enfatizar es que todos los testimonios examinados parecen asumir que una sociedad desigual con una masa de ciudadanos empobrecidos encuentra graves dificultades para producir decisiones imparciales y objetivas. Finalmente, uno podría concluir que una sociedad desigual es incapaz de asegurar la primacía del Estado de derecho.

CONCLUSIONES

De las consideraciones previas resaltaré las siguientes conclusiones: primero, parece teórica y prácticamente posible defender el modelo de sistema político mayoritario sin defender, al mismo tiempo, la regla de las «mayorías sin control». Segundo, no parecer ser cierto (como muchos liberales parecen asumir) que el sistema político liberal pueda ser transformado en uno mayoritario simplemente restringiendo el rol y poderes del Poder Judicial, o aumentando los poderes del Poder Legislativo. Un sistema político mayoritario, como sostuviera Jefferson, es uno que aumenta la presencia «del elemento de elección popular y control en [su] composición». Y, parece claro, no hay una conexión obvia entre las dos primeras iniciativas mencionadas y el objetivo último defendido por Jefferson (por ejemplo, como resultado de la distancia existente entre los representantes y el pueblo). Tercero, un gobierno mayoritario, como lo definimos, no es incompatible con la preservación del Estado de derecho. Más aún, él mismo puede ser visto, aún, como condición necesaria para evitar el gobierno discrecional de unos pocos. Uno podría afirmar, en este sentido, que tratando de prevenir los males de la «tiranía de la mayoría» (o «anarquía») los «Padres Fundadores» se olvidaron

⁴⁸ Molina (1973).

⁴⁹ Ver, por ejemplo, Roig (1984); y Montalvo (1960).

de la «tiranía de los pocos». Para evitar este último mal puede ser importante fortalecer las características mayoritarias del sistema político (algo que parece también ser valuable *per se*). Finalmente, sugeriría que, para mantener y mejorar el Estado de derecho⁵⁰, puede ser necesario asegurar ciertos requerimientos sociales, a saber, un determinado nivel de educación, como también una satisfacción general de ciertas necesidades básicas. Aquellos que no dan importancia a estos requerimientos sociales no parecen reconocer cuánto afecta su ausencia a la estabilidad y calidad del sistema legal.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, J. 1946. *The Selected Writings of John Adams*. Ed. A. Koch y W. Peden. Nueva York: A. Knopf.
- Amar, A. 1994. «The Consent of the Governed». *Columbia Law Review*, vol. 94, n. 2.
- Ames, S. 1983. *Works of Fisher Ames*. Indianapolis: Liberty Classics.
- Basadre, J. 1969. *Historia de la República del Perú, 1822-1933*. Lima: Editorial Universitaria.
- Baylin, B. 1922. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Blaustein, A. y Sigler, J. 1988. *Constitutions That Made History*. Nueva York: Paragon House Publishers.
- Butterfield, L. (ed.) 1951. *Letters of Benjamin Rush*. Princeton: Princeton University Press.
- Chipman, N. 1833. *Principles of Government: A Treatise on Free Institutions*. Burlington: Edward Smith.
- Cronin, T. 1999. *Direct Democracy: The Politics of Initiative, Referendum, and Recall*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dahl, R. 1956. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elster, J. 1993. «Majority Rule and Individual Rights». En S. Hurley y S. Shute (eds.), *On Human Rights*. Nueva York: Basic Books.
- Farrand, M. 1937. *The Records of the Federal Convention of 1787*. 4 vols. New Haven: Yale University Press.
- Frega, A. (1998) «La virtud y el poder. La soberanía particular de los pueblos en el proyecto artiguista». En N. Goldman y R. Salvatore (comps.). 1998.
- Goldman, N. y R. Salvatore. (comps.). 1998. *Caudillismos Rioplatenses. Nuevas Miradas a un Viejo Problema*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Jefferson, T. 1999. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁵⁰ En este sentido, comparto la postura de O'Donnell del Estado de derecho como un «horizonte en movimiento». Ver Méndez, O'Donnell y Pinheiro (1999).

- Jensen, M. 1967. *The New Nation. A History of the United States During the Confederation, 1781-1789*. Nueva York: A. Knopf.
- Lutz, D. 1988. *The Origins of American Constitutionalism*. Baton Rouge: Louisiana University Press.
- Lynch, J. 1992. *Caudillos in Spanish America, 1800-1850*. Oxford: Clarendon Press.
- Madison, J. 1975. *The Papers of James Madison*. Ed. R. Rutland y W. Rachal. Chicago: University of Chicago Press.
- Méndez, J., G. O'Donnell y P. Pinheiro (eds.). 1999. *The (Un)Rule of Law & the Underprivileged in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Millar, J. 1967. «Hamilton: Democracy and Monarchy». En J. Cooke (ed.), *Alexander Hamilton. A Profile*. Nueva York: Farrar Straus Giroux.
- Molina, G. 1973. *Las Ideas Liberales en Colombia, 1849-1914*. Bogotá: Colección Manuales Universitarios.
- Montalvo, J. 1960. *Juan Montalvo*. Puebla: Editorial J. M. Cajica.
- Paine, T. 1995. «To the Authors of *The Republican*». En *Collected Writings*. Ed. Eric Foner. Nueva York: Library of America.
- Paz-Soldán, J. 1954. *Las Constituciones del Perú*. Madrid: Ediciones Cullena Hispánica.
- Portales, D. 1937. *Epistolario de Don Diego Portales*. Santiago de Chile: Ministerio de Justicia.
- Raz, J. 1977. «The Rule of Law and Its Virtue». *Law Quarterly Review*, 93.
- Reyes, O. E. 1931. *Historia de la República*. Quito: Imprenta Nacional.
- Roig, A. 1984. *El Pensamiento social de Montalvo*. Quito: Editorial Tercer Mundo.
- Romero, J. 1976. *Pensamiento Conservador, 1815-1898*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.
- Rosenberg, G. 1991. *The Hollow Hope: Can Courts Bring about Social Change?* Chicago: University of Chicago Press.
- Sala de Touron, L., N. de la Torre, y J. Rodríguez. 1978. *Artigas y su revolución agraria, 1811-1820*. México: Siglo XXI.
- Shaeffer, J. 1974. «Public Considerations of the 1776 Pennsylvania Constitution». *Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 98, n. 4.
- Sherman, M. 1991. *A More Perfect Union: Vermont becomes a State, 1777-1816*. Vermont: Vermont Historical Society.
- Street, J. 1959. *Artigas and the Emancipation of Uruguay*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sunstein, C. 1990. *After the Rights Revolution. Reconceiving the Regulatory State*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, J. 1814. *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States*. Virginia: Green and Cady.
- Tushnet, M. 1999. *Taking the Constitution Away from the Courts*. Princeton: Princeton University Press.
- Vile, M. 1991. «The Separation of Powers». En J. Greene y J. Pole (eds.), *The Blackwell Encyclopedia of the American Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Waldron, J. 1993. «A Right-Based Critique of Constitutional Rights». *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 13, n. 1.

- Walsh, C. 1969. *The Political Science of John Adams: A Study in the Theory of Mixed Government and the Bicameral System*. Nueva York: Freeport.
- Webster, N. 1788. «Examination of the Constitution of the United States». En P. Ford (ed.), *Pamphlets on the Constitution of the United States*. Nueva York: Burt Franklin.
- Wood, G. 1969. *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Nueva York: W.W. Norton.

Democracia y liberalismo

Límites del poder y excelencia coartada

Fernando R. Genovés

La verdad es que, mientras la democracia moderna existe en la medida en que está instituida por la superación liberal de la democracia etimológica, la *democracia que practicamos es la liberal-democracia.*

Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*

I. DOS NOCIONES Y UN DESTINO

Bien pensado, nada resulta más natural que examinar desde una publicación española de carácter académico las vinculaciones, encuentros y desencuentros que aguantan entre sí las nociones de democracia y liberalismo. Si esta circunstancia causa extrañeza o asombro, ello no puede deberse sino al impacto que siguen teniendo entre nosotros el vaciamiento de ideas y el extrañamiento de creencias en nuestro ámbito de pensamiento, los cuales han expulsado de hecho, literalmente fuera de sí, a una buena parte de lo mejor de su tradición cultural. Dejemos para distinta ocasión la consideración sobre otros agentes deletéreos que atentan contra el rigor y vigor intelectuales en nuestros pagos, como son la presión del pensamiento único, que todo lo iguala, y la corrección política, que censura según la conveniencia —aun siendo éstos dos de los máximos responsables de vigilar y castigar lo «raro» en el discurso oficial de la Academia— y atendamos al asunto que ahora concita nuestro interés y que queda anunciado en el título que encabeza este trabajo.

Ciertamente, el estudio y el reconocimiento del pensamiento liberal en el interior de los muros escolares y universitarios españoles, pero también en los medios de comunicación, pasa por ser ordinariamente una tarea extravagante, como si estuviese fuera de lugar, tal que se tratase de un suceso exótico-

co, *raro*¹. No tiene por qué otorgarse necesariamente una consideración peyorativa a semejante calificación; piénsese si no en Baruch de Spinoza, serio pensador de la alegría y de incuestionables raíces liberales, quien tiene el valor de concluir su portentosa *Ética* emparentando el término «raro» con lo «difícil», pero asimismo con lo «excelso»². Comoquiera que sea, entre lo difícil y lo excelso, y entre otras consideraciones, convengamos en que la disertación sobre el liberalismo en la España contemporánea supone un fenómeno textualmente *escaso*, más que nada por precario, ignoto e insuficiente.

Ocurre con todo, y para sorpresa todavía de tantos, que la más pequeña y superficial aproximación a la voz «liberalismo» remite primaria e incontestablemente a España y al pensamiento español. Los elementos básicos del liberalismo, al menos en lo que afecta a su núcleo central —los principios teóricos de la economía de mercado— no fueron, en efecto, concebidos por la cabeza calvinista del escocés del siglo XVIII, sino, durante el Siglo de Oro español, por el seso y el sesgo de jesuitas españoles. No se interprete este énfasis en los aspectos económicos de la doctrina llevada a cabo por los miembros de la Escuela de Salamanca como una restricción —y mucho menos, una impugnación— de su vigencia entera, puesto que, como advirtió Hayek, la distinción de «liberalismo político» y «liberalismo económico» es, en sí misma considerada, controvertible y parcialísima, y, desde luego, muy alejada de la óptica liberal. No es éste un asunto insignificante. La intervención coactiva de las autoridades estatales en las actividades económicas de los individuos no supone un hecho baladí o subsidiario, puesto que afecta al núcleo principal de sus derechos e intereses, en la medida en que obstaculiza, con más gravedad que en ningún otro caso, el cumplimiento y progreso de las posibilidades humanas de acción y de la propia libertad. No debe sorprender, en consecuencia, la relevancia de la vertiente económica de la libertad humana.

Gracias a personajes como Diego de Covarrubias y Leyva, Luis Saravia de la Calle, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, entre otros, fue posible el establecimiento y desarrollo de las ideas de la modernidad en Occidente, al proporcionar a la economía un valioso basamento categorial (establecimiento de conceptos como valor, competencia, etcétera), al tiempo que pusieron de manifiesto la relevancia moral del derecho natural frente a las virtualidades del positivismo jurídico y del poder normativo del Estado que acaban aplicándose a la acción legislativa sin otro estímulo y legitimidad que el que procura la neta presión sobre los hombres, es decir, el poder. Finalmente, fueron la Ilustración española y el constitucionalismo español los primeros movimientos de ideas en la Historia en servirse del término «liberal», identificando así, y dando nombre a, un proyecto ético, social y político que, con antecedentes notorios en la Antigüedad

¹ Véase en el *Diccionario políticamente incorrecto* (LIB, Madrid, 2004) del profesor Carlos Rodríguez Braun la definición de «liberales»: «Gente sospechosa y raros, raros» (p. 92). Por lo demás, al hilo de lo apuntado anteriormente y en la perspectiva del presente trabajo, puede leerse en la Introducción de este libro esto que sigue: «La generalización de la democracia ha estrechado paradójicamente el pluralismo, y de hecho la propia noción de corrección política nace en uno de los países más democráticos del mundo, EE. UU.».

² Cf.: «Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeseen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro». Tomamos la traducción de este soberbio pasaje de Vidal Peña: *Ética*. Editora Nacional, Madrid, 1980.

—especialmente, en el estoicismo—, ha llegado a nuestros días con renovada energía y vitalidad.

Reparemos en algunos de estos hitos:

Liberales es [vocablo] acuñado en España, en los años 1810-1811, y comienza a circular en la dirección francesa *liberaux* en la década de 1820, con olor de sospecha, es decir, en referencia a los rebeldes españoles de aquel tiempo. La palabra inglesa liberal es acogida en Inglaterra, como palabra inglesa y respetable, sólo hacia la mitad del siglo XIX. Y la sustantivación «liberalismo» es todavía más tardía³.

Si bien el origen y la evolución del liberalismo concuerdan bastante con la emergencia de la democracia, ambos conceptos deben conjugarse y evaluarse por separado. Su mismo prestigio y consideración son, de entrada, distintos. Ya lo hemos dicho, mientras el término «democracia» reina poderoso en los vocabularios políticos y tiene buena receptividad entre la población, a la noción «liberalismo» le acompaña comúnmente un halo de sospecha y de imprecisión, los cuales, como comprobaremos más adelante, provienen de múltiples prejuicios y no poco resentimiento generalizado: «después de todo, ‘democracia’ posee un reclamo demagógico que no posee la palabra ‘liberalismo’»⁴.

Las vicisitudes y paradojas del liberalismo, en sus controvertidas relaciones con la democracia, no se circunscriben al asunto terminológico. De hecho, se advierten palpablemente en otros terrenos, como, por ejemplo, el geográfico, poniendo de relieve algunos datos llamativos. Aunque el origen y desarrollo del liberalismo suela asociarse al espacio físico y cultural de Europa⁵, es, sin embargo, en el continente americano —en los Estados Unidos, con más precisión— donde han llegado a materializarse, con mayor o menor fortuna, sus postulados teóricos e incluso la concepción filosófica de la vida implícita en ellos. De todo lo cual no siempre son conscientes sus propios habitantes. La paradoja del caso conduce a situaciones chocantes, como tener que reconocer con poca naturalidad que «el liberalismo es un extranjero en la tierra de su máxima realización y aplicación»⁶. Las sociedades occidentales modernas y desarrolladas se constituyen de hecho según el patrón democrático-liberal, y ello les permite situarse a la cabeza del mundo en cuanto a condiciones de vida material y espiritual, condiciones ciertamente envidiables para los residentes en otras partes del globo e inconmensurables a éstas en nivel de bienestar y de respeto de las libertades individuales. En este escenario social, un liberalismo más o menos efectivo y asumido, en cualquiera de sus distintas versiones⁷, inspira y rige el modo de vida de los hom-

³ Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid, 2003, p. 272. Con todo, acaso la inspiración, primera y última, de la voz «liberal» no ha dejado nunca de tener sabor británico. Cf.: «La palabra debió empezar a utilizarse en el círculo gaditano de este tercer lord Holland (1773-1840), que consideraba a España su segunda patria y cuya influencia sobre los españoles, a los que recomendaba el liberalismo tradicionalista de Burke, fue considerable». (Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*. Unión Editorial, Madrid, 1995, p. 23.)

⁴ G. Sartori, *op. cit.*, p. 285.

⁵ Cf. D. Negro, *op. cit.* (ver, en especial, el capítulo II: «Liberalismo y tradición»).

⁶ Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*. New York, Harcourt, 1955, p. 11.

⁷ Liberalismo inglés o continental (F. A. Jayek). Liberalismo y liberismo (B. Croce). Liberalismo promotor de una sociedad nomocrática o teleocrática (M. Oakeshott). Liberalismo antiguo y moderno (L. Strauss). Liberalismo político y regalista (D. Negro).

bres que las pueblan. Aun siendo esta realidad poco rebatible, en amplios sectores de opinión europeos, la palabra «liberalismo» es tenida por políticamente incorrecta, por expresión de mal gusto, pronunciable imprudentemente en determinados espacios públicos, como los académicos, periodísticos, artísticos y de variedades. En Estados Unidos de América, se declina poco y siempre en un sentido difícilmente compulsable con el que rige en el viejo continente. En realidad, los ciudadanos estadounidenses que barruntan estos asuntos y les preocupa, simpaticen con los demócratas o con los republicanos, se desentienden bastante de las teorizaciones sustantivas de este asunto, percibiendo, en cualquier caso, «su sistema como una república e inmediatamente después como una democracia»⁸.

La «popularidad» de la acepción genérica de democracia en los dominios soberanos de la opinión pública no tiene rival, y es en esta disposición donde dicha categoría se juega, para bien o para mal, su destino. No es fácil que la *democracia popularizada* conforme los criterios de información y conocimiento al margen de la plaza, de la «esfera pública», y menos llevándole la contraria a la multitud, allí donde habitualmente las palabras sensatas de los hombres discretos son ahogadas por el clamor del tumulto y el veredicto inapelable de la mayoría. El *ágora* clama, y allí se dice de todo y se escucha de todo. En ese cruce de mensajes, unas voces truenan más que otras y algunos vocablos quedan mejor parados. ¿Democracia o liberalismo?

Casi todas las palabras que usa la parlería política de nuestros conciudadanos son simplemente improprios. [...] Liberal no equivale a partidario de sufragio universal, sino que en voz de un reaccionario viene a significar de escasa vergüenza⁹.

Así ocurre, en verdad, y aún más cosas. Sucede corrientemente que ambas palabras —democracia y liberalismo— se atropellan y colapsan en la boca: «se confunden en nuestras cabezas y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro»¹⁰. Con todo, no debe haber duda al respecto: las dos categorías enuncian respuestas contrarias a cuestiones bastante distintas. ¿Cómo explicar la radical diferencia? Atendamos a la exposición de Hayek: «El liberalismo se interesa por las funciones del gobierno, y, en particular, por la limitación de sus poderes. Para la democracia, en cambio, el problema central es el de quién debe dirigir el gobierno»¹¹.

La democracia no se preocupa en primera instancia de la naturaleza y límites del Poder público, sino que atiende al asunto del tipo de sujeto sobre el que recae la soberanía y la legitimidad del gobierno. Ese sujeto, en democracia, lo personifica, aunque no tenga necesariamente que *representarlo*, el pueblo, el conjunto de las personas reunidas en un espacio común (*We the people*), la nación, la mayoría de la gente, la opinión pública, etcétera, que es quien encarna y ejerce la soberanía. He aquí un estado de cosas que interesa profundamente a la filosofía

⁸ G. Sartori, *op. cit.* p. 273.

⁹ José Ortega y Gasset, «Teoría del impropio» («Ensayos de Crítica»), en *Obras Completas*, Tomo II, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2004, p. 246.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, «Notas del vago estío» («El Espectador V»). *Obras Completas*, 2004, *op. cit.*, p. 541.

¹¹ Friedrich A. Hayek, *Principios de un orden liberal*. Edición y prólogo de Paloma de la Nuez, Unión Editorial, Madrid, 2001, p. 89.

política y a la Teoría del Estado, aunque no se resuelva plenamente aquí. Su repercusión acaba impactando, tarde o temprano, en el corazón de la doctrina del derecho, donde se han de dilucidar asuntos fundamentales: por ejemplo, si los individuos humanos, las personas, disfrutan de derechos cívicos como resultado de la pertenencia al cuerpo político o si, por el contrario, poseen «derechos previos a toda intervención del Estado»¹².

Para quien fija su pauta de acción y juicio desde el exclusivo registro normativo de la democracia, esto es, para quien se considera demócrata *por encima de todo*, el *dêmos* y sus instituciones constituyen la fuente última de toda legitimidad, pues, actúe como actúe, sentencie lo que sentencie, no existe norma más *positiva* que la estipulada por su sanción, sea ésta establecida a través del sufragio, el plebiscito o la aclamación. Desde la perspectiva liberal, por el contrario, la regla de la mayoría, la *vox populi*, la «voluntad general», los poderes en fin, tácticamente ejecutados en nombre del respetable público, no tienen la última y definitiva palabra; principalmente, si la división y limitación de poderes no ha sido acatada; si los derechos individuales han sido atropellados; si la libertad, en suma, ha sido sometida, y aun sacrificada, a algún otro principio que aspira a desbancarlo. En consecuencia, democracia y liberalismo convergen fáctica, contingente e históricamente en la arena pública, pero no coinciden. Pueden llegar a enfrentarse sin remedio: «Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal»¹³. El conflicto en las sociedades modernas y desarrolladas —o sea, liberal-democráticas— es atemperado y templado. Unos y otros, liberales y demócratas, suelen coincidir en la práctica en lo básico: el respeto a la tradición, las leyes, las instituciones y el *statu quo*. Pero, a veces, es preciso priorizar, tener que elegir y seleccionar, tanto en el dominio teórico como en el práctico.

Muchos son los aspectos particulares que se insinúan tras este dilema y esta querrela: la primacía de lo privado y lo público, la sociedad civil y el Estado, la igualdad y la libertad, el interés público y el personal, la justicia y la ley, los poderes y el Poder, la comunidad y la individualidad, el arbitrio y el consenso, la ética y la política, etcétera. De la distinta acentuación de los términos emparejados resultará el perfil que caracterice un orden de acción inspirado por el pronuntario democrático o liberal.

La consideración, contrastación y cotejo de estos cruzamientos representa una labor amplia de largo recorrido, de manera que nos limitaremos en lo que sigue a considerar dos argumentos representativos de los mismos: las virtualidades de la excelencia en un orden democrático y la sombra de la coacción en el marco de las instituciones políticas.

II. LA EXCELENCIA SE ADENTRA EN LA TIERRA MEDIA

¿Cómo vivir en un orden social, cómo insertarse y compartir el espacio público, sin perder el mayor grado posible de control sobre uno mismo y sin re-

¹² J. Ortega y Gasset, «Notas del vago estío», *op. cit.*, p. 542.

¹³ *Idem*.

nunciar a la excelencia personal en el horizonte de la libertad? Justo es reconocer a la democracia como el mejor de los sistemas políticos conocidos a la hora de resolver satisfactoriamente este desafío político y existencial, tal como fue establecido en los mismos albores de su institución histórica, y proclamado nada menos que por Pericles en la célebre oración fúnebre dirigida a los ciudadanos atenienses, de la que el historiador Tucídides¹⁴ nos dio oportuna noticia. El régimen de vida en común que disfrutamos, declara el gran estratega, no busca imitar las instituciones de los pueblos vecinos; ocurre más bien que somos nosotros los modelos de aquéllos y no meros imitadores de otros. Los demócratas honramos, en consecuencia, a nuestros muertos, a nuestros antepasados, nuestra tradición, y sin falsa modestia nos complacemos con nuestro modo de vida, empeñándonos, por lo demás, en defenderlo por medio de la política en todos sus diferentes medios¹⁵.

En democracia, la administración de la *res publica* queda en manos de la mayoría de la población, del pueblo, de modo que en su seno todos —con las salvedades de rigor, según cada momento histórico— nos constituimos en sujetos políticos, en personas unidas e igualadas a fuerza de ley de la ciudad, y también por la fuerza de la ley política. Pero en la misma alma de la democracia anida asimismo un distintivo atributo de orgullo ciudadano, una estimación propia y una confianza en las posibilidades a realizar, frente a los otros patrones políticos, que no tienen nada de lo que enorgullecerse —y además no lo hacen, ni podrían hacerlo—, una marca de serie que grabó, ya desde el origen, su destino en y para la Historia. Esta consideración insertada en el alma democrática ateniense, esto es, el saberse *no sólo uno más entre los demás*, sino el mejor entre los existentes, y de esfuerzo por perfeccionarse, crecer y multiplicarse, que exige su justo reconocimiento público, diríase que ha ido debilitándose con el transcurrir del tiempo. Y acaso tampoco haya sido ajeno a esta mengua que el ideal del democratismo y el empuje del igualitarismo hayan ganado terreno¹⁶, arrinconando el primario y fundacional espíritu del liberalismo contenido en el discurso funerario que emerge triunfante de las cenizas.

La oración de Pericles proclama, en efecto, que la ley es igual para todos, pero sin olvidar la consideración debida a los méritos personales de cada uno de los ciudadanos —que antes que ciudadanos son personas libres—, ni al reconocimiento de la excelencia y las expectativas y pautas de vida particulares que aspiran a la autorrealización y la perfección. La pobreza o la mediocridad, la plebeyez, no son en democracia, ciertamente, impedimentos sustanciales a la hora de ejercer las funciones políticas¹⁷, pero tampoco deber ser tomadas como proezas o mode-

¹⁴ Tucídides, *Historia de las guerras del Peloponeso*. 6 tomos. Traducción de Juan José Torres, Gredos, Madrid, 1990-1992. Véase para la Oración fúnebre el tomo II, pp. 37-41.

¹⁵ No otra cosa sería la política en sentido amplio, al decir de Michael Oakeshott: «la custodia de una manera de vivir», en *Rationalism in Politics and other Essays*. Londres, Methuen, 1977, p. 58. Sobre los distintos medios de actuación de la política, véase Carl von Clausewitz, *De la guerra*. La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.

¹⁶ Esto es, mantener «que la opinión de un hombre pueda estimarse aproximadamente tan buena como la de cualquier otro, sin caer en un absurdo evidente» (Joseph Shumpeter, «Dos conceptos de democracia», en Anthony Quinton (ed.), *Filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974, p. 240).

¹⁷ Para la concepción antigua de la democracia había otros impedimentos que imposibilitan el pleno reconocimiento de la ciudadanía —ser mujer, esclavo, etcétera—, pero no repararemos ahora en este particular, aunque no por ello menos relevante, aspecto.

los en los que inspirarse para ordenar la ciudad y promover su grandeza. El hecho de que a los pobres y plebeyos les sea reconocida por la ley y la justicia la facultad de participar —en la parte que le corresponde, según sus posibilidades— en la gobernanza de la polis, no significa que la democracia se entienda sustancialmente como el gobierno de los pobres, ni mucho menos como un *gobnar pobremente*. Tampoco la medianía y el villanaje pueden erigirse en prototipos de virtud y ejemplaridad que deberían seguirse, empezando por los propios dirigentes y magistrados. Cuestionar o refutar desde los principios democráticos el régimen político aristocrático no significa establecer un *gobierno de los peores*.

En democracia, no se mide la gobernanza en razón de la *clase social*, pero tampoco debe negarse la existencia de *clases de hombres*. Si la democracia es modelo a imitar por los pueblos, es porque en política existen tipos distintos de gobierno, pero también tipos humanos diferentes, unos mejores y otros peores. Si «la oscura condición social», como la denomina Pericles, toma el poder con espíritu de venganza y rencor en contra de cualquier signo de grandeza y nobleza, o la excelencia es vista con desprecio y resentimiento, el paradigma de la democracia quedará entonces irremisiblemente devaluado, empobrecido. El poder corrompe, pero el poder popular a menudo se corrompe popularmente, es decir, con la anuencia y la participación activa del pueblo que se descuida y se abandona, quedando en manos de los demagogos y los *populistas*.

Por todo ello, no debe extrañar que en la tradición liberal haya prosperado la máxima prevención con respecto a cualquier clase de poder ilimitado e incontrolado, así como la repulsa inflexible hacia toda forma de tiranía y de dominación, empezando por mostrar un claro recelo, nunca ocultable, a la perspectiva, siempre amenazante, de la democracia disminuida, «moribunda» (Ortega y Gasset), a la «tiranía de la mayoría» y al «despotismo democrático» (Tocqueville), a la lógica interna de la democracia que impugna la libertad (Hans Kelsen, Raymond Aron); que sospecha del enriquecimiento personal y es poco garantista (François Guizot); que aborrece todo rasgo de aristocracia (William Gladstone, Bertrand Russell¹⁸); que degenera en «democracia totalitaria» (J. L. Talmon); que contradice la «sociedad abierta» (Karl Popper); que fomenta más el gobierno de hombres que de las leyes (Montesquieu, los federalistas americanos) o el orden social *teleocrático*, gobernado por un fin, en vez de un orden *nomocrático*, gobernado por la ley (Michael Oakeshott); que se sirva, en fin, de los poderes coercitivos de gobierno más allá de los que exige la imposición de normas de mera conducta (F. A. Hayek).

III. INSTITUCIONES POLÍTICAS Y COACCIÓN: SUS LÍMITES

El sociólogo español Víctor Pérez-Díaz se ha referido en varios lugares de su obra a la necesidad de rebajar el grado de entusiasmo y de expectación hacia las instituciones, especialmente, las de naturaleza política, máxime cuando se erigen

¹⁸ Cf.: «El error de la aristocracia no es creer que unos hombres son superiores a otros, sino presuponer que la superioridad es hereditaria. El error de la democracia es considerar que toda pretensión de superioridad es motivo para la indignación de las masas» (B. Russell, *La educación y el orden social*).

y organizan en contra de la voluntad y la conformidad de los sujetos. En esos casos, no tendríamos instituciones favorables al individuo, sino instituciones *a pesar de* los individuos (y presumiblemente también *con* su pesar). Ciertamente, instituir en la sociedad un orden de libertad por medio de instituciones sociales y políticas supone un empeño común loable, sin negarle, por lo demás, el carácter de apuesta moral conveniente y nada despreciable. Pero haríamos mal en conceder una ciega confianza en el establecimiento de tales estructuras, ya que automáticamente y *por sí mismos* poco resuelven. Ocurre que del orden de libertad fijado en y por las instituciones puede afirmarse lo siguiente: «Ni da sentido a la vida ni deja de darlo; ni termina con la pobreza ni la agrava: proporciona sólo el marco formal dentro del cual nosotros podemos resolver esos problemas, o no»¹⁹.

Desde la perspectiva social y política, las instituciones ofrecen un servicio funcional de las necesidades humanas, así como garantizador de los acuerdos que adoptan los hombres entre sí. Pero de ninguna manera puede ampliarse esta funcionalidad y garantía a una aplicación instrumental que suplante o reemplace *de facto* las preferencias y las elecciones individuales. Las instituciones llegarán o no a cumplir los objetivos colectivos que puedan pretender quienes las implantan, pero consideradas en sí mismas no constituyen una promesa de éxito ni de solución instantánea y siempre satisfactoria de los problemas y necesidades de los individuos. En tal caso, si *no funcionan* o lo hacen de modo defectuoso, si acaban dificultando la tarea que en un primer momento se habían impuesto o la obstruyen, entonces sencillamente se las paraliza y reemplaza por otras nuevas. O se prescindir de ellas. Dicho sea esto referido a toda institución, desde la más pequeña, irrelevante o circunstancial hasta la suprema edificación del Estado. No podemos decir lo mismo de las personas, de los individuos humanos, que son entes esencialmente valiosos e insustituibles. No como las instituciones culturales, sociales y políticas, en el marco de las sociedades modernas, que están —o deben de estar— en permanente revisión y control. Este último indicador se convierte en una apreciable señal del grado de modernidad y progreso social que adquieren los pueblos: «es evidente que la mayoría de las instituciones de las sociedades modernas cambian de forma más rápida que las de las sociedades tradicionales»²⁰.

Las instituciones colisionan con el orden de libertad desde el instante en que se erigen, por usar la expresión de Edward Wilson, en «mecanismos censores y motivadores»²¹. Adoptan, en tal caso, un sentido fuerte y determinista, extremadamente coercitivo —o más de lo estrictamente necesario—, hasta el punto de llegar a reglamentar y suplantar la voluntad y la acción individuales, quedando éstas notoriamente disminuidas e infrutilizadas: «Esto es así porque un orden de libertad es un orden *institucionalmente infradeterminado e infradeterminante*»²². Comoquiera que sea, un orden de libertad, desde una perspectiva liberal-democrática, no puede jamás ser impuesto contra los individuos: «Orden no es una presión que desde fuera se ejerce sobre la sociedad, sino un equilibrio que se suscita en su interior»²³.

¹⁹ Víctor Pérez-Díaz, «Globalización y tradición liberal», *Claves de razón práctica*, nº 108, Madrid, 2000, p. 10.

²⁰ Anthony Giddens, *Sociología*. Alianza, Madrid, 2001, p. 657.

²¹ Edward Wilson, *On Human Nature*. Penguin Books, London, 1995, p. 6.

²² V. Pérez-Díaz, *op. cit.*, p. 10.

²³ J. Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político. Obras Completas*, Tomo III, Revista de Occidente/Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 607.

El fomento de una práctica institucional impuesta por encima, o frente a, la iniciativa del individuo, que literalmente *se pone en su lugar*, no revela una correcta pedagogía política. Si el orden de libertad se articula alrededor de las instituciones, ello es debido a que con ellas se busca la materialización y protección de los bienes y acuerdos logrados, y que la experiencia ha considerado útiles y adecuados conservar y proteger. Pero su instauración no implica un orden que, más allá del objetivo de estabilidad, entrañe inmovilidad, uniformidad e imposición a cualquier precio. Como ha escrito Leo Strauss, «la cuestión política por excelencia» remite la cuestión cardinal «de cómo reconciliar el orden que no sea opresión con la libertad que no sea licencia»²⁴.

Tal vez haya sido, empero, Isaiah Berlin el pensador contemporáneo que con mayor claridad y énfasis ha vinculado la problemática de la coacción con el desarrollo de la libertad en el marco de la democracia. Para Berlin, el tema en cuestión se reduce a una circunstancia tan simple como dramática: «Coaccionar a un hombre es privarle de la libertad»²⁵. Partiendo de este presupuesto, cobra especial significación la célebre contraposición que establece entre *libertad negativa* y *libertad positiva*, la cual en gran medida actualiza la no menos famosa oposición establecida por Benjamin Constant entre *libertad de los antiguos* y *libertad de los modernos*²⁶. Ciertamente, ambas caracterizaciones de la libertad gozan de buenas razones para ser defendidas y justificadas, si bien la primera complace más la sensibilidad liberal que la segunda. La razón básica de este sentir lo resume rectamente Berlin:

Una cosa es decir que yo pueda ser coaccionado por mi propio bien, que estoy demasiado ciego para verlo; en algunas ocasiones puede que esto sea para mi propio beneficio y desde luego puede que aumente el ámbito de mi libertad. Pero otra cosa es decir que, si es mi bien, yo no soy coaccionado, porque lo he querido, lo sepa o no, y soy libre (o «verdaderamente» libre) incluso cuando mi pobre cuerpo terrenal y mi pobre estúpida inteligencia lo rechazan encarnizadamente y luchan con la máxima desesperación contra aquellos que, por muy benévolamente que sea, tratan de imponerlo²⁷.

En efecto, tanto el modelo antiguo de libertad como el moderno reconocen la necesidad de un inevitable grado de coacción en las relaciones interpersonales dentro de la sociedad, aunque sólo sea por el hecho de que la vida social representa una subordinación del instinto natural a la ley social, o una sustitución del *estado natural* por un *estado social*, si queremos decirlo también así, que exige *regular* conductas²⁸. Comoquiera que sea, la libertad sufre una incuestionable mutación conceptual y práctica según opere desde la óptica natural o social, de ahí que se distinga oportunamente entre *libertad natural* y *libertad social* o *moral*. La

²⁴ Leo Strauss, «Persecución y arte de escribir», en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Edicions Alfons El Magnànim/IVEI, Valencia, 1996, p. 92.

²⁵ Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1993, p. 191.

²⁶ Benjamin Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos», en *Del espíritu de conquista*, Tecnos, Madrid, 1988.

²⁷ I. Berlin, *op. cit.*, p. 204.

²⁸ Sobre este asunto, véase, por ejemplo, Gilles Deleuze, «Instintos e instituciones», en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Versión castellana de José Luis Pardo a partir de la edición preparada por David Lapoujade, Pre-textos, Valencia, 2005, pp.27-30.

educación o instrucción básicas que reciben, o debieran recibir, los niños e infantes dentro de la comunidad, hasta que alcancen los mínimos niveles de conocimiento y voluntad que les permitan actuar con autonomía y responsabilidad, pasa por ser un requisito, comúnmente reconocido, para que así el margen de iniciativa espontánea en la actuación humana no se derrame en la vía franca y dispensada del instinto primario, sino que, guiada y regulada estrechamente por sus mayores a partir de la experiencia, asegure el desarrollo y progreso de la especie en su propio medio: la sociedad.

Ahora bien, las diferencias entre las significaciones prácticas de *libertad negativa* y *libertad positiva* aparecen en el momento de sopesar las restricciones que estos fines exigen a la libertad, bien sea entendiéndose como un atributo de la libertad o como su tributo, como excepción o como norma, como medio o como su finalidad. Para la tradición no liberal de la libertad —también proclamada recientemente bajo el rótulo de «republicana», es decir, la que transcurre en los tiempos modernos de Rousseau a Kant y Robespierre, de Herder a Hegel y Marx— un sujeto no sería propiamente coaccionado cuando ve restringido el margen de actuación *por su bien*, es decir, en nombre de un bien superior comúnmente determinado, puesto que así lo ha elegido él mismo —se lo ha buscado— al aceptar *libremente* vivir en sociedad, acatar las leyes y cobijarse bajo el manto protector de las instituciones.

Sólo un loco o un ser irracional, sostiene la doctrina no liberal, se resistirían a semejante impedimento o lo verían como algo extraño e indeseable. Llámesele Voluntad General, Bien Común, Utilidad Pública, Respeto a la Ley, Diosa Razón, Astucia de la Razón, Filosofía de la Historia o Ley Dialéctica de la Historia, el caso es que para la *libertad positiva*, la voluntad que moviliza la acción sólo alcanza su pleno sentido cuando concuerda con una instancia dirigente y colectiva que la certifica. Las leyes y las instituciones cumplirían, de esta suerte, la función de encarnar la Voluntad Racional y aun la *virtud ciudadana*. La voluntad y la coacción así dispuestas, finalmente negadoras de su propio albedrío, la ensalzada bendición de la imposición (patriótica, «cívica») erigida en feliz máxima de realización de la corrección moral y política, son percibidas por Berlin como una suerte de «transformación mágica o juego de manos»²⁹ que en realidad no se conforma con limitar la libertad sino que no cesa en su esfuerzo hasta liquidarla por entero. Los hechos históricos corroborarían esta impresión.

Para una interpretación liberal de la libertad, por el contrario, el nivel de concesión que el individuo debe estar dispuesto a hacer al grupo y el impuesto que se resigna a pagar en aras al desarrollo de las instituciones sociales y políticas no pueden llegar hasta el punto de la cesión y, menos aún, de la renuncia de sus derechos y de la libertad. Más bien, la intensidad de tal consentimiento y licencia debe tender a su reducción, nunca a su incremento. La realización de la libertad no puede ser absoluta, pero su retracción tampoco. De ahí la necesidad de esforzarse por garantizar el espacio de la libertad de cada uno, considerado inalienable y soberano, el núcleo básico de realización de la individualidad y la personalidad de los hombres.

²⁹ *Idem*.

IV. UNA BREVE CONCLUSIÓN

Libertad negativa o positiva. Libertad de los antiguos o libertad de los modernos. Democracia o república. Liberalismo o democracia. Ciertamente, en la tradición política occidental, el orden de libertad se ha ido asentando con esfuerzo, enfrentándose en todo momento a fuerzas hostiles venidas del exterior —desde los medos y los persas de antaño hasta el terrorismo islamista del presente—, pero también del interior de las sociedades libres. En Europa, la disparidad y aun la contrariedad de la conciencia democrática han sido siempre patentes:

El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal. La revolución inglesa es un claro ejemplo de liberalismo. La francesa, de democratismo. Cromwell quiere limitar el poder del Rey y del Parlamento. Robespierre quiere que gobiernen los clubs. Así se explica que los *droits de l'homme* lleguen a la Asamblea constituyente de Francia por mediación de los Estados Unidos. A los franceses —mediterráneos— les interesaba más la *égalité*³⁰.

Democracia y liberalismo componen una pareja conceptual, de gran relevancia jurídica, moral y política, que, con sus acuerdos y desacuerdos, ha marcado el destino de la civilización occidental y ha proporcionado pistas al resto de culturas del planeta sobre cómo instituir un orden de libertad. A la vista de sus muchas peleas e infidelidades, sería razonable admitir la virtualidad de su divorcio. Pero quizá no tenga por qué ser ésta la solución más prudente o aconsejable, ni siquiera inevitable y forzosa. El problema teórico y práctico que se nos presenta es más bien cómo proceder para que sigan conviviendo y enriqueciéndose conjuntamente en lugar de desafiarse mutuamente. A tal efecto, unos dirán que la receta aconsejable es *más democracia*, otros que *más libertad*. ¿Hablamos el mismo lenguaje? En la perspectiva contemporánea, una opción del liberalismo al margen de la democracia se nos antoja un horizonte inviable e inequívocamente inquietante, en el que de establecerse, el liberalismo no pasaría de ser un sobreviviente o un reo en libertad provisional. Por su parte, la perspectiva de una democracia sin liberalismo apunta a un escenario degenerativo y, a la postre, suicida, amenazado permanentemente por el veneno del totalitarismo y las muchas caras de la tiranía:

La democracia sin liberalismo nace muerta. Vale decir que, junto a la liberaldemocracia, muere también la democracia, como se la quiera entender y aunque la entendamos a la letra y al modo de los antiguos.³¹

Diríase, pues, que una noción y otra, democracia y liberalismo, están condenadas a entenderse.

³⁰ J. Ortega y Gasset, «Notas del vago estío», *op. cit.*, p. 543.

³¹ G. Sartori, ¿*Qué es la democracia?*, *op. cit.*, p. 293.

Democracia y genética*

Àngel Puyol

INTRODUCCIÓN¹

La idea y la práctica de la democracia actual se pueden ver seriamente alteradas como consecuencia de los imparable avances de la genética. Ésa es la tesis que quiero defender en este artículo, cuyo principal argumento resumo a continuación. La democracia, tal como la entendemos desde los griegos, y a pesar de sus múltiples variaciones, presupone una creencia que actúa como una condición *sine qua non* de sí misma: la igualdad natural de los ciudadanos. Obviamente, no se trata de que los ciudadanos tengamos una naturaleza idéntica; basta con suponer que poseemos unas capacidades similares para lo que es socialmente importante. La democracia ateniense se basó en la creencia de que los ciudadanos libres de Atenas compartían una naturaleza igual entre sí, y diferente a la de esclavos, mujeres y extranjeros, a los que se les negaba, por esa razón, la igual ciudadanía. La igualdad natural se refiere también a lo que Rousseau llamó «una igualdad de hecho real e indestructible en el estado de naturaleza», que hace que «la sola diferencia de hombre a hombre no sea tan grande como para hacer dependiente a uno del otro». Las democracias actuales han logrado superar los viejos –pero hasta hace poco vigentes– prejuicios sobre la desigualdad natural entre hombres y mujeres para hacerse cargo de los asuntos políticos. La igualdad natural es una idea imprescindible a la democracia por cuanto supone la ilegitimidad de cualquier sistema social y político basado en la superioridad natural de unos individuos sobre otros, a través de un sistema de castas o de cualquier otro tipo de aristocracia natural. En la actualidad, nadie –razonablemente– duda de que todos los seres humanos, independientemente de las diferencias culturales, poseen potencialmente unas capacidades similares para tratar y decidir sobre los asuntos sociales y políticos importantes, incluida una igual capacidad para la de-

* Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de investigación «La normatividad de las teorías éticas a la luz de los problemas que plantean las biotecnologías» (BFF2002-04394-C02-02), que financia el MCyT.

¹ Este texto reproduce, con muy ligeras variaciones, otro anterior publicado en A. Puyol (ed.), *Bioética y globalización*, Donostia: Erein, 2004, titulado «Genética y justicia: la escisión de la humanidad». El cambio de título se justifica aquí por coherencia con la edición del volumen.

liberación pública sobre los intereses comunes. Pues bien, los avances en genética, sobre todo la aplicación de las tecnologías genéticas de mejora, pueden romper –incluso definitivamente– la creencia en esa igualdad natural de todos los humanos que subyace a la idea de democracia.

La genética ha sido, desde sus inicios modernos, la punta de lanza de la bioética. Ningún miedo ni peligro asociado a las ciencias de la vida supera a los derivados de la genética. La eugenesia, la clonación, la patentación de la vida humana, las plantas transgénicas, acaparan los mayores recelos que la bioética no cesa de analizar y denunciar. Con la globalización, es decir, con el intercambio y la aplicación a escala mundial de los conocimientos de los genes, esos recelos no hacen sino aumentar. Los medios de comunicación muestran día sí día también nuevos ejemplos y motivos para desconfiar de la ingeniería genética en manos de científicos y políticos sin escrúpulos. Desde la archifamosa oveja Dolly hasta la selección del sexo de los bebés, desde la guerra de las patentes suscitada por el Proyecto Genoma Humano hasta el recuerdo tenebroso de la eugenesia experimentada por los nazis, las posibilidades abiertas por la genética estimulan nuestros más atávicos temores.

Sin embargo, nada de eso es comparable a una de las posibles consecuencias trágicas de la manipulación genética: la escisión de la humanidad. Una posibilidad que, paradójicamente, no va a depender tanto de los desvaríos de unos científicos locos como del deseo tan antiguo como humano, demasiado humano, de buscar lo mejor para los propios hijos. La manipulación genética, unida a la desigualdad socioeconómica existente, puede llegar a bifurcar el camino seguido hasta ahora por la humanidad, unificado en su momento con el triunfo evolutivo del Homo Sapiens. Además, un hecho de esa magnitud va a tener el poder, incluso, de subvertir los valores éticos tal como los conocemos hoy día, hasta el punto de que las herramientas intelectuales con que hasta ahora denunciamos los peligros de la ciencia para la humanidad pueden dejar de funcionar con la especie humana dividida.

No soy el único que en los últimos años ha hablado de estos temas. Jurgen Habermas en *El futuro de la naturaleza humana*, Francis Fukuyama en *El fin del hombre* y el espléndido *Genética y justicia* de los menos conocidos A. Buchanan, D. Brock, N. Daniels y D. Wikler, ya han dado voces de alarma autorizadas sobre los peligros de la ciencia genética para la identidad humana. Pero ninguno de ellos, hasta la fecha, ha insistido en una de las consideraciones que antes apuntaba: la posibilidad de que los valores con que hasta ahora tratamos esas cuestiones (sobre todo el valor de la igualdad) nos resulten progresivamente inservibles a medida que el problema aumente.

Mi planteamiento parte del presupuesto de que los valores y los ideales morales y políticos están estrechamente vinculados a los contextos en que se ubican, mucho más que a disquisiciones teóricas ideales, abstractas o apriorísticas. De manera que si los contextos (sociales, políticos, económicos, científicos o biológicos) cambian, entonces los valores y los principios de la ética y la política se ven afectados por ese cambio, hasta el punto de que el sentido y el significado que hasta el momento poseían se puede ver seriamente alterado. Eso es lo que creo que le puede suceder al valor de la igualdad moral y política de los seres humanos con la implantación a gran escala de la tecnología genética, especial-

mente de uno de los usos posibles de dicha tecnología que consiste en la mejora de las características genéticas de los seres humanos.

La tecnología genética permite ya, y previsiblemente lo hará aún más en el futuro, la manipulación con fines de mejora, y, por tanto, no solamente con fines terapéuticos o de tratamiento. Esto supone que, en el extremo, podremos crear individuos más fuertes, más altos, más hermosos, con mejor carácter y más inteligentes de lo que determinaría el azar. Tal cosa se puede lograr con la terapia génica, que consiste en introducir genes nuevos en los individuos o, de modo más radical, con la terapia germinal, es decir, introduciendo los nuevos genes en las células reproductoras, con lo cual la modificación se perpetúa en las futuras generaciones. Por supuesto, se trata de una hipótesis más que de una realidad, pero no es una simple fantasía a tenor de los vertiginosos avances que se están produciendo en genética. Actualmente, esta posible realidad se topa con algunos problemas técnicos, así como con problemas teóricos que van más allá de la ciencia de la genética, como por ejemplo saber en qué consiste realmente la inteligencia o contar con el papel inevitable que el ambiente juega en su desarrollo. Sin embargo, no me parece que el argumento de que todavía se trata, en sus más radicales efectos, de ciencia ficción, deba impedir plantearnos la gravedad de sus implicaciones morales. Más o menos lejana, se trata de una posibilidad real, y la filosofía debería estar en condiciones de anunciar algunos de los problemas venideros, además de los actuales que, por otra parte, son más fáciles de ver por todo el mundo.

A partir de ahora seguiré el siguiente guión. En primer lugar, afirmo que las tecnologías genéticas de mejora posiblemente crearán una nueva desigualdad social que dará lugar a una discriminación, también nueva pero mucho más poderosa que las anteriores, que podríamos denominar *genoísmo* (a falta de una palabra más afortunada). En segundo lugar, que el *genoísmo* no se podrá combatir con los argumentos de la filosofía moral y política con que hasta ahora se hacía frente a las discriminaciones injustas o arbitrarias. Lo que nos conduce, en tercer lugar, a la idea de que debemos reinterpretar algunas de esas ideas, vinculadas a la igualdad y la libertad humanas, con el fin de readecuar nuestras intuiciones morales básicas y las teorías éticas normativas en el nuevo contexto propuesto por las tecnologías genéticas. Antes de todo eso, quiero mostrar que la crítica de Habermas a la manipulación genética está desenfocada.

HABERMAS YERRA EL TIRO

Las tecnologías genéticas que tienen como fin la mejora o el perfeccionamiento de los individuos modificarán la comprensión tradicional de la ética y la política. Pero no tanto en el sentido que explica Habermas en su libro *El futuro de la naturaleza humana*, o sea, alterando la autocomprensión moral del individuo, su identidad moral, sino en otro distinto, que tiene que ver con la igualdad y la libertad políticas más que con la autonomía moral.

Habermas se ha introducido en el creciente debate sobre la eugenesia advirtiendo que las modificaciones genéticas de las personas socavan su identidad como miembros de la especie. Con la intervención en los genes (incluso sin necesi-

dad de buscar una mejora, sino simplemente con finalidades terapéuticas) se produce una intromisión en lo que hasta ahora era un territorio *indisponible* de la naturaleza. La medicina, desde siempre, ha alterado los procesos naturales de la enfermedad con el fin de sanar el organismo, pero la novedad de la intervención genética es que modifica la identidad de la especie. La manipulación genética, según Habermas, conlleva algo más que una simple interrupción de la enfermedad. La violación de lo indisponible en la naturaleza humana destruye la base de la libertad de las personas manipuladas genéticamente. ¿De qué manera? Creándoles el sentimiento de que son menos libres debido a que su capacidad para elegir un modo de vida u otro ha sido reducida por la decisión de terceras personas. «Con la decisión irreversible que una persona toma respecto a la dotación natural de otra surge una relación interpersonal desconocida hasta ahora. Este nuevo tipo de relación hierde nuestros sentimientos morales», porque las personas pasan a 'dependen a ciegas de la decisión no revisable de otra persona', que ha marcado su destino, y 'al descontento con su destino sólo le quedan las alternativas del fatalismo o el resentimiento' (Habermas, pp. 26-7).

La identidad de la especie se ve amenazada, según Habermas, debido a la programación genética. Una identidad que es, a la vez, natural y moral, puesto que «la autocomprensión del ser humano como perteneciente a una especie también conforma el lecho de nuestras representaciones legales y morales» (Habermas, p. 37). Pues bien, estoy de acuerdo con Habermas en que la identidad de la especie está amenazada por culpa de la manipulación genética, sobre todo si ésta persigue una mejora o perfeccionamiento de los individuos. Pero, en mi opinión, Habermas yerra en el análisis de las consecuencias morales de esa amenaza. En primer lugar, se centra en los sentimientos de libertad de las futuras personas *programadas* y no en las creencias sociales alrededor de la manipulación genética, que serán, a mi juicio, las verdaderas responsables de los sentimientos de pérdida de libertad de los seres humanos. En segundo lugar, al centrarse en la autonomía moral como núcleo de la identidad de la especie, Habermas descuida el verdadero campo de batalla de la ética en relación a la genética: la igualdad moral y política. Y, finalmente, no comparto con él la necesidad de situar el problema en el terreno de lo ontológico, aunque sea en el espacio, menos pretencioso metafísicamente, de la ontología moral, sino que más bien creo que la respuesta al problema ético de la genética debe pasar por un replanteamiento de la concepción moral de la persona, de la condición ética de lo humano, sin necesidad de hacerla depender de ningún tipo de ontología.

Respecto al primer punto, varios son ya los autores que han minimizado los hipotéticos sentimientos de «fatalismo o resentimiento» de los individuos genéticamente modificados. Algunas de esas críticas están recogidas y replicadas por el propio Habermas en su libro. A mi juicio, sin embargo, si bien es cierto que, como consecuencia de los avances en genética, puede surgir un sentimiento de pérdida de libertad con fuertes implicaciones morales y legales, en realidad se trataría de un sentimiento más colectivo que individual, y se sustentaría en la pérdida de confianza en la libertad y la responsabilidad individuales a que conduciría el creciente protagonismo del determinismo genético en la conducta humana.

El segundo punto de crítica a Habermas me parece mucho más grave, y es el que centra este escrito. Creo que el problema fundamental de la manipulación ge-

nética no tiene que ver tanto con la pérdida de autonomía cuanto con la pérdida de sentido de la idea de igualdad moral y política. Sobre todo, a partir de la posibilidad de utilizar la tecnología genética más allá de los tratamientos contra las enfermedades, es decir, con la intención de perfeccionar la naturaleza humana.

UNA NUEVA DISCRIMINACIÓN: EL GENOÍSMO

El uso de una tecnología que puede multiplicar las capacidades competitivas de los individuos tiene una importancia añadida desde el punto de vista de la justicia porque el acceso a esa tecnología será previsiblemente desigual debido al hecho de que será inicialmente muy cara, como advierten los expertos (Mehlman y Botkin, 1998). Si la tecnología de mejora no se reparte con igualdad, las personas verán desigualmente afectadas sus oportunidades sociales, en la medida en que los rasgos genéticos susceptibles de ser potenciados o mejorados situarán a los individuos en una línea de salida *irreversiblemente* desigual en la competición por las posiciones sociales relevantes. Irreversible en el sentido de que la educación y la socialización casi nada podrán hacer ya por reequilibrar los orígenes naturales diferentes. El poder de la desigualdad genética barrerá, como nunca, cualquier intento de compensación de las desigualdades a través del ambiente. No sólo por el hecho de la desigualdad natural en sí, ya que tal desigualdad ha existido siempre, sino porque ésta ya no dependerá del azar sino del poder económico. Las familias con un poder adquisitivo alto podrán incrementar las ventajas genéticas de sus hijos, rompiendo de esa manera la compensación que el azar introducía en la herencia de los talentos naturales, y que permitía a los hijos de los perdedores en la competición social y económica poder llegar a los puestos socialmente relevantes con una política de igualdad de oportunidades educativas. Si ese azar se elimina, un nuevo escenario social como el descrito en la película *Gattaca* o en el libro de Aldous Huxley *Un mundo feliz* es, de esta guisa, angustiosamente posible. Y una nueva discriminación social, mucho más despiadada que las anteriores, se afianzará en la sociedad del futuro: el *genoísmo*. Los que no hayan sido genéticamente mejorados podrán llegar a ser laboral, educativa y socialmente discriminados con argumentos derivados de la eficiencia productiva.

Podemos pensar que ese resultado se evitará prohibiendo el acceso a las tecnologías genéticas de mejora. Sin embargo, tal prohibición plantea serios problemas tanto en la teoría como en la práctica. En la teoría, presupone una distinción siempre problemática entre tratamiento de las enfermedades y mejora o perfeccionismo. Es una distinción problemática porque presupone un estado de normalidad física y psíquica cuya definición no está libre de valores. Los ejemplos de la homosexualidad y la masturbación, consideradas patologías en épocas recientes, suelen ser muy recurridos en este caso. Pongamos otro ejemplo más interesante para el tema que nos ocupa. Imaginemos a dos niños igualmente bajitos. La causa de la baja estatura de uno de ellos es una afección en la hormona de crecimiento, mientras que en el otro la estatura viene determinada por el hecho de que los padres ya son muy bajos, pero no padece ninguna alteración médicamente observable. Ambos mejorarían su altura, no obstante, con el mismo

tratamiento médico. ¿Deberíamos negarle el tratamiento al segundo niño con el argumento de que sería equivalente a una mejora, de que supondría una desviación del *normal funcionamiento de la especie*, en palabras de Norman Daniels? Pese a reconocer que existen zonas grises, los partidarios de la distinción entre tratamiento y mejora insisten en defender su posición con el argumento de que las ventajas de dicha distinción superan a los inconvenientes (Buchanan *et al.*, 2002). Sin embargo, creo que tales autores no tienen en cuenta un problema fundamental del criterio del normal funcionamiento de la especie, y es que la utilización de las tecnologías de mejora genética puede modificar en el futuro lo que sea un normal funcionamiento de la especie. Pongamos por caso que gracias a dichas tecnologías la estatura media de los niños del futuro –algunos de los cuales se verán beneficiados por las herencias *mejoradas* de generaciones anteriores– sube varios centímetros, ¿seguirá entonces siendo *normal* la baja estatura de los niños cuyos padres y abuelos no se beneficiaron de las mejoras genéticas? Si la mayoría de los niños del futuro son *por naturaleza* mucho más altos que los de ahora, ¿será todavía *normal* tener la misma estatura que un niño bajito de hoy? Si, para esos autores, la respuesta sigue siendo positiva, sin duda se tratará de una normalidad claramente condenatoria para los afectados.

Sin embargo, aunque nos pusiésemos de acuerdo en la distinción entre tratamiento y mejora, surgirían problemas prácticos que pondrían en un aprieto a las políticas de censura de las mejoras. Esos problemas provendrían de la más que posible aparición de un mercado negro o paralelo al legal que acabaría suministrando las tecnologías de mejora al mejor postor². Así pues, el acceso desigual por razones económicas continuaría existiendo. En otro lugar me he referido a las diferentes posibilidades de hacer frente a dicho problema desde la justicia distributiva, analizando los diversos criterios de equidad que podemos aplicar al acceso igualitario a la tecnología genética de mejora (Puyol, 2001), incluyendo el criterio de la lotería como último recurso. El resultado es que, en la práctica, difícilmente podremos eliminar un mercado paralelo que funcionará a partir de un valor genuinamente humano: los padres desean lo mejor para sus hijos, aunque ese deseo no coincida e incluso vaya en contra de lo que es mejor para el conjunto de la sociedad.

Pero no sólo el mercado paralelo generará la desigualdad de acceso a las tecnologías de mejora genética. Muchas familias previsiblemente no se dejarán convencer por la promesa de que la manipulación genética mejorará globalmente la vida de sus descendientes. Podrán esgrimir razones morales de desacuerdo con la utilización de medios artificiales y tecnológicos con el fin de alterar lo que la naturaleza tenía previsto. O bien podrán esgrimir razones prudenciales relacionadas con los efectos secundarios imprevisibles de tales manipulaciones. O incluso podrán argumentar que desde el punto de vista del bienestar global de sus hijos, que incluye la felicidad o los sentimientos adversos de los que habla Habermas, la manipulación

² El mercado paralelo surgiría como alternativa a la prohibición del acceso a las tecnologías de mejora genética. En este escrito estoy analizando las razones de justicia y de igualdad para poner en tela de juicio este tipo de tecnologías. Pero, obviamente, también hay otras razones morales que podrían contribuir a la prohibición, como por ejemplo la amenaza a la diversidad humana. Véase, a este respecto, Peter Singer, «De compras por el supermercado genético», *Isegoría*, n. 27, 2002, pp. 19-40; y Martha Nussbaum, «Genética y justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia», *Isegoría*, n. 27, 2002, pp. 5-17.

genética tiene más inconvenientes que ventajas. Sea como fuere, incluso con poder adquisitivo suficiente algunas personas denegarán voluntariamente el acceso de sus hijos a las tecnologías de mejora genética. Pero el resultado, desde el punto de vista de las oportunidades sociales de esos niños y niñas, será el mismo que si el acceso estuviese vedado por razones económicas o de otro tipo.

Otro posible escenario a favor de la igualdad sería el acceso obligatorio a las tecnologías de mejora genética. Si no es posible nivelar por abajo, con la prohibición, tal vez se podría nivelar por arriba. En ese caso, todos los futuros niños y niñas deberían utilizar obligatoriamente, como un deber y no sólo como un derecho, los servicios genéticos de mejora con el argumento de que es un bien para ellos como individuos (¿a quién le puede amargar el dulce de ser más alto, más guapo, más fuerte o más inteligente?) y como miembros de la sociedad (sin esas mejoras estarían en clara desventaja social). La obligatoriedad del uso de las mejoras genéticas sería equivalente a la escolarización obligatoria. Al fin y al cabo, ambos servicios cumplirían idéntica función social. Sin embargo, es fácil adivinar los problemas tanto éticos como técnicos de esa medida política. Desde la ética, una obligatoriedad tal violaría la libertad de las familias en un campo previsiblemente polémico como el uso de las tecnologías de mejora genética, además del peligro de reducir la diversidad humana, con todos los inconvenientes morales y evolutivos que ello implicaría, o de alterar injustificadamente la dotación genética de las generaciones futuras. Parte de esa polémica vendría también motivada por la pluralidad moral y cultural en la definición de lo que sea una mejora genética. Lo que consideramos como un activo natural valioso depende en parte de lo que es para nosotros una vida humana buena. Además, seguiría siendo discutible cuáles son los rasgos deseables: ¿es deseable el altruismo, la iniciativa personal, la disposición a cooperar siempre? No respetar las diferentes valoraciones de lo que es un rasgo genético valioso sería equivalente a no respetar las diferentes concepciones de la vida buena, algo que es claramente incompatible con una sociedad liberal. Por otra parte, desde un punto de vista técnico, se mantendría el obstáculo del coste económico de una política de ámbito global como ésa.

Pero si realmente no se lleva a cabo un igual acceso a las tecnologías de mejora genética, cosa que parece más que probable si se aceptan las razones morales, culturales y económicas que he esgrimido hasta ahora, no sólo se daría lugar a una sociedad claramente desigual, en la que las desigualdades sociales y económicas existentes se verían acentuadas y multiplicadas por las desigualdades en la utilización de la tecnología de los genes, sino que la misma idea de igualdad, con la que hasta ahora la ética y la filosofía política intentaban reequilibrar las desigualdades políticas, sociales y económicas, se verá gravemente amenazada.

LA QUIEBRA DE LA IGUALDAD NATURAL

Existen dos mecanismos de compensación de las desigualdades socioeconómicas producidas por las diferencias de talentos: la igualdad de oportunidades y la igualdad política. La igualdad de oportunidades compensa de dos maneras diferentes. Por un lado, permite que los individuos partan de igualdad inicial en la

competición social. El objetivo es que los talentos personales puedan sobresalir con una instrucción igual para todos. La instrucción es igual, entre otras cosas, porque a priori no se sabe qué talentos ni qué individuos talentosos brillarán con luz propia. Por otro lado, la igualdad de oportunidades cumple un papel fundamental en favor de la justicia social, puesto que lleva implícita la promesa de que los hijos de los perdedores en la competición social partirán cada nueva generación en igualdad de condiciones naturales con los descendientes de los triunfadores socialmente. Esa promesa viene avalada empíricamente por el hecho de que el talento natural es un bien distribuido azarosamente entre la población, con independencia de los talentos y la fortuna social y económica de sus progenitores. Por todo ello, la creencia social en la igualdad de oportunidades es un activo de la sociedad democrática y socialmente justa.

Como también lo es la igualdad política. La igualdad política se fundamenta en la creencia de que las personas nacemos «libres e iguales», una creencia típicamente moderna, que podemos rastrear en filósofos como Hobbes, Tocqueville o Rousseau. La creencia en la igualdad natural («hay en el estado de naturaleza una igualdad de hecho real e indestructible», dice Rousseau), o al menos la creencia de que las diferencias naturales entre las personas no son tan profundas que «la sola diferencia de hombre a hombre sea tan grande como para hacer dependiente a uno del otro» (Rousseau, p. 296), es la raíz de la concepción moderna de la igualdad moral y política. Tanto en la versión liberal de la igualdad de voto como en la versión republicana, más ambiciosa, de la igualdad de influencia en el poder político (que expresa magníficamente Rousseau con la sentencia de que ningún ciudadano tenga el poder suficiente para establecer una dependencia *antinatural* entre ellos), la igualdad política se basa en la creencia de que las diferencias naturales entre las personas no son lo bastante grandes como para que nadie deba ser excluido de la participación igualitaria en política por razón de talento.

Pues bien, las tecnologías de mejora genética pueden romper la base natural de esa creencia. En dos sentidos. Uno: multiplicando las desigualdades naturales, ensanchando la brecha entre los mejor dotados y los peor dotados por la naturaleza en aquellos aspectos que más afectan a las oportunidades sociales. Y dos: eliminando el hecho de que las personas somos por naturaleza potencialmente iguales en cuanto a talentos, es decir, a priori o antes de la educación no es posible determinar los futuros talentos de nadie. Si la distancia entre los talentos aumenta y si éstos ya no se distribuyen entre la población por el azar, sino que existe una planificación que, además, otorga a los hijos de los privilegiados socialmente la garantía de que heredarán meritocráticamente (con parámetros de mérito personal y no sólo de economía o posición social de la familia) esos privilegios, los ideales de igualdad de oportunidades y de igualdad política se desvanecerán. La igualdad de oportunidades dejará de tener sentido porque ya no será verdad que la naturaleza nos hará potencialmente iguales. Los hijos de los pobres heredarán la inferioridad competitiva de sus padres al no tener acceso a las tecnologías de mejora genética. Podemos pensar que las diferencias de talentos tal vez no puedan ser muy grandes con la aplicación de las tecnologías de mejora, puesto que, al fin y al cabo, la genética tampoco podrá hacer milagros. Pero la discriminación no se suele medir con un baremo meramente cuantitativo. El hecho de que algunos estén *mejorados* será una garantía suficiente para que obten-

gan ventajas definitivas en la competición social, cerrándose sistemáticamente sus puertas a los *no mejorados*, independientemente de que la mejora no los diferencia cuantitativamente en exceso.

Por otro lado, también se quebrará la creencia de que todos somos capaces de deliberar políticamente en igualdad de condiciones. Si recordamos los debates de la antigua Grecia entre los defensores de la esclavitud y sus detractores, el argumento naturalista acababa siendo la piedra de toque de dicho debate. Los defensores de la igualdad política argumentaban que las diferencias naturales son demasiado pequeñas como para excluir de la deliberación política a algunas personas por ese motivo. Al romperse la creencia en la igualdad natural de los seres humanos, el riesgo de que esa desigualdad traspase el campo de lo social y se instale también en lo político es enorme. Si los individuos mejorados acabarán copando meritoriamente los lugares sociales relevantes, ¿por qué contar con los no mejorados para dirigir el destino político de todos?

El problema para la ética actual es que hasta ahora las discriminaciones sociales y políticas, incluso las que se justifican con argumentos derivados de la naturaleza, son vencidas con la creencia de que ésta no impone desigualdades suficientemente fuertes como para renunciar al ideal de igualdad básica entre los humanos. Tras siglos de disputas, el pensamiento y la sociedad contemporáneos han llegado a la conclusión de que las desigualdades sustanciales se deben, en su mayor parte, a diferencias culturales, de que la distancia que separa a un hombre blanco nacido en el barrio londinense de Belgravia de una mujer negra subsahariana es básicamente cultural, pero no existe una diferencia natural significativa entre ellos como para que no puedan deliberar en igualdad de condiciones (ni se nieguen el reconocimiento mutuo para ello) en la asamblea política de las Naciones Unidas. Pero eso es precisamente lo que ahora está en cuestión con la aplicación desigual y a gran escala de las tecnologías de la genética. Más allá del hecho en sí de la discriminación, la auténtica y peligrosa novedad es que la ética se queda ahora sin su principal argumento a favor de la igualdad social y política: la creencia en la igualdad natural. De modo que las tecnologías de mejora genética no sólo incrementarán la desigualdad social existente, sino que además eliminarán las bases teóricas con que se han afrontado hasta hoy las fuentes de la desigualdad, unas bases teóricas asociadas a la creencia de que todas las personas nacemos potencialmente iguales o, al menos, sin una desigualdad natural conocida a priori ni, en todo caso, suficientemente grande como para que no tenga sentido la idea moral y política de que todos somos naturalmente iguales, una creencia que ha sido fundamental para construir las ideas de igualdad moral y política y de una humanidad común. Con la aplicación de las nuevas tecnologías de mejora genética, la base igualitaria de los derechos humanos está peligrosamente amenazada.

Las discriminaciones por razón de sexo, raza y origen social se han combatido exitosamente con el argumento de que esos factores son arbitrarios con relación a la capacidad de desarrollar un trabajo intelectual y de participar activamente en la deliberación moral y política. El reconocimiento de esa arbitrariedad es fundamental para legitimar la no-discriminación en el acceso a la educación, el trabajo y el poder político por razón de sexo, raza u origen social. El reconocimiento de esa arbitrariedad ha proporcionado, además, un gran prestigio moral al ideal de igualdad de oportunidades. Con la igualdad de oportunidades se de-

nuncia la injusticia de la discriminación arbitraria. Sin embargo, las tecnologías genéticas de mejora introducen una nueva discriminación que ya no es arbitraria desde el punto de vista del acceso a la educación, el trabajo y la gestión de la política, puesto que los mejor dotados genéticamente pueden llegar a ser, en virtud de la eficiencia, los mejores candidatos a una educación superior, los trabajos especializados y los cargos sociales y políticos elitistas. Es un caso similar al de los discapacitados psíquicos actuales. Pese a que poseen iguales derechos básicos que los no-discapacitados, esos derechos no se extienden a determinadas oportunidades sociales en que el talento intelectual es un requisito fundamental de la tarea a desarrollar. Mi hipótesis es que, con el ideal actual de la igualdad de oportunidades en la mano, los no-mejorados genéticamente podrían llegar a ser tratados como discapacitados, una nueva discapacidad basada en la inferioridad productiva de los genes, en que tal inferioridad se confundiría con una suerte de deficiencia, debido a la ambigua distinción entre normalidad y anormalidad genética, como ya he mostrado anteriormente.

Por otro lado, los individuos no mejorados genéticamente no equivaldrían a personas actuales que, sin ser reconocidas como discapacitadas, sin embargo poseen una capacidad cognitiva baja o limitada respecto a la media de la población. No será el mismo caso porque con las tecnologías genéticas de mejora los no-mejorados serán fácilmente identificables como tales, es decir, serán reconocidos a priori como menos capacitados que los demás. El Estado y la sociedad dispondrán de una información personalizada que dividirá públicamente a los individuos entre mejorados y no-mejorados. Previsiblemente, el control social impedirá que nadie escape a esa catalogación.

Así pues, con las tecnologías genéticas de mejora la igualdad de oportunidades desvelará como nunca su verdadero rol social: el servicio a una sociedad meritocrática. En consecuencia, la igualdad de oportunidades se mostrará inservible para lo que la mayor parte de la población todavía cree que sirve: para favorecer una mayor igualdad social. Con las nuevas tecnologías genéticas de mejora, la igualdad de oportunidades no sólo no evitará una mayor desigualdad social, sino que la acentuará, puesto que los individuos mejorados genéticamente, que coincidirán, al menos inicialmente, con los más ricos, coparán los puestos sociales más relevantes. En consecuencia, y lo que aún es más destacable desde el punto de vista de la filosofía: la igualdad de oportunidades dejará de ser un ideal al servicio de una sociedad más igualitaria y, paradójicamente, se convertirá en el garante de una sociedad meritocrática fuertemente desigual.

HACIA UNA IGUALDAD NO MERITOCRÁTICA

¿Qué puede hacer la ética para adaptarse a la nueva situación? Hemos visto que la simple denuncia y la censura son insuficientes, puesto que los hechos pueden previsiblemente superar a las normas. La alternativa es la reformulación del ideal de igualdad de oportunidades con el fin de que éste no se vea atrapado en las contradicciones que he señalado. No es ahora el momento de ahondar en esa necesaria refundación de la igualdad de oportunidades, de manera que sólo apuntaré algunas ideas. Creo que el camino a seguir pasa por relativizar el peso

de los talentos naturales en la concepción de la igualdad de oportunidades. Generalmente, hemos entendido que la igualdad de oportunidades nivela las condiciones de desarrollo de los talentos con el fin de que éstos sean la base legítima de las desigualdades sociales y económicas. Pero, como hemos comprobado con la hipotética aplicación de las tecnologías de mejora genética de los talentos, el objetivo de la meritocracia puede llegar a comprometer la misma intención igualitarista del ideal. Sin embargo, si concebimos las oportunidades sociales como algo valioso al margen de los talentos, sin necesidad de asociarlas únicamente a ellos, tal vez entonces la igualdad de oportunidades siga siendo posible como ideal de justicia social. ¿De qué manera?

Creo que es posible de dos maneras diferentes. En primer lugar, como han hecho algunos autores liberales, interpretando la igualdad de oportunidades no como una *carrera abierta a los talentos* sino como una compensación social por la *suerte bruta* de los individuos. Así es como se conoce la tesis de que las oportunidades sociales deben distribuirse atendiendo a lo que los individuos pueden o no pueden controlar, frente a la tesis tradicional de la igualdad de oportunidades, que señala que las oportunidades sociales deben administrarse con el fin de eliminar las estructuras sociales injustas. Según esta nueva concepción, lo que cuenta es que las personas no deberían tener menos oportunidades como resultado de factores que están fuera de su control, en el sentido de que ellas no los han elegido. De esa manera, dado que el acceso a las tecnologías de mejora afecta desigual e involuntariamente a las oportunidades sociales de los individuos, éstos deberían disponer de un acceso igual a tales mejoras, puesto que está claro que, por ejemplo, la modificación genética prenatal no es algo que esté bajo el control de los directamente afectados. Sin embargo, hemos visto que, en la práctica, el acceso igualitario a las tecnologías genéticas de mejora puede ser una quimera a corto plazo, lo que no evitará el mal irreversible del uso de dicha tecnología para la libertad y la igualdad de las personas.

Por esa razón, creo que, en segundo lugar, el camino apropiado es una reformulación política de la igualdad de oportunidades. ¿Cómo se llega a ella? Antes de nada, habría que separar claramente la parte técnica de la parte ética de la igualdad de oportunidades. La igualdad de oportunidades, tal como algunos la definen habitualmente, se reduce a una cuestión técnica: seleccionar el mejor candidato a un puesto social. En cambio, la parte ética apunta a un objetivo moral: que todos los candidatos partan de igualdad de condiciones en la línea de salida de la competición social. Ahora bien, esa parte ética de la igualdad de oportunidades, claramente igualitarista en sus intenciones, en el fondo sirve a una sociedad desigual y meritocrática, lo que convierte el ideal ético de la igualdad de oportunidades, en esta segunda acepción, en una autocontradicción. La interpretación de la igualdad de oportunidades como compensación por la suerte bruta intenta resolver esa contradicción interna devolviendo la intención igualitarista originaria al ideal, pero esa nueva interpretación liberal no tiene en cuenta la naturaleza política de las oportunidades sociales.

Las oportunidades sociales son un bien político por dos razones. En primer lugar, porque la existencia de unas oportunidades sociales u otras no es neutral políticamente, sino el resultado de una pugna entre intereses y concepciones diversos del bien común. La prueba más visible de ello es la historicidad de las

oportunidades sociales y su estrecho vínculo con el contexto que les dan sentido y relevancia práctica. En otras palabras, cada sociedad y cada época determinan lo que debe ser entendido como oportunidades sociales valiosas. El triunfo de una determinada concepción pública de las oportunidades sociales es, sin duda, un triunfo político, en que finalmente unas oportunidades son públicamente evaluadas como mejores a otras. En segundo lugar, las oportunidades sociales son un bien político porque tienen la propiedad de dar poder a las personas que las disfrutan. Tener acceso a la universidad, a la sanidad, a un trabajo digno, a una ayuda estatal o a dirigir un país ofrece un poder a las personas que gozan de esas oportunidades que excluye a quienes no las poseen, un poder fácilmente transformable en libertad e independencia.

Así pues, si atendemos a la naturaleza política de las oportunidades, pronto comprenderemos que éstas no deben ser tratadas únicamente como una cuestión de merecimiento personal, puesto que nadie merece un mayor peso político o una mayor libertad que los demás. Las oportunidades sociales, además de servir a la eficiencia productiva, también dan libertad e independencia a sus beneficiarios. Si tenemos todo esto en cuenta, deberíamos concluir que el acceso a las oportunidades sociales (ya sean educativas, sanitarias, laborales o de otro tipo) no debería estar regulado únicamente por razones de mérito personal, sino también y de forma prioritaria por razones de libertad e independencia personal. Dicho de otro modo, que un individuo supere a otro, por razones de mérito, en el acceso a una plaza de educación superior o a un trabajo especializado y bien remunerado no debería otorgarle una mayor libertad e independencia, sino tan sólo un modo diferente (tal vez más satisfactorio desde el punto de vista del bienestar) de obtener esa igual libertad e independencia que merece.

Nadie merece más libertad o poder por tener un talento más valioso socialmente o por aprovechar mejor las oportunidades sociales o, simplemente, por tener acceso a algunas de ellas. De modo que, a mi entender, la interpretación adecuada de la igualdad de oportunidades, si es que este ideal debe ser mantenido como apropiado en una sociedad justa e igualitaria, debería concebirse como un igual acceso a una vida más libre e independiente del dominio de los otros, al margen de quién logra finalmente el bien escaso al que da acceso la oportunidad, un bien que probablemente muchos desean pero que, en ocasiones, sólo unos pocos, por razones tanto de eficiencia productiva como de mérito personal, deben obtener. Así entendida, la igualdad política de oportunidades, tal como la podríamos bautizar, debería ser moral y políticamente prioritaria tanto a las razones de eficiencia como de merecimiento, justo lo contrario de lo que sucede con las habituales interpretaciones liberales de la igualdad de oportunidades. La realidad social que proyectan las tecnologías genéticas de mejora pone sobre la mesa, con más fuerza que nunca, la necesidad de la redefinición ética de un ideal tan apreciado como ambivalente, pero sin duda alguna irrenunciable, como es la igualdad de oportunidades.

REFORMULAR LA HUMANIDAD COMÚN

¿Qué es lo que nos convierte en humanos? Aristóteles se refería al lenguaje y la racionalidad como nexos de todas las criaturas llamadas humanas. Algunos an-

tropólogos contemporáneos todavía insisten en que la humanidad se caracteriza por el uso inteligente de la tecnología (Carbonell y Sala, 2002). Hoy sabemos, sin embargo, que tanto el lenguaje elaborado y la capacidad de raciocinio como la utilización de la tecnología no son una exclusiva de la especie humana. ¿Qué nos diferencia de las otras especies y nos hace ser humanos pues? No podemos aceptar la hipótesis del alma sin ser creyentes, y el relativismo cultural nos ha enseñado que tampoco podemos vincular la humanidad al hecho de compartir determinados valores sociales y culturales. La ciencia contemporánea propone un nuevo lugar de encuentro de la humanidad: son humanos los organismos que comparten los genes de la humanidad. Sin embargo, con la manipulación genética, es precisamente eso lo que está en juego: la posibilidad de alterar significativamente los genes que nos hacen ser lo que somos, y si esa alteración se distribuye desigualmente, el peligro de una humanidad dividida se vuelve más presente.

En este inquietante contexto, podemos depositar nuestra confianza en Kant una vez más y recurrir a la autonomía moral del individuo como fuente de la dignidad y la humanidad. La ventaja de la autonomía moral, para nuestro propósito, es doble: por un lado, pese a que nuestra especie no es la única que parece tener un comportamiento moral, sí podemos afirmar que es la única con capacidad de auto-crítica moral (aunque esa capacidad necesita de un contexto cultural apropiado que no siempre existe); por otro lado, la autonomía moral es potencialmente la misma en todos los seres humanos, independientemente del color de la piel, el sexo, la cultura, la inteligencia y las pequeñas diferencias genéticas conocidas. Habermas, sin embargo, insiste en que la ingeniería genética actual acaba por lesionar la misma autonomía moral, como hemos visto al comienzo de este escrito. Sin embargo, pese a que no he mostrado mucho entusiasmo por la crítica de Habermas a la manipulación genética, lo cierto es que la división genética de la humanidad puede producir nuevas creencias sociales de rechazo moral entre las diversas partes de esa división. Como también he recalcado al comienzo, los valores y las creencias están directamente asociados a los contextos a los que pertenecen, de forma que un cambio sustancial o *radical* de esos contextos (producido, por ejemplo, por las transformaciones biológicas) puede acarrear un cambio igualmente radical de los valores y las creencias. Así que no es descartable que la futura desigualdad genética origine una desigualdad moral que, como también hemos visto, sea mucho más poderosa e impermeable que cualquier otra forma de desigualdad en cualquier otro momento de la historia.

La conexión entre igualdad moral e igualdad natural es mucho más fuerte de lo que imaginamos (aunque quisiera no tener razón). Por eso cuesta hoy tanto aceptar, por ejemplo, que los animales tengan los *mismos* derechos que las personas. De modo que si las tecnologías de mejora genética cuestionan la futura confianza en la igualdad natural de los seres humanos, sin duda el ideal de igualdad moral y política se resentirá. La opción de la ética post-genética debería ser entonces la reformulación de la humanidad común, por ejemplo reinventando el ideal de igualdad natural. Eso no significa que debamos fundamentar ontológicamente (aunque se trate de una ontología moral) la ética de la especie, como propone Habermas. Lo que deberíamos ser capaces de hacer es poner el acento de la humanidad común en aspectos de la naturaleza humana menos dependientes de las características físicas y psíquicas de los individuos y más ligados a los

intereses y las necesidades fundamentales de todo ser humano en un sentido amplio (y no restringido a la autonomía moral), con la esperanza de que esos intereses y necesidades no sean nunca tan poco comunes como para provocar una escisión irreparable en la especie.

BIBLIOGRAFÍA

- Buchanan, A *et al.*, *Genética y justicia*, Madrid: Cambridge University Press, 2002.
- Camps, Victoria, «¿Qué hay de malo en la eugenesia?», *Isegoría*, n. 27, 2002.
- Carbonell, E. y Sala, R. *Encara no som humans*, Barcelona: Empúries, 2002.
- Fukuyama, Francis, *El fin del hombre*, Madrid: Suma de Letras, 2003.
- Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Mehlman, M.J. y Botkin, R., *Access to the genome*, Washington: Georgetown University Press, 1998.
- Puyol, Àngel, *El discurso de la igualdad*, Barcelona: Crítica, 2001.
- Rousseau, J. J., *Emili o de l'educació*, Vic: EUMO, 1989.
- Singer, Peter, «De compras por el supermercado genético», *Isegoría*, n. 27, 2002.

Los consuelos prohibidos

Entrevista a Gabriel Albiac

Miguel Ángel Quintana Paz

El aire frío de Madrid crea una luz pulida, mucho más que transparente. Place caminar dentro de ella si uno no se cura de la gelidez y gusta, en cambio, de la transparencia.

He fijado una cita con Gabriel Albiac un madrileño sábado invernal de 2006, en su estudio, para platicar sobre su pensamiento político. Ya mientras acordábamos el encuentro me ha llamado la atención su cordialidad a tropicones, fresca, grata. Ahora conversamos largamente mientras por la ventana del techo abuhardillado columbro de vez en vez la azotea del Edificio España, que se va oscureciendo, disgregando por momentos: cae la tarde.

Al ir a iniciar la entrevista le comento a Albiac el plan de la misma. Me excuso por adelantado ya que había abordado con un cierto «academicismo» tal preparación. (Dado que Albiac es uno de los filósofos españoles más habituados a utilizar los medios de comunicación de masas, presupongo apresurado que él preferiría un formato de entrevista más ligero, menos académico y más «comunicacional».) Sensato, Albiac me garantiza que «el ser académico no es ningún defecto», y he de otorgarle toda la razón.

Durante la entrevista se le nota cómodo, le gusta ser entrevistado. A mí me gusta estar entrevistando a una de las mentes más tónicas del hodierno pensamiento español. Ganador del Premio Nacional de Literatura en 1988 por su ensayo *La sinagoga vacía* (Hiperión) —donde se las había con varias de las figuras más heterodoxas del judaísmo español—, es nota internacionalmente la especialización de Albiac en filósofos como Spinoza, Pascal y Maquiavelo. Desde 1988 es catedrático de la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente colabora en la cadena radiofónica COPE, en el diario de internet *Libertad Digital* y en el diario impreso *La Razón*, tras haber sido durante largo tiempo columnista del diario *El Mundo*, así como más brevemente de *Diario 16* y *El País*. Nació Albiac en 1950 en Utiel (Valencia), y no sólo destacan entre sus ensayos obras del calado de *Caja de muñecas* (Destino 1995), *Desde la incertidumbre* (Plaza y Janés 2000) o su recentísimo *Diccionario de adioses* (Seix Barral 2005), sino que se ha adeno-

trado en diversas ocasiones en el territorio de la novela (*Ahora Rachel ha muerto*, Alfaguara 1994; *Últimas voluntades*, Plaza y Janés 1998; *Palacios de invierno*, Seix Barral 2003).

Buen conocedor de la mejor etapa del *rock and roll*, nada le empece a Albiac para reconocerse aún hoy discípulo de ese peculiar marxista que fue Louis Althusser (dentro de cuyo equipo de trabajo realizó su tesis doctoral). Ahora bien, quien espere reencontrar en Albiac todos los manoseados tópicos de las izquierdas divagantes, extravagantes o fundamentalistas (por utilizar la afortunada taxonomía de su amigo Gustavo Bueno¹) saldrá defraudado (y, a menudo, enrabiado: sólo hay que contemplar el malhumor que exhiben muchos de sus pasados contrincantes en la polémica). Quien desee recrearse durante un rato pensando saldrá, en cambio, vigorizado. Albiac, en suma, resulta tan acogedor como sólo sabe ser la lucidez, tan hospitalario en su estudio como minucioso en sus respuestas.

PREGUNTA —. Me gustaría que comenzásemos, si le parece a usted bien, haciendo una suerte de autobiografía intelectual. Pues una de las cosas que más llama la atención a cualquiera de los que le leemos, don Gabriel, es que se pueden encontrar ideas en apariencia muy disímiles escritas por usted (seguramente en circunstancias asaz dispares) a lo largo de su ya ancha trayectoria como pensador. Tal vez una manera de poner en orden todo ese conjunto de nociones sea el ordenarlas diacrónicamente; pues, ello, como mínimo, nos habrá de permitir el contemplar la lógica socio-histórica de su sucesiva generación. Así pues vayamos, si me lo permite, a los cimientos de su desarrollo intelectual: ¿Cómo surgió en usted la vocación por la filosofía? ¿Qué le enganchó de los afanes filosóficos, y con qué expectativas arrojó usted la tarea del pensar?

RESPUESTA —. *En realidad, mi propósito de dedicarme a la filosofía fue bien temprano. Hacia los dieciséis años —que era el momento en el cual en este país, en mi época, se empezaba a estudiar filosofía en el bachillerato— la filosofía me produjo una enorme fascinación. Lo he contado muchas veces: para mí solamente había dos opciones a aquella edad, y eran la filosofía o la matemática. En ambas disciplinas me entusiasmaba lo mismo: el principio de rigor; la idea de que se puede pensar de un modo riguroso en medio de un universo caracterizado por unos usos del lenguaje extraordinariamente blandos. ¿Por qué escogí la filosofía y no la matemática? No lo sé; probablemente porque en aquel momento pensé que realmente el principio fundante de la razón podría de algún modo buscarlo ahí. Quizás la única línea de continuidad que hay en toda mi vida intelectual es precisamente esa: la voluntad (que en cierta manera yo creo que es una apuesta ética) de no hacer jamás concesiones en el terreno del rigor, de buscar el rigor por encima de todo.*

P. —. Esto suena un tanto wittgensteiniano, ¿no es cierto? E incluso me hace venir a las mientes aquella frase de Otto Weininger con que Ray Monk inicia su biografía de Wittgenstein²: «Ética y lógica son dos manifestaciones de una misma cosa: la obligación hacia uno mismo». Parece que a estos dos vieneses tam-

¹ Gustavo Bueno: *El mito de la izquierda*. Barcelona: Ediciones B, 2003.

² Ray Monk: *Wittgenstein: The Duty of a Genius*. Londres: Vintage, 1991.

bién les hubo embargado la convicción de que poseer un pensamiento lógicamente riguroso es, ante todo, una especie de imperativo ético, una suerte de obligación...

R. — *Una obligación absoluta, sin duda de ningún tipo. Pienso además que eso es lo que, al fin y al cabo, queda de todas las retóricas y todas las (a veces no muy claras) fantasías sobre la «función ética del intelectual».*

P. — Y bien, ¿por dónde empezó usted entonces a practicar ese rigor?

R. — *Desde un primer momento a mí me fascinaba Platón. Supongo que a todos los que nos dedicamos a la filosofía nos ha pasado: esa cosa tan extraña (que después, además, con el paso de los años y a medida que le vas añadiendo conocimiento al asunto, te vas dando cuenta de que es aún más dura de entender), esa cosa tan extraña y tan sugestiva, decía, de que de algún modo toda la historia de la filosofía esté ya en Platón: ¡Toda! En cierta medida te das cuenta de que el trabajo de veinticinco siglos de filosofía ha consistido en ir haciendo pequeñas glosas al texto platónico, pequeñas notas a pie de página. Fíjese en que (se trata de un escrito que he utilizado en múltiples ocasiones) no creo que haya un texto donde se puedan plantear mejor las paradojas de la relación con lo político de la gente de mi edad (y son paradojas muy tajantes, a veces muy dramáticas en lo personal) que un texto platónico, precisamente: «La Carta Séptima». Al principio de ella, como recordará usted, Platón narra la paradoja de su juvenil deseo de dedicarse a la política, y el modo en que acabó revirtiendo a la filosofía: «Antaño, cuando yo era joven, sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos [...]. Pero llegado un determinado momento comprendí [...] que nada era reformable en aquel terreno» y que sólo un largo rodeo a través de la filosofía podría al menos hacernos entender por qué no era reformable.*

P. — Bien, esto prácticamente nos induciría a preguntarle ya por el final de su propio rodeo vital, don Gabriel; pero resistiré de momento la tentación y seguiré concentrándome en los episodios iniciales de su vocación filosófica. Entiendo, por lo que nos ha narrado, que usted en un principio sí que creyó (como creyó Platón, como creyeron tantos otros miembros de su generación) que el campo de la política era un campo al que podemos confiar nuestras mejores esperanzas...

R. — *No hay que olvidar que estamos hablando del año 1966. Yo era entonces una criatura de la dictadura; además una criatura, digamos, de los aspectos más conflictivos de la dictadura: nací en una familia de tradición netamente republicana; mi padre era un militar profesional de la República, condenado a muerte en el 39; mi familia materna también mantenía esa tradición... En suma, hacia la mitad de los años 60, para los que habíamos vivido la dictadura como un infierno realmente inmerecido (pues, ¿por qué diablos la gente de mi edad tuvo que heredar todo aquel horror y convertirse en depositarios de toda la memoria de una guerra civil que no nos correspondió a nosotros, pero que sin embargo tuvimos que interiorizar como parte de nuestra biografía?), para nosotros, decía, (o al menos, para mí) había dos factores que*

eran simultáneos: En lo político, un odio —yo diría que racional— contra la dictadura, y una apuesta de gente que por entonces era muy joven (monstruosamente joven) por la lucha a cualquier precio (y digo «a cualquier precio» pues hubo gente de mi edad que pagó muy caro aquello); y en el terreno intelectual lo que para mí no era sino el paralelo lógico de aquello: la lucha, la guerra a muerte contra las formas de embrutecimiento depositadas en el lenguaje. Repare usted en que por aquella época lo que yo, o más bien nosotros, podíamos llamar revolución se correspondía con nuestra vibrante necesidad de volar, de hacer saltar por los aires, una cotidianeidad invisible, sórdida —no, no se trataba ya de lo político diferenciado de la vida privada: era la sordidez interiorizada en cada acto...—. En fin, ni siquiera quiero hablar de esa época porque verdaderamente parecería que estoy haciendo una caricatura. La necesidad de volar aquello, en fin, era un principio de supervivencia: no se podía vivir así. Y tampoco se podía vivir repitiendo las majaderías del saber común. La liberación para mí estaba, pues, en ese doble plano: el plano de la intervención política (que en mi caso, como en el de prácticamente toda la gente de mi edad y de mi medio, se produjo muy pronto: hacia los diecisiete años, cuando llegamos a la universidad) y el plano de la apuesta contra la interiorización del orden dentro del lenguaje, dentro del discurso —y para mí eso era la filosofía—.

P. — ¿Qué clase de apuesta por la intervención política fue la que usted emprendió entonces? ¿Comunista?

R. — Sí, comunista ya desde el primer momento. Entre otros motivos, porque no había otra opción. Tenga en cuenta que, cuando yo llego a la Universidad Complutense en 1967, apenas había leído a Marx. Sí que tenía un cierto dominio (con todas las limitaciones propias de un chaval de 17 años) de los clásicos: había leído a Platón, sentía una cierta fascinación por los intelectuales franceses del periodo de entreguerras (que es una cosa que luego en mí siempre ha permanecido)... pero sin embargo mi lectura de Marx era superficialísima. Y claro, llegar a la Complutense era llegar a una especie de «territorio liberado» dentro del franquismo (sé que son cosas que hoy suenan a increíbles). Venías de la calle, donde te encontrabas una sociedad que era una especie de monstruo anacrónico, de gran dinosaurio muerto de pie... y de pronto entrabas allí y te encontrabas con un lugar en el que se vivía, bueno, en algo que podríamos llamar un espacio semialucinatorio, como un delirio: todo en la Complutense te remitía a una visión de la revolución, de la destrucción del régimen, pero al mismo tiempo de experimentación de modos de vida cotidiana fuertemente alternativos. Debo decirle que con el paso de los años uno entiende que buena parte de aquello estaba hecho de mera alucinación, o de delirio: pero también ese delirio podía tener efectos de potenciación, de liberación personal y de apertura intelectual si sabías usarlo. Yo intenté saber usarlos. Cierto es que nunca llegué al límite de riesgo político al que llegaron buena parte de mis amigos; como contrapartida traté de reservarme (tal vez sólo por incapacidad de hacer otra cosa) para el trabajo teórico, intelectual.

En el 67 en España no había alternativas; la única oposición al franquismo eran las distintas variantes de los diferentes movimientos comunistas. El solo pensamiento alternativo frente a esa especie de Nada en que se vivía era el intento de recuperación, de relectura, de Marx. Yo en lo político desde el año 1967 me ligué al Sindicato Democrático de Estudiantes, que era la organización de base del movimiento comunista hasta el estado de excepción de 1969. Me movía en el área de lo que era en

esos años el maoísmo (el cual, junto con el trotskismo, representaban entonces en la universidad española las dos corrientes hegemónicas). Entre 1967 y 1970 yo estaba muy distante, como todos los de mi edad, del Partido Comunista. Lo veíamos como un vejatorio, de una pobreza conceptual terrible. Sin embargo más tarde entré en el Partido, en 1970, sin que se hubiera modificado ni un átomo mi concepción acerca de la inanidad de su dirección política y de su concepción teórica. Recuerdo perfectamente habérselo dicho a mis correligionarios ya en el momento de entrada en el Partido: «Pienso que sois una banda de revisionistas impresentable», les dije, con la reconocible jerga de aquellos años, «...pero no hay otro sitio».

La mayor parte de mis amigos, con todo, sí que habían encontrado otro sitio: habían construido sus propias organizaciones. Y la verdad es que ello me resulta admirable. Aunque después con alguno de ellos haya tenido fuertes discrepancias y nos hayamos distanciado, eso no modifica el pasado; y la verdad es que entre los años 1967 o sobre todo 1969 (que es cuando se produce la reestructuración política de la extrema izquierda española) y el final del franquismo, el que cuatro chavales (de entre diecisiete y veintidós años), sin respaldo de ningún tipo, sin organizaciones previas algunas, lograsen estructurar redes operativas clandestinas... lo cierto es que resulta admirable. Sé que muchos de esos muchachos acabaron enloquecidos, de acuerdo: pero eso es inevitable, la clandestinidad enloquece (lo sabe cualquiera que trabaje en esas condiciones), y no hay que reprochárselo a nadie... sólo hay que reprocharle el que luego no sea capaz de readaptarse: el delirio tiene un límite.

Yo, sin embargo, no me sentía en condiciones de dar ese paso que dieron muchos de mi edad: proletarizarse, marcharse a las fábricas, entrar en la clandestinidad (hubo gente que permaneció en la clandestinidad hasta el final del franquismo, ¡más de ocho años!). Yo no tenía fuerza para eso. Desechada esa opción, quedaba el Partido Comunista, aunque no estuvieras de acuerdo con su línea... y yo no lo estaba. Pero no había otra elección: sólo habría quedado la escapatória de abandonar el espacio de lo político y, francamente, en aquella época, abandonar el espacio de lo político me hubiera parecido indecente (ahora no, ahora es otra cosa distinta).

P. —. Fue entonces cuando se trasladó usted a Francia...

R. —. Exacto, en 1972. Yo había publicado mi primer artículo teórico hacia 1970 ó 1971, no recuerdo ahora bien, y se lo había enviado a Louis Althusser, que era en aquel entonces el punto de referencia central del marxismo serio: de hecho, si se compara lo que era el marxismo europeo de antes y el de después de Althusser, es fácil comprobar cómo este autor marcó una diferencia abismal entre uno y otro. Es más, los mecanismos de desligamiento con respecto a esa tradición marxista que se produjeron entre los intelectuales franceses de mi generación pasan necesariamente a través de Althusser. Al fin y al cabo, por decirlo de un modo sencillísimo, Althusser fue el primero que planteó abiertamente que la manualística estaliniana había convertido los textos de Marx en unos textos de carácter catequético, y había eclesializado el pensamiento teórico. El intento de Althusser era pues, sencillamente, el de recuperar la literalidad del texto, tratando al texto como tal; tratar, en suma, a Marx como texto, y no como referente eclesial.

A raíz del artículo que yo le había enviado, Althusser me sugirió la posibilidad de trasladarme a París y colaborar allí con su gente (él estaba ya bastante enfermo,

pero aun así seguía escribiendo). Comencé entonces a trabajar allí en mi tesis doctoral, que versaba sobre el barajamiento de diversos niveles de textualidad en *El Capital de Marx*. Aunque finalmente esa tesis se leyó con un título bastante más rimbombante y absurdo³, creo que el subtítulo resultaba mucho más iluminador: «*El Capital: Lectura y escritura*». Siempre lo he dicho y lo diré siempre: yo a Althusser en el terreno intelectual (pero también en el político) se lo debo todo. Incluso hoy, cuando me he alejado de los postulados políticos de aquellos años. Althusser nos enseñó a todos algo absolutamente esencial: que hay que saber leer. Algo tan elemental como eso. Y que no se puede desplazar la lectura correcta de un texto por la superposición en él de elementos afectivos, que lo único a lo que nos conducen es a acabar formulando disparates. En suma, esta enseñanza althusseriana me sirvió para tres cosas. Primero, para no tener que pasar bajo la manualística ortodoxa estaliniana en la cual se apoyaban todos los partidos comunistas occidentales. Segundo, para saber considerar a la dirección de todos esos partidos comunistas occidentales como una banda de incompetentes (en aquella época yo pensaba que eran sólo incompetentes, hoy sé que eran algo bastante peor). Y tercero (algo importantísimo para toda la gente de mi generación, y eso se lo debemos a Althusser), no haber sentido jamás la menor afección hacia la Unión Soviética: siempre tuvimos claro, antes de ser comunistas y mientras éramos comunistas, que la URSS era el horror en estado puro, que no era más que lo que en la época llamábamos «un capitalismo de Estado con estructura política despótica».

Tuve esa suerte: en una época en que no era tan fácil desplazarse por Europa como ahora, y en que la gente de mi generación tuvo que hacerse con una formación teórico-política autodidacta —lo cual a menudo conllevó una serie de vicios muy difíciles de desarraigar a posteriori—, Althusser nos salvó a cuantos tuvimos la fortuna de trabajar con él de todos esos menoscabos. Es él quien nos orienta a mí y a una parte importante de los franceses de mi edad (o quizás algo mayores —yo fui la generación más joven que llegó a trabajar con Althusser—) hacia el siglo XVII, algo que nunca dejaremos de agradecerle. La idea de Althusser, al fin y al cabo, es que el riesgo de la sacralización del discurso de Marx, el riesgo de convertir su texto en un discurso salvífico (y, por lo tanto, peligrosísimo: pues un discurso salvífico en el campo político se puede convertir en lo que de hecho se había convertido Marx, en el estalinismo), ese riesgo proviene de su continuidad con el discurso del idealismo clásico alemán, que es un discurso esencialmente marcado por la teleología: y la teleología inevitablemente genera teología. Por ello Althusser desde muy pronto, desde los primeros años 60, estaba planteando la necesidad de retornar al momento en el cual la teleología todavía no había triunfado en el ámbito del pensamiento, el momento en el cual se dieron hipótesis, de corte materialista, de pensamiento no teleológico. Y ese momento es el siglo XVII: muy especialmente con Baruch Spinoza, pero del mismo modo (y por muy extraño que parezca) con Blaise Pascal. Creo que ese fue otro factor que conceptualmente nos salvó a todos, porque cualquiera que haya pasado a través de Spinoza es muy difícil que luego vaya a poder aceptar las «evidencias» de la teleología, del finalismo, del soteriologismo, de todas esas cosas...

³ Gabriel Albiac: *La opción sobre el dominio del significante en El Capital de K. Marx*. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense, 1976.

P. — Me gustaría que me ampliase un tanto el modo en que esos dos autores, Spinoza y Pascal, a los cuales había llegado usted de la mano de Althusser, acabaron incidiendo indeleblemente en su pensamiento.

R. — *De acuerdo. Lo primero que todos leíamos de Spinoza con Althusser era el Apéndice a la Parte Primera de su Ethica more geometrico demonstrata: una crítica al finalismo. En ese texto, prodigioso, Spinoza explica (además, con una claridad meridiana) que todas las mistificaciones, todos los autoengaños en los cuales se hallan presos los hombres provienen de uno solo, que es el que genera todos los demás: la presuposición de la finalidad. Tal autoengaño es, por lo demás, comodísimo, pues se halla inserto en nuestro mismo lenguaje: el lenguaje ayuda a presuponerlo, es más, lo presupone él solo, pues basta con que dejemos el lenguaje funcionar por sí mismo para que vaya construyendo finalidades. Spinoza da a este respecto un ejemplo de sencillez, pero inatacable, y que demuestra cómo la estructura del lenguaje se articula por medio de conjunciones finales que, si uno las estudia con atención, repara inmediatamente en que no poseen un valor conjuntivo sino retórico, abiertamente retórico: el ejemplo de Spinoza es el de que «Se dice que los pájaros tienen alas para volar, los hombres tienen ojos para ver...»; pero, si uno lo medita, se da cuenta de que lo único que se puede decir es que los pájaros vuelan porque tienen alas, no que los pájaros tengan alas para volar.*

En fin, ese Apéndice spinoziano —que hoy en día es muy fácil de analizar con los alumnos, que no les presenta ninguna conmoción— en los años 60 ejerció una función liberadora enorme. Pues precisamente nos venía a decir: «¡Cuidado! Cuando usted está diciendo que la Historia tiene una finalidad, cuando usted está diciendo que la actividad humana está orientada en función de un progreso, de una vía ascendente, de lo que sea (lo que Hegel llamaba das Prinzip der Entwicklung [el principio de desarrollo, o de evolución o de ascenso]), lo que usted en realidad está realizando es una retórica inconsciente; la cual, de facto, lo único que hace es proyectar su propio deseo bajo un disfraz de realidad. Empecemos, entonces, a tratar de distinguir la realidad con respecto al deseo, y eso nos permitirá tratar de entender por qué es justo ese deseo y no otro el que se forma en el imaginario humano». Todo eso era esencial, pues te libraba precisamente de toda aquella visión salvífica, de toda aquella especie de Providencia sin Dios que era el marxismo de los partidos comunistas.

P. — Y, por lo demás, casa perfectamente con aquello que usted ha empezado describiéndome: aquel afán vocacional suyo por introducir rigor en nuestros lenguajes.

R. — *Efectivamente, y por ello Althusser me fascinó y nos fascinó cuando empezamos a leerlo, en el 68; yo en aquel momento sentía un desprecio absoluto hacia los pensadores marxistas del siglo XX. Me ayudó mucho en aquel contexto un artículo que sigo pensando que es soberbio: se trata de Matérialisme et révolution⁴, de Jean-Paul Sartre, escrito hacia 1946; el cual es paralelo de uno de los ensayos más antiguos*

⁴ Jean-Paul Sartre: *Materialismo y revolución* (traducción de Bernardo Guillén). Buenos Aires: Dédalo, 1960 [edición original: 1946].

de El grado cero de la escritura, de Roland Barthes⁵. Ambos versan acerca de la interiorización en los pensadores marxistas oficiales franceses de todos los tópicos más difuntos de una especie de idealismo en grado plano, reconvertido en una nadería, y del cual era epítome privilegiado el que durante mucho tiempo ejerció de «ideólogo» estalinista del Partido Comunista Francés, Roger Garaudy (quien, por cierto, hoy es islamista). Era precisamente Garaudy el autor de varios pasajes en los que Barthes detecta ese «punto cero» al que había llegado la literatura francesa de posguerra; y fue precisamente Garaudy quien se encargó de expulsar de tal Partido a todos los discípulos de Althusser hacia el año 66 —si no logró expulsar al propio Althusser fue sólo porque el secretario general del Partido en esa época, Waldeck Rochet, se lo impidió personalmente—. (Resulta, por lo demás, fantástico este Garaudy: todo un paradigma del filósofo funcionario, del comisario político —y uno de los seres más indecentes de todo el siglo XX—.)

P. —. Hablaba usted antes de que, justo cuando logramos comprender que el discurso teleológico no es más que una trampa del lenguaje (por cierto, esta idea de que haya ciertas «metáforas desorientadoras» presentes en el lenguaje no deja de recordarme de nuevo a Wittgenstein, pero dejemos esto de momento estar), justo cuando entendemos gracias a la filosofía (spinoziana, por ejemplo) que el finalismo no es más que una proyección con la que nos autoengañamos, confundiendo deseo y realidad, justo entonces también entendemos cuál es ese deseo que subyace a tal autoengaño. ¿A qué deseo se refiere?

R. —. *Al deseo de supervivencia de la religión. La salvación es una categoría ligada a determinadas tradiciones religiosas. ¿Qué se trata de obtener mediante esa identificación con el lenguaje de las finalidades? Pues una especie de acogida en el seno materno, una especie de consuelo: el consuelo más fantástico. Pero lo primero que se tiene que entender cuando hacemos filosofía es que los consuelos están prohibidos. Spinoza lo dice mediante una fórmula que yo creo que es definitiva: Hay en la mente humana dos elementos que son los generadores esenciales de toda servidumbre; uno de ellos lo reconoce inmediatamente todo el mundo como tal, y es el miedo; pero el otro, que es tan poderoso y aún más terrible que el miedo (pues es menos identificable), es la esperanza. ¿Por qué miedo y esperanza son los dos elementos de toda servidumbre? Porque ambos son a la postre lo mismo: la proyección hacia el futuro para renunciar al presente. El miedo es la paralización de la acción que se produce ante la expectativa de que en el futuro sucederá algo terrible. La esperanza es exactamente lo mismo, pero supliendo el factor de lo terrible por el del beneficio: la esperanza es la renuncia al presente en función de un futuro que será fantástico. Naturalmente, cualquiera que hubiese estudiado la tradición del estalinismo sabe perfectamente que esa, la esperanza, fue la gran máquina de autoengaño de toda una generación de militantes comunistas (que, he de decirlo, llegó a reunir, en algunos momentos del siglo XX, a lo mejor tanto de la intelectualidad como de la ciudadanía europea). Sólo se explica aquel autoengaño monstruoso, y de monstruosas consecuencias, como una cesión del presente en manos de un futuro más o menos inescrutable, pero que uno lle-*

⁵ Roland Barthes: *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos* (traducción de Nicolás Rosa). Madrid: Siglo XXI, 2005 [edición original: 1953].

gaba a creerse que vendría dado por algo así como una orientación general de la Historia. Y esa es también la perspectiva de las grandes religiones, las religiones de salvación.

Las consecuencias de todo ello pueden ser terribles. Quien lo narra espléndidamente es Arthur Koestler en El cero y el infinito⁶. Recordemos que el narrador de esa obra, Rubashov, es el último superviviente de la vieja guardia de la revolución bolchevique; y que mientras es interrogado va reconstruyendo mentalmente la fotografía (ya eliminada, de ella sólo resta el polvillo negro que queda en toda pared cuando retiramos un cuadro que en ella ha estado mucho tiempo) del comité insurreccional de 1917. Al reconstruir esa imagen, Rubashov se da cuenta de que sólo quedan vivos dos antiguos miembros de todo aquel comité: uno es Stalin, y el otro es él. Y él ni siquiera puede justificarse frente a su depuración, porque él mismo ha sido un depurador. Hay un pasaje fascinante en la novela, cuando Rubashov aduce la idea que en la cabeza de esos personajes de la fotografía había más sabiduría que en todos los catedráticos de todas las universidades europeas juntas: «Todas nuestras ideas eran impecablemente correctas, y sin embargo todos nuestros resultados han sido monstruosos». Y bien, eso es la novela. Nos permite ver cómo una visión providencialista, finalista de la Historia, puede distorsionar la sabiduría hasta convertirla en pura atrocidad.

P. —. ¿No había, empero, cierta esperanza (en la política, en cambiar las cosas, en un mundo mejor) también en ustedes, los que luchaban contra Franco aun sin haberse creído las catequesis estalinistas?

R. —. *Claro que la había. Pero llegado el momento, lo que hay que hacer es ser capaz de desmarcarse de ello. Y Althusser nos sirvió más tarde a tal efecto. Me temo que un porcentaje muy alto de la militancia de aquella época no llegó nunca a ese punto y guardó siempre una especie de subsuelo salvífico, religioso, que naturalmente nunca era admitido abiertamente... pero que estaba ahí. Y yo creo que es ese subsuelo el que explica que, por ejemplo, ya en los años 80 ó 90 toda esa gente de mi generación (todos ellos de tradición materialista, explícitamente no religiosa) de pronto se sintiesen fascinados por cosas tan abiertamente primitivo-religiosas como la teología de la liberación o las tonterías esas de los zapatistas...*

P. —. ... O incluso el islamismo...

R. —. *Bueno, ahí yo creo que lo que nos encontramos es ya otra patología. Pues ahí sí que se puede diagnosticar toda una crisis de identidad completa. Al fin y al cabo, en la tradición apocalíptica cristiana sí que podías, si eras comunista, reconocer un conjunto de valores coincidentes con los tuyos. En cambio, la fascinación por el islam, en gentes de una generación como la mía (que es la que propició la plena integración de las mujeres en la sociedad), sólo se explica como una quiebra terrible.*

P. —. Hablando de la conexión del teleologismo con las grandes religiones del Libro, ello me recuerda al otro autor que antes mentó usted como funda-

⁶ Arthur Koestler: *El cero y el infinito* (traducción de Eugenia Serrano Balanyà). Barcelona: Círculo de Lectores, 2001 [edición original: 1940].

mental adalid en contra de la concepción soteriológica de lo político: Blaise Pascal. Pues, al fin y al cabo, Pascal era un ardiente cristiano: ¿cómo puede, al mismo tiempo, sernos útil con miras a eliminar todo finalismo, toda Providencia, del ámbito de la política?

R. —. *Hay que mirar a Pascal en el contexto, yo diría, del jansenismo en general. Althusser, fíjese, no le dedica ningún estudio específico, pero le hace continuas referencias en su obra (por ejemplo, en un texto muy interesante, su Philosophie et philosophie spontanée des savants⁷), pues no en vano él era un gran lector de Pascal: ahora sabemos, porque tenemos publicados parte de sus inéditos, que durante los dos o tres años que estubo recluido en un campo de encierro para militares (durante la Segunda Guerra Mundial), el único texto académico que Althusser manejó fue el de la obra completa pascaliana, en la edición de La Pléiade. Pues bien, lo que ya Althusser subrayaba (y yo estimo que hoy deberíamos subrayar aún mucho más) es lo siguiente: Que aquella idea del jansenismo de trazar una barrera infranqueable entre la esfera de lo religioso y la esfera de lo mundano, naturalmente, coloca al cristiano en la posición de que su única verdad sea la de pasar del otro lado —y tender a ese momento último en que su alma se convierte en Dios—; pero eso tiene una contrapartida que en los jansenistas es igualmente sagrada: pues, si bien es absolutamente cierto que la razón no tiene nada que decir en el campo de la religión, es entonces exactamente igual de cierto que el discurso religioso no tiene nada que decir en el ámbito del análisis racional. De hecho, sería degradante, además, para lo religioso el ponerse a esa altura: pues el campo del conocimiento racional es un ámbito de juegos que se autocodifican, un campo de juegos autocodificados que no contienen realidad sino normas de regulación interna; y, por supuesto, si ante lo que estamos es ante un campo de juegos autocodificados, entonces ya desde el inicio la idea de una finalidad global de lo mundano desaparecerá por completo.*

Tenemos ahora esta primavera un congreso en París justamente sobre Pascal y Spinoza (algo que desde hace años teníamos pendiente el grupo de aquellos que, tras trabajar con Althusser, acabamos estudiando a Spinoza: Balibar, Moreau sobre todo... gente clave para la renovación de los estudios spinozianos particularmente en los años 80 y 90); y puede ser divertido.

P. —. ¿Conocía Spinoza a Pascal?

R. —. *No. Pero la problemática de ambos es la problemática del Barroco. Porque ¿qué es lo que descubre el Barroco (y ahí el papel de la Compañía de Jesús es esencial)? Lo que descubre el Barroco es que la subjetividad se puede tallar a la medida. No es que se pueda influir en ella: eso se ha sabido siempre. No; lo que el Barroco descubre (y nosotros consumamos: por eso yo siempre digo que nosotros somos el confín del Barroco) es que la subjetividad es una red de representaciones imaginarias, y que las representaciones imaginarias son artesanalmente regulables. Eso la Compañía no sólo lo descubre, sino que propone una aplicación magistral de ello: piense, de hecho, en*

⁷ Louis Althusser: *Curso de filosofía para científicos* (traducción de Albert Roies). Barcelona: Laia, 1975 [edición original: 1967].

toda la concepción arquitectónica de la Compañía; en la Roma barroca, por ejemplo, que es la Roma de la Compañía. La Roma barroca es toda ella un gran vía crucis en el cual el fiel va pasando continuamente a través de un espacio escénico sin salir un solo momento de escena; el fiel va pasando de iglesia en iglesia hasta llegar al Vaticano, y todas ellas se hallan en un ámbito de construcción, de representación de realidad.

La iglesia jesuita barroca está concebida precisamente con esa misma finalidad: con una fachada que teatraliza y, a continuación, con un espacio vacío en el cual la palabra repercute lo que la teatralización exige. Naturalmente eso, que primero aparece ligado a la idea misma de la propaganda fidei, a continuación se materializará en los propios usos estéticos del barroco: unos usos para los cuales es capital la certeza de que no importa la realidad de la obra estética, sino el efecto de realidad que la obra produce en quien la ve. Por eso yo, en el Diccionario de adioses, utilizo el ejemplo (que también suelo usar en clase) de la iglesia de Sant'Ignazio en Roma. ¿Por qué es esa iglesia (para mí mucho más que la del Gesù) el arquetipo de la estética jesuítica? —Y tengamos en cuenta que la iglesia de Sant'Ignazio tenía que ser el centro de la Roma jesuita, porque era efectivamente la iglesia del fundador...— Pues bien, cuando uno entra en Sant'Ignazio, al principio esta parece una iglesia como las demás, con su bóveda, sus columnas, su cúpula; uno va avanzando por su nave central y de pronto se da cuenta... ¡de que no hay cúpula! De que lo que hay es el artesonado imaginario del efecto visual producido por una cúpula. No importa la realidad del objeto; lo que importa es el efecto que esa realidad produce en el fiel. Por ello evidentemente la Compañía, a la hora de realizar ese trazado, utilizó al más grande matemático jesuita de aquellos tiempos —y uno de los más grandes matemáticos del siglo XVII—, Andrea Pozzo, con el fin de que pudiese crear precisamente tal certeza visual.

No es un azar en absoluto que Spinoza fuera óptico, ya lo creo que no. Porque de hecho la óptica es uno de los saberes que revolucionan el siglo XVII: es la comprensión de que el ojo no es un espejo de la realidad, sino que el ojo estructura sistemas de imágenes conforme a determinadas reglas de distorsión; y que esas reglas de distorsión pueden ser reguladas. De algún modo lo que Spinoza hace en su *Ethica* es transferir el hallazgo de los ópticos (él mismo trabajaba como óptico, pero además estaba en contacto con los principales ópticos de la época —con los Huygens, por ejemplo—), transferir todo eso al ámbito de la metafísica; y entender que al igual que el ojo es construido por los sistemas de imagen, del mismo modo la subjetividad es construida por sistemas de imagen trabados. Conocer cuál es la matemática, la geometría de esos sistemas de composición, permite al óptico no sólo hacer hipótesis razonables acerca de la realidad que estamos viendo sino también, y esto es esencial, entender el funcionamiento del propio ojo, con lo cual llegará a ser capaz de corregir lo corregible; pues bien, exactamente de igual modo, el conocimiento de los mecanismos que forjan las ilusiones imaginarias de la subjetividad no sólo nos va a permitir entender que lo que estamos diciendo es una distorsión de lo real, sino al mismo tiempo comprender cuáles son las causas que nos llevan a hacerlo así y, por lo tanto, poder de algún modo introducir elementos, si no eliminadores de la distorsión (porque ello sería absurdo), sí por lo menos correctores.

P. —. Ahora bien, dado que no existe (según esta perspectiva spinoziana, y corríjame si me equivoco) ningún modelo predefinido de lo que sería una «bue-

na subjetividad», un prototipo al cual todos los sujetos nosuviésemos que amoldar, ¿cuál ha de ser entonces el sentido de esa manipulación de las distorsiones?

R. — *La potenciación. El ejemplo que da Spinoza es el siguiente: estamos viendo el disco solar y lo vemos como un disco de unos veinte centímetros de diámetro; y eso lo ve exactamente igual la más ignorante portera del último poblacho de una sociedad primitiva y el más refinado astrónomo de la sociedad más avanzada. Lo que ven es lo mismo; ahora bien, aquel que conoce cuáles son los mecanismos que hacen que lo que no es un disco de veinte centímetros se vea como un disco de veinte centímetros, ese puede regular todo lo que le relaciona con tal hecho de modo más favorable, de una forma que le permita potenciarse más que aquel otro que, por el contrario, piensa que lo que está viendo es ese disco. Todo lo que efectuamos, pues, con la subjetividad no es en modo alguno reajustarla según algún modelo; eso sería completamente absurdo, porque no hay ningún modelo de subjetividad: la subjetividad es ese coágulo de elementos imaginarios que pueden o potenciar o despotenciar. Y la apuesta ética es la apuesta por la potencia que, dice Spinoza, es la apuesta por la alegría, por la laetitia. Todo lo cual resulta muy lucreciano; de hecho creo que Spinoza es el último avatar del epicureísmo...*

R. — Me gustaría retomar el hilo, don Gabriel, que habíamos dejado hace un rato: el de lo que provisionalmente llamamos su «autobiografía intelectual». Ese hilo nos había conducido ya hasta su estancia en París, junto a Althusser, en torno a 1972. ¿Cuánto tiempo permaneció usted en París y cuál fue su evolución intelectual y política posterior a aquella estancia?

R. — *En París permanecí de manera estable solamente un año. Al cabo de ese período, los archivos franquistas se dieron cuenta de que se habían equivocado al darme un pasaporte. Es de recordar aquí aquella cosa tan bonita que decía Agustín de Foxá de que el franquismo era una dictadura muy atenuada por la incompetencia. Yo ya debo mi existencia a esa tremenda incompetencia, pues aunque a mi padre lo condenaron a muerte en 1939 (fue uno de los primeros juicios militares de la posguerra), lo cierto es que por un cúmulo de azares y de incompetencia no fue fusilado, y al cabo de un año se le notificó que se había producido un fallo de trámite. Pues bien, mi segundo fruto de esa incompetencia franquista resulta de un curioso hecho: mi segundo apellido es muy raro, no me llamo «López» sino «Lópiz». Cuando a mí me fichó la policía, en enero del 68, debieron de redactar mal la ficha, y durante mucho tiempo debí de salvar mi pasaporte precisamente por ello. Pero no obstante, ya en 1972, cuando estaba en París, se debieron de dar cuenta del asunto y me notificaron que se habían retirado mis exenciones del servicio militar (tenía una lesión en el hombro) y que debía volver a España.*

Siempre he pensado que cometí el peor error de mi vida volviendo, pero, en fin, mi padre era ya muy anciano y realmente yo era la única familia que a él le quedaba aquí. Tuve, en todo caso, mucha suerte al volver, dado que la gente de mi edad disfrutó en España de grandes ventajas académicamente hablando: en aquel entonces había muchos puestos de trabajo libres en la universidad (cosa que la gente de la edad de usted ha tenido ya más difícil; y los que acaban ahora su licenciatura tienen prácticamente imposible). Ello significó que para mí la vuelta a España fue prácticamente equivalente a mi entrada como becario de investigación en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Además, pude seguir manteniendo una fluida rela-

ción con el grupo de París (no sólo porque mi familia contase con una casa allí, sino también porque durante la dictadura París fue siempre la retaguardia de la oposición, o mejor dicho, del PCE).

Esa vinculación mía con París ha dado lugar a avatares de lo más pintorescos. Por ejemplo, en el libro de Antonio Damasio *En busca de Spinoza*⁸, que usted estuvo hojeando antes en mi biblioteca, se hace una referencia a mi ensayo *La sinagoga vacía...* en su versión francesa, como si fuese un original galo⁹ —es más, el traductor, algo despistado, ha añadido una nota que viene a «precisar» que «existe una traducción española de esta obra en...». O, por ejemplo, dentro del Reading que editaron en la Universidad de Minnesota sobre los trabajos acerca de Spinoza en el área del marxismo europeo, se incluye una parte de *La sinagoga vacía...* asimismo como obra francesa. Lo cual es divertido y, a decir verdad, me trae al fresco. Yo he sido siempre muy transversal en eso de las identidades, si le soy sincero. Además, lo que para mí es claro es que, sin esa relación mía con el mundo académico francés a partir del inicio de los 70, hubiera perdido como mínimo muchísimo más tiempo para formarme.

De modo que los últimos años de la dictadura los pasé como becario de investigación. La tesis la leí en 1975, unos meses antes de la muerte de Franco, lo cual en la Complotense era un tanto curioso: una tesis sobre *El Capital* de Marx, allí, con el añadido (sabido por todo el mundo) de que en realidad yo con quien la había preparado era con Althusser... pues la verdad, venía a resultar un tanto raro.

Seguí en el PCE hasta muy poco después de acabar la dictadura; creo que hasta el 76, no quisiera equivocarme. En todo caso se puede fijar la fecha con mucha claridad, pues coincidió con el momento en que se reunió el comité de Roma del PCE y se disolvió su estructura de células para pasar a una estructura más convencional. Abandoné entonces el PCE sin ningún conflicto; de hecho, recuerdo habérselo comentado abiertamente a quien fuera entonces mi responsable: «Mira, yo entré aquí como instrumento de lucha, pues para mí este era el único instrumento operativo de lucha en el que creía que se podía hacer algo; una vez desaparecida la estructura militante, en fin, ya no creo que tenga sentido mi permanencia»...

P. — ¿Cómo vivió usted el momento de la transición española desde la dictadura hasta la democracia? ¿Cómo la vio entonces y cómo la ve ahora?

R. — Como una derrota absoluta. Además me parece que ya estamos mayorcitos como para que nadie siga jugando a ocultarse lo que sucedió entonces. Y lo que sucedió entonces fue que sencillamente todas las claves sucesorias esenciales del franquismo se completaron herméticamente. No me refiero con esas «claves sucesorias» a lo que Franco personalmente pensase: una vez desaparecido Franco, eso ya carece de importancia. A lo que me refiero es a lo que la lógica del franquismo exigía. Y esta exigía claramente la configuración, en primer lugar, de una monarquía ligada a la fijación de sucesión establecida por Franco y, en segundo lugar, exigía la normalización de esa monarquía dentro de las condiciones mínimas requeridas por Europa —pues era ya

⁸ Antonio Damasio: *En busca de Spinoza* (traducción de Joandomènec Ros). Barcelona: Crítica, 2005 [edición original: 2003].

⁹ Gabriel Albiac: *La synagogue vide: les sources marranes du spinozisme* (traducción de Marie-Lucie Copete y Jean-Frédéric Schaub). París: Presses Universitaires de France, 1994.

perfectamente claro entonces que la economía española era una economía moderna; es absurdo olvidar que la gran mutación en ese sentido, la gente aún lo recuerda, se produjo entre 1961 y 1973; de modo que no había más opción que integrarse en la Europa moderna—. La alternativa por la cual nosotros habíamos apostado (un acontecimiento revolucionario que remitiese a alguna forma de replanteamiento de una república más o menos radical o en el límite de una socialdemocracia), bueno, eso se fue al garete prácticamente durante los primeros meses de la transición. Yo a partir de ese instante opté por estar completamente al margen de la esfera de lo político. Y sé que ello puede sonar hoy un tanto irónico, el que yo desde entonces me mantenga fuera de lo político: pero es que lo que yo trato de hacer en el terreno de la teoría es precisamente una analítica de lo político, y una analítica de la desfundamentación de lo político en las sociedades contemporáneas. De hecho, creo que, de una forma u otra, otro de los elementos de continuidad en todo aquello que he escrito es también ése —dentro de las grandes variaciones que hay a lo largo de mi evolución intelectual—.

P. —. ¿A qué se refiere usted con la idea de «desfundamentación» (de lo político)?

R. —. *A que lo político, que nace con la revolución de 1789, se configura (y creo que en mi último libro, Diccionario de adioses, este es uno de sus goznes teóricos esenciales) como sucedáneo de la religión. La política que surge en 1789 es una política ligada, por un lado, a la muerte de Dios y, por otro, a la eclesialización de lo humano-histórico en el lugar en que antes había estado lo religioso-trascendente. Tal cosa se comprueba, por supuesto, de un modo sencillísimo entre 1789 y 1794, donde se percibe de manera clara la fuerte necesidad de los dirigentes revolucionarios (Robespierre, muy especialmente) de reconstruir modelos eclesiales: llegan incluso a proponer una «religión» de la razón, un calendario festivo que parangone el antiguo santoral católico, etcétera.*

Ese planteamiento, empero, tiene un ciclo más largo que duraría, en realidad, desde 1789 hasta (por dar una fecha, con todo lo simplificadoras que estas suelen resultar) el año 1989. Es el ciclo de lo político como sucedáneo de lo religioso. Ahora bien, aunque en 1989 ese ciclo se cierra, toda la gente de mi generación que hubo pasado por la práctica de lo político desde finales de los años 60 tuvo claro, en realidad, ya a partir de mediados de los 70, que lo político se había convertido en una gran máquina de distorsión, una gran máquina de mistificación del conocimiento y de lo real. Yo eso creo haberlo captado desde muy pronto, si bien, naturalmente, mis primeros textos son muy confusos a ese respecto. Pero cada vez he ido comprendiendo mejor (y para mí es esa hoy una noción de una nitidez absoluta) que la función de la filosofía reside en una cierta resistencia a lo político, en la medida en que lo político siempre necesita establecer sentidos, siempre necesita establecer consensos, siempre necesita establecer finalidades. Ahí reside la tarea de desfundamentación que la filosofía tiene encomendada. Por eso le comentaba yo a usted antes que no creo que se pueda encontrar un texto que describa mejor a nuestra generación que el viejo escrito epistolar de Platón, donde se explica precisamente tal cosa.

P. —. De alguna manera, pues, la fe religioso-eclesial en lo político, que tuvo cierta congruencia en algunos momentos de la Historia, habría perdido ya toda

plausibilidad después de 1989; y, sin embargo, aún nos toca estar rodeados de muchísimos «creyentes» o «militantes» en tan peculiar iglesia...

R. —. *Efectivamente. A mí me parece que desde mediados de los 70 ya prácticamente todos nosotros íbamos trabajando en el sentido de mostrar que aquella vieja fundamentación pseudorreligiosa de lo político había dejado de ser sostenible. Ahora bien, 1989 nos muestra, como en un experimento histórico, que todo aquello simplemente cae a plomo. Yo tuve la inmensa suerte de que en ese año el periódico El Mundo me enviase a Berlín durante el momento de la Caída del Muro. Había estado ya diez años antes en el Berlín Oriental y había recorrido la Alemania del Este; también conocía Rumanía, si bien aquello era ya la variante monstruosa del régimen, claro. Ahora bien, dejando a un lado las variantes monstruosas, lo que de pronto percibías allí en el 89 era algo que, cuando había estado diez años antes, en 1979, ya sospechabas: que allí no había nada, que todo estaba flotando en el aire, que no había nada. Lo fascinante de la Caída del Muro, es decir, de la caída del Este, es que es una caída en el vacío: no es una voladura, sino que ocurre como en esas películas de dibujos animados en que un personaje va corriendo, se sale del barranco, sigue corriendo en el aire y de pronto se detiene, dirige su mirada a derecha e izquierda, mira luego abajo y cae: no hay nada.*

P. —. Claro. Pero entonces, según su análisis, desde 1989 tendría que resultar mucho más fácil la tarea desfundamentadora de la filosofía frente a lo político, ¿no es cierto?

R. —. *La verdad es que esa tarea nunca resulta sencilla. Porque cuando uno pierde una certidumbre, la tentación es la de tratar automáticamente de buscar otra, como sea. La tentación es culpabilizar, tratar de comprender aduciendo cosas como que «esto ha sido así porque ha habido tales responsables que con su maldad han hecho que todo esto fuera así»... Yo no digo, naturalmente (sería absurdo negarlo), que Stalin no fuera malísimo, que Hitler no fuera malísimo. Pero no se puede explicar ni el estalinismo ni el nazismo en función de lo malos que eran Hitler o Stalin: no se puede, del mismo modo que sería necio intentar explicar las dinámicas propias del franquismo en función de la bondad o maldad del general Franco. Ahora bien, es cierto que cuando las cosas se caen hay dos posibilidades: o bien quedarte con los ojos abiertos y decir «¡Caray, qué trompazo que nos hemos dado!», o bien negar la realidad. Y eso ha pasado siempre. Y también hay que entender (o al menos yo lo entiendo) que gentes de determinada edad no puedan hacerlo: no se le puede pedir —o sólo se le puede pedir en casos muy excepcionales— a una persona de sesenta o setenta años que en un momento dado diga: «He arruinado mi vida». Aunque ha habido gente que lo ha hecho: y yo los conozco. Con todo y con eso, a cuantos teníamos menos de cuarenta años en el 89 sí que se les puede exigir.*

¿Que es doloroso? Claro que es doloroso. Sobre todo porque podríamos decir, con razón, que nunca fuimos cómplices de la Unión Soviética: y es que de hecho habíamos sido antisoviéticos desde mucho antes de llegar a 1989. Pero eso da, a la postre, igual. Pues incluso siendo antisoviéticos habíamos seguido manteniendo simbólicamente ese sistema de demarcación entre dos grandes universos en conflicto; y aunque uno personal, o incluso públicamente, hiciese gala de antisovietismo, todo aquello

formaba parte de un modelo de reproducción que en último término beneficiaba la existencia de aquel modelo monstruoso.

Yo de todo eso, si bien ya lo sabía teóricamente, me di cuenta físicamente en el verano del año 1979, cuando estuve durante un mes estudiando alemán en Berlín Oriental. Al volver, escribí tratando de explicar algo que resultaba muy difícil de explicar (probablemente, de hecho, no lo logré; muchos me contestaron, en consecuencia, aduciendo que todo aquello era un disparate): traté de explicar que, al lado del control social que existía en el Berlín comunista en nada menos que un 1979, el control policial que yo había conocido durante los años de clandestinidad en el franquismo resultaba un juego de niños. Entre otras cosas, naturalmente, porque puede haber estructuras clandestinas en sociedades en las cuales se distingue entre lo público y lo privado —ya que lo clandestino se instala precisamente en esos elementos de intersticio entre ambos—; pero en sociedades en que no hay espacio privado, no hay lugar ni para la clandestinidad.

P. — Voy a serle sincero, don Gabriel: siento muchos deseos de preguntarle más acerca de este punto, para que siguiese usted profundizando en él. Pero la verdad es que me da la sensación de que nos hemos saltado en su relato un período histórico que no me gustaría que dejásemos de lado. Se trata del período del gobierno del PSOE en España entre 1982 y 1996. Recuerdo que la primera vez que le vi a usted en televisión, en un debate presentado por el periodista Luis Herrero, se refirió a esa época con una expresión no escasamente contundente: dijo usted que el «felipismo» era...

R. — ...*la forma superior del franquismo. Sí, aquello le costó a Luis Herrero la cancelación de su programa. Y para mí significó, vaya, mi «momento de gloria»: merecer el primer editorial del diario El País, que imploraba ¡que nunca más se permitiese a un sujeto como yo aparecer en televisión!*

P. — Sí, creo recordar que incluso hubo un debate en el Congreso de los Diputados al respecto. En todo caso, ¿qué quería usted decir con esa frase?

R. — *Bien, para mí era algo bastante elemental, y además traté de argumentarlo en ese mismo programa, utilizando elementos textuales y de la práctica política de la época. Para empezar, hay que remitirse a lo obvio: el Partido Socialista no había existido prácticamente durante los años de la dictadura, y mucho menos durante los años finales de la misma, que eran los que yo viví. De modo que el PSOE es reinventado mediante una inyección de dinero (concretamente, de la socialdemocracia alemana, y probablemente también de Estados Unidos) sobre una base bien comprensible en la época: la experiencia portuguesa había enseñado que no se podía permitir bajo ningún concepto que se efectuase una transición a la democracia con el Partido Comunista como única fuerza política hegemónica. De modo que había que inventar otra opción como fuera. Y bien, la formación política de todas estas gentes de la primera generación del Partido Socialista Obrero Español era una formación política de tradición netamente franquista. Cuando uno contempla a todo ese grupo de personas, se detectan en ellos dos cosas que priman de forma palmaria: en primer lugar, una incultura faraónica, incommensurable, una cosa de estas que le dejan a uno estu-*

pefacto; y, en segundo lugar, un sistema de categorías políticas que era directamente heredado de las ideas del proteccionismo, la asistencia social y el paternalismo franquista (con, naturalmente, las pequeñas correcciones retóricas al uso). Todos ellos se habían formado en el Frente de las Juventudes falangista, todos ellos habían llevado camisa azul en algún momento. Y la camisa azul se les traslucía constantemente. Recuerdo a un viejo republicano que me decía: «Vaya, a mí la verdad es que esto de González, no sé... en ocasiones le oigo por televisión, y si prescindo de la imagen o me pongo de espaldas, ¡me da la sensación de estar oyendo de nuevo a Solís Ruiz!»¹⁰. Y no es sólo que, efectivamente, ambos hablasen igual, sino es que además decían lo mismo.

Esto hace emerger en el Partido Socialista de los años de González la hipótesis (que era, por lo demás, sumamente verosímil) de que si conseguían consolidar bien ese modelo, asentar esa traslación del control paternalista de la sociedad, podrían muy fácilmente articular algo que yo en aquel momento solía llamar «el PRI a la española» (recuerdo haber hecho alguna vez cierto chiste sobre si habría que llamarlo PRI Sociedad Anónima, pero eso ya son maldades...). Mas es cierto: ese era el modelo. Y cuando González en aquellos tiempos dice que necesitan un plazo, no sé si de cuarenta o de cincuenta años (algo, en todo caso, desmesurado), para completar su proyecto, lo está diciendo ciertamente en serio. Yo pienso que el PSOE de esos años ve la política desde una idea (aunque ellos nunca lo piensen explícitamente así, pero sin duda era el referente que funcionaba en sus cabezas) afín a la del Partido-Movimiento; algo que es mucho más que un simple partido político: pues éste y el Estado se funden, y lo hacen en un control completo de la sociedad.

Naturalmente, eso requiere dos dispositivos importantes: hablábamos antes del miedo y la esperanza a los que se refería Spinoza. Pues bien: con respecto a la esperanza, yo alguna vez cité (creo que también en aquel debate televisivo al que hemos aludido antes) el pasaje de Hitler en las conversaciones con Rauschning¹¹ acerca de la corrupción: «No se meta usted con la corrupción», venía a decir Hitler, «pues la corrupción es un elemento central de la consolidación del Partido como Estado. Yo siempre digo a los míos: enriqueceos... pues ése es el modo de que todos estemos en situación de dependencia los unos con respecto a los otros». Aquella famosa frase del ministro de economía socialista Carlos Solchaga sobre el enriquecimiento en España viene a ser un calco de esta sentencia hitleriana. Se trata de una corrupción que prometió —y que, ciertamente, generó— toda una nueva casta social.

P. —. Me parece ésta una idea muy sugerente: la corrupción no como una especie de sustracción desde el espacio público hacia el campo de lo privado, sino como un mecanismo más de control del propio espacio público.

R. —. Por supuesto: ya desde los clásicos del pensamiento político, la corrupción se ha considerado siempre como una fuerza constituyente, no lo olvidemos. De esa po-

¹⁰ El republicano al cual cita Albiac alude a José Solís Ruiz (1913-1980), que participó en diversos gobiernos de Franco como secretario general del Movimiento (1957-1969), y como ministro de Trabajo entre 1975 y 1976. Ligado desde siempre al sindicalismo y a las «políticas sociales», su imagen política se asoció pronto con la de una figura presuntamente campechana y dialogante.

¹¹ Hermann Rauschning: *Gespräche mit Hitler*. Zürich-Nueva York: Europa Verlag, 1940.

tencia constituyente proviene su importancia en el ámbito político. Recordemos, por ejemplo, cómo se realiza toda la revolución burguesa en Gran Bretaña por contraposición al modelo francés: se trata de la idea, sencillísima y por lo demás inteligentísima, de que, puesto que no tenemos fuerza para destruir el Ancien Régime... comprémonoslo. No tenemos suficiente fuerza pero sí suficiente dinero. Y lo que se efectúa es esa traslación (muy bien analizada, además, por los historiadores de ese momento de ascensión burguesa): «Hagamos por vía comercial lo que los franceses tuvieron que hacer cortando cabezas; nos va a salir más barato y, como podemos pagarlo, no va a haber ninguna dificultad». Efectivamente, los modelos de consolidación de las sociedades burguesas en Europa desde finales del siglo XVIII han sido siempre dos: la revolución como mitología constituyente, y la corrupción como fuerza constituyente.

Aquí, en la España del gobierno socialista de Felipe González, se genera eso mismo. Y ello permitirá, entre otras cosas, el control (muy importante, por lo demás) de aquellos aparatos del Estado franquista que habían quedado intactos tras la Transición. No es un azar que el centro de gravedad de la corrupción institucional durante los años de González fuera el Ministerio del Interior: que hubiera dos ministerios del Interior, el ministerio real y el ministerio sumergido, con dos presupuestos, el real y el sumergido. No era casual: el gobierno socialista entiende que hay un sector en el cual no se ha efectuado ningún tipo de modificación durante la transición; que eso no se puede, o no se quiere, volar; y que por lo tanto la única opción que queda es comprarlo. Cuando uno analiza lo que han sido las cuentas del Ministerio del Interior durante los años del ex ministro José Barrionuevo en particular, pero también del ex ministro José Luis Corcuera, es exactamente eso lo que se percibe. Y naturalmente ese centro de la corrupción funcional de las instituciones se prolonga después en el resto del Estado. Pues si uno va a establecer la identificación entre Partido y Estado, eso significa que el Partido no puede funcionar tan sólo con los presupuestos legalmente establecidos para un partido político, los cuales no dan ni para cañamones; lo que habrá que hacer es lograr que los negocios del Estado reviertan en las finanzas del Partido. Cierto que al final una parte de esos casos terminaron en los tribunales; pero, no nos vamos a engañar, lo que terminó en los tribunales fue una fracción mínima de lo que realmente significó el gran aparato de la corrupción.

Todo eso por un lado; pero, por otra parte, existía todavía un factor más que no se había resuelto desde los últimos años del franquismo, y era el del terrorismo en el País Vasco. Ahí el PSOE apostó por la peor opción de entre todas las posibles; una opción que cualquiera que no fuese imbécil tenía que entender que sólo serviría para producir el efecto contrario: el efecto de la consolidación del entorno de ETA. Se trataba de la opción del terrorismo de Estado, del GAL.

Los años del terrorismo de Estado y de la corrupción fueron, pues, una verdadera tragedia para este país. Como dijimos antes, el PSOE lo reconstruyeron una panda de parvenus que le quitaron su partidito a un grupo de viejecitos que vivían allá en Toulouse; bien, pero, pese a todo, ese partido seguía siendo visto por una parte de la ciudadanía española como un referente de orden moral. Lo terrible que produce el PSOE a los muy pocos años de su llegada al gobierno con Felipe González es la certeza en toda la sociedad de que moral y política se excluyen mutuamente; y que se excluyen de un modo frontal y absoluto. Esa especie de envenenamiento de la conciencia ciudadana, a la que se transmite la idea de que aquí lo que hay que hacer es «arramblar» con todo cuanto se pueda, pues todo lo demás no es sino un cuento chino, pro-

duce un efecto de desmoralización en la sociedad española que no se curará fácilmente. Es la conciencia de un enfangamiento atroz de lo político.

P. — A pesar de esas secuelas (ciertamente terribles, por otra parte) que está usted mencionando, lo cierto es que, en todo caso, aquel proyecto fuerte, aquel proyecto de identificación absoluta entre el Estado y el Partido Socialista, al menos sí que quebraría más tarde, en 1996.

R. — *Sí, fue un proyecto que quebró. Y yo pienso que tuvimos cierto papel todos aquellos que ya en los años anteriores habíamos venido dando la batalla contra el asunto del GAL, y conseguimos que ello terminase en los tribunales, lo cual fue todo un acontecimiento. Recuerdo que, cuando empezamos con aquello (cuatro muertos de hambre que por aquel entonces éramos), jamás habríamos imaginado que pudiésemos llegar a tal punto. Fue importante eso, así como los dislates económicos que realizó el PSOE en los años 90, que jugaron un papel importante para que su propia clientela se desmoronase.*

Naturalmente, ante lo que nos encontramos hoy, y que a mí me parece altamente preocupante, es ante lo que yo creo que es el intento de retomar aquel viejo proyecto del Partido-Estado, pero en circunstancias que no permiten ya que todo ello funcione por sí solo (ya no basta con mantener la inercia propia del régimen del general Franco). Hoy se intenta realizar lo mismo pero por una vía tremendamente pragmática y, a mi parecer, con costes muy altos, prácticamente suicidas. Pues ahora lo que resulta necesario es proceder a una voladura de todas las estructuras del Estado que sean necesarias para conseguir el efecto de la exclusión de toda aquella forma de perspectiva política que no sea la articulada dentro de aquella hipótesis de Movimiento, de Partido único, que creo que sigue siendo la gran tentación del PSOE. El cálculo, pues, que está haciendo el señor Rodríguez Zapatero es el cálculo más arriesgado que se ha realizado en España desde la transición, y sería el siguiente: En primer lugar, la identificación Partido-Estado solamente puede producirse garantizando una permanencia de ciclo largo como mayoría parlamentaria. Esa permanencia, a su vez, únicamente es viable sobre la base del barrido —o, al menos, el encierro en una zona marginal— del partido que puede aparecer como una alternativa: el partido de la oposición. Sólo hay un modo de efectuar esa marginación de manera estable: mediante la alianza estratégica (no meramente táctica) entre el PSOE y los partidos de carácter nacionalista; alianza que, en caso de consolidarse de manera estable, otorgaría efectivamente una mayoría cómoda.

Ahora bien, no hay que olvidar algo: y es que los partidos nacionalistas no son idiotas; nos podrá gustar o no lo que hacen, pero idiotas no son. Y los partidos nacionalistas han entendido que ésta es una ocasión histórica, única, que jamás antes han tenido ni volverán a tener después: la ocasión de un Estado que necesita, y que necesita de un modo aritmético, absoluto, su apoyo incondicional. Y naturalmente, en política, cuando uno se sabe imprescindible, se hace pagar al contado. Lo que el Partido Socialista parece no entender (o, si lo entiende, entonces resulta aún peor) es que ese pago al contado lo que implica es la desaparición o, al menos, la fuerte quiebra de la estructura nacional sobre la cual el Estado ha venido funcionando en España a lo largo de los dos últimos siglos. Y que, por cierto, una voladura de ese tipo no es simplemente un acontecimiento político, o no únicamente un acontecimiento moral, o histórico, sino también un acontecimiento

económico, que entre otras cosas puede generar (o me sentiría tentado a decir que generará inevitablemente) la bancarrota del Estado, sin más.

P. — Eso me recuerda que en su último libro, el *Diccionario de adioses*, uno de esos adioses va dedicado a España y a Europa. ¿De veras piensa usted que tanto España como la cultura europea están en nuestros días agonizando?

R. — *Sí, así lo creo. En mi libro citaba un texto, que a mí me gusta mucho, de Francesco Guicciardini, en el que se venía a decir que, bueno, todo es mortal, tanto las naciones como los individuos. Ahora bien, no nos dolamos por la nación cuando esta muere, pues a la nación no le va a doler. No obstante, los que tenemos la mala fortuna, la desdicha —prosigue Guicciardini— de que nos toque vivir en ese período, tenemos que saber que el Estado no se cae en el aire: el Estado se cae encima de nuestras cabezas. Y que, naturalmente, quienes saldremos hechos cisco de este hecho somos todos. Pues el Estado no es sólo un acontecimiento, insisto, político, moral, histórico; el Estado es también un acontecimiento económico. Y (volviendo al caso español sobre el que estábamos hablando), romper un Estado significará romper un mercado nacional. ¿Alguien se da cuenta de lo que significa eso para una economía moderna? ¿O de lo que significa romper un sistema de imposición de escala también nacional?*

P. — ¿Apostaría entonces usted por una preservación del Estado, pero sin una nación detrás de él que lo sustente?

R. — *No, simplemente no apostaría. En esto yo pienso que debemos ser muy cautos y no andar haciendo apuestas. El análisis (no la apuesta) en que nos encontramos en estos momentos es el de que tanto España como Europa (por razones distintas) atraviesan por un período extremadamente crítico: en lo que atañe a la primera, como ya hemos dicho, no existe la menor garantía de que la estructura de la nación, tal como la hemos conocido en los últimos dos siglos, vaya a mantenerse en la década que viene, y ello encerrará con seguridad altísimos costes de todo orden; en lo que atañe a Europa (y esta es una hipótesis con la que yo vengo jugando desde hace mucho tiempo), nuestro continente no sobrevivió a la crisis de 1914-1919, y ello se revela en la absoluta incapacidad que desde entonces ha tenido Europa para defenderse absolutamente de nada. Cuando uno piensa en la Segunda Guerra Mundial, uno tiene que entender que, en lo que respecta a la Europa continental, esa guerra acabó en menos de dos semanas: lo que tardan los tanques alemanes en llegar desde la frontera belga hasta el Atlántico. Lo que a partir de entonces prosigue hasta 1945 es la guerra entre Alemania y Gran Bretaña (con el posterior apoyo de Estados Unidos) y la ruptura del pacto germano-soviético; pero lo que llamamos Europa, en el sentido limitado del término, no movió un solo dedo para defenderse del nazismo: como, por lo demás, tampoco lo está moviendo en estos momentos para tratar de poner coto a una agresión militar extraordinariamente importante, que es la del ascenso del yihadismo, unida a la aparición de algo que en las sociedades modernas parecía impensable, el retorno a formas de guerra religiosa que creíamos extintas.*

P. — Algunos autores han postulado que la raíz de esa incapacidad de defendernos estaría en el nihilismo rampante que nos circunda.

R. —. *En términos de puro análisis, las posibilidades de supervivencia de Europa son escasísimas. En primer lugar, hay que tener en cuenta que el gran desarrollo económico de Europa después de 1945 se efectúa sobre la base de la reducción, prácticamente al mínimo, de los costes de inversión militar. No es esta una cuestión menor: esos costes militares significan una parte importantísima de los presupuestos de un Estado moderno. Esa operación se pudo llevar a cabo en la medida en que Europa contaba con el paraguas militar —y, en el fondo, de todo orden— de Estados Unidos. Naturalmente, eso tiene una contrapartida: y es que Europa no tiene capacidad militar autónoma prácticamente para nada. En un momento, además, en que una de las tendencias (no sé si hegemónica, pero, en todo caso, muy importante) de la Europa de los últimos años es la de la fisura de la alianza con los Estados Unidos, ello deja a Europa en una situación cuando menos problemática. Lo he apuntado ya en alguna ocasión: el hecho de que Irán pueda tener misiles para bombardear con armamento nuclear Israel puede, evidentemente, preocupar a Israel; ahora bien, los israelíes hace ya años que se tomaron las molestias de hacerse con un paraguas antimisiles razonablemente sólido, mientras que Europa no. Y, desde luego, un misil que llegue desde Irán hasta Tel Aviv puede llegar exactamente igual hasta Sicilia y, con muy poco más de tecnología, a todo el Sur de Europa.*

Europa no tiene, en estos momentos, prácticamente estructura militar. Y, sobre todo (y quizás también en función de ello), Europa lleva una serie de años tratando de negarse la realidad, de no ver lo que está pasando. Hace poco he leído un libro de Alan D. Dershowitz¹², profesor en Harvard, sobre el ascenso del yihadismo en el mundo. Y creo que tiene razón en lo principal: según él, la responsabilidad básica de ese ascenso es fundamentalmente europea; aparte de la complacencia en 1979 con la instauración del régimen de los ayatolás en Irán, habría otro factor significativo (que, curiosamente, ahora está muy de moda debido a razones cinematográficas anecdóticas), como es el atentado de Múnich en 1972 y la respuesta europea a éste. La tesis de Dershowitz es que, tras ese atentado, Europa prefiere una vez más, como siempre, rendirse antes de sufrir el riesgo de volverse a ver atacada. Y, efectivamente, es después de ese atentado cuando todos los países europeos empiezan a admitir delegaciones oficiales de la OLP en sus capitales, y empiezan a financiar económicamente a la OLP.

En este tipo de asuntos ocurre siempre lo mismo: allá donde no hay una respuesta firme, lo que se está propiciando es el ascenso de elementos incontrolables. Europa pensó que podía blindarse respecto de esto y que, de algún modo, Israel pagaría la cuenta (o, al menos, por delegación, Estados Unidos). Y aún en el día de hoy es muy alto el porcentaje de europeos que se niegan a aceptar lo evidente: y es que el objetivo primero del yihadismo es ni más ni menos que Europa, entre otros motivos porque es en Europa donde existe la mayor concentración de población islámica fuera de los territorios islámicos tradicionales, árabes y asiáticos.

P. —. De algún modo volvemos entonces a aquello que usted señalaba al principio de nuestra conversación: lo que tendríamos aquí sería una prueba más de la carencia de ese rigor en el análisis de la realidad que usted consideraba como un imperativo ético.

¹² Alan M. Dershowitz, *¿Por qué aumenta el terrorismo? Para comprender la amenaza y responder al desafío* (traducción de Gabriel Rosón). Madrid: Encuentro, 2004.

R. — *En efecto. Europa viene negándose la realidad desde 1919.*

P. — Y, por lo tanto, no sería preciso reclamar aquí ningún tipo de esperanza (algo así como «apostemos por defender Europa contra viento y marea»), sino que bastaría con pedir que, al menos, no nos engañemos sobre la realidad que tenemos ante nuestros ojos.

R. — *Cierto. Europa se está suicidando. Y nadie puede impedirle que se suicide. Tiene todo el derecho de hacerlo. Pero que no se diga que está haciendo otra cosa, que está «construyendo el futuro» o algo así. Simplemente, se está suicidando.*

P. — Si me lo permite, don Gabriel, voy a plantearle ahora una pequeña paradoja que se me ocurre tras todo lo que llevamos charlado. En una declaración suya de no hace mucho tiempo afirmaba usted que «el fin del Estado-nación no puede sino regocijarme»¹³. ¿No resulta esta frase un tanto contradictoria con lo que me ha ido exponiendo hasta ahora en esta entrevista?

R. — *Bueno, eso era una hipérbole. Por supuesto, a mí el Estado no me es simpático: a ningún ciudadano, a ningún individuo le puede ser simpático el Estado; entre otras razones, como dice Spinoza en su Tratado Político, porque el Estado es un individuo colectivo que concentra en sí tal cúmulo de potencia, que cualquier individuo que pudiera levantarse contra él acabaría siendo apisonado. Por ello, lo que caracteriza al Estado moderno es el intentar acotar zonas de autodefensa ciudadana frente a esa omnipotencia del Estado: sin ellas quedaríamos inermes. Por eso yo afirmo, naturalmente, que a mí el Estado me cae antipatiquísimo; ahora bien, sé perfectamente (como sabe Spinoza, y como sabe cualquiera que no sea imbécil) que entre los distintos Estados hay formas más habitables y otras menos habitables. Yo eso mismo lo he comentado varias veces con mis viejos amigos de tradición izquierdista que nunca han querido entenderlo: «Mira, entre Israel y los países colindantes hay para nosotros, para ti y para mí, una diferencia esencial», les he dicho, «y es que en cualquiera de los países colindantes nos hubieran fusilado antes de llegar a los 19 años, y en Israel no. Será una diferencia mínima; pero ya, en el punto en el que estamos, tendremos que ponernos a defender también esas diferencias mínimas».*

Para mí en ese juego de la autodefensa ciudadana, de limitar la capacidad demoleadora de las grandes máquinas de concentración de poder, se juega todo. La única zona de libertad que tenemos es esa: en la que logremos limitar el poder. En un modelo como el islamista en el que, no ya el Estado en este caso, sino la Umma, la comunidad de los creyentes, es la potencia que se impone sobre cualquier tipo de contenido individual, desde luego la libertad se ve fuertemente menguada. Basta con leerse el Corán (hemos llegado a un momento que haría sumamente necesario que la gente se lo leyese): allí comprobaríamos que la pena impuesta por el Corán hacia los ateos es la de ejecución inmediata; hacia los monoteístas no islámicos, la pena reside en diversas formas de opresión.

¹³ Gabriel Albiac, *Encuentro digital*, en el diario electrónico [el-mundo.es](http://www.el-mundo.es/encuentros/invitados/2001/07/67) (25 julio 2001), <http://www.el-mundo.es/encuentros/invitados/2001/07/67>.

P. — ¿Cree usted que el terrorismo islámico estaría, como ha aventurado André Glucksmann¹⁴, transido de nihilismo?

R. — *No. Ese me parece un grandísimo error de Glucksmann, aparte de que implica una utilización metafórica de los términos con la cual hay que tener mucho cuidado. El nihilismo clásico, es decir, aquel que en la política europea hace referencia a los nihilistas rusos, proviene de una tradición fuertemente intelectualista, que lo que plantea es justamente la voladura de todos los sistemas de certidumbre y de solidez. (Por cierto: yo no estoy defendiendo eso, pues ya sabemos a qué conduce: basta con leer Los diablos, de Dostoievski.)*

Por el contrario, el yihadismo, o el islamismo en general, defienden exactamente lo contrario: el islamismo (e incluso podríamos decir que el islam mismo) abogan por un sistema teocrático, donde no hay espacio para nada que no sea la certidumbre, y la certidumbre más perfecta. Y es que, a diferencia de los otros libros de las religiones monoteístas, que aparecen como escritos por hombres que interpretan la palabra de Dios (y que por lo tanto requieren exégesis: una cosa maravillosa, pues es precisamente en ese campo de la exégesis donde uno puede buscar fisuras, campos de fuga, etcétera), con el Corán no ocurre eso: el Corán es un objeto que existe en el cielo, con anterioridad por lo tanto a su dictado, y que Dios luego dicta a una sola persona y en un solo ámbito temporal. Otros libros sagrados son esencialmente narrativos, y por consiguiente, en cuanto tales, juegan continuamente con la alegoría y con la metáfora; el Corán, en cambio, es fundamentalmente normativo, con lo que su punto de fuga posible es prácticamente igual a cero.

P. — Don Gabriel, en cierto sentido me da la sensación de que en esta entrevista hemos ido trazando un recorrido que iría desde lo más particular (su propia evolución intelectual, sus maestros y su época de juventud) hasta asuntos cada vez más y más generales (la corrupción política, el terrorismo, el rol del Estado-nación, el islam). Para ir concluyendo, pues, me gustaría que me dijese usted algo sobre ese otro asunto general (tal vez, el más general de todos) que es la globalización hodierna. Y tal vez podríamos tomar pie para ello de las tesis del libro *Imperio*, de Toni Negri y Michael Hardt¹⁵. Según éstas, en nuestros días estaríamos viviendo una situación imperialista en la cual, sin embargo, la potencia imperial no resultaría identificable con ningún Estado-nación concreto.

R. — *Esa idea de Imperio me parece una noción extremadamente inteligente. Con excepción de las páginas finales del libro (que me parecen un tanto postizas: me refiero a esas páginas sobre Francisco de Asís, etcétera...), a mí Imperio me parece un muy buen libro. Y, sin embargo, creo que el segundo volumen, Multitud,*

¹⁴ André Glucksmann: *Dostoievski en Manhattan* (traducción de María Cordon). Taurus: Madrid, 2002 [edición original: 2002]; *Occidente contra Occidente* (traducción de Mónica Rubio). Taurus: Madrid, 2004 [edición original: 2003]; *El discurso del odio* (traducción de Mónica Rubio). Taurus: Madrid, 2005 [edición original: 2004].

¹⁵ Antonio Negri y Michael Hardt: *Imperio* (traducción de Alcira Bixio). Barcelona: Paidós, 2002 [edición original: 2000].

en el que Hardt y Negri trataban de prolongar las tesis de Imperio añadiendo sus propias propuestas programáticas¹⁶, resulta mucho más deficiente.

En definitiva, lo que Imperio venía a decir es que la construcción de la economía en nuestros días (la economía del Imperio) no es equivalente a la de los modelos del imperialismo del que habló Lenin o a la del colonialismo clásico, con una potencia centralizada que expande su capital y hace revertir sus ganancias hacia el centro; sino que lo que caracteriza la estructura actual de la economía mundial es la «economía-mundo», en la que el Imperio no es localizable como espacio físico. Cuando apareció el libro de Negri y Hardt, yo insistí en que aquello era un mentís muy bien construido de los infantilismos existentes en los movimientos antiglobalización (si bien es justo en este sentido en el que la segunda parte, Multitud, me parece que deja mucho que desear).

Y es que proponer una antiglobalización en nuestros días me parece similar a aquello que defendían los luditas en el momento de la revolución industrial. Es ahí donde la crítica de Marx resulta impecable: rompiendo máquinas no va a ser como se solucione la situación de los obreros, pues ese anhelo de dar marcha atrás está abocado al fracaso; así sólo se puede ser ridículo y, a fin de cuentas, extremadamente malvado, pues si bien el desarrollo de la técnica puede estar creando actualmente problemas en un sector determinado del artesanado, a la postre eso es lo que nos va a posibilitar vivir en unas condiciones económicas, si no mejores, sí como mínimo menos malas. En lo que concierne a la globalización, resulta igualmente de una maldad impensable la obsesión por retornar a economías nacionales cerradas. Pues una lección histórica importante de los últimos tiempos es la siguiente: que ha sido sólo gracias a la mundialización de la economía como se les ha permitido a grandes zonas del mundo, que hasta hace poco estaban hundidas en el más craso subdesarrollo, experimentar un salto económico descomunal (pensemos especialmente en amplias zonas de Asia). La telemática y la universalización de los modelos informáticos han conseguido que, con muy pequeñas potencias, uno pueda penetrar en áreas de mercado que, hasta hace muy pocos años, estaban reservadas a países con unos recursos económicos monumentales.

Naturalmente, esto requiere, en primer lugar, de una gran capacidad de adaptación a los nuevos modos de producción (fundamentalmente inmateriales, como en el ejemplo de la innovación telemática); pero también precisa de un fortísimo cambio de mentalidad a la hora de situarse en la esfera de lo productivo. De hecho, uno de los motivos de la crispación loca (en el límite del delirio) de los países, no tanto islámicos, sino de los países islámicos árabes, durante los últimos veinte o quince años reside en este factor. Si uno toma en términos relativos las economías del Sureste asiático por comparación a las de países como Argelia o Egipto en aquellos tiempos, uno percibe entre ellas una distancia abismal: pero una distancia favorable a esos Estados árabes islámicos. Hoy esa relación se ha invertido —y lo ha hecho, incluso, con respecto a países asiáticos también musulmanes, como Indonesia, donde reside la mayor cantidad de población islámica—. De modo que la pregunta durante estos últimos años en todos los países árabes es: ¿Qué maldad deliberada, qué conspiración ha podido producir esto —que nuestras economías, ligadas a la producción nada menos que del petróleo, no

¹⁶ Antonio Negri y Michael Hardt: *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio* (traducción de Juan Antonio Bravo). Barcelona: Debate, 2004 [edición original: 2004].

hayan hecho nada más que hundirse desde mediados de los años 70, mientras que países que por aquel entonces estaban en un pozo, hoy se encuentren entre los más desarrollados del mundo—? Este planteamiento parece infantil, pero se puede encontrar frecuentemente justo en estos términos. Y la respuesta recurre por lo general a la noción de una conspiración «judeocristiana», apoyada fundamentalmente en Israel y Estados Unidos, que se ha propuesto con vehemencia mantener al mundo árabe en una situación de subdesarrollo, con un boicot constante y un rechazo sostenido.

P. —. Esto me recuerda un comentario que hace poco tuve ocasión de escuchar al catedrático de Filología Árabe en la Universidad Autónoma de Madrid, Serafín Fanjul, el cual aseveraba que una de las palabras que más se repiten en los medios de comunicación árabes es precisamente esa: «Conspiración».

R. —. *De hecho, hay varios sitios de internet donde se puede consultar ese mismo extremo: por ejemplo, en <http://www.memri.org>. Y es que en efecto no existe, si no, otra manera de vender esa idea a la gente.*

P. —. Me parece que todo esto enlaza perfectamente con algo que no quería dejar sin preguntarle, pues le ha ocupado muchos esfuerzos. Se trata de su opinión sobre la cuestión judía. De hecho, usted piensa que no existe tal «cuestión judía», sino más bien una «cuestión judeófoba», ¿no es cierto?

R. —. *A mí el judaísmo es un asunto que me ha interesado desde muy pronto. Entre mis primeros intereses (desde los quince o dieciséis años) estuvo Jean-Paul Sartre; y entre aquellos libros suyos que realmente me produjeron una revelación teórica se encuentra lo que, para mí, es una de sus obras maestras: las *Réflexions sur la question juive*, que, por cierto, hace poco se ha vuelto a traducir¹⁷. Y la tesis de Sartre es justamente ésa también: no hay cuestión judía, sino cuestión antisemita o judeófoba, como se la quiera llamar. Las fobias no son algo que surja injustificadamente: el antisemitismo clásico, el europeo (pues, evidentemente, en el caso islámico el asunto adquiere otros tintes), es algo que emerge vinculado a la formación de la modernidad europea, al modo mediante el cual se produce la identificación de lo europeo frente a aquello otro que, estando dentro de Europa, parece sin embargo como una amenaza hacia ella.*

El mecanismo, al fin y al cabo, es clásico: Freud analiza maravillosamente estos mecanismos de identificación (no con respecto al antisemitismo, sino en general) en sus trabajos de entre 1914 y 1919, los más relacionados con la pulsión de muerte. Y es que la pulsión de identidad es lo mismo que la pulsión de muerte. La pulsión de identidad es aquello que yo me invento cuando algo en mí razona diciéndome lo que soy: pero esa identidad no es más que un «cuento chino». Tú no eres una identidad, sino un nudo de lenguas, un nudo de representaciones que se pueden desanudar en cualquier momento. Naturalmente, con respecto a esto hay dos posibilidades: La primera consiste en entender que ese desanudamiento, que esa no substancialidad del su-

¹⁷ Jean-Paul Sartre: *Reflexiones sobre la cuestión judía* (traducción de Juana Salabert). Barcelona: Seix Barral, 2005.

jeto, que ese carácter no idéntico del mismo es precisamente el punto de quiebra en el cual se puede introducir la libertad; pues la libertad no es más que eso precisamente que me permite jugar con las diferentes ficciones de identidad en que se mueve mi yo —y saber que son ficciones—. Ahora bien, una segunda posibilidad resulta más problemática: se trata de sentir cierta crispación sobre la identidad. ¿En qué consistiría ésta? Residiría en haber admitido que algo en mi yo huye continuamente, y entonces alimentar el deseo (letal, por lo demás) de retornar a lo idéntico, a lo que era yo antes de que el yo fuese esta multiplicidad. Y eso sólo se puede hacer mediante un mecanismo que creo que Freud analiza majestuosamente, y que es el mecanismo de las fobias. Pues únicamente al construir una red de fobias sólidas, frente a las cuales sea preciso blindarme, puedo recuperar esa estabilidad total del yo: yo soy lo que no es ese otro.

Sartre analiza, pues, tal mecanismo con respecto a los judíos de una forma magistral en el texto que ya hemos aducido; y lo hace de una manera que resulta paralela a la de otra de sus grandes obras, que a mí me gusta muchísimo, *Saint Genet, comédien et martyr*¹⁸, en el cual hace lo mismo exactamente en el plano individual: ¿De dónde viene la importancia de la obra de Jean Genet? Precisamente de esa necesidad de ir construyendo un paradigma negativo frente a la sociedad que aparece ante el individuo como una amenaza permanente.

Para mí, desde la primera vez que leí a Sartre me fue absolutamente clara la tesis que él mantenía: que en las sociedades actuales hemos comprendido hasta qué punto el antijudaísmo es la fobia básica que busca una identificación (búsqueda que es idéntica a la pulsión de muerte); y, por ello, que después de Auschwitz todos somos judíos... o bien todos somos un horror.

Por lo demás, en lo que concierne al conflicto israelo-palestino, hay que tener varias cosas claras: Palestina, si en la guerra de 1948 hubiesen vencido los países de la Liga Árabe, hubiese desaparecido. Pues en esa guerra estos países se levantan no sólo contra la existencia del Estado de Israel, sino también, simultáneamente, contra la existencia del Estado palestino previsto por la partición de las Naciones Unidas. Además, en lo que concierne a esa línea de confrontación, como comentábamos antes, hay para mí algo absolutamente patente: puede que sea sólo un pequeño matiz, pero ese pequeño matiz es que Israel es el único Estado garantista de la zona; el único Estado en el que quien desee pensar de un modo laico, sin más, puede existir. La defensa del único polo de sociedad garantista del Cercano Oriente me parece un elemento que debería haber sido esencial, y por su propio interés, para la Europa de la segunda mitad del siglo XX. Y esa Europa se encuentra ahora con que la situación que ella misma ha generado en el Cercano Oriente ha pasado a ser incontrolable. Lo que se ha producido hace unos días, por ejemplo, en las elecciones palestinas, donde ha vencido Hamás, ha sorprendido a otros, pero a mí no: era de una lógica inapelable; una vez que en el 2000 la OLP, o Yasir Arafat más específicamente, se negó en redondo a acometer el acto de constitución nacional (que entre otras cosas hubiera implicado la formación de un ejército nacional y el desarme de los grupos irregulares; con todos los aspectos amargos que, en suma, supone siempre la construcción de un Estado-nación),

¹⁸ Jean-Paul Sartre: *San Genet, comediante y mártir* (traducción de Luis Echávarri). Buenos Aires: Losada, 1967.

entonces la única vía que quedaba abierta era ésta: pues, si no hay Estado-nación, lo que hay es Umma, es islam.

P. — A modo de balance final de todo lo dicho, don Gabriel: ¿Qué tareas piensa usted que son los nodos cardinales que quedan por pensar ahora en lo político?

R. — *Lo antipolítico.*

P. — Lo antipolítico. Hoy como siempre.

R. — *Hoy más que nunca. A mí es lo que me preocupa. Desde que acabé el Diccionario de adioses no hago más que darle vueltas, tomar notas. Y todavía no le encuentro una línea expositiva clara. Pero es lo que he tratado siempre de ir haciendo en mis columnas, y aún más en los últimos tiempos. El ciudadano está acosado cada vez más por una dinámica invasiva de lo político como imposición de Estado. Y yo pienso que hoy la salvación del ciudadano pasa por saber acotar las líneas de defensa y las líneas de impenetrabilidad. Del mismo modo que las sociedades modernas se articularon sobre el muro establecido entre el espacio religioso y el espacio político, yo creo que hoy cada vez más debemos ir fundamentando cuáles son las líneas de demarcación que dejen espacio para algo que, por lo demás, el primero que lo formula es Louis Antoine Saint-Just, cuando afirma aquello tan bello de que la vida privada es el territorio sagrado del ciudadano, y que el Estado no debe ni rozarlo. Es éste un proyecto muy limitado: al contrario de aquello que podíamos pensar hace veinte o treinta años, cuando se trataba de establecer grandes modelos salvíficos, hoy el asunto es meramente defensivo. Pero esa defensa hoy en día es una cuestión de supervivencia.*

P. — ¿Cabría llamar a tal defensa «liberal»?

R. — *No lo sé. Y, sobre todo, no me gustaría etiquetar. Para pensar, y más para hacerlo en un momento como el actual, en el que creo que nos hemos quedado flotando en el aire, hay que tratar de ir produciendo análisis concretos, y tal vez alguna vez le podamos dar un nombre a todo ello. Pero dejémoslo sin nombre de momento.*

Tres modelos normativos de tolerancia

Mariano C. Melero

Dentro de la práctica del constitucionalismo democrático, la tolerancia ocupa un lugar decisivo. Dicho brevemente, la tolerancia supone la forma característica en que una democracia liberal afronta el problema de acomodar y proteger la pluralidad de formas de vida. En su versión liberal, que es la que aquí nos interesa, la tolerancia afirma que es un error gubernamental usar la fuerza coercitiva con objeto de imponer en la sociedad la homogeneidad ética. Para una corriente importante del liberalismo democrático actual, la tolerancia es una consecuencia del principio de neutralidad política, según el cual debe quedar fuera del ámbito competencial de la comunidad política la promoción o rechazo de las formas particulares de vida. La función de las instituciones políticas y sociales consiste, según esta concepción, en establecer y mantener las reglas básicas dentro de las cuales los individuos pueden dedicarse a formar y perseguir sus concepciones del bien. La tolerancia significa, desde este punto de vista, que nadie tiene derecho a invocar el valor intrínseco de su doctrina existencial (moral, religiosa o filosófica) en la justificación del uso del poder político.

Pero, ¿en qué medida la obligación de mantener un marco neutral para la elección individual requiere la intervención del poder político en el mercado de los proyectos de vida? En definitiva, ¿cuáles son los límites de la tolerancia liberal? Mi propósito aquí es revisar las tres principales respuestas que han ofrecido los teóricos liberales a esta pregunta –y a las que nos referiremos con los títulos el modelo del liberalismo comprensivo, el *modus vivendi* y el modelo del liberalismo «político»–, con objeto de analizar cuáles son las dificultades más importantes a las que se enfrenta una democracia liberal cuando tiene que tratar con aquellos grupos (religiosos o no) que sostienen concepciones no liberales del bien –esto es, que no valoran la autonomía personal en sus formas de vida–.

I. EL MODELO DEL LIBERALISMO COMPREHENSIVO

Tal como señala Susan Mendus, la apelación a la autonomía personal no es un argumento entre otros a favor de la tolerancia. Al contrario, el argumento de

la autonomía puede describirse como «el argumento característicamente liberal en pro de la tolerancia, aquel que no está disponible para teóricos de otras tradiciones» (Mendus 1989, p. 56). ¿Por qué debemos permitir concepciones del bien que creemos incorrectas? El argumento de la autonomía ofrece al menos el inicio de una respuesta a esta cuestión: deberíamos tolerar cosas que creemos incorrectas porque no sólo estamos interesados en lo que hacen los individuos, sino también en las razones que ellos tienen para hacer esas cosas. Según la tradición liberal, es más importante que la gente actúe autónomamente que el hecho de que actúen correctamente. Elegir por sí mismos es más importante que hacer elecciones correctas.

El argumento de la autonomía está presente en *A Letter concerning Toleration* [1690] de John Locke, si bien aquí aparece aplicado únicamente a la defensa de la tolerancia religiosa. En este texto, la fe se subsume en la esfera racional, de tal modo que la salvación eterna no se considera amenazada tanto por el error y la herejía como por la superstición y el dogma. Locke defiende la libertad religiosa como un «derecho natural» a la libertad de conciencia y a la libre expresión de ésta. Recomienda no usar el poder del Estado para imponer coactivamente un determinado credo, porque piensa que las creencias y prácticas religiosas no tienen sentido (no cumplen su función de salvación) si no son aceptadas libremente por las personas. Ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre. Toda la vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuasión interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree. Cualquiera que sea la profesión de fe que hagamos, cualquiera que sea el culto exterior que practiquemos, si no estamos completamente convencidos en nuestra mente de que la una es verdad y el otro agradable a Dios, tal profesión y tal práctica, lejos de ser un avance, constituirán, por el contrario, un gran obstáculo para nuestra salvación (Locke 1991, p. 10).

Según Locke, debemos tolerar creencias y prácticas religiosas que nos parecen erróneas debido a que nadie puede atribuirse el cuidado de la salvación de otro. La verdad sobre el destino humano no puede ser monopolizada por ninguna iglesia ni individuo, y, por tanto, nadie tiene derecho a perseguir a otro en nombre de una verdad de la que puede estar más lejos que el perseguido. «Sólo uno de ellos constituye el camino verdadero hacia la felicidad eterna, pero de la variedad de caminos que los hombres siguen, es todavía dudoso cuál es el justo» (Locke 1991, p. 28). Por el mismo motivo, el Estado tiene la obligación de dejar a los individuos el cuidado de su propia salvación. «El único y estrecho camino que conduce hacia el cielo no es mejor conocido del magistrado que de las personas particulares y, por lo tanto, yo no puedo tomarlo por mi seguro guía, pues puede ser probablemente tan ignorante del camino como yo mismo» (Locke 1991, p. 30). La ignorancia humana justifica la libertad de conciencia. Puesto que es imposible la certeza completa, debe reconocérsele al individuo la posibilidad de explorar libremente las diversas alternativas que se le ofrecen, como único método para acercarse a la verdad.

Otro texto clave en la tradición liberal, que emplea el argumento de la autonomía para defender la tolerancia, es *On Liberty* [1859] de John Stuart Mill. En este caso, la defensa de la tolerancia se realiza en contra de la tendencia del siglo XIX de imponer la uniformidad tanto mediante restricciones legales como a tra-

vés de la presión social. La tolerancia debe primar sobre la homogeneidad ética porque es más importante que los individuos encuentren su propio camino hacia la mejor forma de vida, que el hecho de que lleven efectivamente la mejor forma de vida. No hay razón para que toda la existencia humana sea construida sobre uno o un corto número de patrones. Con tal de que una persona posea una razonable cantidad de sentido común y de experiencia, su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por ser el suyo (Mill 1994, p. 140).

Una vez que los seres humanos alcanzan la madurez de sus facultades, sólo pueden ser guiados hacia su propio mejoramiento por la convicción o la persuasión; «la compulsión, bien sea en la forma directa, bien en la de penalidades por inobservancia, no es ya admisible como un medio para conseguir su propio bien, y sólo es justificable para la seguridad de los demás» (Mill 1994, p. 66). A partir de esta concepción del florecimiento humano, Mill afirma que el desarrollo de la autonomía requiere una sociedad plural y diversa, puesto que si, como seres autónomos, las personas son autores de su propia vida, necesitan un adecuado abanico de alternativas donde poder elegir. Sin pluralidad, la naturaleza humana se marchita y la autonomía deviene imposible¹.

En *A Theory of Justice*, Rawls justifica la justicia liberal a partir de una teoría moral que subraya el igual valor y la autonomía de todos los seres humanos, aunque dicha teoría no aparece nunca suficientemente desarrollada en el libro. Este liberalismo, de raíz kantiana, incorpora explícitamente ideas morales en sus fundamentos y afirma que el Estado liberal tiene un cierto papel moral que jugar en la comunidad, en tanto que debe respetar, y en ciertos casos promover, los derechos individuales. Sin embargo, a pesar de esta apelación a fundamentos morales controvertidos, este tipo de liberalismo está comprometido vigorosamente con la tolerancia. Como ha puesto de relieve Jean Hampton, «los proponentes del liberalismo kantiano argumentan que el fundamento moral que defienden demanda tal compromiso con la tolerancia», puesto que incluso en el caso de que un miembro de la sociedad atacase dicho fundamento, el Estado deberá permitir que esa persona sea oída, «en tanto que tiene la obligación de reconocer el derecho de toda persona a tener su propia opinión y, más generalmente, a la libertad de conciencia» (Hampton 1997, p. 175).

En *A Theory*, la tolerancia viene exigida por una concepción de las personas como sujetos morales autónomos. Desde la perspectiva de la posición originaria, las partes seleccionan el principio de tolerancia, en la forma específica de la igual libertad de conciencia, como el único principio capaz de garantizar adecuadamente la integridad de la libertad moral y religiosa de los ciudadanos. Esta libertad no consiste únicamente en la posibilidad de promover y practicar la propia doctrina comprehensiva sin peligro de ser perseguido o encarcelado por ello, si-

¹ Mill describe esta situación con las siguientes palabras: «Así el mismo espíritu se doblega al yugo; hasta en lo que las gentes hacen por placer, la conformidad es la primera cosa en que piensan; se interesan en masa, ejercitan su elección sólo entre las cosas que se hacen corrientemente; la singularidad de gusto o la excentricidad de conducta se evitan como crímenes; a fuerza de no seguir su natural, llegan a no tener natural que seguir; sus capacidades humanas están reseca y consumidas; se hacen incapaces de todo deseo fuerte o placer natural y, generalmente, no tienen ni ideas ni sentimientos nacidos en ellos o que puedan decirse propios suyos» (Mill 1994, p. 133).

no también, y más fundamentalmente, en poder examinar dichas creencias y, si fuera necesario, cambiarlas por otras. En la posición originaria, la igual libertad de conciencia es el único principio que las partes pueden reconocer, puesto que no pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otras cuando lo desee. Si alguna de las partes estuviese dispuesta a correr ese riesgo, en la confianza de que su doctrina será siempre la dominante, con ello «mostraría que no se toma sus convicciones morales o religiosas en serio, ni tiene en alta estima la libertad de examinar sus creencias» (Rawls 1971, p. 207).

Según Rawls, los límites de la tolerancia tienen que ver con el mantenimiento del orden público y la seguridad. El gobierno debe tener el derecho de mantener el orden público, incluso por la fuerza, «si ha de cumplir su deber de asegurar imparcialmente las condiciones para que todos persigan sus propios intereses y den cuenta de sus obligaciones tal y como cada uno las entiende». El ejercicio legítimo de este derecho exige que el gobierno actúe sólo cuando exista la «expectativa razonable» de que un determinado uso de la libertad de conciencia pone en peligro el orden público. Para fijar esta «expectativa razonable», el gobierno debe apelar a «la evidencia y las formas de razonamiento aceptables para todos». Este principio de justificación pública tiene el mismo fundamento que los principios sustantivos de justicia, puesto que una desviación de las formas de razonamiento generalmente reconocidas «implicaría otorgar un lugar privilegiado a unas visiones sobre otras, y un principio que permita esto no podría ser acordado en la posición originaria» (Rawls 1971, p. 213).

II. EL *MODUS VIVENDI*

La dependencia de un argumento comprensivo para su justificación original la denominada «paradoja de la tolerancia liberal». En palabras de Thomas Nagel, esta paradoja consiste en que los liberales piden a todo el mundo una cierta restricción a la hora de solicitar el uso del poder del Estado para sus concepciones religiosas o morales específicas y controvertidas, «pero el resultado de esa restricción con frecuencia parecerá sospechoso de favorecer precisamente la concepción moral controvertida que los liberales sostienen normalmente» (Nagel 1996, pp. 158-159). El principio de tolerancia, tal y como ha sido concebido en la tradición liberal, no es neutral con respecto a los individuos y grupos cuyas concepciones del bien postergan la autonomía en beneficio de la tradición y la costumbre. Con esta preocupación como punto de partida, algunos liberales han preferido defender la tolerancia como un mero recurso pragmático, es decir, como un expediente práctico de acomodación entre doctrinas enfrentadas que responde a razones puramente estratégicas. En esto consiste el modelo de unión social denominado *modus vivendi*. Este modelo, sin embargo, ya no es liberal; en realidad se trata de un modelo específicamente comunitarista. O al menos eso es lo que voy a defender a continuación. Para ello, me valdré en primer lugar de un argumento extraído de la historia de las ideas, y en segundo lugar del análisis de los modelos de William Galston y Chandran Kukathas, dos autores que defienden un *modus vivendi* como la solución liberal al problema del pluralismo.

En la historia de las ideas, podemos encontrar las justificaciones «pragmática» y «comprehensiva» de la tolerancia como dos etapas diferentes y sucesivas de la idea de libertad en la esfera religiosa. La tolerancia surge en el siglo XVI a partir de consideraciones de tipo político. Como resultado de la quiebra del orden cristiano medieval que supone la Reforma, y al quedar institucionalizada la rebeldía contra la autoridad de Roma en las diversas iglesias y sectas reformadas, el problema religioso se traspuso desde el plano puramente especulativo de la teología al plano de la realidad política. El pluralismo religioso dentro del Estado se planteó como un problema político de solución inaplazable. Los argumentos que utilizaron los defensores de la tolerancia (el partido de *les Politiques*) fueron eminentemente políticos, pues concebían la tolerancia como un expediente para recomponer la armonía ciudadana que habían roto las disputas religiosas. Desde una perspectiva histórica, por tanto, la tolerancia es un concepto negativo. Significa «reconocer al disidente el derecho de convivencia en el seno del grupo social, sin coaccionarle para que haga dejación absoluta de los signos externos en que su creencia se manifiesta (culto, organización, etc.)» (Bravo 1991, p. xvi). Tolerar la disidencia religiosa implica que el grupo religioso dominante renuncia a elevar sus criterios religiosos a criterios políticos y, en consecuencia, acepta, en alguna medida, la neutralización de la vida religiosa. Durante los siglos XVI y XVII, la tolerancia se tradujo en la comunidad internacional (Paz de Augsburgo, 1555, y Paz de Westfalia, 1648) mediante la atribución a cada príncipe de la facultad de decidir la religión oficial del Estado (*cuius regis, eius religio*).

La libertad de conciencia, por el contrario, presupone el reconocimiento en el individuo de un «derecho natural» para la libre profesión y expresión de sus creencias. Implica elevar al individuo a autoridad suprema en el cuidado de su propia salvación. Lo relevante para nosotros es que esa forma de entender la tolerancia vino acompañada de una evolución en la historia espiritual de Occidente. A partir del siglo XVII, se inicia una nueva dirección en la defensa de la libertad religiosa, a la que podríamos denominar «filosófica», en el sentido de que se intenta fundamentar metafísicamente la libertad sobre la «naturaleza racional» del hombre, concibiendo aquella como un derecho innato o, lo que es lo mismo, como corolario de una ley natural. De este modo, el ámbito de la libertad religiosa se amplía o, mejor, se integra en el derecho que en virtud de su propia naturaleza corresponde al hombre mantener y profesar las opiniones que libremente elija (derecho a la libertad de conciencia) (*Ibid.*, p. xxxix). En las actuales democracias liberales, la libertad religiosa se concibe como un derecho individual básico a la libertad de culto, a propagar la propia fe, a cambiar de religión o, en su caso, a renunciar enteramente a ella.

Dentro del debate contemporáneo, el modelo *modus vivendi* cuenta con defensores que se autodefinen como «liberales». Desde su punto de vista, la diversidad social es un valor en sí mismo, y por lo tanto la tolerancia es un principio independiente que no requiere otra justificación distinta que la de salvaguardar la pluralidad de valores y creencias. Según Galston, entre los propósitos públicos que conforman la «unidad social liberal» no debe estar la promoción de la autonomía individual, sino únicamente objetivos tan neutrales como la protección de la vida humana, el desarrollo físico y mental y la promoción de las capacidades necesarias para participar en la vida social y política. La decisión de promo-

ver desde el Estado la autonomía individual debilita o arruina a aquellos individuos y grupos que «no pueden organizar sus asuntos de acuerdo con ese principio sin socavar las fuentes más profundas de su identidad» (Galston 1995, p. 520). Para Kukathas, por su parte, los liberales no deberían juzgar sus relaciones con los grupos no liberales según unos principios de justicia previamente definidos. Los principios de la justicia liberal, afirma este autor, presuponen la bondad de la autonomía, por lo que no pueden ser imparciales con los grupos no liberales. El liberalismo basado en la autonomía es sectario, propio de Occidente, y cualquier exportación de las libertades de conciencia y de pensamiento incurre en un imperialismo cultural intolerante (Kukathas 1992).

Con todo, ambos autores declaran que su modelo es «liberal», puesto que, en su opinión, el corazón del liberalismo es la protección de la diversidad, no la garantía de la libre elección. Según Galston, la única libertad personal que debe defender un Estado liberal respetuoso con la diversidad es «la libertad de no ser coaccionado o atrapado dentro de las formas de vida» internas a los grupos religiosos y culturales (Galston 1995, p. 522). En el mismo sentido, Kukathas afirma que su modelo es liberal porque las conclusiones a las que llega, aunque tenga un carácter claramente comunitarista, no están basadas sobre un supuesto derecho de supervivencia de las comunidades culturales, sino sobre el derecho individual a la libertad de asociación (y disociación). Es una teoría liberal en tanto que no sanciona la inducción forzada o el aprisionamiento individual en una comunidad cultural. Nadie puede ser requerido a aceptar una forma particular de vida. Por tanto si, como a menudo ocurre, algunos miembros de una cultura concreta desean abandonar sus viejas costumbres debido al contacto con la sociedad en su conjunto, «serán libres de hacerlo, y no serán reconocidas las objeciones de su comunidad nativa». Ahora bien, si los miembros de un grupo no liberal no desean dejar su grupo, sino hacer valer dentro de él los derechos reconocidos por la sociedad, «entonces no recibirán reconocimiento» (Kukathas 1992, p. 126).

En mi opinión, sin embargo, esta concepción constituye un claro ejemplo de tolerancia comunitarista. Parte de la necesidad de acomodar los reclamos de los grupos religiosos y culturales no liberales, y para ello extiende la tolerancia más allá de los límites de la justicia. De hecho, se trata de un modelo muy similar al defendido por algunos autores multiculturalistas que se declaran abiertamente no liberales. En principio, las políticas del multiculturalismo no tienen por qué incluir medidas legales o constitucionales contrarias al liberalismo democrático. Sin embargo, para algunos autores comunitaristas, estas medidas deben estar dirigidas a la protección de aquellas formas de vida que no comparten los valores liberales básicos (especialmente la autonomía personal). Para Bhikhu Parekh, por ejemplo, el liberalismo es «una perspectiva cultural particular», una doctrina sustantiva que defiende una visión específica del hombre, la sociedad y el mundo, por lo que «no puede ofrecer un marco lo suficientemente amplio e imparcial para conceptualizar otras culturas o sus relaciones con ella» (Parekh 2000, p. 14). Los Estados democráticos deben apoyar, según este autor, a aquellas comunidades «basadas en doctrinas compartidas» contra los efectos del individualismo liberal, siempre y cuando permitan a sus miembros «el derecho de salida sin un coste excesivo» (Parekh 2000, p. 218). En la misma perspectiva, Moshe

Halbental y Avishai Margalit han afirmado que «la protección de las culturas [...] puede adoptar la forma de una obligación de apoyar culturas que ignoran los derechos del individuo en una sociedad liberal» (Halbental y Margalit 1994, p. 491).

De acuerdo con este punto de vista, el único derecho individual inalienable es el derecho de salida. Pero ¿puede garantizar este derecho, por sí solo, un modelo de tolerancia compatible con la democracia liberal? La respuesta, a mi modo de ver, es negativa, a no ser que supongamos que cuando los miembros de un grupo permanecen dentro de él es porque aceptan sus prácticas, incluyendo aquellas que les privan de sus derechos básicos. Pero para suponer esto último es necesario que exista un derecho de salida efectivo, y no meramente formal, lo cual requiere garantizar a todos los individuos los derechos y oportunidades básicos que les permiten elegir libre y reflexivamente sus concepciones del bien. Como ha observado Amy Gutmann, «defender un derecho de salida de los grupos culturales significa implícitamente reconocer el valor del consentimiento informado individual y el respeto por las personas» (Gutmann 2003, p. 61). No podemos reconocer el valor del consentimiento informado y luego permitir que los individuos queden atrapados en grupos culturales que les privan de las condiciones necesarias para hacer efectivo el derecho de salida.

III. EL MODELO DEL LIBERALISMO POLÍTICO

La propuesta del liberalismo «político» de Rawls consiste en tratar de evitar la paradoja de la tolerancia liberal mediante la supresión de cualquier justificación moral comprensiva del principio de tolerancia. El propósito fundamental que persigue con la reformulación «política» de su teoría consiste en integrar en el consenso liberal a los «ciudadanos de fe», aquellos que valoran la tradición y la costumbre por encima de la elección y la reflexión crítica². Pero con una importante condición: no es suficiente que estos ciudadanos acepten un régimen democrático como un mero *modus vivendi*, sino que es necesario que sean miembros sinceros del consenso normativo liberal.

Para resolver esta cuestión, el liberalismo «político» acepta de entrada el hecho del pluralismo razonable como un rasgo que caracteriza la cultura pública de las democracias modernas desde la Reforma y las guerras de religión. En lugar de buscar una doctrina secular fundada en la razón que sustituya a la autoridad religiosa en las condiciones del mundo moderno, Rawls simplemente lleva a un nivel más alto de abstracción la tolerancia religiosa, como un principio necesario de cualquier concepción política³. El problema es que entonces, como hemos podido comprobar, la tolerancia se convierte en un mero expediente para evitar el conflicto, una estrategia de no interferencia recíproca que recomienda el «vive

² Rawls se plantea esta cuestión en los siguientes términos: «¿Cómo es posible para aquellos que afirman una doctrina religiosa que está basada en la autoridad religiosa, por ejemplo, de la Iglesia o la Biblia, abrazar igualmente una concepción política razonable que apoye un régimen democrático justo?» (Rawls 1996, p. xxxix).

³ Una concepción operativa de la justicia, dice Rawls, «debe permitir una diversidad de doctrinas comprensivas y generales, y la pluralidad de concepciones enfrentadas, y en realidad incommensurables, acerca del significado, el valor y el propósito de la vida humana» (Rawls 1999, pp. 424-425).

y deja vivir» o «un acuerdo para seguir en desacuerdo». Por este motivo, la principal preocupación del liberalismo «político» es ofrecer una respuesta alternativa a la solución pragmática que no repita los defectos del consenso moral comprensivo. En principio, no se conforma con un mero *modus vivendi*, sino que desea defender un principio moral de tolerancia basado en una concepción liberal de ciudadanía —que incluye, junto al sentido de justicia, la capacidad para la reflexión crítica de los fines individuales y colectivos—; pero, a continuación, no emplea para la justificación de la tolerancia, así entendida, un argumento metafísico o moralmente comprensivo, sino que pretende limitarse a uno estrictamente «político». Con este razonamiento, Rawls pretende ser más hospitalario que el liberalismo tradicional con los individuos y grupos no liberales, pero sin renunciar por ello a los principios básicos del liberalismo democrático.

La justificación «política» de la tolerancia sustituye el argumento de la autonomía por el de la no razonabilidad de la opresión —según el cual, la opresión y la persecución no son medios razonables para superar el desacuerdo moral y religioso, puesto que este tipo de desacuerdo es el resultado normal de la razón práctica en condiciones de libertad—. Rawls afirma que esta justificación no implica escepticismo o indiferencia respecto a la cuestión de si una concepción de la justicia puede ser verdadera. Reconocer el carácter razonable del desacuerdo de perspectivas (y aceptar, por tanto, la no razonabilidad de su superación) significa dar por supuesto que existen diferentes e incommensurables concepciones del bien, cada una con su correspondiente teoría de la verdad y del estatus de los valores. El liberalismo «político» deja a los ciudadanos, tomados individualmente, y como parte de su libertad de conciencia, que determinen cómo los valores de una democracia liberal se relacionan con el resto de los valores de sus respectivas doctrinas comprensivas.

Desde mi punto de vista, sin embargo, el argumento «político» de la irrazonabilidad de la opresión ofrece una justificación meramente instrumental del principio de tolerancia, que no permite garantizar un consenso de mayor fuste que un simple *modus vivendi*. La creación del consenso en torno a los valores liberales se justifica, según dicho argumento, porque promueve la estabilidad de las democracias constitucionales modernas. Este es el único argumento no comprensivo en el que descansa la justificación «política» de la democracia liberal⁴. Ante los reclamos políticos de una minoría que no apoye la tolerancia por sus propios méritos —de acuerdo con su respectiva doctrina comprensiva—, el filósofo estrictamente «político» sólo puede argumentar que, dadas las circunstancias, la tolerancia es el único medio para evitar el conflicto y alcanzar una cooperación social estable. Si esa minoría no liberal se viese, por un cambio de circunstancias, capaz de imponer su concepción del bien sin usar la coerción, el filósofo «político» rawlsiano no tendría nada que decir al respecto. La metodología «política» no puede garantizar un consenso «por las razones correctas». No existe ningún método «político» que pueda demostrar la deseabilidad de una

⁴ Como ha señalado Jean Hampton: «Cualquier filósofo político que acepte este argumento se creará en la obligación de contribuir al desarrollo de un consenso entretendido por razones instrumentales. Y, como diría cualquier hobbesiano, esto significa que la justificación pública de su proyecto consiste en la construcción de un *modus vivendi* en un mundo permanentemente pluralista» (Hampton 1989, p. 806).

concepción liberal de la justicia a aquellos ciudadanos cuya doctrina comprensiva no apoya la tolerancia y la equidad. O los ciudadanos aceptan los valores y principios liberales a partir de sus concepciones morales comprensivas, o lo aceptan como un mero *modus vivendi*. No hay aquí una tercera vía.

Es más, si el propósito fundamental que nos debe guiar es la protección de la diversidad de doctrinas existenciales, entonces el modelo comunitarista resulta mucho más adecuado. Si Rawls rechaza ese modelo es porque sólo desea proteger el pluralismo de doctrinas comprensivas «razonables», es decir, de aquellas que respetan los principios y derechos fundamentales de una democracia constitucional. El problema es que, entonces, no consigue hacer más fácil la entrada de los «ciudadanos de fe» en el consenso liberal. Su liberalismo no es, después de todo, tan estrictamente «político».

La concepción «política» de la persona autónoma de Rawls define únicamente la «identidad pública o institucional» de los ciudadanos, su «identidad como asunto de derecho básico», y no alcanza a describir la «identidad moral o no institucional» de los mismos (Rawls 1996, p. 30). Debido a esta discontinuidad, piensa nuestro autor, los principios y derechos liberales que definen la ciudadanía democrática pueden ser aceptados incluso por aquellos que rechazan la idea de que las personas tienen la capacidad de cuestionar (y, a veces, el deseo de cambiar) sus fines⁵. Pero esta solución, desde mi punto de vista, no se sostiene ni siquiera dentro de los mismos términos del liberalismo «político». Tanto en el plano teórico como en sus repercusiones prácticas, la teoría de Rawls sigue sosteniendo una importante vinculación entre la ciudadanía democrática y la autonomía individual.

En el plano *conceptual*, Rawls define su concepción «política» de la persona restringiendo los dos poderes morales (la autonomía personal y el sentido de la justicia) a las competencias que capacitan a las personas para participar en una cooperación social equitativa⁶. Pero, cabría preguntarse, ¿qué sentido tiene hablar del ejercicio de nuestra capacidad de autonomía en la «vida política» o «pública»? ¿Cómo es posible disfrutar de los derechos y libertades básicos sin que eso tenga una repercusión importante en nuestra identidad privada? La capacidad para tener un sentido de la justicia tiene que ver con la autonomía política y la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad y a sus políticas sociales (Rawls 1996, p. 332), pero la capacidad de autonomía individual —el poder moral para formar, revisar y perseguir racionalmente un proyecto racional de vida— está intrínsecamente relacionada con nuestra «identidad moral o no pública», es decir, con nuestra identidad comprensiva. Por tanto, no se entiende una concepción meramente «política» de la autonomía personal.

Desde un punto de vista *práctico*, Rawls reconoce que el ejercicio de las competencias que nos permiten participar en una comunidad autogobernada

⁵ A este respecto, dice Rawls: «Las personas pueden aceptar esta concepción de sí mismas y usarla cuando discuten las cuestiones de justicia básica sin estar comprometidas en otras partes de su vida a ideales morales comprensivos a menudo asociados con el liberalismo, por ejemplo, los ideales de autonomía e individualidad» (Rawls 1999, p. 409).

⁶ Para Rawls, la «plena autonomía» de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada se realiza en la vida pública, «con la afirmación de los principios políticos de la justicia y con el disfrute de las protecciones de los derechos y libertades básicos; también la realiza la participación en los asuntos públicos de la sociedad y en su autodeterminación colectiva» (Rawls 1996, pp. 77-78).

—«las virtudes de la cooperación social equitativa»— puede promover el empleo de la reflexión crítica en la vida privada. Pero afirma que ésta es una forma indirecta y no intencionada de privilegiar el individualismo moral, y que no se debe extraer de este hecho meramente contingente la idea de que el liberalismo «político» está arbitrariamente sesgado en favor de una doctrina comprensiva individualista⁷. Para aclarar este punto, nuestro autor utiliza el ejemplo de la educación democrática. Según Rawls, mientras los liberalismos de Kant y Mill pueden llevar a exigencias destinadas a promover los valores de autonomía e individualidad como ideales encargados de gobernar la mayor parte de la vida, el liberalismo «político» tiene propósitos distintos, y exige mucho menos. En concreto, su propósito es formar miembros plenamente cooperantes de la sociedad, para lo cual exige que la educación incluya, por una parte, el conocimiento de los derechos constitucionales y civiles, y, por otra, la adopción de las virtudes ligadas a la práctica de la ciudadanía democrática (Rawls 1996, p. 199).

Pero, a mi modo de ver, la diferenciación que establece aquí Rawls no se sostiene. El liberalismo «comprensivo» se caracteriza no por dirigir la educación democrática al fomento de la autonomía personal de los ciudadanos, sino por no lamentar el hecho de que este tipo de educación termine teniendo indirectamente esa consecuencia. Como señala el propio Rawls, la educación democrática incluye la adquisición de una serie de virtudes cívicas, las cuales no pueden dejar de tener profundas implicaciones comprensivas. Fijémonos, por ejemplo, en las implicaciones de la virtud política más característica de la teoría rawlsiana: el sentido de la justicia y la capacidad para reconocer y respetar los derechos de los demás. Este poder moral lleva consigo la capacidad de revisar nuestros fines a partir de las exigencias de la justicia, lo cual implica que las personas deben ser capaces de reflexionar sobre cualquiera de sus compromisos particulares y descartarlos si invaden los derechos iguales de los demás. En esto consiste lo que llama Rawls «la libertad como responsabilidad por fines»⁸. Como ha puesto de relieve Stephen Macedo, el éxito de la justicia social depende en buena medida de que los ciudadanos tracen sus fines y aspiraciones personales dentro de los límites de la justicia, lo cual requiere el ejercicio de sus capacidades reflexivas⁹. La salud y estabilidad de unas instituciones liberales están condicionadas, en gran

⁷ Es más, siguiendo aquí una de las ideas fundamentales de Isaiah Berlin, Rawls recuerda que «cualquier concepción política razonable debe imponer restricciones a las doctrinas comprensivas permisibles» (Rawls 1996, p. 195), y no puede dejar de alentar determinados estilos de vida y desalentar otros, o incluso excluirlos absolutamente. «No hay mundo social sin pérdida: es decir, no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realizan, de alguna manera especial, determinados valores fundamentales» (Rawls 1996, p. 197). En el caso del liberalismo, el espacio en el que pueden florecer las concepciones del bien está delimitado por «las iguales libertades básicas y la tolerancia mutua».

⁸ Rawls define este tipo de libertad como «la capacidad de ajustar nuestras metas y ambiciones a la luz de lo que razonablemente podemos esperar, con independencia de la fuerza o intensidad de nuestras necesidades y deseos» (Rawls 1999, p. 332).

⁹ Macedo explica este punto en los siguientes términos: «Las capacidades reflexivas de los ciudadanos liberales, atentas a los posibles conflictos entre los compromisos personales y los derechos liberales, deberían ser un mecanismo central para preservar y promover la causa de la justicia en una sociedad bien ordenada [...]. Una sociedad liberal no puede estar bien ordenada si las amistades personales, los vínculos regionales o la pertenencia a un grupo tienen prioridad sobre el respeto a los derechos liberales. No puede estar bien ordenada si está compuesta de personas incapaces de distanciarse reflexivamente de los compromisos personales con objeto de considerar los posibles conflictos con los requisitos básicos de la justicia liberal» (Macedo 1990, p. 56).

parte, a que las personas que viven bajo ellas adopten creencias y compromisos personales suficientemente «liberalizados» —es decir, que los valores e ideales más profundos y más personales de sus ciudadanos apoyen los principios de la justicia liberal—. Es cierto que algo así subyace en la idea del «consenso por superposición». Pero Rawls invoca este tipo de consenso para sugerir que los que rechazan los valores comprensivos de la autonomía y la individualidad, pueden aceptar no obstante los derechos y principios básicos del liberalismo democrático sin tener que revisar por ello el conjunto completo de sus convicciones personales¹⁰. El consenso por superposición es político, no comprensivo.

Además, la educación para la ciudadanía democrática promueve de manera inevitable la autonomía personal, aunque de una forma indirecta. Como ha subrayado Will Kymlicka, para desarrollar su sentido de la justicia, los niños deben aprender a distanciarse de las creencias que en su vida privada se dan por seguras, así como a ponerse en la piel de los demás para ver qué tipo de razones podrían ser aceptables para gente con otras concepciones del bien. Las virtudes asociadas a la autonomía política no requieren que los jóvenes lleguen a admirar otros estilos de vida, pero sí requiere que sean expuestos a doctrinas comprensivas rivales y alentados a verlas como concepciones razonables. Aprender a considerar de este modo las concepciones del bien de los demás no lleva inevitablemente a abandonar la propia, pero sí a arruinar cualquier deferencia irreflexiva hacia las prácticas y autoridades tradicionales. Como consecuencia, aquellos grupos que dependen fuertemente de la aceptación acrítica de la tradición y de la autoridad, «aunque no sean directamente excluidos, seguramente serán desalentados por las actitudes críticas y tolerantes que la educación cívica fomenta» (Kymlicka 2001, p. 309).

CONCLUSIONES

La distinción entre las identidades pública y privada de los ciudadanos supone un elemento imprescindible en un régimen democrático de derecho, lo cual no debería impedirnos reconocer las múltiples formas en que se manifiesta una profunda conexión interna entre ellas. El liberalismo no es compatible con todas las visiones de la personalidad humana, sino que presupone una cierta visión de nuestro más profundo autoentendimiento. La definición misma de una identidad pública, con unos derechos independientes de los vínculos comprensivos de nuestra identidad privada, es incompatible con la visión comunitarista del yo, en la que los fines colectivamente dados constituyen la identidad de las personas. La identidad pública expresa, en parte, la forma que tenemos de concebir la relación del yo con sus fines en una democracia liberal¹¹. En

¹⁰ Según Rawls, el hecho de asumir la identidad pública de ciudadanos libres e iguales para los propósitos de la justicia liberal no nos compromete con una doctrina metafísica sobre la naturaleza del yo «más de lo que nuestra participación en una obra teatral, haciendo, por ejemplo, de Macbeth, o de Lady Macbeth, nos comprometería a pensar que somos realmente un rey o una reina embarcados en una lucha desesperada por el poder» (Rawls 1996, p. 27).

¹¹ Como ha señalado Amy Gutmann: «Aunque la justicia rawlsiana no presupone una visión metafísica, no es compatible con todas las visiones de ese tipo. Sandel tiene razón al afirmar que la concepción kantiana de las personas como libres e iguales es incompatible con la concepción metafísica del yo como «radi-

definitiva, la estrategia rawlsiana de restringir la autonomía a nuestra identidad pública no logra su propósito de ampliar el campo de la tolerancia liberal. Mientras el liberalismo «político» mantenga dentro de su concepción de ciudadano el poder moral de formar y revisar los fines individuales y colectivos, resultará tan hostil como el liberalismo «comprehensivo» para aquellos individuos y grupos que mantengan concepciones no liberales de la persona y el bien.

BIBLIOGRAFÍA

- Bravo, P. 1991. «Presentación», en Locke 1991, *Carta sobre la Tolerancia*, Madrid, Tecnos.
- Galston, W. 1995. «Two Concepts of Liberalism», *Ethics*, vol. 105.
- Gutmann, A. 1985. «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14.
- Gutmann, A. 2003. *Identity in Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- Halbertal, M. y Margalit, A. 1994. «Liberalism and the Right to Culture», *Social Research*, vol. 61, nº. 3.
- Hampton, J. 1989. «Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?», *Ethics*, vol. 99.
- Hampton, J. 1997. *Political Philosophy*, Colorado, Westview Press.
- Kukathas, C. 1992. «Are there any cultural rights?» *Political Theory*, vol. 20, nº. 1.
- Kymlicka, W. 2001. *Politics in the vernacular*, Oxford, Oxford University Press.
- Locke, J., 1991, *Carta sobre la Tolerancia*, Madrid, Tecnos.
- Macedo, S. 1990. *Liberal Virtues*, Oxford, Clarendon Press.
- Mendus, S., 1989, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Hampshire, Macmillan.
- Mill, J. S. 1994. *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- Nagel, T. 1996. *Igualdad y parcialidad*, Barcelona, Paidós.
- Parekh, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Rawls, J. 1996. *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Rawls, J. 1999. *Collected Papers*, Freeman, S. (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press.

calmente situado' [...]. Para que los principios rawlsianos puedan justificarse como los ideales *políticos* más consistentes con la 'cultura pública de una sociedad democrática', deben expresar algo (aunque no todo) de nuestro más profundo autoentendimiento» (Gutmann 1985, p. 314).

2. DELIBERACIÓN Y CIUDADANÍA

El mercado y el foro: tres formas de teoría política*

Jon Elster

Me propongo comparar tres concepciones de la política en general, y del sistema democrático en particular. Me fijaré en primer lugar en la teoría de la elección social, como una instancia de una clase más amplia de teorías con ciertos rasgos comunes. En concreto, este conjunto de teorías comparten la idea de que el proceso político es instrumental en lugar de ser un fin en sí mismo, así como la de que el acto político decisivo es una acción privada antes que pública —a saber, el voto individual y secreto—. Para estas teorías, el fin de la política es alcanzar el mejor compromiso posible entre unos intereses privados que se suponen ya dados e irreductiblemente opuestos. Las otras dos concepciones surgen cuando, en primer lugar, se niega el carácter privado del comportamiento político y, luego, como consecuencia, se rechaza asimismo la naturaleza instrumental de la política. De acuerdo con la teoría de Jürgen Habermas, el fin de la política debería ser el acuerdo racional en lugar del mero compromiso, y el acto político decisivo consiste en participar en el debate público con la intención de hacer emerger un consenso. Según las teorías de la democracia participativa, desde John Stuart Mill hasta Carole Pateman, el objetivo de la política es la transformación y la educación de los participantes. La política, para esta concepción, es un fin en sí mismo —de hecho, muchos han argumentado que ella representa la vida buena de los seres humanos—. Discutiré estas concepciones en el orden indicado. Las presentaré de un modo bastante estilizado, aunque espero que mis comentarios críticos no se dirijan contra hombres de paja.

* Este artículo se publicó originalmente en J. Elster y A. Aarund (eds.) *The Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 103-132. *Cuaderno Gris* agradece al autor y a Cambridge University Press el permiso para realizar esta traducción.

Se suele afirmar que la política está ligada al bien común, y en especial a aquellos casos en los que dicho bien no puede realizarse mediante la simple agregación de individuos persiguiendo sus fines privados. En concreto, puede ocurrir que las decisiones privadas no coordinadas conduzcan a unos resultados peores para todos que los que se podrían lograr mediante coordinación. Las instituciones políticas se establecen para poner remedio a estos *fallos del mercado*, una expresión que cabe entender o bien en el sentido estático de una incapacidad para ofrecer bienes públicos, o bien en el sentido más dinámico de una crisis de las propiedades autorreguladoras que usualmente se adscriben al mecanismo del mercado¹. Además, la política tiene la tarea de la redistribución —a lo largo de la frontera del óptimo de Pareto, una vez alcanzado éste²—. De acuerdo con la primera concepción de la política, ésta es inherentemente una cuestión de lucha y compromiso de intereses. El obstáculo para el acuerdo no es sólo que la mayoría de los individuos desean que la redistribución sea a su favor, o al menos que no sea en su contra³. La razón más básica de la dificultad del consenso es que no hay ninguna razón para esperar que los individuos converjan en sus visiones de lo que constituye una redistribución justa.

Consideraré la teoría de la elección social como representativa de la concepción instrumental y privada de la política, dado que evidencia a la perfección la lógica y los límites de ese enfoque. Otras variedades, como las teorías schumpeterianas o neoschumpeterianas, son más cercanas al proceso político real, pero por esa razón también son menos adecuadas para mis propósitos. Por ejemplo, la insistencia de Schumpeter en que las preferencias del votante están formadas y manipuladas por los políticos⁴ tiende a desvirtuar la distinción, central para mi análisis, entre la política como agregación de preferencias dadas y la política como transformación de preferencias a través de la discusión racional. Y aunque los schumpeterianos tienen razón al subrayar el papel de los partidos políticos en el proceso de agregación de preferencias⁵, no estoy interesado aquí en tales mecanismos de mediación. En cualquier caso, los problemas políticos también surgen dentro de los partidos, de manera que mi discusión puede aplicarse igualmente a estos procesos políticos de nivel inferior. De hecho, mucho de lo que aquí diré

¹ En otro sitio me he referido a estos dos tipos de fallos de mercado como *sub-optimalidad* y *contra-firmitud*, respectivamente, vinculándolos a la acción colectiva (Elster 1978, cap. 5).

² Esto es una simplificación. En primer lugar, como ha señalado Samuelson (1950), puede haber restricciones políticas que impiden alcanzar la frontera de la eficiencia paretiana. En segundo lugar, la existencia misma de varios puntos superiores paretianamente al statu quo, que implican diferentes beneficios para los participantes, puede impedir la realización de cualquiera de ellos.

³ Hammond (1976) ofrece un útil análisis de las consecuencias de las preferencias egoístas sobre las distribuciones de la renta, mostrando que «sin comparaciones interpersonales de algún tipo, cualquier ordenación de las preferencias sociales en el terreno de las posibles distribuciones de los ingresos debe ser dictatorial».

⁴ Schumpeter (1961, p. 263): «La voluntad de la gente es el resultado y no el poder motivacional del proceso político». No deberíamos concluir, sin embargo (como hace Lively 1975, p. 38), que Schumpeter abandona así la analogía del mercado, puesto que en su concepción (Schumpeter, 1939, p. 73) las preferencias de los consumidores no son menos manipulables (yo mismo he afirmado la misma idea, con algunas matizaciones, en Elster 1983a, cap. 5).

⁵ Ver, especialmente, Downs (1957).

tiene más sentido en una escala pequeña –dentro de la empresa, la organización o la comunidad local– que en sistemas políticos nacionales.

En términos muy generales, la estructura de la teoría de la elección social es la siguiente⁶. (1) Comenzamos con un conjunto *dado* de agentes, de modo que no se plantea la cuestión de la justificación normativa de los límites políticos. (2) Suponemos que los agentes afrontan un grupo *dado* de alternativas, de forma que no surge, por ejemplo, el asunto de la manipulación de la agenda. (3) Se supone que los agentes están dotados con unas preferencias igualmente *dadas* y no sujetas a ningún cambio en el curso del proceso político. Más aún, se supone que tales preferencias son causalmente independientes del conjunto de alternativas. (4) En su versión estándar, que es la única versión operativa de la teoría, se asume que las preferencias son puramente ordinales, de modo que un individuo no puede expresar la intensidad de sus preferencias, ni ningún observador exterior puede comparar las intensidades de las preferencias entre los individuos. (5) Se asume que las preferencias individuales están definidas para cualquier par de individuos, es decir, de forma completa, y tienen la propiedad formal de la transitividad, de manera que la preferencia de A sobre B y de B sobre C implica la preferencia de A sobre C.

Dada esta estructura, la tarea de la teoría de elección social es ordenar las preferencias sociales sobre las alternativas. Esto puede parecer que requiere más de lo que se necesita: ¿por qué no definir el objetivo como la elección de una alternativa? Hay, sin embargo, usualmente alguna incertidumbre sobre la factibilidad real de las alternativas, por lo que es útil tener un orden por si la alternativa más favorita demuestra ser inalcanzable. La lista debería satisfacer los siguientes criterios. (6) Como las preferencias individuales, debe ser completa y transitiva. (7) Debe satisfacer el óptimo de Pareto, en el sentido de no incluir nunca una opción socialmente preferida a otra que es preferida individualmente por todo el mundo. (8) La elección social entre dos opciones dadas debería depender únicamente de cómo los individuos jerarquizan estas dos opciones, y no ser sensible a los cambios que se produzcan en sus preferencias respecto a otras opciones. (9) El orden de preferencias sociales debería respetar y reflejar las preferencias individuales, en y por encima de la condición de optimalidad paretiana. Esta idea cubre varias nociones, de las cuales las más importantes son el *anonimato* (todos los individuos debería contar por igual), la *no dictadura* (*a fortiori* ningún individuo debería dictar la elección social), el *liberalismo* (todos los individuos deberían tener algún dominio privado en el que sus preferencias son decisivas), y estar *a prueba de estrategias* (no debería ser beneficioso para el individuo expresar preferencias falsas).

La sustancia de la teoría de la elección social se encuentra en una serie de teoremas de imposibilidad y unicidad, los cuales establecen o bien que un subconjunto dado de estas condiciones es incapaz de satisfacerse simultáneamente, o bien que únicamente describen un método específico para agregar preferencias. Se ha prestado mucha importancia a los teoremas de imposibilidad, pero para nosotros no son de decisiva importancia. Tales teoremas son en gran medi-

⁶ Para desarrollos más completos, ver Arrow (1963), Sen (1970), Kelly (1978) y Hylland (1986).

da el resultado de la escasez de información disponible sobre las preferencias, es decir, de la focalización exclusiva en las preferencias ordinales⁷. En verdad, aún no sabemos cómo ir más allá de este tipo de preferencias. El intercambio y la negociación de votos (*log-rolling and vote-trading*) pueden capturar algo de los aspectos cardinales de las preferencias, pero con algún coste⁸. E incluso aunque se superasen los obstáculos conceptuales y técnicos para la comparación intra- e inter-individual de la intensidad de las preferencias⁹, permanecerían muchas objeciones al enfoque de la elección social. Discutiré dos grupos de tales objeciones, ambos relacionados con el supuesto de las preferencias dadas. Argumentaré, primero, que las preferencias que los individuos deciden expresar pueden no ser una buena guía de lo que ellos realmente prefieren; y segundo que, en todo caso, lo que ellos realmente prefieren puede ser un frágil fundamento de la elección social.

De hecho, las preferencias nunca están «dadas», en el sentido de ser directamente observables. Si han de servir como *inputs* para el proceso de elección social, deben ser de algún modo *expresados* por los individuos. La expresión de las preferencias es una acción guiada presumiblemente por esas mismas preferencias¹⁰. Por lo tanto, está lejos de ser obvio que la acción individualmente racional exprese estas preferencias tal y como son. Algunos métodos para agregar preferencias pueden hacer que sea beneficioso para el individuo expresar preferencias falsas, es decir, el resultado puede ser mejor en algunos casos según sus preferencias reales si elige no expresarlas con autenticidad. La condición de estar a prueba de estrategias (*strategy-proofness*) por parte de los mecanismos de elección social está diseñada expresamente para excluir esta posibilidad. De otro lado, sin embargo, los sistemas en que la honestidad siempre aparece son bastante poco atractivos en otros sentidos¹¹. Tenemos pues que afrontar la posibilidad de que incluso si requerimos que las preferencias sociales cumplan el óptimo de Pareto con respecto a las preferencias expresadas, puede ser que no sea así con respecto a las preferencias reales. El estar a prueba de estrategias y la racionalidad colectiva, por tanto, se mantienen y se hunden juntas. Dado que parece que la primera condición debe fallar, lo mismo ocurrirá con la segunda. De este modo, resulta muy difícil defender la idea de que el resultado del mecanismo de elección social representa el bien común, puesto que existe la posibilidad de que todo el mundo prefiera algún otro resultado.

Amos Tversky ha señalado otra razón por la que no se puede asumir que las elecciones —o las preferencias expresadas— representen las preferencias reales en todos los casos¹². De acuerdo con su «hipótesis de la preferencia oculta», las elec-

⁷ Cf. d'Aspremont y Gevers (1977).

⁸ Riker y Ordeshook (1973, pp. 112-113).

⁹ Cf. Davidson (1986) y Gibbard (1986).

¹⁰ Presumiblemente, aunque no de forma evidente, dado que el agente puede tener varios órdenes de preferencias y confiar en preferencias de orden superior para determinar cuáles de las preferencias de primer orden va a expresar, como ha sugerido por ejemplo Sen (1976).

¹¹ Pattanaik (1978) ofrece un estudio de resultados conocidos. Los únicos mecanismos para la elección social que resisten el razonamiento estratégico son la acción dictatorial (el dictador no tiene ningún incentivo para disfrazar sus preferencias) y la acción aleatoria de identificar la probabilidad de que una opción dada sea elegida con la proporción de votantes que lo eligen como primera opción.

¹² Tversky (1981).

ciones a menudo ocultan antes que revelan las preferencias subyacentes. Eso es especialmente así en dos tipos de casos. Primero, en los casos de arrepentimiento anticipado ante una decisión de riesgo. Considérese el siguiente ejemplo (de Tversky):

En su veinte cumpleaños, a Judy se le presenta la elección entre pasar el fin de semana con su tío en la ciudad (C), o dar una fiesta para todos sus amigos. La fiesta podría tener lugar o bien en el jardín (FJ) o dentro de casa (FC). Una fiesta en el jardín sería mucho más divertida, pero siempre existe la posibilidad de que llueva, en cuyo caso sería más prudente una fiesta dentro de casa. Al evaluar las consecuencias de las tres opciones, Judy nota que las condiciones climatológicas no tienen un efecto significativo sobre C. Si elige la fiesta, sin embargo, la situación es diferente. Una fiesta en el jardín sería estupenda si el tiempo fuera bueno, pero sería un desastre si lloviese, en cuyo caso una fiesta interior sería aceptable. El problema es que Judy tendría un gran remordimiento si la fiesta se hiciera dentro y el tiempo fuera muy bueno.

Ahora bien, supongamos que por alguna razón deja de ser posible hacer la fiesta fuera. En esta situación, no ha lugar para el remordimiento asociado a dar la fiesta dentro con buen tiempo, puesto que (en este caso) Judy no tiene otro lugar donde dar la fiesta. Por tanto, la eliminación de un curso disponible de acción (dar la fiesta fuera) elimina el remordimiento asociado con una fiesta interior, e incrementa su utilidad general. Esto nos lleva a razonar, en este caso, que si Judy fuera indiferente entre C y FC, en presencia de FJ, ella preferiría FC a C cuando FJ queda eliminada.

Lo que observamos aquí es la violación de la condición (8) de arriba, la denominada «independencia de las alternativas irrelevantes». Las preferencias expresadas dependen causalmente del grupo de alternativas. Podemos asumir que las preferencias reales, definidas a partir del grupo de resultados posibles, permanecen constantes, contrariamente al caso que discutiré más tarde. Pero las preferencias sobre los *pares* (elección, resultado) dependen del grupo de elecciones disponibles, porque los «costes de responsabilidad» que vienen asociados de manera diferente con dichas parejas dependen de qué otra cosa «podría haberse hecho». Aunque Judy no podía escapar de su dilema haciendo deliberadamente que la fiesta en el jardín fuera físicamente imposible¹³, ella habría agradecido cualquier evento fuera de su control que tuviera dicha consecuencia.

El segundo tipo de casos en los que Tversky desearía distinguir entre preferencias expresadas y preferencias reales concierne a las decisiones que son ingratas antes que arriesgadas. Por ejemplo, «la sociedad puede preferir salvar la vida de una persona en lugar de otra, y aun así ser incapaz de hacer esta elección». De hecho, perder las dos vidas por la inacción puede preferirse a perder sólo una debido a una acción deliberada. Tales ejemplos están íntimamente conectados con los problemas relativos al utilitarismo del acto *versus* el utilitarismo del resultado¹⁴. Uno puede juzgar que sería bueno si se diese el estado A, y aún así no

¹³ Cf. Elster (1979, cap. 2) o Schelling (1980) para la idea de restringir deliberadamente una opción posible con objeto de hacer imposible un comportamiento indeseable particular en un tiempo ulterior. La razón por la que esto no es aquí operativo es que el remordimiento no sería eliminado.

¹⁴ Cf. por ejemplo Williams (1973) o Sen (1979).

querer ser la persona por cuya agencia eso ocurra. Las razones para no desear ser dicha persona pueden ser muy respetables, o puede que no. Esto último sería el caso si uno tuviera miedo de ser censurado por los familiares de la persona cuya muerte se permitió de manera deliberada, o si uno simplemente confunde las nociones causal y moral de responsabilidad. En tales casos las preferencias expresadas conducen a una elección que de manera evidente va contra las preferencias reales de la gente concernida.

Una segunda dificultad, quizá más básica, es que las preferencias reales pueden depender causalmente de la factibilidad. Un ejemplo muy gráfico es el de la fábula del zorro y las uvas amargas¹⁵. Para el «utilitario ordinal», como Arrow, por ejemplo, que así se autodefine¹⁶, no habría pérdida de bienestar si el zorro no consiguiese consumir las uvas, dado que de todos modos él cree que están amargas. Pero, por supuesto, la causa de esta creencia es su convicción de que en cualquier caso estaría excluido de consumirlas, por lo que es difícil justificar la asignación invocando sus preferencias. Al contrario, el fenómeno de las «preferencias contra-adaptativas» —la hierva está siempre más verde del otro lado de la valla, y la fruta prohibida siempre sabe más dulce— es también incomprensible para el teórico de la elección social, dado que implica que tales preferencias, si se respetasen, no se satisfecerían —y aun así sólo podríamos respetarlas dando una oportunidad para su satisfacción—.

Las preferencias adaptativas y contra-adaptativas son sólo casos especiales de una clase más general de deseos, aquellos que no satisfacen alguno de los criterios sustantivos de las preferencias aceptables, por contraste con el criterio puramente formal de la transitividad. Discutiré estos casos bajo dos conceptos clave: autonomía y moralidad.

La autonomía caracteriza el modo en que se forman las preferencias, no su contenido real. Desafortunadamente no soy capaz de dar una caracterización positiva de las preferencias autónomas, de manera que tendré que apoyarme en dos aproximaciones indirectas. En primer lugar, la autonomía es para los deseos lo que el juicio es para las creencias. La noción de juicio es también difícil de definir formalmente, pero al menos sabemos que hay personas que tienen esta cualidad en mayor grado que otras: gente que es capaz de tener en cuenta la evidencia, enorme y difusa, que de un modo u otro gravita en torno al problema en cuestión, de tal forma que ningún elemento recibe una importancia indebida. En tales personas el proceso de formación de creencias no se ve perturbado por un procesamiento cognitivo defectuoso, ni se distorsiona por creencias desiderativas, etc. De igual modo, las preferencias autónomas son aquellas que no han sido formadas mediante procesos causales irrelevantes —una explicación singularmente inútil—. Para mejorar un tanto lo anterior, considérese, en segundo lugar, una breve lista de tales procesos causales irrelevantes. Tales procesos incluyen preferencias adaptativas y contra-adaptativas, conformidad y anti-conformidad, la obsesión con la novedad y la resistencia igualmente irrazonable a la novedad. En otras palabras, las preferencias pueden formarse mediante adaptación a lo que es posible, a lo que otras personas hacen, o a lo que uno ha hecho en el pasa-

¹⁵ Cf. Elster (1983b, cap. III) para una discusión de esta noción.

¹⁶ Arrow (1973).

do —o pueden formarse por el deseo de diferenciarse lo más posible de cualquiera de estas adaptaciones—. En todos estos casos, la fuente del cambio de preferencias no está en la persona, sino fuera de ella —restándole mérito así a su autonomía—.

La moralidad, no hace falta decirlo, es incluso más controvertida. (Dentro de la tradición kantiana se cuestionaría también si la moralidad puede distinguirse de la autonomía.) Las preferencias son morales o inmorales en virtud de su contenido, no por la forma en que han sido forjadas. Ejemplos bastante incontrovertidos de preferencias no éticas son los deseos rencorosos y sádicos, así como el deseo de bienes posicionales, es decir, bienes tales que es lógicamente imposible que más de unos pocos los posean¹⁷. El deseo de un salario dos veces superior a la media puede conducir a un bienestar menor para todos, de tal modo que tales preferencias no logran superar el test kantiano de la generalización¹⁸. Además este deseo está íntimamente ligado al rencor, dado que una forma de lograr más que otros es cuidar que los demás consigan menos —de hecho éste puede ser a menudo un método más eficaz que el de tratar de sobresalir—¹⁹.

Para ver que la falta de autonomía puede distinguirse de la falta de valor moral, permítaseme usar *conformidad* como un término técnico que designa el deseo provocado por un impulso a ser como otras personas, y el término *conformismo* para referirme al deseo de ser como otras personas —con sus opuestos, anti-conformidad y anti-conformismo, definidos de forma similar—. La conformidad implica que los deseos de otras personas entran en la producción de lo míos, mientras que el conformismo significa que los deseos ajenos entran irreductiblemente en la descripción del objeto de mis deseos. La conformidad puede conducir al conformismo, pero también puede conducir al anti-conformismo, como ocurre, según Theodore Zeldin, entre el campesinado francés, donde «el prestigio se obtiene en buena medida de la conformidad con las tradiciones (de tal manera que es muy probable que el hijo de un no-conformista sea también no-conformista)»²⁰. Evidentemente, la conformidad puede traer consigo deseos moralmente loables, aunque carezcan de autonomía. A la inversa, no veo cómo se puede descartar *a priori* la posibilidad de un rencor autónomo, aunque acogería de buen grado una prueba de que la autonomía es incompatible no sólo con la anti-conformidad, sino también con el anti-conformismo.

Estamos por fin en condiciones de establecer la objeción a la visión política que subyace en la teoría de la elección social. Esta objeción consiste, básicamente, en que dicha teoría incorpora una confusión entre el tipo de comportamiento que es apropiado en el mercado y el que es adecuado en el foro. La noción de la soberanía del consumidor es aceptable porque, y en la medida en que, el consumidor elige entre cursos de acción que difieren únicamente en la forma en que le

¹⁷ Hirsch (1976).

¹⁸ Haavelmo (1970) ofrece un modelo en el que todos pueden sufrir una pérdida de bienestar al tratar de mantenerse al ritmo de los vecinos.

¹⁹ Se pueden considerar los logros de otros como un parámetro y los propios como la variable, o a la inversa, intentar manipular los logros de otros de tal modo que no lleguen a la altura de los propios. La primera de estas formas de realizar los bienes posicionales es claramente menos criticable que la segunda, aunque no deja de ser menos genuina que el deseo no comparativo de un cierto estándar de excelencia.

²⁰ Zeldin (1973, p. 134).

afectan a él. En las situaciones de elección política, sin embargo, el ciudadano debe expresar su preferencia acerca de estados que también difieren en el modo en que afectan a otras personas. Esto significa que no hay justificación similar para la noción correspondiente de la soberanía del ciudadano, puesto que otras personas pueden criticar legítimamente las decisiones colectivas cuya dirección está a cargo de preferencias que son defectuosas en alguna de las formas que he mencionado. Un mecanismo de elección social es capaz de resolver los fallos del mercado procedentes de una soberanía desenfrenada del consumidor, pero es un modo completamente inadecuado de redistribuir el bienestar. Si la gente sólo se influyera mutuamente poniéndose la zancadilla unos a otros, o vertiendo su basura en el patio trasero de los demás, el mecanismo de la elección social sería suficiente. Pero la tarea de la política no es únicamente eliminar la ineficacia, sino también crear justicia —un fin para el que la agregación de preferencias prepolíticas resulta un medio del todo incongruente—.

Esto sugiere que los principios del foro deben diferir de los que son propios del mercado. Una vieja tradición que se remonta a la *pólis* Griega sugiere que la política debe ser una actividad abierta y pública, distinta de la expresión, privada y solitaria, de preferencias que acontece en las compraventas. En la siguiente sección revisaré dos concepciones diferentes de la política pública, alejadas ambas de la teoría mercantil de la política. Antes, sin embargo, debería considerar brevemente una objeción que el teórico de la elección social podría muy bien hacer a lo que acabo de decir. Pues dicho teórico podría argumentar que la única alternativa a la agregación de preferencias ya dadas es algún tipo de censura o paternalismo. Nuestro teórico podría estar de acuerdo en que las preferencias rencorosas y adaptativas no son deseables, pero añadiría que cualquier mecanismo institucional que se crease para eliminarlas acabaría siendo usado por los individuos deseosos de poder para sus propósitos privados. El remedio, cualquiera que éste fuese, sería peor que la enfermedad. Esta objeción supone (i) que la única alternativa a la agregación de preferencias ya dadas es la censura, y (ii) que la censura siempre es objetable. Lo que haré a continuación será cuestionar la primera de tales suposiciones mediante la idea de una *transformación* de las preferencias a partir de la discusión pública y racional.

II

Hoy en día esta idea se asocia especialmente con los escritos de Jürgen Habermas sobre la «ética del discurso» y «la situación ideal de habla». Como indiqué más arriba, presentaré una versión algo estilizada de sus ideas, aunque espero que con algún parecido con el original²¹. El núcleo de la teoría es, como queda dicho, que el sistema político debería estar erigido, no con vistas a la agregación o filtración de las preferencias, sino para su transformación mediante el debate y la confrontación públicos. El *input* del mecanismo de elección social no serían entonces las preferencias crudas, muy probablemente egoístas o irraciona-

²¹ Me apoyo principalmente en Habermas (1982). Además, deseo agradecer a Helge Hoibraaten, Rune Slagstad y Gunnar Skirbekk por su paciencia al explicarme varios aspectos de la obra de Habermas.

les, que operan en el mercado, sino unas preferencias informadas que tienen en cuenta a los demás. O mejor, no habría necesidad alguna de un mecanismo de agregación, dado que la discusión racional tendería a producir preferencias unánimes. Cuando los deseos privados e idiosincrásicos han sido formados y purgados en la discusión pública sobre los bienes públicos, sólo emergerán determinados deseos racionales. Desde esta perspectiva, el fin de la política no es el compromiso óptimo, sino el acuerdo unánime.

Dos premisas básicas parecen subyacer a esta teoría. La primera es que hay ciertos argumentos que simplemente no pueden afirmarse públicamente. En un debate político es pragmáticamente imposible argumentar que debería elegirse una solución dada sólo porque es buena para uno mismo. Por el hecho mismo de participar en un debate público —argumentando en lugar de negociando— se descarta la posibilidad de invocar ese tipo de razones²². Participar en una discusión puede verse de hecho como una forma de auto-censura, un pre-compromiso con la idea de decisión racional. Ahora bien, puede parecer que esta conclusión es demasiado fuerte. El primer argumento sólo muestra que en un debate público debemos decir que estamos de acuerdo en algo, cuando en realidad no es cierto, en aras del bien común. Una premisa adicional establece que, con el tiempo, llegamos a convencernos por consideraciones sobre el bien común. No podemos elogiar indefinidamente el bien común «du bout des lèvres», porque —como argumentó Pascal en el contexto de las apuestas— uno termina teniendo las preferencias que inicialmente sólo aparentaba tener²³. Esta es una premisa psicológica, no conceptual. Para explicar por qué al simular el rito de la discusión racional tendemos a provocar la cosa misma, podríamos argumentar que tendemos a hacer coherente lo que queremos decir y lo que de hecho decimos con el ánimo de reducir la disonancia, pero éste es un argumento peligroso en el contexto presente. La merma de la disonancia no tiende a generar preferencias autónomas. Para ello tendríamos más bien que invocar el poder de la razón con objeto de acabar con los prejuicios y el egoísmo. Si hablamos con la voz de la razón, nos exponemos también a la razón.

En resumen, la imposibilidad conceptual de expresar argumentos egoístas en un debate sobre el bien público, y la dificultad psicológica de expresar preferencias que tienen en cuenta a los demás sin terminar asumiéndolas, actúan de consuno para que la discusión pública tienda a promover el bien común. La *volonté générale*, por tanto, no consiste en la realización según el óptimo de Pareto de unas preferencias ya dadas (o expresadas)²⁴, sino que es el resultado de unas preferencias que han sido formadas a partir de una preocupación por el bien común. Por ejemplo, con la mera agregación de preferencias ya dadas podríamos tener en cuenta ciertas externalidades negativas, pero en ningún caso aquellas que afectan a las generaciones futuras. Un mecanismo de elección social puede impedir que las personas que ahora viven arrojen su basura en el patio de otros, pero no que la arrojen en el futuro. Más aún, las consideraciones de justicia distributiva dentro de la constricción paretiana tendrían ahora un fundamento más

²² Midgaard (1980).

²³ Para el argumento de Pascal, Elster (1979, cap. II.3).

²⁴ Como han sugerido Runciman y Sen (1965).

sólido, especialmente si es posible eludir el problema de las manipulaciones estratégicas (*the problem of strategy-proofness*). De un solo golpe lograríamos alcanzar más preferencias racionales, así como la garantía de que dichas preferencias fueran de hecho expresadas.

Deseo exponer ahora una serie de objeciones –siete en total– a esta teoría. Debo decir que el fin de estas críticas no es el derribo de la teoría, sino la localización de ciertos puntos que deben ser fortalecidos. De hecho, simpatizo en gran medida con sus tesis fundamentales, aunque temo que pueda ser rechazado como utópico, bien porque ignora el problema de cómo transitar hacia el ideal desde la realidad, bien porque desatiende algunos hechos elementales de la psicología humana.

La *primera objeción* implica una reconsideración de los problemas relativos al paternalismo. ¿No sería, de hecho, una interferencia no justificada imponer a los ciudadanos la obligación de participar en la discusión política? Se podría responder que existe un vínculo entre el derecho a votar y la obligación de participar en la discusión, del mismo modo que derechos y deberes son correlativos en otros casos. Para adquirir el derecho a votar, uno debe cumplir ciertos deberes cívicos que van más allá de pulsar el botón de votar en el televisor. Dos ideas diferentes parecen subyacer tras esta respuesta. Primero, sólo deberían tener derecho a votar aquellos ciudadanos que están tan *preocupados* por la política como para invertir en ella algunos de sus recursos (en particular, su tiempo). Segundo, se deberían favorecer las preferencias *informadas* como *inputs* en el proceso electoral. El primer argumento favorece la participación y la discusión como una señal de interés, pero no le da un valor instrumental en sí. Haría la misma función, para el propósito de este argumento, exigir que la gente pagase por tener derecho a votar. El segundo argumento favorece la discusión como un medio para mejorar –no sólo seleccionaría la gente correcta, sino que los haría más cualificados para participar–.

Estos argumentos pueden tener alguna validez en un mundo cuasi-ideal, en el que la preocupación por la política estuviera distribuida en todas las dimensiones relevantes, pero pierde su mordiente en el contexto de la política contemporánea. La gente que mantiene un alto nivel de participación está situada desproporcionadamente en la parte privilegiada de la población. En este contexto, los altos ideales de la discusión racional pueden conducir, en el mejor de los casos, al paternalismo, y en el peor, a crear una élite auto-elegida cuyos miembros dedican su tiempo a la política por afán de poder, no por estar preocupados por los asuntos públicos. Como en otros casos, que discutiremos más adelante, lo mejor puede ser enemigo de lo bueno. No digo que sea imposible modificar el ideal de forma que permita tanto la discusión racional como una participación de perfil bajo, sino que cualquier diseño institucional debe respetar la compensación entre las dos.

La *segunda objeción* es que incluso asumiendo un tiempo ilimitado para discutir, el resultado no será necesariamente un acuerdo unánime y racional. ¿Podrían dejar de plantearse deferencias legítimas e irresolubles de opinión sobre la naturaleza del bien común? ¿Podría incluso desaparecer la pluralidad de valores últimos?

No voy a discutir estas cuestiones, dado que en todo caso se reemplazan con la *tercera objeción*. Dado que las discusiones tienen siempre restricciones de tiempo —a menudo más fuertes cuanto más importante es el asunto— la unanimidad acontece raramente. Para cualquier constelación de preferencias que esté lejos de la unanimidad, sin embargo, necesitamos un mecanismo de elección social que nos sirva para agregarlas. Se puede discutir por un tiempo, pero luego hay que tomar una decisión, incluso aunque persistan opiniones fuertemente encontradas. La transformación de las preferencias, por tanto, sólo puede servir de suplemento a la agregación de preferencias, pero nunca para sustituirla enteramente.

Sin duda, los proponentes de la teoría aceptarían esta última consideración. Ciertamente, dirían, pero aunque la situación ideal de habla nunca pueda realizarse completamente, mejorará sin embargo el resultado del proceso político en tanto se implemente de algún modo. La *cuarta objeción* cuestiona precisamente la validez de esta réplica. En algunos casos una pequeña discusión puede ser una cosa peligrosa, peor de hecho que el no discutir en absoluto, por ejemplo cuando la discusión hace que sólo algunas personas se alineen con el bien común. La siguiente historia ofrece una ilustración:

Érase una vez dos chicos que se encontraron un pastel. Uno dijo: «¡Espléndido! Yo lo comeré». Entonces el otro replicó: «¡No, eso no es justo! Hemos encontrado el pastel juntos, y deberíamos compartirlo a partes iguales, mitad para ti y mitad para mí». A lo que el primer chico contestó: «¡No, todo el pastel debe ser para mí!» En esto llegó un adulto que sentenció: «Caballeros, en lugar de pelear, deberían *llegar a un acuerdo*. Déle usted tres cuartos del pastel a su amigo»²⁵.

Lo que provoca aquí la dificultad es que el adulto sugiere un mecanismo de elección social en el que se permite que las preferencias del primer chico cuenten dos veces: primero cuando éste las expresa, y luego cuando el segundo muchacho las introduce en su proposición ética de compartir. El caso es que podemos afirmar que el resultado es socialmente inferior al que hubiera emergido si los chicos se hubieran aferrado a sus preferencias egoístas. Cuando Adam Smith escribió que él nunca había visto el bien que podían producir los que pretendían comerciar en aras del bien común, es posible que tuviera en mente el daño que pueden causar los intentos *unilaterales* de actuar moralmente. El imperativo categórico mismo puede no cumplirse debidamente si los individuos actúan a partir de él de forma unilateral²⁶. Asimismo, como revela el caso de los dos chicos, es posible que se produzca un resultado inferior si la discusión provoca una parcial adhesión a la moralidad en todos los participantes, en lugar de ocasionar la plena adhesión en algunos y ninguna en absoluto en otros. Así, Serge Kolm afirma que las economías con agentes moderadamente altruistas tienden a no funcionar tan bien como aquellas en donde todo el mundo es egoísta o en donde todo el mundo es altruista²⁷.

²⁵ Smullyan (1980, p. 56).

²⁶ Sobel (1967).

²⁷ Kolm (1981a, b).

Una *quinta objeción* consiste en cuestionar el supuesto implícito de que el cuerpo político en su conjunto es mejor o más sabio que la suma de sus partes. ¿No podría ser, por el contrario, que la gente se hiciera más, no menos, egoísta e irracional con la interacción política? La analogía cognitiva sugiere que la racionalidad de creencias puede ser afectada tanto positiva como negativamente por la interacción. Por un lado está lo que Irving Janis ha llamado «pensamiento de grupo», es decir, un sesgo mutuamente reforzado²⁸. Por otro lado, hay muchas maneras en las que la gente puede reunir sus opiniones y hacerlas complementarias para llegar a una mejor estimación²⁹. De forma similar, autonomía y moralidad pueden ser tanto promovidas como socavadas por la interacción. Contra la pesimista visión de Reinhold Niebuhr de que los individuos muestran en grupo un egoísmo más irrestricto que en sus relaciones personales³⁰, podemos exponer la visión optimista de Hannah Arendt:

La fe americana no estaba basada completamente en una fe semi-religiosa en la naturaleza humana, sino al contrario, en la posibilidad de controlar la naturaleza humana en su singularidad, por medio de los vínculos humanos y las mutuas promesas. La esperanza para el hombre en su singularidad descansa en el hecho de que no es el hombre sino los hombres quienes habitan la tierra y forman un mundo entre ellos. Es la mundanidad humana lo que salvará a los hombres de los escollos de la naturaleza humana³¹.

El argumento de Niebuhr sugiere un desdén aristocrático hacia la masa, que transforma las personas individualmente decentes –por usar una expresión característicamente condescendiente– en una plaga de descerebrados. Aunque rechacemos esta idea como visión general, tampoco deberíamos abrazar el otro extremo, sugerido por Arendt. Ni las asambleas griegas ni las americanas fueron los paradigmas de la razón discursiva que ella pretende. Los griegos eran bien conscientes de que podían ser tentados por la demagogia, y de hecho tomaron enormes precauciones contra esta tendencia³². El pueblo americano no ha sido siempre la encarnación de la libertad colectiva, ya que a veces ha servido también como trampolín para la caza de brujas. La mera decisión de incorporarse a una discusión racional no asegura que las transacciones serán de hecho conducidas racionalmente; ello depende en gran medida de la estructura y el marco de los procedimientos. Los errores fortuitos provocados por el egoísmo en las preferencias privadas pueden hasta cierto punto cancelarse mutuamente y ser por tanto menos temibles que los errores masivos y coordinados que pueden provenir de grupos de pensamiento. Por otra parte, sería excesivamente estúpido confiar como regla general en vicios que se compensan mutuamente para beneficio público. Mi argumento no es contra la necesidad de la discusión pública, sino únicamente a favor de tomar muy en serio la cuestión del diseño institucional y constitucional.

²⁸ Janis (1972).

²⁹ Cf. Hogarth (1977) y Lehrer (1978).

³⁰ Niebuhr (1932, p. 11).

³¹ Arendt (1973, p. 174).

³² Finley (1973); ver también Elster (1979, cap. II.8).

Una *sexta objeción* es que la unanimidad, si es posible lograrla, puede que proceda fácilmente de la conformidad en lugar del acuerdo racional. Yo tiendo de hecho a tener más confianza en el resultado de una decisión democrática cuando existe una minoría que vota en contra. No estoy pensando aquí en las personas que expresan las preferencias mayoritarias en contra de sus preferencias reales, dado que podemos suponer que esto puede evitarse mediante algún procedimiento como el voto secreto. Me refiero a que la gente puede querer cambiar sus preferencias reales cuando comprueba por dónde van los de la mayoría. La psicología social ha mostrado ampliamente la fuerza de este efecto de apuntarse al carro del ganador (*bandwagon effect*)³³, que en teoría política también es conocido como «el problema del camaleón»³⁴. Y aunque la adhesión del conformista no pase el test de racionalidad, tampoco podemos asegurar que sí lo hará la mayoría a la que se adapta, puesto que dicha mayoría puede estar compuesta de conformistas que cambiarían su opción si se quedaran en minoría. Para expresar más claramente lo que aquí se quiere decir, considérese el caso paralelo de la formación no autónoma de preferencias. Tendemos a decir que un hombre es libre si puede hacer u obtener cualquier cosa que desee hacer u obtener. Pero entonces nos enfrentamos inmediatamente a la objeción de que quizá él solamente desea lo que puede obtener, debido a algún mecanismo del tipo «uvas amargas» (*sour grapes*)³⁵. Podemos entonces añadir que, en condiciones idénticas, una persona será más libre a medida que desee hacer más cosas que no es libre de hacer, dado que esto mostrará que sus deseos no están en principio formados por adaptación a sus posibilidades. Por supuesto, un aire de paradoja envuelve esta afirmación —que la libertad de un hombre es mayor cuanto más elevado es el número de sus deseos que no es libre de realizar—. Sin embargo, si reflexionamos, podremos ver que la paradoja encierra un argumento válido. De forma similar, es posible disolver el aire de paradoja que conlleva la visión de que una decisión colectiva es más digna de confianza si no es unánime.

Mi *séptima objeción* equivale a rechazar la opinión según la cual la necesidad de expresar los propios argumentos en términos del bien común sirve para purgar los deseos de todos los argumentos egoístas. En general, existen muchas formas de realizar el bien común, si incluimos en esta expresión únicamente a aquellos acuerdos que son superiores según el criterio de Pareto a las decisiones individuales no coordinadas. Cada uno de tales acuerdos supondrá, junto a la promoción del interés general, un premio extra para algún grupo específico, el cual tendrá por tanto un fuerte interés en ese particular acuerdo³⁶. El grupo puede entonces preferir el acuerdo a causa de ese premio, aunque argumentará a favor de aquél en términos del bien común. Típicamente, el acuerdo se justificará mediante una teoría causal —una explicación, por ejemplo, de cómo funciona la economía— que muestre que es no sólo una forma, sino la única forma de promover el bien común. Un ejemplo lo encontramos en las teorías económicas que subyacen a la primera administración Reagan. No digo que no sean sinceros los proponentes de estas visiones, pero puede ocurrir muy bien que exista en ellas un

³³ Asch (1956) es un estudio clásico.

³⁴ Ver Goldman (1972) para una discusión sobre el tema, así como para referencias ulteriores.

³⁵ Berlin (1969, p. xxxviii); cf. también Elster (1983a, cap. III.3).

³⁶ Schoter (1981, pp. 26 ff., pp. 43 ff.) incluye una interesante discusión de esta dificultad.

elemento de creencia desiderativa (*wishful thinking*). Dado que los científicos sociales están muy lejos de coincidir respecto a cómo operan las sociedades, ¿qué podría ser más humano que elegir aquella teoría que justifica únicamente el acuerdo en el que uno obtiene beneficios? La oposición entre interés general e interés especial es demasiado simplista, dado que los beneficios privados pueden determinar causalmente la forma en que uno concibe el bien común.

Estas objeciones han sido expuestas para traer a la luz dos ideas principales. Primero, no podemos asumir que promovemos de hecho una buena sociedad actuando como si ya hubiésemos llegado a ella. La falacia inherente a este «supuesto de aproximación»³⁷ fue expuesta hace tiempo en economía mediante la «teoría de la segunda mejor opción»:

No es cierto que una situación en la que se satisfacen más condiciones óptimas, aunque no todas, es necesariamente, ni siquiera con mayor probabilidad, superior a una situación donde se satisfacen menos. Se sigue, por tanto, que en una situación en la que existen muchas restricciones que impiden la satisfacción de las condiciones del óptimo de Pareto, la retirada de cualquiera de tales restricciones puede afectar al bienestar o la eficiencia para bien, para mal, o dejando todo como está³⁸.

El equivalente ético no es la idea común de que algunas obligaciones morales pueden quedar suspendidas cuando otras personas no actúan moralmente³⁹. Antes bien, la idea es que la naturaleza de la obligación moral cambia en un ambiente no moral. Cuando otros no actúan moralmente, puede existir la obligación de desviarse no sólo de lo que ellos hacen, sino también del comportamiento que sería óptimo si fuese adoptado por todo el mundo⁴⁰. En concreto, una pequeña discusión, al igual que una racionalidad o un socialismo achicados, pueden ser una cosa peligrosa⁴¹. Si, como sugiere Habermas, la discusión libre y racional sólo es posible en una sociedad donde se haya abolido la dominación política y económica, no es en absoluto obvio que tal abolición pueda lograrse mediante una argumentación racional. No deseo sugerir que esto pueda ocurrir por la fuerza —puesto que usar la fuerza para acabar con el uso de la fuerza está sujeto a objeciones evidentes—. Aun así, puede que sea necesario algo como la ironía, la elocuencia o la propaganda, que implican un menor respeto hacia el interlocutor que el que prevalecería en la situación ideal de habla.

Como se podrá ver tras estas reflexiones, existe una fuerte tensión entre dos modos de plantear la relación entre fines y medios políticos. Por un lado, los medios deben caracterizarse a partir de la naturaleza de los fines, puesto que de otro

³⁷ Margalit (1983).

³⁸ Lipsey y Lancaster (1956-57, p. 12).

³⁹ Este es el asunto que se enfatiza en Lyons (1965).

⁴⁰ Cf. Hansson (1970), así como Follesdal y Hilpinen (1971) para las discusiones sobre las «obligaciones condicionales» dentro del marco de la lógica deóntica. No parece, sin embargo, que ese marco pueda acomodar fácilmente el tipo de dilema que estoy comentando aquí.

⁴¹ Cf. por ejemplo Kolm (1977) respecto a los peligros de una introducción gradual del socialismo —también mencionado por Margalit (1983) como una objeción a la estrategia de Popper de una gradual ingiería social—.

modo el uso de medios no adecuados puede conducir a la corrupción de los fines. Por otro lado, corremos un riesgo al elegir los medios que se derivan inmediatamente del fin que deseamos lograr, puesto que en una situación no ideal estos medios pueden alejarnos del fin en lugar de aproximarnos a él. Parece necesario, por tanto, alcanzar un sutil equilibrio entre estas dos consideraciones opuestas. De hecho, es una cuestión abierta si existe alguna forma de llegar a la sociedad buena, y, en el caso de que exista, si se trata del filo de una navaja o más bien de una meseta.

La segunda idea general que emerge de la discusión es que incluso en la sociedad buena, si pudiéramos alcanzarla, el proceso de la discusión racional podría ser frágil, y vulnerable a las preferencias adaptativas, la conformidad, el pensamiento desiderativo, etc. Para asegurar estabilidad y robustez se necesitan estructuras –instituciones políticas o constituciones– que podrían reintroducir fácilmente un elemento de dominación. En efecto, nos enfrentamos, en un plano político, a un dilema perenne del comportamiento humano. ¿Cómo es posible asegurar al mismo tiempo que estamos obligados por reglas que nos protegen del comportamiento irracional o no ético –y que tales reglas no nos encierran en una prisión de la que no es posible escapar aun en el caso de ser racional hacerlo–?⁴²

III

Creo que debería haber quedado claro, a partir de la teoría de Habermas, que la discusión política racional tiene sentido en términos de su *objetivo*⁴³. La política se ocupa de la toma de decisiones sustantivas, y en esa medida es instrumental. Es cierto que la idea de la política instrumental puede entenderse en un sentido más estrecho, como si implicase que el proceso político es aquél en el que los individuos persiguen sus intereses egoístas. Pero en un sentido más amplio, esta idea implica únicamente que la acción política es en primer lugar un medio para un fin no político, y sólo secundariamente, si acaso, un fin en sí mismo. En esta sección consideraré teorías que sugieren una inversión de esta prioridad y que encuentran en la educación, o en otros efectos beneficiosos sobre los participantes, el sentido fundamental de la política. Intentaré mostrar que esta visión tiende a ser internamente incoherente, o contraproducente. Los beneficios de la participación son consecuencias indirectas (*by-products*) de la actividad política. Más aún, tales beneficios son esencialmente consecuencias indirectas, en el sentido de que cualquier intento de convertirlos en el principal propósito de tal actividad los haría desaparecer⁴⁴. Puede ser ciertamente algo muy satisfactorio intervenir en el trabajo político, pero únicamente bajo la condición de que tal trabajo venga definido por un propósito firme que vaya más allá del logro de dicha satisfacción. Si esa condición no se da, estamos ante una visión narcisista

⁴² Cf. Ainslie (1982) y Elster (1979, cap. II.9).

⁴³ De hecho, Habermas (1982) se centra principalmente en las máximas para la *acción*, y no está interesado por la evaluación de los estados de hecho.

⁴⁴ Cf. Elster (1983b, cap. III) para una discusión sobre la noción de que algunos estados psicológicos o sociales son esencialmente consecuencias no directas de acciones que fueron realizadas con otros propósitos.

de la política —que se corresponde con numerosas actividades de concienciación que se han hecho comunes aproximadamente desde la última década—.

Mi preocupación, sin embargo, se centra en la teoría política y no en el activismo político. Defenderé que ciertos tipos de argumentos a favor de las instituciones y constituciones políticas son contraproducentes, dado que justifican las instituciones en cuestión mediante efectos que son esencialmente consecuencias no directas. Es importante hacer aquí una distinción inicial entre la tarea de justificar una constitución *ex ante* y aquella otra de evaluar esa misma constitución *ex post* y a distancia. Tocqueville, cuando valoraba la democracia americana, lo hacía mediante consecuencias no directas. En su caso, sin embargo, esto tenía sentido por cuanto que se trataba de una actitud analítica adoptada *ex post* y a cierta distancia del sistema que él estaba examinando. La incoherencia aparece cuando se invocan los mismos argumentos antes del hecho y en la discusión pública. Aunque los constituyentes puedan tener en mente tales efectos, no pueden invocarlos en público de forma coherente.

Kant propuso una *fórmula trascendental de derecho público*: «Son injustas todas las acciones que afectan a los derechos de otros seres humanos si sus máximas no son compatibles con su publicidad»⁴⁵. Dado que los ejemplos que da Kant de este principio son oscuros, permítaseme invocar a John Rawls, quien impone una condición similar de publicidad como una de las restricciones sobre lo que pueden elegir las partes en la posición originaria⁴⁶. Él argumenta que esta condición tiende a favorecer su propia concepción de la justicia, cuando se compara con la de los utilitaristas⁴⁷. Si se adoptasen abiertamente los principios utilitaristas, se produciría una cierta pérdida de auto-estima, puesto que la gente sentiría que no se les trata plenamente como fines en sí mismos. En condiciones idénticas, esto conduciría igualmente a una pérdida de utilidad media. Podemos pensar, por tanto, que la adopción pública de los dos principios de justicia de Rawls traería una utilidad media superior a la de la adopción pública del utilitarismo, aunque inferior a la que se seguiría de una constitución secretamente utilitarista introducida desde arriba. Esta última posibilidad, sin embargo, es descartada por la restricción de la publicidad. Un utilitarista no podría entonces invocar los dos principios de Rawls por razones utilitaristas, aunque pudiese aplaudir tales principios por dichas razones. El hecho de que los dos principios maximicen la utilidad sería esencialmente una consecuencia no directa, y si se eligiesen porque son maximizadores de utilidad entonces dejarían de serlo. El utilitarismo, por tanto, es contraproducente en el sentido de Kant: «carece esencialmente de franqueza»⁴⁸.

Derek Parfit ha planteado una objeción similar al consecuencialismo de la acción (CA) y sugiere cómo podría responderse:

Esto ofrece a todos un objetivo común: el mejor resultado posible. Si tratamos de alcanzarlo, podemos fallar a menudo. Incluso cuando tenemos éxito, el

⁴⁵ Kant (1975, p. 126).

⁴⁶ Rawls (1971, p. 133).

⁴⁷ Rawls (1971, p. 177 ff., esp. p. 181).

⁴⁸ Williams (1973, p. 123).

hecho de que estemos dispuestos a intentarlo puede empeorar el resultado. CA puede ser pues indirectamente contraproducente. ¿Qué muestra esto? Un consecuencialista puede decir: «Ello muestra que CA debería ser sólo una parte de nuestra teoría moral. Debería ser la parte que cubre los actos exitosos. Cuando estamos seguros de acertar, deberíamos perseguir el mejor resultado posible. Nuestra teoría más amplia debería ser ésta: debemos tener el objetivo y las disposiciones que aseguren el mejor resultado. Esta teoría más amplia no sería contraproducente. Por tanto, la objeción ha sido rebatida»⁴⁹.

Con todo, existe una ambigüedad en la palabra «debemos» de la penúltima frase, puesto que no está claro si afirma que está bien tener ciertos objetivos y disposiciones, o más bien que deberíamos tenerlos. La última respuesta trae consigo el problema de que tener ciertos objetivos y disposiciones —es decir, ser un cierto tipo de persona— es esencialmente una consecuencia indirecta. Cuando la racionalidad instrumental es contraproducente, no podemos decidir dejarla a un lado por razones instrumentales —igual que podemos quedarnos dormidos decidiendo no intentar quedarnos dormidos—. Aunque la espontaneidad puede ser altamente valiosa desde un punto de vista utilitarista, «no podemos al mismo tiempo poseer genuinamente este tipo de cualidad y asegurarnos que siendo libre, creativa y no calculable, consigue también el mejor resultado»⁵⁰.

Tocqueville, en una aparente paradoja, sugirió que las democracias son menos adecuadas que las aristocracias para hacer y realizar planes a largo plazo, y que sin embargo aquéllas son superiores a éstas a largo plazo. La paradoja se disuelve una vez que se comprueba que la primera afirmación implica tiempo desde la perspectiva de los actores, mientras que la segunda implica tiempo desde la perspectiva del observador. Por una parte, «una democracia encuentra difícil coordinar los detalles de una gran empresa, fijar algún plan y llevarlo adelante con determinación a pesar de los obstáculos. Tiene menor capacidad para combinar medidas en secreto y esperar pacientemente el resultado»⁵¹. Por otro lado, «a largo plazo el gobierno democrático debería incrementar las fuerzas reales de una sociedad, pero no puede juntar inmediatamente, en un lugar y un tiempo determinados, tantas fuerzas como las que es capaz de juntar un gobierno aristocrático»⁵². La última observación es desarrollada en un pasaje del capítulo sobre «Las ventajas derivadas por la sociedad americana del gobierno democrático»:

Esa agitación siempre renaciente, que el gobierno de la democracia ha introducido en el mundo político, pasa luego a la sociedad civil. Y no sé si a fin de cuentas no será ésa la mayor ventaja del gobierno democrático, al que alabo aún más por lo que hace hacer que por lo que hace. Es innegable que el pueblo suele dirigir bastante mal los asuntos públicos, pero es que el pueblo no puede ocuparse de los asuntos públicos sin que el círculo de sus ideas se extienda y su espíritu salga de la rutina ordinaria [...]. La democracia no da al pueblo el gobierno más

⁴⁹ Parfit (1981, p. 554).

⁵⁰ Williams (1973, p. 131); también Elster (1983b, cap. II.3).

⁵¹ Tocqueville (1969, p. 229).

⁵² Tocqueville (1969, p. 224).

hábil, pero logra aquello que el gobierno más hábil a menudo no puede: extiende por todo el cuerpo social una actividad inquieta, una fuerza sobreabundante y una energía que jamás existen sin ella y que, a poco favorables que sean las circunstancias, pueden engendrar maravillas. Estas son sus verdaderas ventajas⁵³.

En otras palabras, las ventajas de la democracia son principal y esencialmente consecuencias indirectas. El objetivo confesado de la democracia es ser un buen sistema de gobierno, pero Tocqueville argumenta que es inferior en este aspecto a la aristocracia, visto puramente como un aparato de toma de decisiones. Aun así, la actividad misma de gobernar democráticamente tiene como consecuencia indirecta una cierta energía e inquietud que beneficia a la industria y genera prosperidad. Si suponemos que esta observación es correcta, ¿podría esto servir como justificación pública para introducir la democracia en una nación que carece de ella? La cuestión es bastante más compleja de lo que uno estaría tentado a pensar a partir de lo que acabo de decir, dado que la cualidad de las decisiones no es la única consideración relevante en la elección de un sistema político. El argumento de *justicia* podría ser también decisivo. Con todo, la siguiente conclusión parece ineludible: si el sistema no tiene una ventaja inherente en términos de justicia o eficiencia, su introducción no puede defenderse coherentemente y públicamente a causa de los efectos colaterales que se seguirían de su aplicación. Debe haber una *ventaja* en la democracia como tal. Si estas ventajas inherentes motivan a la gente para ingresar dentro del sistema, otros beneficios podrán producirse —pero estos últimos no pueden ser por sí mismos la fuerza motivacional—. Si el método democrático se introduce en una sociedad sólo a causa de los efectos colaterales de prosperidad económica, y nadie confía en dicho régimen por otras razones, entonces no los producirá.

Tocqueville, sin embargo, no afirma que la actividad política sea un fin en sí mismo. La justificación de la democracia se encuentra en sus efectos, aunque no en aquellos deliberados, como afirmaría la visión estrictamente instrumental. Más a propósito es el argumento de Tocqueville a favor del sistema de jurados: «Yo no sé si el jurado es útil para los procesados, pero estoy seguro de que lo es para quienes los juzgan. Lo considero como uno de los medios más eficaces de que puede servirse la sociedad para la educación del pueblo»⁵⁴. Esto es una visión instrumental, pero la distancia entre medios y fines es más pequeña. Tocqueville nunca afirmó que el efecto de la democracia fuera hacer políticos prósperos, sino que era conducente a la prosperidad general. Por el contrario, la justificación del jurado se encuentra en el efecto que produce en los jurados mismos. Y, como antes, ese efecto se evaporaría si sus miembros creyeran que el impacto sobre su propio espíritu cívico es el objetivo principal de los procedimientos.

John Stuart Mill no sólo aplaudió sino que defendió la democracia por sus efectos educativos sobre los participantes. En la discusión actual destaca como oponente de la visión puramente instrumental de la política, que defendía su pa-

⁵³ Tocqueville (1969, p. 243-244).

⁵⁴ Tocqueville (1969, p. 275).

dre James Mill⁵⁵, y como pionero de la teoría de la democracia participativa⁵⁶. En su teoría la distancia entre medios y fines en política es aún más estrecha, dado que vio la actividad política no sólo como un medio de mejoramiento personal, sino también como una fuente de satisfacción y, por tanto, como un fin en sí mismo. Como señaló Albert Hirschman, esto implica que «el beneficio de la acción colectiva para un individuo no es la diferencia entre el resultado esperado y el esfuerzo que él aporta, sino la suma de estas dos magnitudes»⁵⁷. Aun así, esta forma de parafrasear la visión de Mill señala una dificultad. ¿Puede ser realmente el caso que la participación produzca un beneficio incluso cuando los resultados esperados no se producen, como sugiere la fórmula de Hirschman? ¿No es más cierto que el esfuerzo es una función del resultado esperado, de manera que al final este último es la única variable independiente? Cuando Mill se refiere, críticamente, a las limitaciones de Bentham, cuya filosofía «puede enseñar los medios para organizar y regular el aspecto de mero *negocio* de las instituciones sociales»⁵⁸, parece estar poniendo el carro delante del caballo. El aspecto no relativo a negocio de la política puede ser el más valioso, pero el valor depende de la importancia de la parte de negocio.

Para una versión completamente desarrollada de la teoría no instrumental de la política, podemos acudir a la obra de Hannah Arendt. En su discusión sobre la diferencia entre los reinos de lo privado y lo público en la Grecia antigua, afirma:

Sin domesticar las necesidades vitales en la casa, no es posible la vida ni la «vida buena», aunque la política nunca se realiza por amor a la vida. En cuanto miembros de la *pólis*, la vida doméstica existe en beneficio de la «gran vida» de la *pólis*⁵⁹.

La esfera pública estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran. En consideración a esta oportunidad, y al margen del afecto a un cuerpo político que se la posibilitaba, cada individuo deseaba más o menos compartir la carga de la jurisdicción, defensa y administración de los asuntos públicos⁶⁰.

Contra esta interpretación podemos invocar el trabajo de M. I. Finley sobre la política griega. Sobre la cuestión de por qué el pueblo ateniense exige el derecho de todo ciudadano a hablar y hacer propuestas en la asamblea, aunque dejando su ejercicio a unos pocos, él afirma que «una parte de la respuesta es que el *dêmos* reconocía el papel instrumental de los derechos políticos y estaba más preocupado por las decisiones sustantivas, siempre que permaneciese en su poder la selección, el despido y el castigo de sus líderes políticos»⁶¹. En otro lugar escri-

⁵⁵ Cf. Ryan (1972). Su contraste entre «dos conceptos de democracia» se corresponde en parte con la distinción entre la primera y la segunda de las teorías discutidas aquí, en parte con la distinción entre la primera y la tercera, dado que el autor no separa claramente las concepciones pública e instrumental de la política.

⁵⁶ Pateman (1970, p. 29).

⁵⁷ Hirschman (1982, p. 82).

⁵⁸ Mill (1859, p. 105).

⁵⁹ Arendt (1958, p. 37).

⁶⁰ Arendt (1958, p. 41).

⁶¹ Finley (1976, p. 83).

be, incluso más explícitamente: «Entonces, como ahora, la política era instrumental para la mayoría de la gente, no un interés o un fin en sí mismo»⁶². En contra de lo que sugiere Arendt, la posesión o la posibilidad de ejercer un derecho político puede ser más importante que su ejercicio efectivo. Más aún, el valor de dicho ejercicio deriva de las decisiones que han de tomarse. En su discusión sobre las asambleas de pueblo americanas, Arendt afirma que los ciudadanos no participaban «exclusivamente por deber, ni, menos aún, para servir a su propio interés, sino que la mayoría de ellos lo hacían porque disfrutaban con las discusiones, las deliberaciones y la toma de decisiones»⁶³. Esto, aunque no pone el carro antes que el caballo, al menos coloca ambos paralelamente. Aunque en otros contextos la discusión y la deliberación pueden ser fuentes independientes de disfrute, la satisfacción que se deriva de la discusión política es parasitaria de la toma de decisiones. El debate político es acerca de qué hacer —no acerca de cuál debería ser el caso—. Se define por su propósito práctico, no por su contenido.

En este sentido, la política es similar a otras actividades como el arte, la ciencia, el atletismo o el ajedrez. Participar en ellas puede ser profundamente satisfactorio, si se tiene un fin independientemente definido tal como «acertar» o «derrotar al adversario». Un jugador de ajedrez que afirmara que no juega para ganar, sino por la pura elegancia del juego, hablaría desde la mala fe narcisista —dado que no hay una forma elegante de perder, sino solamente formas elegantes o no elegantes de ganar—. De igual forma, cuando un artista llega a creer que su propósito real es el proceso y no el resultado final y que los defectos e irregularidades tienen valor como recuerdos del intenso proceso creativo, pierde cualquier interés para nosotros. Lo mismo pensaba E. P. Thompson, quien, cuando le preguntaron si creía realmente en el impacto de un mitin en Trafalgar Square, respondió: «Ese no es el asunto. De lo que se trata es de que esto muestra que la democracia está viva [...]». Un mitin como éste nos da auto-respeto. Los estatutos son realmente buenos para sus defensores, aunque nunca consigan sacar adelante el estatuto»⁶⁴. Pero si a los defensores del estatuto les hubiesen preguntado si creían que podían lograr alguna vez su promulgación, seguramente su respuesta no habría sido: «Ese no es el asunto». Es porque creían que podían lograr su objetivo por lo que ellos participaban en la lucha, animados por un propósito que también les aportaba auto-respeto como consecuencia indirecta⁶⁵.

IV

He estado discutiendo tres visiones de la relación entre la economía y la política, entre el mercado y el foro. En un extremo está «la teoría económica de la democracia», representada principalmente por Schumpeter, pero que en esencia también subyace a la teoría de la elección social. Se trata de una teoría mercantil

⁶² Finley (1981, p. 31).

⁶³ Arendt (1973, p. 119).

⁶⁴ *Sunday Times*, 2 de noviembre de 1980.

⁶⁵ Cf. también Barry (1978, p. 47).

de la política, en el sentido de que el acto de votar se concibe como un acto privado similar al de comprar y vender. No puedo aceptar, por tanto, la tesis de Alan Ryan de que «desde cualquier posible interpretación de la distinción entre la vida privada y la vida pública, votar es un elemento de nuestra vida pública»⁶⁶. La distinción misma entre votaciones a mano alzada y mediante voto secreto muestra que es posible trazar una división entre lo privado y lo público dentro del dominio de la política. La teoría económica de la democracia, por tanto, descansa en la idea de que el foro debería ser como el mercado, tanto en su propósito como en su modo de funcionar. El propósito se define en términos económicos, y el modo de funcionar es el de la agregación de decisiones individuales.

En el otro extremo está la visión de que el foro debería estar completamente divorciado del mercado, tanto en su propósito como en su estructura institucional. El foro debería ser algo más que la totalidad de los individuos haciendo cola en el colegio electoral. La ciudadanía es una cualidad que sólo puede realizarse en público, es decir, en una colectividad unida por un propósito común. Más aún, dicho propósito no es facilitar la vida en sentido material. El proceso político es un fin en sí mismo, un bien o incluso el bien supremo para los que participan en él. Debe ser valorado por sus efectos educativos sobre los participantes, aunque los beneficios no desaparezcan cuando termina la educación. Al contrario, la educación del ciudadano conduce a una preferencia por la vida pública como un fin en sí mismo. La política, desde este punto de vista, no es *sobre* nada en particular. Es la exhibición agonística de la excelencia⁶⁷, o la manifestación colectiva de la solidaridad, divorciada de la toma de decisiones y del ejercicio de influencia sobre los acontecimientos.

Entre estos extremos está la visión que encuentro más atractiva. Se puede argumentar que el foro debería diferenciarse del mercado en su modo de funcionar, aunque su preocupación se centre en la toma de decisiones que tratan en definitiva de cuestiones económicas. Incluso las decisiones políticas de mayor rango están vinculadas a reglas de más bajo nivel relacionadas directamente con cuestiones económicas. De ahí que los argumentos constitucionales sobre cómo pueden hacerse y reformarse las leyes, invoquen constantemente el impacto sobre la estabilidad legal y el cambio en los asuntos económicos. La necesidad de tomar decisiones sustantivas es lo que introduce urgencia en los debates políticos. La persistente restricción temporal crea una exigencia de concentración que impide al razonamiento político disfrutar del estilo relajado del argumento filosófico, en el que a veces es mejor viajar felizmente que llegar a ninguna parte. Con todo, la argumentación constituye el centro del proceso político. De manera que si definimos la política como pública en esencia e instrumental en su propósito, establecemos lo que considero que es su verdadero lugar en la sociedad.

Traducción de *Mariano C. Melero*

⁶⁶ Ryan (1972, p. 105).

⁶⁷ Veyne (1976) hace una brillante exposición de esta actitud no instrumental entre la elite del Mundo Antiguo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ainslie, G. (1982) «A behavioural economic approach to the defense mechanisms», *Social Science Information* 21.
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
— (1973) *On Revolution*, Harmondsworth, Pelican Books.
- Arrow, K. (1963) *Social Choice and Individual Values*, Nueva York, Wiley.
— (1973) «Some ordinal-utilitarian notes on Rawls's theory of justice», *Journal of Philosophy* 70.
- Asch, S. (1956) «Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority», *Psychology Monographs* 70, 9.
- Barry, B. (1978) «Comment», en S. Benn et al. (eds.), *Political Participation*, Camberra, Australian National University Press.
- Berlin, I. (1969) *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- D'Aspremont, C. y Gevers, L. (1977) «Equity and the informational basis of collective choice», *Review of Economic Studies* 44.
- Davidson, D. (1986) «Judging interpersonal interests», en J. Elster y A. Hylland (eds.) *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Downs, A. (1957) *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper.
- Elster, J. (1978) *Logic and Society*, Chichester, Wiley.
— (1979) *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1983a) *Explaining Technical Change*, Cambridge, Cambridge University Press; Oslo, Universitetsforlaget.
— (1983b) *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Finley, M. I. (1973) *Democracy: Ancient and Modern*, Londres, Chatto & Windus.
— (1976) «The freedom of the citizen», reimpresso como cap. 5 en M. I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, Chatto & Windus.
— (1981) «Politics», en M. I. Finley (ed.), *The Legacy of Greece*, Oxford, Oxford University Press.
- Follesdal, D. y Hilpinen, R. (1971) «Deontic logic: an introduction», en R. Hilpinen (ed.), *Deontic logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht, Reidel.
- Gibbard, A. (1986) «Interpersonal comparisons: Preference, good, and the intrinsic reward of a life», en J. Elster y A. Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goldman, A. (1972) «Toward a theory of social power», *Philosophical Studies* 23.
- Haavelmo, T. (1970) «Some observations on welfare and economic growth», en W. A. Eltis, M. Scott y N. Wolfe (eds.), *Induction, Growth, and Trade: Essays in Honour of Sir Roy Harrod*, Oxford, Oxford University Press.
- Habermas, J. (1982) «Diskursethik –notizen zu einem Begründungsprogram». Borrador mecanografiado. (Versión inglesa: «Discourse ethics: Notes on a program of philosophical justification», en J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990).
- Hammond, P. (1976) «Why ethical measures need interpersonal comparisons», *Theory and Decision* 7, pp. 263-274.
- Hansson, B. (1970) «An analysis of some deontic logics», *Nous* 3.

- Hirsch, F. (1976) *Social Limits to Growth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Hirschman, A. (1982) *Shifting Involvements*, Princeton, Princeton University Press.
- Hogarth, R. M. (1977) «Methods for aggregating opinions», en H. Jungermann y G. de Zeeuw (eds.), *Decision Making and Change in Human Affairs*, Dordrecht, Reidel.
- Hylland, A., «The purpose and significance of social choice theory», en J. Elster y A. Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 45-73.
- Janis, I. (1972) *Victims of Group-Think*, Boston, Houghton Mifflin.
- Kant, I. (1795) «Perpetual Peace», en H. Reiss (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelly, J. (1978) *Arrow Impossibility Theorems*, Nueva York, Academic Press.
- Kolm, S.-C. (1977) *La transition socialiste*, Paris, Editions du Cerf.
- (1981a) «Altruism et efficacités», *Social Science Information* 20.
- (1981b) «Efficacité et altruisme», *Revue Economique* 32.
- Lehrer, K. (1978) «Consensus and comparison: A theory of social rationality», en C. A. Hooker, J. J. Leach, y E. F. McClennen (eds.), *Foundations and Applications of Decision Theory*, vol. 1, *Theoretical Foundations*, Dordrecht, Reidel.
- Lipsey, R. G. y Lancaster, K. (1956-57) «The general theory of the second-best», *Review of Economic Studies* 24.
- Lively, J. (1975) *Democracy*, Oxford, Blackwell.
- Lyons, D. (1965) *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press.
- Margalit, A. (1983) «Ideals and second bests», en S. Fox (ed.), *Philosophy for Education*, Jerusalem, Van Leer Foundation.
- Midgaard, K. (1980) «On the significance of language and a richer concept of rationality», en L. Lewin y E. Vedung (eds.), *Politics as Rational Action*, Dordrecht, Reidel.
- Mill, J. S. (1859) «Bentham», en J. S. Mill, *Utilitarianism*, Londres, Fontana Books.
- Niebuhr, R. (1932) *Moral Man and Immoral Society*, Nueva York, Scribner's.
- Parfit, D. (1981) «Prudence, morality, and the prisoner's dilemma», *Proceedings of the British Academy*, Oxford, Oxford University Press.
- Pateman, C. (1970) *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pattanaik, P. (1978) *Strategy and Group Choice*, Amsterdam, North-Holland.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Riker, W. y Ordeshook, P. C. (1973) *An Introduction to Positive Political Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall.
- Runciman, W. G. y Sen, A. (1965) «Games, justice, and the general will», *Mind* 74.
- Ryan, A. (1972) «Two concepts of politics and democracy: James and John Stuart Mill», en M. Fleisher (ed.), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Londres, Croom Helm.
- Samuelson, P. (1950) «The evaluation of real national income», *Oxford Economic Papers* 2.

- Schelling, T. C. (1980) «The intimate contest for self-command», *The Public Interest* 60.
- Schotter, A. (1981) *The Economic Theory of Social Institutions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Shumpeter, J. (1939) *Business Cycles*, Nueva York, McGraw-Hill.
- (1961) *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, Allen and Unwin.
- Sen, A. K. (1970) *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day.
- (1976) «Liberty, unanimity, and rights», *Economica* 43.
- (1979) «Utilitarianism and welfarism», *Journal of Philosophy* 76.
- Sobel, J. H. (1967) «'Everyone', consequences, and generalization arguments», *Inquiry* 10.
- Smullyan, R. (1980) *This Book Needs No Title*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Tocqueville, A. de (1969) *Democracy in America*, Nueva York, Anchor Books.
- Tversky, A. (1981) «Choice, preference and welfare: some psychological observations», paper presentado en un coloquio sobre «Foundations of social theory», Ustaoset (Noruega).
- Williams, B. A. O. (1973) «A critique of utilitarianism», en J. J. C. Smart y B. A. O. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Veyne, P. (1976) *Le pain et le cirque*, Paris, Seuil.
- Zeldin, T. (1973) *France 1848-1945*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press.

Deliberación y legitimidad democrática*

Joshua Cohen

En este ensayo exploro el ideal de una «democracia deliberativa»¹. Por democracia deliberativa entenderé, dicho brevemente, una asociación en la que los asuntos se deciden mediante la deliberación pública de los asociados. Propongo una explicación del valor de dicha asociación que trate la democracia misma como un ideal político fundamental y no simplemente como un ideal derivado que pueda explicarse en términos de los valores de equidad o igualdad de respeto.

El ensayo se divide en tres secciones. En la sección I, me centro en la discusión de Rawls sobre la democracia y empleo esa discusión tanto para introducir ciertos rasgos de una democracia deliberativa, como para plantear ciertas dudas sobre si es posible explicar naturalmente su importancia en términos de la noción de un sistema equitativo de cooperación social. En la sección II, desarrollo una descripción de la democracia deliberativa a partir de la noción de un *procedimiento deliberativo ideal*. La caracterización de dicho procedimiento ofrece un modelo abstracto de deliberación que vincula el ideal intuitivo de una asociación democrática con una concepción más sustantiva de la democracia deliberativa. En el ensayo figuran de manera prominente tres rasgos del procedimiento deliberativo ideal. Primero, este procedimiento ayuda a explicar algunos juicios familiares sobre la toma colectiva de decisiones, en concreto sobre cómo dicha toma de decisiones debe diferenciarse de la negociación, la contratación y otras formas de interacción de tipo mercantil, tanto por su atención explícita a consideraciones de ventaja común, como por el modo en que esa preocupación ayuda a conformar los fines de los participantes. Segundo, el procedimiento deliberativo ideal aclara la percepción común según la cual la noción de asociación democrática está ligada a las nociones de autonomía y bien común. Tercero, dicho procedimiento ofrece una estructura específica para afrontar las cuestiones institucionales. Por último, en la sección III de este trabajo me sirvo de esa estructura específica para responder a cuatro objeciones contra la democracia deliberativa.

* Este artículo apareció por primera vez en A. Hamlin y P. Pettit (eds.), *The Good Polity*, Oxford, Blackwell, 1989. Agradecemos al autor y a Blackwell Publishers el permiso para realizar esta traducción.

¹ Encontré originalmente el término «democracia deliberativa» en Sunstein (1985). Él cita (n. 26) un artículo de Bessete, que no he consultado.

El ideal de la democracia deliberativa es un ideal conocido. Algunos de sus aspectos han sido puestos de relieve en la reciente discusión sobre el papel de las concepciones republicanas de autogobierno en la formación de la tradición constitucional americana y el derecho público contemporáneo². También aparece en la democracia radical y las críticas socialistas a la política de las sociedades industriales avanzadas³. Asimismo, algunos de sus rasgos principales destacan en la explicación de Rawls de la política democrática en una sociedad justa, particularmente en aquellas partes de su teoría que tratan de incorporar la «libertad de los antiguos» y responder así a los demócratas radicales y socialistas que afirman que «las libertades básicas pueden terminar siendo meramente formales». En la discusión que sigue comenzaré diciendo algo acerca de los comentarios de Rawls sobre tres de esos rasgos, para luego pasar a considerar la explicación que da de ellos⁴.

En primer lugar, en una democracia bien ordenada, el debate político está organizado en torno a concepciones alternativas del bien público. Por tanto, resulta inadecuado para una sociedad justa un esquema pluralista ideal en el que la política democrática se reduce a la negociación equitativa entre grupos cuya preocupación es perseguir su interés particular o sectorial (Rawls 1971, pp. 360-1)⁵. Los ciudadanos y las partes que operan en el foro político no deben «adoptar un punto de vista estrecho o basado en el interés de grupo» (p. 360). Las partes deberían ser sensibles únicamente a las demandas que son «argumentadas abiertamente sobre la base de una concepción del bien público» (pp. 226, 472). Las explicaciones y justificaciones públicas de las leyes y directrices políticas han de ser valoradas a partir de concepciones del bien común (concepciones que, en la perspectiva de Rawls, deben ser consistentes con los dos principios de justicia), y la deliberación pública debería tratar de elaborar los detalles de tales concepciones y aplicarlas a asuntos particulares de la política pública (p. 362).

En segundo lugar, el ideal de orden democrático tiene implicaciones igualitarias que deben satisfacerse de manera manifiesta para los ciudadanos. La razón es que en una sociedad justa las oportunidades y poderes políticos deben ser independientes de la posición social o económica —las libertades políticas deben tener un valor equitativo⁶— y el hecho de que sean independientes ha de ser algo más o menos evidente para los ciudadanos. Asegurar este valor manifiestamente equitativo puede requerir, por ejemplo, la financiación pública de los partidos políticos y las restricciones sobre el gasto político privado, así como medidas tri-

² Para algunos ejemplos representativos, véase Sunstein (1984, 1985, 1986), Michelman (1986), Ackerman (1984, 1986).

³ Estoy pensando, en concreto, en las críticas que señalan cómo las desigualdades materiales y los desafiadores partidos políticos limitan la democracia mediante el recorte del debate político público o con la destrucción de la igualdad de los participantes en el debate. Para la discusión de estas críticas, y de sus conexiones con el ideal del orden democrático, véase Cohen y Rogers (1983), caps. 3, 6; Unger (1987), cap. 5.

⁴ En la discusión que sigue, me baso en Rawls (1971, esp. secciones 36, 37, 43, 54; 1982).

⁵ Este rechazo no es específico de Rawls. Sunstein, por ejemplo, afirma (1984, 1985) que el pluralismo ideal nunca ha sido abrazado como un ideal político en el derecho público americano.

⁶ Oficialmente, el requisito del valor equitativo es que «todo el mundo tenga una oportunidad equitativa para acceder a los cargos públicos e influir en el resultado de las decisiones políticas» (Rawls 1982, p. 42).

butarias progresivas que sirvan para limitar las desigualdades de riqueza y asegurar que la agenda política no está controlada por los intereses de los grupos económica y socialmente dominantes (Rawls 1971, pp. 225-6, 277-8; 1982, pp. 42-3). En principio, estos requisitos distributivos pueden ser más estrictamente igualitarios que los que se derivan del principio de diferencia (Rawls 1982, p. 43)⁷. Esto es así en parte porque el principal objetivo de estas medidas no es simplemente asegurar que las políticas democráticas procedan bajo condiciones justas, ni únicamente promover una legislación justa, sino también garantizar que la igualdad de los ciudadanos sea manifiesta y declarar «como pública intención» (1971, p. 233) el compromiso con esa igualdad.

En tercer lugar, la política democrática debe estar ordenada de tal modo que ofrezca una base para el autorrespeto, promueva el desarrollo de un sentido de la competencia política, y contribuya a la formación de un sentido de justicia⁸; debe fijar «los fundamentos para la amistad cívica y [formar] el *êthos* de la cultura política» (Rawls 1971, p. 234). De este modo, la importancia del orden democrático no se circunscribe a su función de impedir la legislación de clase característica de sistemas en los que ciertos grupos son excluidos de los canales de representación y negociación política. Además, la política democrática debe intervenir en el modo en que los miembros de la sociedad se entienden a sí mismos y conciben sus propios intereses legítimos.

La política democrática, por tanto, cuando es adecuadamente conducida, implica la *deliberación pública sobre el bien común*, requiere alguna forma de *igualdad manifiesta* entre los ciudadanos, y *conforma la identidad y los intereses* de los ciudadanos de un modo que contribuye a la formación de una concepción pública del bien común. ¿Cómo logra el ideal de un sistema de cooperación social equitativo explicar el atractivo y la importancia de estos tres rasgos del ideal de la democracia deliberativa? Rawls sugiere una línea formal y otra informal de argumentación. El argumento formal es que las partes en la posición original elegirían el principio de participación⁹, con tal de que las libertades políticas tengan un valor equitativo. Las tres condiciones son importantes porque de su satisfacción depende que los acuerdos institucionales aseguren los derechos de participación, protejan el valor equitativo de esos derechos, y produzcan plausiblemente una legislación que promueva una distribución equitativa de acuerdo con el principio de diferencia.

Rawls también sugiere un argumento informal para la ordenación de las instituciones políticas, y aquí me ocuparé especialmente de este argumento:

La justicia como equidad comienza con la idea de que allí donde los principios comunes sean necesarios y en beneficio de todos, habrán de ser elaborados a

⁷ Cualquiera que sea su exigencia, estos requisitos distributivos tienen prioridad sobre el principio de diferencia, puesto que el requerimiento de valor equitativo es parte del principio de igual libertad; esto es, del primer principio de justicia (Rawls 1982, pp. 41-2).

⁸ La importancia de la política democrática en la explicación de la adquisición del sentido de justicia es subrayada por Rawls en (1971), pp. 473-4.

⁹ El principio de participación establece que «todos los ciudadanos han de tener un igual derecho a tomar parte en, y a determinar el resultado de, el proceso democrático que dicta las leyes a las que ellos deben obedecer» (Rawls 1971, p. 221).

partir de la perspectiva de una situación inicial de igualdad adecuadamente definida en la que cada persona esté equitativamente representada. El principio de participación transfiere esta noción desde la posición original a la constitución [...] al preservar la igual representación de la posición original hasta el grado que sea factible (Rawls 1971, pp. 221-2)¹⁰.

O, como él mismo ha observado en otro lugar: «La idea [del valor equitativo de la libertad política] es incorporar en la estructura básica de la sociedad un procedimiento político efectivo que *refleje* en dicha estructura la representación equitativa de las personas lograda mediante la posición original» (1982, p. 45; el subrayado es añadido). La sugerencia es que, dado que aceptamos el ideal intuitivo de un sistema equitativo de cooperación, deberíamos desear que nuestras instituciones políticas satisfagan, en la medida de lo posible, el requerimiento de que los términos de la asociación sean elaborados bajo condiciones equitativas. Y así llegamos directamente al requisito de libertades iguales con valor equitativo, en lugar de llegar a este punto indirectamente, a través de una elección hipotética de tal requisito bajo condiciones equitativas. En este argumento informal, la posición original sirve como un modelo abstracto de lo que son las condiciones equitativas, y de lo que deberíamos intentar reflejar en nuestras instituciones políticas, en lugar de funcionar como una situación inicial de elección en la que se seleccionan los principios regulativos de esas instituciones.

Creo que Rawls está en lo correcto al desear acomodar las tres condiciones. Lo que me parece menos plausible es que dichas condiciones sean consecuencias naturales del ideal de equidad. Si tomamos la noción de equidad como fundamental, y pretendemos (como en el argumento informal) diseñar las instituciones políticas a partir de la posición original, no está claro por qué, por ejemplo, el debate político debería estar centrado en el bien común, o por qué la igualdad manifiesta de los ciudadanos es un rasgo importante de una asociación democrática. La concepción pluralista de la política democrática, como un sistema de negociación con representación equitativa de todos los grupos, parece un reflejo igualmente bueno del ideal de equidad.

La respuesta a esta objeción es clara: la conexión entre el ideal de equidad y los tres rasgos de la política democrática depende de supuestos psicológicos y sociológicos. Esos rasgos no se siguen directamente del ideal de un sistema equitativo de cooperación, ni de la representación de dicho ideal en la posición original. Antes bien, llegamos a ellos cuando consideramos qué se requiere para preservar acuerdos justos y alcanzar resultados equitativos. Por ejemplo, el debate político público debería estar conducido en términos de consideraciones sobre el bien común, porque no podemos esperar resultados que promuevan el bien común a menos que las partes del debate anden buscándolos. Incluso en un esquema pluralista ideal, con un poder de negociación equitativo y sin barreras para poder participar, no parece razonable esperar la promoción del bien común, tal como éste viene definido por el principio de diferencia (1971, p. 360).

¹⁰ Aquí asumo que debemos entender el principio de participación de modo que incluya el requisito del valor equitativo de la libertad política.

Sin embargo, creo que este argumento es demasiado indirecto e instrumental. Al igual que las defensas utilitaristas de la libertad, reposa en una serie de juicios sociológicos y psicológicos altamente especulativos. Deseo sugerir que la razón por la que los tres rasgos de la democracia deliberativa son atractivos no radica en que, por ejemplo, sin una explícita deliberación sobre el bien común, o sin una igualdad manifiesta, cualquier orden sería injusto (aunque por supuesto lo sería). La razón, por el contrario, es que dichos rasgos representan elementos de un ideal independiente y expresamente político que se centra en primera instancia¹¹ en la conducción apropiada de los asuntos públicos —esto es, en las formas apropiadas de llegar a decisiones colectivas—. Y para entender este ideal no deberíamos tratar de «reflejar» una equidad ideal en la equidad de las instituciones políticas; en su lugar, deberíamos intentar reflejar un sistema de deliberación ideal en las instituciones políticas y sociales. Deseo centrarme ahora en esa alternativa.

II¹²

La noción de una democracia deliberativa tiene su raíz en el ideal intuitivo de una asociación democrática en la que la justificación de los términos y condiciones de la asociación se realiza por medio de la argumentación pública entre ciudadanos iguales. En dicho orden, los ciudadanos comparten un compromiso con la resolución de los problemas de elección colectiva mediante razonamiento público, y consideran que sus instituciones básicas son legítimas en tanto que establecen el marco para la deliberación pública libre. Para elaborar este ideal, comienzo con una descripción más explícita del ideal mismo, presentando lo que llamaré la «concepción formal» de una democracia deliberativa. A partir de esta concepción formal, persigo una visión más sustantiva a través de la descripción de un *procedimiento deliberativo ideal* que captura la noción de justificación mediante argumentación pública entre ciudadanos iguales, y que sirve a su vez como modelo para las instituciones deliberativas.

La concepción formal de una democracia deliberativa tiene cinco rasgos principales:

D1 Una democracia deliberativa es una asociación en marcha e independiente, cuyos miembros confían en que perdure durante un futuro indefinido.

D2 Los miembros comparten (y es de común conocimiento que comparten) la concepción de que los términos apropiados de la asociación ofrecen un marco para, o son el resultado de, su deliberación. Es decir, com-

¹¹ Las razones para la frase «en primera instancia» se aclaran más adelante.

¹² Desde que escribí la primera versión de esta sección, he leído a Elster (1986) y Manin (1987), que presentan concepciones paralelas. Esto es especialmente cierto en el caso del trato que da Elster a la psicología de la deliberación pública. Estoy en deuda con Alan Hamlin por llamar mi atención sobre el artículo de Elster. El solapamiento se explica por el hecho de que Elster, Manin y yo mismo nos hemos sentido atraídos por Habermas. Véase Habermas (1975, 1979, 1984). También ha sido de gran ayuda la discusión sobre la explicación contractualista de la motivación de Scanlon (1982).

parten el compromiso de coordinar sus actividades dentro de las instituciones que hacen posible la deliberación, y de acatar las normas a las que lleguen por medio de la deliberación. Para ellos, la deliberación libre entre iguales es la base de la legitimidad.

- D3 Una democracia deliberativa es una asociación pluralista. Los miembros difieren respecto de las preferencias, convicciones e ideales vinculados a la conducción de sus vidas. Aunque comparten un compromiso con la resolución deliberativa de los problemas de elección colectiva (D2), tienen fines divergentes, y no creen que sea obligatorio algún grupo específico de preferencias, convicciones o ideales.
- D4 Dado que los miembros de una asociación democrática consideran los procedimientos deliberativos como la fuente de la *legitimidad*, es importante para ellos que los términos de su asociación no sólo *sean* el resultado de sus deliberaciones, sino también que *se presenten* como tales¹³. Para ellos es preferible tener unas instituciones en las que resulta evidente la conexión entre deliberación y resultados a otras en las que dicha conexión no está tan clara.
- D5 Los miembros se reconocen mutuamente con capacidades deliberativas, es decir, las capacidades que se requieren para entrar en el intercambio público de razones y para actuar según el resultado de dicho razonamiento público.

Una teoría de la democracia deliberativa trata de dar sustancia a este ideal formal mediante la caracterización de las condiciones que deberían alcanzarse con objeto de que el orden social se regule de manera manifiesta a través de las formas deliberativas de decisión colectiva. Mi propósito es esbozar una concepción de este tipo teniendo en cuenta un esquema ideal de deliberación, que llamaré el «procedimiento deliberativo ideal». El objetivo que persigo con ello es determinar explícitamente las condiciones de una toma de decisiones deliberativa que se ajusten a la concepción formal, y así realzar las propiedades que deberían materializar, tanto como sea posible, las instituciones democráticas. Debo subrayar que el procedimiento deliberativo ideal está pensado para ofrecer un modelo en el que se reflejen las instituciones –y, en primera instancia, las instituciones en las que se toman las decisiones colectivas y en las que se justifican públicamente los resultados sociales– y no para caracterizar una situación inicial en la que se elijan los términos mismos de la asociación¹⁴.

En una primera aproximación al procedimiento ideal, podemos distinguir tres aspectos generales de la deliberación. Existe la necesidad de decidir una agenda, de proponer soluciones alternativas a los problemas de la agenda, acompañadas de razones, y de concluir estableciendo una alternativa. Una concepción democrática puede representarse en función de los requisitos que establece sobre tal procedimiento. En concreto, los resultados son democráticamente legítimos

¹³ Para discusiones filosóficas sobre la importancia de la publicidad, véase Kant (1983), pp. 135-9; Rawls (1971, p. 133 y sección 29); Williams (1985, pp. 101-2, 200).

¹⁴ La distinción entre el procedimiento ideal y una situación inicial de elección será importante en la discusión posterior sobre la formación de la motivación y sobre las instituciones.

si y sólo si pueden ser el objeto de un acuerdo libre y razonado entre iguales. El procedimiento deliberativo ideal captura este principio¹⁵.

- 11 La deliberación ideal es *libre* si satisface dos condiciones. Primero, los participantes se consideran atados únicamente a los resultados de su deliberación y a las precondiciones de dicha deliberación. Su consideración de las propuestas no está constreñida por la autoridad de normas o requerimientos previos. Segundo, los participantes suponen que pueden actuar de acuerdo con los resultados, puesto que toman el hecho de que se haya llegado a una decisión concreta a través de su deliberación como una razón suficiente para actuar de acuerdo con ella.
- 12 La deliberación es *razonada* si se exige a las partes que declaren sus razones para presentar propuestas, defenderlas, o criticarlas. Los participantes ofrecen razones con la expectativa de que sean éstas (y no, por ejemplo, su poder) las que determinen el destino de sus propuestas. En la deliberación ideal, como afirma Habermas, «sólo se ejerce la fuerza del mejor argumento» (1975, p. 108). Se aportan razones con el propósito de conseguir que los otros acepten la propuesta, dado que sus fines son distintos (D3) y todos están comprometidos (D2) a establecer las condiciones de su asociación mediante la libre deliberación entre iguales. Las propuestas que no se defienden con razones aceptables pueden ser rechazadas, incluso aun en el caso de que pudiera aportarse una defensa semejante. La concepción deliberativa enfatiza que las decisiones colectivas deben hacerse *de manera deliberativa*, y no sólo que deben ajustarse a las preferencias de los ciudadanos.
- 13 En la deliberación ideal, los participantes son formal y sustantivamente *iguales*. Son formalmente iguales en el sentido de que las reglas que regulan el procedimiento no distinguen entre individuos. Toda persona con capacidades deliberativas goza de un igual estatus en cada etapa del proceso deliberativo. Cualquiera puede introducir asuntos en la agenda, proponer soluciones, y ofrecer razones para apoyar o criticar propuestas. Y todos tienen una voz igual en la decisión. Los participantes son sustantivamente iguales en el sentido de que la distribución existente de poder y recursos no configura sus oportunidades para contribuir a la deliberación, ni juega un papel definitivo en ella. Los participantes en el procedimiento deliberativo no se consideran vinculados por el sistema de derechos vigente, excepto en tanto que ese sistema establece el marco de libre deliberación entre iguales. Por el contrario, consideran ese sistema como un potencial objeto de su juicio deliberativo.
- 14 Finalmente, la deliberación ideal pretende alcanzar un *consenso* racionalmente motivado —encontrar razones que sean persuasivas para todos aquellos comprometidos a actuar según los resultados de una valoración

¹⁵ Por supuesto, hay normas y requerimientos que inciden en los individuos y que no tienen justificación deliberativa. La concepción de una democracia deliberativa es, en términos de Rawls, una «concepción política» y no una teoría moral comprehensiva. Sobre la distinción entre teorías políticas y comprehensivas, véase Rawls (1987, pp. 1-25).

libre y razonada de alternativas entre iguales—. Incluso bajo condiciones ideales no hay garantía de que las razones consensuales acaben por llegar. Si no llegan, entonces la deliberación concluye con la votación, sujeta a alguna forma de la regla de las mayorías¹⁶. Esto no elimina, sin embargo, la distinción entre las formas deliberativas de decisión colectiva y las formas que agregan preferencias no deliberativas. Es probable que las consecuencias institucionales sean diferentes en un caso y en otro, y que los resultados de una votación entre quienes están comprometidos con la búsqueda de razones persuasivas para todos difieran de aquellos otros procedentes de una agregación en ausencia de este compromiso.

Una vez hecha esta caracterización de la deliberación ideal, ¿podemos decir algo más sustantivo sobre una democracia deliberativa? ¿Cuáles son las implicaciones de un compromiso con las decisiones deliberativas para los términos de la asociación social? En lo que sigue indicaré cómo este compromiso trae consigo un compromiso con la promoción del bien común y con el respeto a la autonomía individual.

Bien común y autonomía

Consideremos primero la noción del bien común. Dado que el objetivo de la deliberación ideal es asegurar el acuerdo entre todos los que están comprometidos con la libre deliberación entre iguales, y dada la condición de pluralismo (D3), la deliberación se centra en los modos de acercar los fines de cada parte a ese objetivo. Aunque ninguno es indiferente a su propio bien, todos tratan de llegar a decisiones que resulten aceptables para los que comparten el compromiso con la deliberación (D2). (Como veremos a continuación, tomar en serio ese compromiso requiere a buen seguro estar dispuesto a revisar la forma en que uno entiende sus propias preferencias y convicciones.) La caracterización de un procedimiento deliberativo ideal une, por tanto, la noción formal de democracia deliberativa con el ideal más sustantivo de una asociación democrática en el que el debate público está centrado en el bien común de los miembros.

Por supuesto, una cosa es hablar sobre el bien común, y otra distinta esforzarse sinceramente en su promoción. Aunque la deliberación pública pueda estar organizada sobre invocaciones al bien común, ¿hay alguna razón para no pensar que incluso la deliberación ideal consiste en tratar de disimular ventajas personales o de clase bajo la apariencia de una ventaja común? Podemos encontrar dos respuestas a esta cuestión. La primera consiste en señalar que mi concepción de la idea formal de una democracia deliberativa estipula (D2) que los miembros de la asociación están comprometidos con la resolución de sus diferencias a través de la deliberación, y por tanto a ofrecer razones que esperan sinceramente que resulten persuasivas para otros que comparten ese compromiso. Esta estipulación descarta el problema de raíz. Podemos presumir, sin embargo, que la obje-

¹⁶ Para una crítica de la suposición de unanimidad en la que se asientan las concepciones deliberativas, véase Manin (1987, pp. 359-61).

ción se dirige contra la plausibilidad de poner en marcha un procedimiento deliberativo que se ajuste al ideal, por lo que no parece que pueda contestarse mediante estipulación.

La segunda respuesta descansa en una afirmación sobre los efectos de la deliberación en la motivación de los deliberantes¹⁷. Una consecuencia de la razonabilidad del procedimiento deliberativo (I2), junto con la condición de pluralismo (D3), es que el mero hecho de tener una preferencia, convicción o ideal no ofrece por sí mismo una razón en defensa de una propuesta. Aunque yo pueda considerar mis preferencias como una razón suficiente para defender una proposición, la deliberación bajo condiciones de pluralismo requiere que encuentre razones que hagan la proposición aceptable a otros que no quepa esperar que consideren mis preferencias como razones suficientes para llegar a un acuerdo. La tesis motivacional consiste en que la necesidad de presentar razones que persuadan a otros ayudará a configurar las motivaciones que la gente trae consigo al procedimiento deliberativo, en dos sentidos. Primero, la práctica de presentar razones contribuirá a la formación de un compromiso con la resolución deliberativa de las cuestiones políticas (D2). Bajo este compromiso, se incrementará la probabilidad de una representación sincera de las preferencias y convicciones, al tiempo que disminuirá la probabilidad de su distorsión estratégica. Segundo, la deliberación tiene el poder de transformar también el contenido de las preferencias y convicciones. Si asumo un compromiso con la justificación deliberativa, el descubrimiento de que no puedo ofrecer razones persuasivas en nombre de mi propuesta puede alterar las preferencias que motivaron dicha propuesta. De este modo, aquellos objetivos que reconozco que son inconsistentes con los requisitos de un acuerdo deliberativo tenderán a perder fuerza, al menos cuando supongo que los demás proceden de forma razonable y que el resultado de la deliberación regulará la acción subsiguiente.

Considérese, por ejemplo, el deseo de ser todo lo rico que se pueda. No está permitido apelar a este deseo en defensa de demandas políticas. El requisito motivacional consiste en tener que encontrar una justificación independiente que no invoque ese deseo, al tiempo que lo transformo en, por ejemplo, un deseo de tener un nivel de riqueza consistente con el nivel que los demás (ciudadanos iguales) encuentren aceptable. Por supuesto, estoy asumiendo que la deliberación se considera regulativa, y que la riqueza no puede protegerse a través de medios completamente no deliberativos.

La deliberación, por tanto, centra el debate en el bien común. Y las concepciones relevantes del bien común no incluyen simplemente los intereses y preferencias previos a la deliberación. Al contrario, los intereses, objetivos, e ideales que incluye el bien común son aquellos que sobreviven a la deliberación, intereses a los que, tras la reflexión pública, pensamos que es legítimo apelar para hacer reclamos de recursos sociales. Por tanto, los rasgos primero y tercero de la democracia deliberativa que mencioné en mi discusión de la teoría de Rawls representan elementos centrales en la concepción deliberativa.

¹⁷ Nótese el paralelismo con Elster (1986) indicado en la nota 12. Ver también la discusión en Habermas (1975, p. 108), sobre «las necesidades que pueden ser comunicativamente compartidas», y Habermas (1979, capítulo 2).

El esquema deliberativo ideal señala también la importancia de la autonomía en una democracia deliberativa. En concreto, dicho esquema es sensible a dos grandes amenazas para la autonomía. Por lo general, las acciones no son autónomas si las preferencias del sujeto están, básicamente, dadas por las circunstancias, y no determinadas por él mismo. Hay dos casos paradigmáticos de determinación «externa». El primero es el que Elster (1982) ha denominado «preferencias adaptativas»¹⁸, es decir, las preferencias que se transforman con los cambios en las circunstancias del sujeto sin ninguna contribución deliberada de éste a dicha transformación. Esto ocurre, por ejemplo, con las preferencias políticas de los que buscan instintivamente el centro en la distribución política, cualquiera que ésta sea. El segundo lo llamaré «preferencias acomodaticias». Aunque este tipo de preferencias se forman deliberadamente, representan ajustes psicológicos a condiciones de subordinación en las que no se reconoce a los individuos la capacidad de autogobierno. Piénsese en los esclavos estoicos, que deliberadamente conforman sus deseos de acuerdo a su poder, con el fin de minimizar la frustración. Dado que las relaciones de poder existentes hacen de la esclavitud la única posibilidad, ellos cultivan el deseo de ser esclavos, y actúan en consecuencia. Aunque forman sus motivos deliberadamente, y actúan según sus deseos, los esclavos estoicos no actúan autónomamente cuando tratan de ser buenos esclavos. La ausencia de alternativas y la consecuente supresión del ámbito propio de las capacidades deliberativas apoyan la conclusión de que los deseos de los esclavos proceden de sus circunstancias, incluso aunque tales deseos se formen a través de la deliberación.

La autonomía tiene, por tanto, al menos dos dimensiones. El fenómeno de las preferencias adaptativas subraya la importancia de las condiciones que permiten y promueven la formación deliberativa de las preferencias; a su vez, el fenómeno de las preferencias acomodaticias indica la necesidad de ciertas condiciones favorables para el ejercicio de las capacidades deliberativas. Ambas preocupaciones son atendidas cuando las instituciones para la toma de decisiones colectivas se diseñan según el procedimiento democrático ideal. Las relaciones de poder y de subordinación son neutralizadas (I1, I3, I4), y a todos se les reconoce las capacidades deliberativas (D5), respondiendo así al problema de las preferencias acomodaticias. Asimismo, el requisito de razonabilidad excluye las preferencias adaptativas (I2). La formación de preferencias a través del procedimiento deliberativo resulta consistente con la autonomía, dado que las preferencias que se forman mediante la deliberación pública no están simplemente dadas por las circunstancias externas. Al contrario, son el resultado de «el poder de la razón ejercido a través de la discusión pública»¹⁹.

De este modo, a partir del ideal formal de una democracia deliberativa, hemos llegado al ideal más sustantivo de una asociación que se regula mediante una deliberación dirigida al bien común y que respeta la autonomía de los miembros. Y así, al intentar incorporar el procedimiento deliberativo ideal en las instituciones, tratamos, *inter alia*, de diseñar instituciones que centren el debate

¹⁸ Para una discusión interesante sobre las preferencias autónomas y los procesos político, véase Sunstein (1986, pp. 1145-1158); (1984, pp. 1699-1700).

¹⁹ *Whitney vs. California*, 274 US 357 (1927).

político en el bien común, que formen la identidad y los intereses de los ciudadanos en un sentido que contribuya a una vinculación con el bien común, y que ofrezca las condiciones favorables para el ejercicio de los poderes deliberativos que requiere la autonomía.

III

Deseo cambiar ahora de asunto. Aunque continuaré con la relación entre el procedimiento deliberativo ideal y los asuntos más sustantivos de una asociación democrática deliberativa, quiero hacerlo considerando cuatro objeciones naturales a la concepción que estoy discutiendo, objeciones que la acusan de ser sectaria, incoherente, injusta e irrelevante. Mi objetivo no es ofrecer una respuesta detallada a estas objeciones, sino clarificar la concepción de una democracia deliberativa esbozando las líneas sobre las que debería discurrir una respuesta. Pero antes de pasar a las objeciones, quisiera detenerme en las dos observaciones siguientes.

Primero, como ya indiqué anteriormente, un objetivo central en la concepción deliberativa es especificar las precondiciones institucionales para la toma deliberativa de decisiones. El papel del procedimiento deliberativo ideal es ofrecer una caracterización abstracta de las principales propiedades de las instituciones deliberativas. El papel del procedimiento deliberativo ideal es, por tanto, diferente del de un contrato social ideal. El procedimiento deliberativo ideal ofrece un modelo que las instituciones deberían imitar hasta donde sea posible. No es una situación de elección en la que se seleccionan los principios institucionales. El punto clave para la reflexión sobre las instituciones es que éstas deberían *hacer posible la deliberación*. Las instituciones en una democracia deliberativa no sirven simplemente para implementar los resultados de la deliberación, como si la libre deliberación pudiera realizarse en ausencia de las instituciones adecuadas. Ni el compromiso con las decisiones deliberativas, ni la capacidad para llegar a ellas, son algo que podamos asumir de manera independiente al orden institucional. Las instituciones deben ofrecer el marco para la formación de la voluntad; ellas determinan si hay igualdad, si la deliberación es libre y razonada, si hay autonomía, etc.

Segundo, me centraré aquí en algunos requisitos de las instituciones «públicas» que reflejan el ideal de las resoluciones deliberativas. Pero, por supuesto, no hay razón para esperar que, por regla general, las precondiciones de la deliberación respeten los límites institucionales familiares entre lo «público» y lo «privado», y que todas conciernan a la esfera pública. Por ejemplo, las desigualdades de riqueza, y la ausencia de medidas institucionales diseñadas para reparar las consecuencias de esas desigualdades, pueden servir para destruir la igualdad que la deliberación misma requiere. Y así, un tratamiento más completo necesitaría afrontar un rango más amplio de asuntos institucionales (véase Cohen y Rogers 1983, caps. 3, 6; Cohen 1988).

Sectarismo

La primera objeción afirma que el ideal de una democracia deliberativa es censurablemente sectario porque depende de una visión particular de la vida buena –un ideal de ciudadanía activa–. Lo que lo hace sectario no es el ideal específico del que depende, sino el hecho (supuesto) de que dependa de alguna concepción específica. No creo que la concepción de una democracia deliberativa sufra de esta dificultad. Al explicar por qué no, dejaré a un lado la controversia habitual sobre si ese sectarismo es evitable y censurable, y asumiré ambas cosas²⁰.

Las visiones del bien figuran en las concepciones políticas al menos de dos formas. En primer lugar, la *justificación* de algunas concepciones apela a una noción del bien humano. Las visiones aristotélicas, por ejemplo, afirman que el ejercicio de las capacidades deliberativas es un componente fundamental de una vida humana buena, y concluye que una asociación política debe estar organizada para promover la realización de esas capacidades por parte de sus miembros. La segunda forma en que intervienen las concepciones del bien consiste en que la *estabilidad* de una sociedad puede requerir una amplia adhesión a una concepción específica del bien, incluso aunque sus instituciones puedan justificarse sin apelar a esa concepción. Por ejemplo, un orden social que no requiera ninguna referencia a ideales de adhesión nacional para su justificación, puede necesitar sin embargo un amplio respaldo del ideal de devoción patriótica para su estabilidad.

Una concepción política es censurablemente sectaria sólo si su justificación depende de una visión particular del bien humano, y no simplemente porque su estabilidad sea contingente de un amplio acuerdo acerca del valor de ciertas actividades y aspiraciones. Por esta razón, la concepción democrática no es sectaria, puesto que está elaborada en torno a una visión de la justificación política –aquella que procede a través de la libre deliberación entre ciudadanos iguales– y no en torno a una concepción sobre la conducta de vida apropiada. Por tanto, aunque es plausible que la estabilidad de una democracia deliberativa dependa de la promoción del ideal de la ciudadanía activa, esta dependencia no basta para mostrar que es censurablemente sectaria.

Incoherencia

Consideremos a continuación la supuesta incoherencia del ideal. Podemos encontrar esta objeción en una importante tradición, que incluye el *Capitalismo, Socialismo y Democracia* de Schumpeter y, más recientemente, la obra de William Riker sobre elección racional y democracia. Deseo decir algo aquí sobre este último, centrándome sólo en una de las razones que Riker da para pensar que el ideal del autogobierno popular es incoherente²¹.

²⁰ Para contrastar visiones sobre el sectarismo, véase Rawls (1987); Dworkin (1985, parte 3); MacIntyre (1981); Sandel (1982).

²¹ Véase Riker (1982); para la discusión de la concepción de Riker, véase Coleman y Ferejohn (1986); Cohen (1986b).

La institucionalización de un procedimiento deliberativo requiere una regla para tomar decisiones en ausencia de consenso —por ejemplo, la regla de las mayorías—. Pero la regla de las mayorías es globalmente inestable: en general, representa un camino que va desde cualquiera de las propuestas hasta cualquier otra de las alternativas posibles. La mayoría, como sustituto del pueblo, lo quiere todo y por tanto no quiere nada. Por supuesto, aunque no hay ninguna seguridad acerca del resultado de la decisión mayoritaria, no es cierto que todo pueda valer como resultado. Pero, dado que la regla de las mayorías es tan inestable, la decisión real de la voluntad mayoritaria no estará determinada por las preferencias mismas, puesto que ellas no restringen el resultado. Antes bien, las decisiones reflejarán las restricciones institucionales concretas bajo las cuales se realizan. Pero tales restricciones son «exógenas al mundo de los gustos y valores» (Riker 1982, p. 190). Por tanto, el ideal del autogobierno popular es incoherente porque estamos, por así decirlo, gobernados por las instituciones, no por nosotros mismos.

Deseo apuntar una dificultad de este argumento que ilumina la estructura de la concepción deliberativa. De acuerdo con el argumento que acabo de resumir, los resultados de las instituciones de la regla de las mayorías reflejan restricciones institucionales «exógenas», y no preferencias subyacentes. Esto sugiere que podemos identificar las preferencias y convicciones que son relevantes para las decisiones colectivas con independencia de las instituciones a través de las cuales éstas se forman y expresan. Pero esto es justo lo que rechaza la concepción deliberativa. Según esta concepción, las preferencias y convicciones relevantes son aquellas que pueden expresarse en una libre deliberación, y no aquellas que son previas a ella. Por esta razón, el autogobierno popular presupone la existencia de unas instituciones que sirven de marco para la deliberación; estas instituciones no son «restricciones exógenas» sobre la agregación de preferencias, sino que intervienen en la formación de su contenido, así como en el modo en que los ciudadanos deciden defenderlas. Y, una vez que se dan las instituciones deliberativas, y una vez que se conforman a ellas las preferencias, las convicciones y las acciones políticas, no está claro que los problemas de inestabilidad permanezcan con tanta intensidad como para concluir que el autogobierno es un ideal vacío e incoherente.

Injusticia

El tercer problema se refiere a la injusticia. Hasta ahora he estado tratando el ideal de la democracia como el ideal básico de una concepción política, pero puede argumentarse que dicho ideal no es el más adecuado para el papel de ideal político fundamental, puesto que su tratamiento de las libertades básicas resulta manifiestamente inaceptable. En el ideal democrático las libertades dependen de los juicios de las mayorías, y de ese modo se otorga legitimidad democrática a las decisiones que restringen las libertades básicas de los individuos. Con el fin de responder a esta crítica me centraré en la libertad de expresión²²,

²² Para la discusión de la conexión entre los ideales de la democracia y de la libertad de expresión, véase Meikeljohn (1948), Tribe (1978); (1985, cap. 2) y Ely (1980, pp. 93-4, 105-6). La libertad de expresión es un caso especial que quizás pueda tener un acomodo más natural en la concepción democrática que las liber-

comenzando por desarrollar una versión de la misma en los términos de un crítico imaginario²³.

«Usted defiende el ideal de un orden democrático, cuyo objetivo es maximizar el *poder del pueblo* para asegurar sus deseos. Con objeto de defender la libertad de expresión, usted dirá que ese poder se vería disminuido si el pueblo careciese de la información requerida para ejercer su voluntad. Dado que la expresión ofrece información, usted concluirá que deberían prohibirse las restricciones a la expresión. El problema de su argumento es que al impedir las restricciones a la libertad de expresión también se restringe el poder del pueblo, dado que los ciudadanos pueden preferir colectivamente tales restricciones. Y así, como cuestión general, no queda claro que la protección de la expresión maximice el poder popular. Por tanto, aunque usted no desee, obviamente, impedir a nadie que hable cuando desee, desde su modelo no puede justificar la existencia de una presunción a favor de la protección de la libertad de expresión. Y esta indiferencia hacia las libertades fundamentales es inaceptable».

Esta objeción tiene fuerza contra algunas de las concepciones que conciben la democracia como un ideal fundamental, particularmente aquellas en las que el valor de la expresión se basa exclusivamente en su papel como fuente de información para promover los fines populares. Pero carece de fuerza alguna contra la concepción deliberativa, puesto que esta última no defiende la expresión por su papel en la maximización del poder del pueblo para asegurar sus deseos. Su defensa descansa, por el contrario, en una concepción de la decisión colectiva, en particular en una idea de cómo se forman y definen en primera instancia los «deseos» que son relevantes para la decisión colectiva. Las preferencias y convicciones relevantes son aquellas que se derivan de, o son confirmadas por, la deliberación. Y se requiere un marco de libre expresión para la consideración razonada de las alternativas que abarca la deliberación. La concepción deliberativa mantiene que la libre expresión es necesaria para determinar qué promueve el bien común, dado que lo que es bueno se fija mediante deliberación pública, y no es previo a ella. Se determina a través de juicios informados y autónomos, que implican el ejercicio de las capacidades deliberativas. Por tanto, el ideal de una democracia deliberativa no es hostil a la libre expresión; antes bien, presupone dicha libertad.

Pero, ¿qué ocurre con la expresión cuando no está directamente dirigida a los asuntos de la política pública? ¿Está comprometida la concepción deliberativa de la democracia a tratar toda «expresión no política» como una libertad de segunda clase, merecedora de una menor protección? Creo que no. Según la concepción deliberativa, la política está dirigida en parte a la formación de las preferencias y convicciones, no sólo a su articulación y agregación. A causa de este

tades de conciencia, o las libertades asociadas con la privacidad y la personalidad. Creo, sin embargo, que la concepción democrática puede dar un tratamiento satisfactorio a estas otras libertades. La rechazaría si creyera lo contrario. La idea general sería que estas otras libertades fundamentales deben ser protegidas para que los ciudadanos sean capaces de participar y tener un igual estatus en la deliberación política, sin miedo a que tal participación les ponga en peligro a causa de sus convicciones o elecciones personales. Si esta línea argumental funciona en los detalles es algo para tratar en otro lugar. Véase al respecto Cohen (1996).

²³ Esta objeción aparece sugerida en Dworkin (1985, pp. 61-3). Dworkin cita el siguiente pasaje de una carta de Madison: «Y un pueblo que desee ser su propio Gobernante, debe armarse con *el poder que da el conocimiento*» (subrayado añadido).

énfasis en el razonamiento sobre las preferencias y convicciones, y a la no restricción de tal razonamiento al ámbito político, la concepción deliberativa no traza ninguna línea visible entre la expresión política y otras formas de expresión. Las formas de expresión que no se refieran a asuntos políticos pueden ser determinantes en la formación de los intereses, objetivos e ideales que los ciudadanos traen consigo a la deliberación pública. Por esta razón, la concepción deliberativa apoya la protección de todo tipo de expresiones, sin tener en cuenta su contenido²⁴. Fijar las preferencias y convicciones por adelantado violaría el núcleo del ideal de la libre deliberación, ya sea restringiendo el contenido de la expresión, ya sea impidiendo el acceso a la expresión, o dificultando la expresión que es esencial para tener convicciones. La objeción de la injusticia, por tanto, naufraga porque las libertades no están simplemente entre los tópicos de la deliberación, sino que ayudan a componer el marco que la hace posible²⁵.

Irrelevancia

La objeción de irrelevancia afirma que la noción de deliberación pública no es relevante en las condiciones políticas modernas²⁶. Esta es la objeción más importante, pero también sobre la que es más difícil decir algo con el grado de generalidad que requiere el contexto presente. Aquí volveré a concentrarme en una versión de la objeción, que considero suficientemente representativa.

La versión que deseo considerar comienza a partir del supuesto de que la única forma de institucionalizar un procedimiento deliberativo es a través de una democracia directa en la que los ciudadanos se reúnen en asambleas legislativas. Dada esta premisa, y tras reconocer que la democracia directa no es posible bajo las condiciones modernas, la objeción concluye que deberíamos rechazar el ideal porque no es relevante en nuestras circunstancias.

La afirmación sobre la imposibilidad de una democracia directa es absolutamente correcta. Pero no veo ningún mérito en la consideración de la democracia directa como la única forma adecuada de institucionalizar el ideal procedimental²⁷. De hecho, en ausencia de una teoría sobre las operaciones de las asambleas democráticas —una teoría que no puede simplemente estipular la existencia de las condiciones ideales— no hay razón para confiar que una democracia directa someta las cuestiones políticas a la resolución deliberativa, incluso aunque una democracia directa fuera una genuina posibilidad institucional²⁸. En ausencia de

²⁴ Sobre la distinción entre las restricciones basadas en el contenido y las restricciones neutrales, las dificultades de esclarecer la distinción en los casos particulares, y las razones especiales para la hostilidad hacia las restricciones basadas en el contenido, véase Tribe (1978, pp. 584-682); Stone (1987, pp. 46-118).

²⁵ No estoy sugiriendo que la concepción deliberativa ofrezca la única justificación sólida de la libertad de expresión. Mi preocupación aquí es, por el contrario, mostrar que la concepción deliberativa es capaz de ofrecer una.

²⁶ Para una formulación especialmente aguda de la objeción de irrelevancia, véase Schmitt (1985).

²⁷ Esta opinión se asocia a veces con Rousseau, el cual se dice que confundió la noción de la legitimidad democrática con la expresión institucional de ese ideal en una democracia directa. Para una crítica de esta interpretación, véase Cohen (1986a).

²⁸ Madison resalta este punto en los *Federalist Papers*. En su objeción a una propuesta de Jefferson para que se vincularan regularmente las cuestiones constitucionales «a la decisión de toda la sociedad», Madison argumenta que eso incrementaría «el peligro de perturbar la tranquilidad pública avivando con demasiada

una explicación realista del funcionamiento de las asambleas ciudadanas, no podemos asumir simplemente que las grandes reuniones con agendas abiertas producirán deliberación alguna, o que estimulará a los participantes a considerarse mutuamente como iguales en un libre procedimiento deliberativo. El sistema adecuado de instituciones deliberativas depende de cuestiones de psicología y comportamiento políticos; no es una consecuencia inmediata del ideal deliberativo. Así, lejos de ser el único esquema deliberativo, la democracia directa puede no ser siquiera una institución particularmente buena para la deliberación. Pero, una vez que rechazamos la idea de que una democracia directa es la forma natural o necesaria del ideal deliberativo, el argumento de la irrelevancia ya no vale. Sin embargo, al decidir cómo sería el ideal relevante, regresamos al problema que mencioné antes. Al carecer de una buena comprensión del trabajo de las instituciones, estamos inevitablemente abocados a hacer juicios más o menos especulativos. Lo que sigue son algunas observaciones sobre un asunto que debería considerarse en este espíritu.

En el núcleo de la institucionalización del proceso deliberativo está la existencia de foros en los que los ciudadanos pueden proponer asuntos para la agenda política y participar en el debate sobre esos asuntos. La existencia de tales foros es un bien público, y debería ser apoyada con dinero público. Esto no se debe a que la financiación pública sea la única forma, ni siquiera la más eficiente, de asegurar el sostenimiento de tales foros. Por el contrario, la financiación pública expresa el compromiso básico de un orden democrático con la resolución de las cuestiones políticas a través de la libre deliberación entre iguales. El problema es entender cómo pueden organizarse tales foros para que promuevan dicha deliberación.

Al considerar tal organización, hay dos puntos clave que desearía subrayar. El primero es que las desigualdades materiales son una fuente importante de desigualdades políticas. El segundo punto —que es más especulativo— es que los foros deliberativos locales, sectoriales o centrados exclusivamente en un asunto no suelen producir la libre deliberación que se requiere para institucionalizar un procedimiento deliberativo. Dado que estos foros reúnen sólo una reducida gama de intereses, únicamente podemos esperar que sus deliberaciones produzcan unos intereses sectoriales coherentes, pero no una concepción más comprehensiva del bien común.

Estas dos consideraciones apoyan la idea de que los partidos políticos financiados con fondos públicos juegan un papel importante a la hora de hacer posible una democracia deliberativa²⁹. Dos razones avalan esta afirmación, que se corresponden con las dos consideraciones que acabo de mencionar. En primer lugar, un rasgo importante de las organizaciones en general, y de los partidos en particular, es que ofrecen un medio a través del cual los individuos y grupos que

fuera [las pasiones públicas]. Y «es únicamente la razón del público la que debe controlar y regular al gobierno... [mientras] las pasiones deben ser controladas y reguladas por el gobierno» (*Federalist Papers* 1961, pp. 315-7). Personalmente, respaldo la forma de la objeción, aunque no su contenido.

²⁹ Aquí me baso en Cohen y Rogers (1983, pp. 154-7). La idea de que los partidos deben organizar la elección política y ofrecen un foco para la deliberación pública es uno de los argumentos sobre los «partidos responsables» en la literatura de ciencia política americana. Mi comprensión de esta idea se debe en buena medida a Perlman (1987), y, más generalmente, al trabajo de mi colega Walter Dean Burnham sobre las implicaciones del deterioro de los partidos en la política democrática. Véase, por ejemplo, Burnham (1982).

carecen de ventajas «naturales» de riqueza pueden superar las desigualdades que se siguen de dicha carencia. Así, las organizaciones pueden ayudar a vencer en los foros deliberativos las desigualdades que proceden de la desigualdad material. Por supuesto, para cumplir este papel las organizaciones no deben estar dominadas por los recursos privados, y esa independencia debe ser manifiesta. De ahí la necesidad de la financiación pública. Llegamos así al segundo punto que mencioné en la discusión de la concepción de Rawls —esas medidas son necesarias para asegurar una igualdad manifiesta—, aunque ahora como una forma de exponer un compromiso compartido con las decisiones deliberativas, y no simplemente como una expresión del compromiso con la equidad. En segundo lugar, dado que los partidos han de afrontar un amplio espectro de asuntos políticos, representan un foro en el que el debate no queda restringido a la manera de las organizaciones locales, sectoriales o de un único asunto. Los partidos pueden ser los foros libres necesarios para formar y articular las concepciones del bien común que constituyen el foco del debate político en una democracia deliberativa.

No hay ciertamente garantía de que los partidos operen como acabo de decir. Pero esto no es especialmente problemático, dado que en política no hay garantías de nada. La cuestión es acercarnos lo más posible a la concepción deliberativa. Y es difícil ver cómo es posible esta concepción en ausencia de partidos fuertes, respaldados con recursos públicos (aunque, por supuesto, también se requiere un gran número de condiciones ulteriores).

IV

He sugerido que adoptemos la noción de asociación democrática como un ideal político fundamental, y he elaborado ese ideal a partir de un procedimiento deliberativo ideal y de los requisitos para la institucionalización de tal procedimiento. Esbocé algunos de los requerimientos. Para mostrar que el ideal democrático puede jugar el papel de un ideal organizador básico, debería proseguir con una explicación mucho más detallada de las libertades fundamentales y de la organización política, afrontando asimismo un amplio número de temas. Por supuesto, cuanto más elaborados son los requisitos para la institucionalización de la libre deliberación pública, mayor es el número de asuntos que puede ser necesario apartar de la agenda política; dicho de otro modo, aumenta la clase de asuntos que forman el marco de la deliberación pública en lugar de ser susceptibles de debate. Y, cuanto mayor es esa clase, menor es el número de objetos a deliberar. Sea esto una noticia buena o mala, en cualquier caso es un lugar adecuado para concluir.

Traducción de *Mariano C. Melero*

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, B. 1984. «The Storr Lectures: Discovering the Constitution». *Yale Law Journal* 93.
— 1986. «Discovering the Constitution». Unpublished manuscript.

- Burnham, W. D. 1982: *The Current Crisis in American Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, J. 1986a. «Autonomy and democracy: reflections on Rousseau». *Philosophy and Public Affairs* 15.
- 1986b. «An epistemic conception of democracy». *Ethics* 97.
- 1988. «The economic basis of deliberative democracy». *Social Philosophy and Policy* 6/2.
- Cohen, J. y J. Rogers. 1983. *On Democracy*. Harmondsworth: Penguin.
- Coleman, J. y J. Ferejohn. 1986. «Democracy and social choice». *Ethics* 97.
- Dworkin, R. 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Elster, J. 1982. «Sour Grapes». En A. Sen and B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986. «The market and forum: three varieties of political theory». En J. Elster y A. Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ely, J. H. 1980. *Democracy and Distrust: a theory of judicial review*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Federalist Papers*. 1961. Ed. C. Rossiter. Nueva York: New American Library.
- Habermas, J. 1975. *Legitimation Crisis*. Tr. T. McCarthy. Boston: Beacon Press; Londres: Heinemann.
- 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Tr. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- 1984. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Tr. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Kant, I. 1983. «Toward perpetual peace: a philosophical essay». En *Perpetual Peace and Other Essays*. Tr. T. Humphrey. Indianapolis: Hackett.
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Manin, B. 1987. «On legitimacy and political deliberation». *Political Theory* 15.
- Meikeljohn, A. 1948. *Free Speech and Its Relation of Self-Government*. Nueva York: Harper and Row.
- Michelman, F. I. 1986. «The Supreme Court, 1985 Term—Foreword: Traces of Self-government». *Harvard Law Review* 100.
- Perlman, L. 1987. «Parties, democracy and consent». Unpublished.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Oxford: Clarendon Press, 1972.
- 1982. «The basic liberties and their priority. Tanner Lectures on Human Values». Salt Lake City: University of Utah Press, vol. III.
- 1987. The idea of an overlapping consensus. *Oxford Journal of Legal Studies* 7.
- Riker, W. 1982. *Liberalism against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Sandel, M. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlon, T. M. 1982. «Contractualism and utilitarianism». En A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Schmitt, C. 1985. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Tr. E. Kennedy. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Stone, G. 1987. «Content-neutral restrictions». *University of Chicago Law Review* 54.
- Sunstein, C. 1984. «Naked preferences and the constitution». *Columbia Law Review* 84.
- 1985. «Interest groups in American public law». *Stanford Law Review* 38.
- 1986. «Legal interference with private preferences». *University of Chicago Law Review* 53.
- Tribe, L. 1978. *American Constitutional Law*. Mineola, N. Y.: Foundation Press.
- Unger, R. 1987. *False Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Londres: Fontana, Collins.

Representación política y deliberación democrática

Andrea Greppi

1

En la primera página de su ensayo *Sobre el parlamentarismo*, Carl Schmitt presenta al lector algunos de los fallos y de los errores *más evidentes* de esta forma política, sobradamente documentados en la literatura y la experiencia política de la época. Con ligeras variaciones terminológicas y de acento, el cuadro esbozado ilustra muchas de las sospechas y de las amenazas que todavía hoy penden sobre la democracia representativa. Se hace referencia al dominio de los partidos sobre el parlamento y a su inadecuada política de personalidades, a la inutilidad y banalidad de los discursos parlamentarios, a la degradación de los modales y al abuso de la inmunidad y de los privilegios. En el origen de estas prácticas estaría, en palabras de Schmitt, una serie de circunstancias por todos conocidas: la representación proporcional y el sistema de listas que desvirtúa la relación entre electores y representantes; la disciplina de voto dentro de cada grupo parlamentario que socava el sentido de la representación; la voluntad del soberano que se determina al margen de lo que sucede en los debates parlamentarios y se manifiesta en espacios inaccesibles para el público, entre bastidores, en comisiones a puerta cerrada, etc. Habrá que reconocer, entonces, que el verdadero poder soberano es el que se oculta y actúa al margen o por encima de las instituciones, en las negociaciones entre los grupos más influyentes. Esto conduce –añade Schmitt– a «la derivación y supresión de todas las responsabilidades, con lo que el sistema parlamentario resulta ser, al fin, sólo una mala fachada del dominio de los partidos y de los intereses económicos»¹. Al final, «las normas del derecho parlamentario, especialmente las relativas a la independencia de los diputados y de los debates, dan la impresión de ser un decorado superfluo, inútil e, incluso, vergonzoso, como si alguien hubiera pintado con llamas rojas los radiadores de una moderna calefacción central para dar la impresión de un fuego vivo. Los partidos [...] ya no se enfrentan entre ellos como opiniones que discuten, sino como poderosos grupos de poder social o económico, calculando los mutuos intereses y sus posi-

¹ Schmitt (1990), pp. 24-25.

bilidades de alcanzar el poder y llevando a cabo desde esta base fáctica compromisos y coaliciones. Se gana a las masas mediante un aparato propagandístico cuyo mayor efecto está basado en una apelación a las pasiones y a los intereses cercanos»².

En un segundo prefacio a ese mismo texto, escrito en 1926, Schmitt reitera la idea de la insostenible crisis de la institución parlamentaria, pero en esta ocasión se fija en la incapacidad de la institución parlamentaria para estar a la altura de los principios que están en el origen de la doctrina del gobierno representativo. La democracia de los modernos, la democracia liberal o burguesa, había sido definida desde Burke, Bentham, Guizot y Stuart Mill como *government by discussion*. Encontraba su *fundamento espiritual*—ésta es la expresión literal de Schmitt— en la publicidad y en el intercambio de opiniones, pues la discusión «está determinada por el objetivo de convencer al adversario, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto, o bien dejarse convencer por lo verdadero y lo correcto»³. Detrás de esta forma de gobierno operan una serie de «convicciones comunes que forman parte de la discusión como premisas de la misma: la disposición a dejarse convencer, la independencia con respecto a los partidos, la imparcialidad frente a intereses egoístas»⁴. En este sentido, el ideal de la discusión pública se distingue de la práctica de la negociación, cuyo objetivo no está en la búsqueda cooperativa de lo racionalmente verdadero, sino en «el cálculo de intereses y las oportunidades de obtener una ganancia haciendo valer los propios intereses según las posibilidades». Las negociaciones, por supuesto, van acompañadas de discursos y discusiones. Pero estas formas imperfectas de confrontación no pueden ser confundidas con la discusión entendida «en el correcto sentido». El ideal parlamentario demanda otra cosa, «algo» que el parlamentarismo liberal ya no está en condiciones de alcanzar. Escribe Schmitt: «La situación del parlamentarismo es hoy tan crítica porque la evolución de la moderna democracia de masas ha convertido la discusión pública que argumenta en una formalidad vacía»⁵. Un diagnóstico que probablemente deba ser interpretado a partir de una afirmación que aparece unas páginas más arriba, en un pasaje algo retórico sobre el escaso interés del público por el análisis de los conceptos políticos objetivos. Cabe la posibilidad—sugiere Schmitt— de que a estas alturas, «después de todo», la época de la discusión deba darse por concluida⁶.

No parece que, al menos en esto, el juicio de Schmitt haya sido acertado. La prueba es que aún hoy seguimos pensando que, en democracia, alguna clase de relación ha de darse entre representación y deliberación. Y seguimos preguntándonos también si el modelo parlamentario puede hacer frente a las exigencias que se desprenden del ideal deliberativo. En todo caso, el objetivo de las próximas páginas no es reproducir los argumentos de Schmitt, ni tampoco, por supuesto, sus conclusiones. Lo que se pretende es evaluar, sobre el trasfondo de una consolidada tradición de crítica al modelo «clásico» de la representación po-

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 3. Véase una concluyente crítica al diagnóstico de Schmitt en Habermas (1989), en especial pp. 77-82. Sobre este aspecto del pensamiento de Schmitt, cf. Duso (1988); Kelly (2004).

lítica, lo que de ese modelo aún perdura en algunas teorías contemporáneas de la democracia y, en particular, en dos de ellas que se presentan como teorías «deliberativas». Daremos por supuesto que la democracia de los modernos es —y no puede no ser— representativa y que cualquier alternativa viable a la teoría clásica de la democracia ha de contener una variante o una corrección del modelo institucional consolidado⁷. De lo que se trata es de comprobar qué respuestas ofrecen las teorías de la democracia deliberativa y, especialmente, la de Habermas, a una bien conocida serie de argumentos que, a lo largo del siglo XX, han ido poniendo al descubierto la debilidad de los mecanismos representativos que aún hoy están vigentes en las democracias más avanzadas.

2

La tensión entre el ideal y la cruda realidad acompaña a la idea de representación política desde sus orígenes. Son bien conocidos los antecedentes premodernos y predemocráticos del concepto de representación, así como los muy diversos nexos que siempre han existido entre representación y soberanía⁸. No es mi propósito, sin embargo, ensayar una reconstrucción de las sucesivas transformaciones históricas de este concepto, aunque sí me interesa señalar que en sociedades caracterizadas por crecientes niveles de complejidad los problemas de la representación se vuelven especialmente acuciantes⁹. Intentemos definir enseguida, de la manera más esquemática, las principales dificultades a las que nos enfrentamos.

Una primera línea de análisis, implícita en las anteriores referencias al pensamiento de Schmitt, consiste en observar el carácter en última instancia «aristocrático» de los sistemas de representación que incluyen procedimientos electivos. La idea es que la *elección*, cualquiera que sean las circunstancias en las que se produce, a diferencia del *sorteo*, impone siempre la *selección* de unas personas sobre otras. Las cualidades relevantes para la selección pueden ser muy variadas —la virtud, la competencia, la proximidad, la afinidad ideológica o de intereses, etc.— pero, en todo caso, elegir significa discriminar. Vistas así las cosas, no hay duda de que el procedimiento electoral no es menos «aristocrático» que cualquier otro método para la formación de la clase política. El hecho de que intervenga el más alto número de electores nada dice, en principio, sobre el carácter democrático —o liberal, o socialista— del sistema político. Los diputados electos, en la tradición moderna que proviene de Siéyès y Burke, se supone que «representan» a la

⁷ Un panorama ilustrativo de las dificultades a las que se enfrenta hoy el concepto clásico de «representación política» aparece en Porras Nadales (1996), especialmente «Introducción» y «El orden comunicativo de la representación política»; Rivero (1997); García Guitián (2003).

⁸ Sobre el recorrido histórico de la noción moderna de representación política, entre otros, señalo: Bobbio (1988); Garzón Valdés (1989); Gargarella (1997); Mura (2004), cap. 8.4; Sauquillo (2002); Costa (2005).

⁹ En palabras de Danilo Zolo, el problema de fondo está en reconocer que «el impacto del proceso de aumento de la complejidad sobre los mecanismos de la representación política parece destinado a minar los presupuestos mismos de la teoría democrática» (1992, p. 73). Desde esta perspectiva, Zolo recomienda la elaboración de una teoría democrática «post-representativa» (p. 13). Sobre el déficit de realismo de la teoría de la democracia de Habermas, Vitale (1997).

nación en su conjunto y no a los electores que efectivamente votaron por ellos, aunque sean mayoría. Lo cual, evidentemente, obliga a tomar la parte por el todo. De aquí nacen una infinidad de desdoblamientos, aporías y contradicciones. Representar es hacer presente lo ausente, mostrar, hacer tangible la idea, la esencia, el principio del orden político. Representación no es mera abstracción, mención, reflejo aparente, sino símbolo eficaz, realidad objetiva en la que se encarna la unidad del soberano. No es difícil concluir, entonces, que la democracia liberal o burguesa está construida a partir de una insostenible dualidad de voluntades: la voluntad *real* del «pueblo», por un lado, y la voluntad *reflexiva y ponderada* de la «nación», por otro, manifestada a través de una élite de representantes electos.

La idea fundamental es que el principio de la representación, tal como se conoce en las democracias contemporáneas, oculta esta contradicción fundamental. En este sentido, escribe Schmitt, «es muy inexacto tratar a la democracia representativa como una subespecie de democracia. Lo representativo es precisamente —y ésta es la tesis fundamental que aquí nos interesa destacar— lo *no-democrático* en la democracia. En tanto que el parlamento es una *representación* de la unidad política se encuentra en contraposición con la democracia»¹⁰. Detrás del análisis de Schmitt hay una serie de presupuestos teóricos, algunos de los cuales son más discutibles que otros, pero que en su conjunto mantienen una indudable fuerza explicativa. Así, por ejemplo, la distinción entre *constitución y forma de gobierno*, entendida aquélla como «único momento de decisión que contiene la totalidad de la unidad política considerada en su particular forma de existencia»¹¹, y ésta como «la manera especial de conformación de esa unidad»¹². Presupone, además, la distinción entre el principio de la identidad, entendida como identidad del pueblo «en situación política», esto es, en la jerga schmittiana, «[...] del pueblo presente consigo mismo como unidad política, cuando, por virtud de propia conciencia política y voluntad nacional, tiene aptitud para distinguir entre amigo y enemigo», y el principio de la representación, que alude al mero hecho de que la unidad política del pueblo sea representada *personalmente* por hombres de carne y hueso¹³.

En suma, la crítica de Schmitt al parlamentarismo se centra en la disolución de la unidad esencial de la nación y en la denuncia de que la doctrina liberal de la representación tiende a silenciar este hecho. «La práctica de la democracia moderna —escribe— ha relativizado el principio democrático con ayuda del principio de la distinción de poderes, convirtiéndolo en medio orgánico de la legislación»¹⁴. En este sentido, la crisis del parlamentarismo deberá ser interpretada como el resultado, la consecuencia inevitable de la negación del principio fundamental que debería regir la *verdadera* democracia, esto es, el principio de unidad. Un principio reiteradamente negado, expulsado del ámbito *constitucional*. Frente a lo que suponen los liberales, la *verdadera* democracia es la que expresa *en ese ámbito* fundacional, y no en el de las cambiantes formas de gobierno, la unidad

¹⁰ Schmitt (1982), p. 216.

¹¹ *Ibid.*, p. 45.

¹² *Ibid.*, p. 205.

¹³ *Ibid.*, p. 213.

¹⁴ *Ibid.*, p. 269.

esencial de un pueblo. Es más, la defensa liberal de la separación de poderes, como principio arquitectónico básico del constitucionalismo, corta las raíces existenciales de la *verdadera* representación, que sólo puede ser unitaria. No en vano, para Schmitt, el problema político fundamental de nuestro tiempo es la recuperación de la unidad existencial del pueblo. Y lo interesante, desde nuestro punto de vista, es observar cómo en un contexto radicalmente distinto la lógica del argumento schmittiano todavía puede resultar atractiva. En tiempos de la que hoy conocemos como «democracia de partidos» seguimos enfrentándonos al problema de cómo es posible recomponer, mediante el diálogo, la unidad del soberano democrático, una unidad que se desvanece al amparo de un pluralismo mal entendido. Bajo la fachada de la disciplina de partido, presupuesto indispensable del juego parlamentario, sigue estando presente el fantasma del mandato imperativo. Todos vemos cómo los supuestos representantes de la nación actúan como mera correa de transmisión de intereses particulares que el partido, sin rendir cuentas a nadie, en secreto, hace suyos¹⁵.

Una segunda línea crítica pone al desnudo la *crasa ficción* que encierra el *dogma* de la soberanía popular, la ingenua creencia de que la voluntad de la mayoría *representa*, en algún sentido políticamente relevante, a la voluntad de la minoría. El hecho evidente —escribe Hans Kelsen— es que «en las constituciones de las democracias representativas el pueblo está excluido en principio de la legislación, la cual se encomienda al parlamento elegido por él»¹⁶. A diferencia de lo que suponía la vieja doctrina, el proceso democrático no toma como dato de partida la voluntad de la nación o del pueblo, fundada en una «misteriosa voluntad colectiva» o en una «mística personalidad total», ni tampoco la «voluntad psicológica» del individuo¹⁷. La única democracia posible es aquella que asume la *metamorfosis* de sus premisas fundamentales, la libertad y la autodeterminación, y se entiende a sí misma como *aproximación* a un ideal inalcanzable. Esta democracia prescinde de toda «personificación» de la *soberanía popular*. La palabra «pueblo» ya no se refiere «en absoluto [a] un conjunto o [a] un conglomerado de hombres»¹⁸, sino al producto de una serie de actos individuales cuyo significado sólo puede ser determinado por la referencia que ellos mismos hacen al ordenamiento jurídico del Estado, mediante una relación de «atribución imputativa»¹⁹. No tiene sentido tampoco seguir pensando que existe algo parecido a un interés general, un interés *superior* y *trascendente* a la voluntad real de los sujetos y que encuentra *reflejo* en la legislación o en la acción de gobierno²⁰. Sólo la existencia de un *orden de calificación* formalmente reconocido permite determi-

¹⁵ Cf. el clásico análisis de G. Leibholz en su clásico ensayo *Das Wesen der Repräsentation* (1928). En castellano véase el más reciente ensayo titulado *El legislador como amenaza para la libertad en el moderno estado democrático de partidos*, incluido en Leibholz (1971).

¹⁶ Kelsen (2002), p. 512. Cf. también *El problema del parlamentarismo*, en Kelsen (1988), p. 160.

¹⁷ Kelsen (2006), p. 55.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64, y también Kelsen (2002), p. 249.

¹⁹ Cf. Kelsen (1991), pp. 302 ss.

²⁰ Kelsen (2006), p. 75. En la referencia de Kelsen a la representación de intereses (en el estado corporativo) está latente la polémica —compartida con Schmitt— contra el organicismo neo-hegeliano de la teoría del derecho público del siglo XIX, que implicaba una concepción del Estado y de los diferentes órganos y estamentos «representativos» que lo componen. Sobre la tradición de Laband y Jellinek, cf. Costa (2005), pp. 41 ss.

nar la relevancia o irrelevancia de los sucesivos actos en que se articula el proceso democrático. Sin normas de calificación formalmente establecidas no hay ni voluntad ni interés común, ni tampoco, por consiguiente, ningún sentido objetivo de la noción de «representación»²¹. Ésa es la «esencia», puramente jurídica, de la forma de gobierno democrática, la única realidad «objetiva», libre de ilusiones «ideológicas», a la que podemos acudir para entender la relación que se establece entre electores y representantes y para medir sus respectivos poderes y responsabilidades. El poder de estos últimos, de los representantes, se extiende al conjunto de facultades que componen el ámbito de acción del poder legislativo. Por su parte, el poder de los electores, se resuelve en la suma de los derechos de participación política que cada ordenamiento les atribuye. En efecto, cabe llamar democrático a un ordenamiento que confiere a todos los ciudadanos el derecho a intervenir en la producción del derecho. No en vano, el concepto de democracia —ya no *representativa*, sino *indirecta*— había sido definido por Kelsen, en oposición a la autocracia, como el régimen político en que la totalidad de los ciudadanos *participan* —y ahora sabemos qué quiere decir exactamente que los ciudadanos *participan*— en el proceso de determinación de la voluntad soberano²².

Junto a las anteriores, hay al menos una tercera línea de análisis de la democracia representativa en la que se abandona el enfoque típicamente jurídico-constitucional que hemos visto en Schmitt y en Kelsen, y que se aproxima, en cambio, a un análisis empírico-sociológico de las condiciones de la representación. El punto de partida de las páginas en las que Joseph Schumpeter dibuja su teoría de la democracia es la vieja pregunta acerca de si es técnicamente posible que el pueblo se gobierne a sí mismo. Y puesto que su respuesta, conforme a la tradición más antigua, es negativa, pues se considera que el ideal de autogobierno sólo es realizable en comunidades pequeñas y primitivas, se propone sustituir el concepto «clásico» de democracia por uno nuevo, más ajustado a la realidad. En su opinión, la democracia moderna no responde al ideal del gobierno *por* el pueblo, sino al ideal del gobierno *con la aprobación* del pueblo. Desde este punto de vista, el problema estaría en determinar bajo qué condiciones la aprobación, «fruto de la maraña infinitamente compleja de situaciones, voliciones, influencias, acciones y reacciones individuales y colectivas»²³, se convierte en fuente de legitimidad democrática. Es en este análisis de los presupuestos «empíricos» de la legitimidad donde encontramos el núcleo de la crítica de Schumpeter al ideal de la representación política. Su tesis es que estamos fatalmente habituados a atribuir a los individuos «una independencia y calidad racional que son completamente irreales»²⁴. Si eliminamos este supuesto, y parece claro que no hay más remedio que hacerlo, se desvanece inmediatamente el mito de que existe algo parecido a una voluntad *racional* que se manifiesta a través del consentimiento de los gobernados. Y es que, en el fondo, no hay «nada» que merezca ser representado. Para sostener lo contrario, esto es, la hipótesis de que las «voliciones» del pueblo expresadas a través de los mecanismos electorales coinciden con lo

²¹ Kelsen (2002), pp. 444 ss.

²² En la literatura más cercana, cf. Laporta (1989); Plotke (1997).

²³ Schumpeter (1971), p. 324.

²⁴ *Ibid.*

que el pueblo quiere *realmente*, habría que demostrar la capacidad de los individuos para observar e interpretar correctamente los hechos, para pasar por el tamiz de la crítica la información recibida, así como para extraer conclusiones claras a partir de las evidencias. Nada menos que esto. Se abre así la puerta a una descripción totalmente descarnada de la irracionalidad de la conducta de las masas y de los efectos de la propaganda sobre ellas, así como de los límites a la capacidad para discernir los hechos y para actuar de forma responsable. Y también, en último término, a una justificación de la democracia que, lejos de ser representativa, ya no es más que un método, quizá el método más adecuado dadas las circunstancias, para promover la aceptación del caudillaje.

3

Frente a la crudeza de estas críticas, que arrastran sin duda el lastre del contexto histórico-político de entreguerras, en las décadas siguientes tuvo lugar una paciente labor de reconstrucción del paradigma representativo. En una situación de consenso generalizado en torno a los principios de la democracia liberal, nos acostumbramos a tolerar un cierto margen de indeterminación en el uso del concepto de representación²⁵. Fue consolidándose así la que hoy podríamos definir como la teoría *estándar* de la representación, en las diferentes declinaciones del elitismo competitivo, neo-clásicas o pluralistas. Aunque es de sobra conocida, interesa hacer referencia a ella aunque no sea más que porque ése es el objetivo polémico contra el que se dirigen las propuestas deliberativas. En el caso de Habermas, en particular, lo que él busca es poner al descubierto el colapso de la teoría sociológica subyacente a las concepciones agregativas de la democracia y, en particular, a su reconstrucción de los procesos representativos. Lo que Habermas está diciendo, en otras palabras, es que la concepción estándar no fracasa tanto por su exceso de «realismo», sino por el hecho de ser *demasiado poco realista*. La teoría crítica de la democracia muestra que las aproximaciones convencionales ignoran la dimensión comunicativa que subyace a los procesos de socialización política.

En el modelo de la *poliarquía electiva* de Giovanni Sartori, un autor en el que se resume de manera ejemplar lo que hoy se entiende por democracia liberal, la dimensión política de la representación «permanece siempre conectada» a la representación sociológica (o existencial) y a la representación jurídica²⁶. La teoría supone que es posible «valorar» e incluso «medir» la intensidad de esta «conexión» a la través de la noción, supuestamente objetiva, de «capacidad de respuesta» (*responsiveness*)²⁷. Como es evidente, los trabajos de Sartori nos sitúan en un entorno en el que ya no tienen cabida las viejas críticas a los desdoblamientos metafísicos y a las ficciones de la representación. La teoría se conforma con constatar una serie de hechos en virtud de los cuales es lícito afirmar que en los

²⁵ Esta es la tesis conclusiva de Pitkin (1985). Cf. también Mansbridge (2003).

²⁶ Sartori (1982), p. 225.

²⁷ Cf. Dahl (1997); para una crítica de la noción de *responsiveness*, cf. Mura (2004), pp. 413 ss.

sistemas políticos de carácter democrático se producen situaciones de «comunicación», más o menos regular, entre las preferencias de los ciudadanos y las prestaciones del sistema. Es cierto que un enfoque empírico no podrá resolver nunca nuestras dudas acerca de cuál es el método más adecuado para dar respuesta a las demandas de los ciudadanos, pero lo que sí puede hacer es constatar el índice de satisfacción en las demandas y la eficiencia en la prestación de servicios. Al amparo de la expresa prohibición del mandato, los representantes —escribe Sartori— se mueven «en un difícil equilibrio»: si se aproximan demasiado al punto de vista de los gobernados, corren el riesgo «de atrofiarse y paralizar el gobierno»; si, por el contrario, se aproximan demasiado al punto de vista de la administración corren el riesgo «de no cumplir ya su función representativa»²⁸. Se supone que, por la posición que ocupan, los diputados van a estar interesados en mantener una relación *efectiva*, y no sólo *virtual*, con sus electores. Lo cual no implica que deba darse una relación de condicionamiento directo. Existen, como sabemos, muchas y buenas razones que explican por qué es mejor que los representantes mantengan cierta distancia o independencia respecto de los deseos de los representados, conforme a una lógica de división funcional del trabajo²⁹. En todo caso, la piedra de toque, el punto de apoyo que asegura la estabilidad del sistema, no es otro que la existencia de una instancia última de rendición de cuentas o, lo que es lo mismo, de control de los representantes por parte de los electores. No hay alternativa viable a esta técnica y a su articulación en un sistema competitivo de partidos. Concluye Sartori: «La teoría electoral de la representación es, en efecto, la teoría de la representación responsable: su problema no es satisfacer el requisito de la semejanza, sino asegurar la obligación de responder. Sin elecciones se puede tener representatividad; pero es verdaderamente difícil sostener que sin elecciones se tenga capacidad de respuesta-responsabilidad»³⁰.

Pasado por el tamiz de la ciencia política empírica, el elemento deliberativo que Schmitt indicaba como el rasgo definitorio del parlamentarismo moderno ha acabado transformándose en una más de las muchas contingencias *externas* de las que depende el adecuado funcionamiento del proceso político, una variable más, nunca determinante. En una democracia de «baja intensidad» la opinión del público sólo es relevante en la medida en que puede incidir en la contienda electoral. La opinión del público es un *producto*, un *contenedor* de demandas y un *índice* de eficiencia. Es cierto que no todas las versiones del modelo pluralista llevan a cabo una reducción tan drástica de la trama argumentativa que respalda el fenómeno de la representación. Pero, en todo caso, ante las aporías y dificultades tienden a refugiarse —quizá porque no hay más remedio— en una noción *deflacionada* de representación, muy genérica y capaz de acomodar elementos tan

²⁸ Sartori (1982), p. 230.

²⁹ Aprovecha en este punto Sartori para introducir la resbaladiza noción de «responsabilidad funcional o técnica» consistente en la capacidad de las instituciones para «alcanzar un nivel adecuado de prestación en términos de eficiencia». Es sobre la base de *este* tipo de responsabilidad sobre el que se funda la *independencia* de las instituciones representativas respecto de la voluntad de los representados. En otras palabras, el criterio de la eficiencia tecnocrática le permite a Sartori sacrificar la representatividad en aras de la responsabilidad. Los gobiernos tendrían incluso el *derecho* a subordinar los intereses sectoriales —«con frecuencia contingentes, contradictorios e incluso *malentendidos*»— en la búsqueda de los intereses colectivos». Cf. Sartori (1982), p. 234-235.

³⁰ *Ibid.*, p. 233.

dispares como son la presencia constante, el respeto a la opinión y la voluntad de todos o el ideal de la defensa del mejor interés de las personas representadas³¹. Al final, acabamos hablando de representación —como admite explícitamente Sartori— nada más que *por analogía*³².

El propio Robert Dahl, uno más de los muchos autores que a lo largo de los años ha ido marcando su distancia frente a las estrecheces de una ciencia política excesivamente formalizada³³, da por sentado que la representación —una institución originalmente no-democrática— es el elemento diferencial propio de la democracia moderna³⁴. Lejos de todo esencialismo, el repliegue adaptativo que caracteriza las formas de la representación moderna responde a la necesidad de aplicar la lógica de la igualdad a sistemas políticos de gran escala. Se trata de un instrumento indispensable para el gobierno de las sociedades que él mismo describe como *modernas, dinámicas y pluralistas*³⁵. Ese misterioso vínculo representativo que Schmitt había definido en términos existenciales, Kelsen en términos jurídicos y Schumpeter como capacidad de respuesta, carece en los textos del último Dahl de un contenido específico. En este sentido, la representatividad del régimen democrático vuelve a ser descrita como función del sistema, como uno más de los distintos *subproductos* que provienen del normal funcionamiento de las instituciones y, en particular, del juego de los procedimientos de elección y control de los representantes. Cuando el gobierno se articula sobre la base de ciertos procedimientos, hoy sobradamente contrastados, se pone en marcha un proceso de *aproximación progresiva* a las demandas e intereses de los ciudadanos. Un proceso que, como el propio Dahl señala, sólo conduce a los resultados deseados cuando se desarrolla en un entorno que cumple ciertos requisitos. En las condiciones de complejidad de las sociedades contemporáneas es especialmente importante que exista una clase política suficientemente cualificada para responder adecuadamente a los estímulos que provienen de los electores. Han de darse también otras condiciones relativas a la igualdad y prosperidad de los ciudadanos o a la presencia de una determinada cultura política. En todo caso, Dahl admite abiertamente la posibilidad de encontrar caminos inexplorados para la participación ciudadana, soluciones nuevas que, adecuadamente gobernadas, puedan convertirse en herramientas útiles para *disminuir la distancia* entre el conocimiento experto de las élites tecnocráticas y el punto de vista de los ciudadanos comunes. Esto se traduciría, en los términos que aquí nos interesan, en un incremento del grado de representatividad de nuestros sistemas políticos, sin minar necesariamente su capacidad de respuesta. Pero ello, otra vez, sólo será posible en un contexto favorable. De lo que se trata es de poner las *condiciones* adecuadas para que pueda surgir un *público atento*, articulado en grupos deliberativos intermitentes pero especializados (*minipopulus*)³⁶, que disponga de oportunidades de

³¹ Manin, Przeworski y Stokes (1999), p. 2.

³² Sartori (1999), p. 3.

³³ En la perspectiva de las teorías de la elección racional, hay diversas estrategias para *relajar* el marco de análisis hasta abarcar la dimensión *expresiva* del voto, cf. Brennan y Hamlin (1998).

³⁴ Dahl (1992), cap. 2 y 15.

³⁵ Cf. *ibid.*, cap. 18.

³⁶ Cf. *ibid.*, cap. 23.

información y deliberación y que pueda expresar juicios reflexivos sobre las materias que alguien estime oportuno someter a su consideración.

4

Con el tiempo, el marco teórico de Sartori y Dahl, como antes el de Schmitt, el de Kelsen o el de Schumpeter, fue quedando arrinconado tanto por la erosión de sus presupuestos teóricos e ideológicos, como por la natural evolución de las circunstancias. Intentemos ahora precisar en qué consisten esos cambios, aproximándonos a dos concepciones de la democracia que, entre otras muchas cosas, explican a su manera qué es lo que sucede «realmente» tras el velo de la representación política. Dos concepciones diferentes y que, sin embargo, podemos catalogar como deliberativas, pues ambas se proponen reconstruir los procesos comunicativos que sostienen la interacción política.

El punto de partida del planteamiento de Bernard Manin no se encuentra demasiado lejos de unos de los aspectos que resultaban más interesantes en el trabajo de Schumpeter, esto es, el análisis de las condiciones *objetivas* de las que depende la representatividad de un gobierno democrático. Obviamente, el contexto en el que se mueve el trabajo de Manin es bien distinto al de Schumpeter. En las sociedades contemporáneas se dan una serie de transformaciones que son de tal calado que bien puede decirse que en realidad estamos entrando ya en una nueva fase en la evolución de las formas institucionales de la representación política, según el modelo que Manin denomina democracia «de audiencia». Tras recordar las razones de la antítesis entre democracia y representación, que desde los tiempos de la democracia griega se había mantenido constante hasta la época en que empieza a formarse el modelo constitucional propio de la democracia representativa, Manin identifica cuatro «principios» característicos o, mejor, cuatro mecanismos institucionales específicos que caracterizan a la democracia de los modernos³⁷. Estos principios se refieren al carácter periódico de las elecciones, a la parcial independencia de quienes gobiernan respecto de los deseos del electorado, a la libertad de la opinión pública y, finalmente, al hecho de que las decisiones de los representantes han de estar sometidas a discusión pública. El valor de estos cuatro principios de organización —dice Manin— «nunca ha sido puesto seriamente en duda»³⁸ y, de hecho, en formas distintas, ha acompañado el desarrollo de la democracia a lo largo de los dos últimos siglos. La permanencia de estos principios nos autoriza a sostener que, en nuestros días, el ideal representativo se encuentra en transición, sin que por ello se haya modificado su estructura básica. Los fenómenos de crisis de la representación parlamentaria que tenemos a la vista podrían ser interpretados como señales de la última «metamorfosis» que ha experimentado la democracia moderna, un cambio que sólo es comparable con el que tuvo lugar en el momento del tránsito del parlamentarismo liberal al modelo de la democracia de partidos.

³⁷ Manin (1998), pp. 199 ss.

³⁸ *Ibid.*, pp. 14-15.

La primera causa de esta transformación tiene que ver con la progresiva *personalización* de las opciones electorales, de la cual se deriva un cambio en el tipo de las élites seleccionadas y en las cualidades que definen la pertenencia a dichas élites. El rasgo distintivo ya no es la excelencia, como en la época del parlamentarismo liberal, ni el compromiso ideológico, como en la época de la democracia de partidos, sino la percepción social de otras «dotes» distintas, las dotes que aseguran la máxima presencia mediática del líder político. En opinión de Manin, esto abre la posibilidad de un retorno hacia uno de los elementos más valiosos del parlamentarismo decimonónico y que había ido perdiéndose en el paso del tiempo, esto es, a la existencia de vínculos de confianza *directa* y, por tanto, de responsabilidad *inmediata* entre electores y representantes. La imagen de los políticos, repetida y proyectada por los medios de comunicación, se introduce en el espacio singular de cada ciudadano y conecta o choca, sin más mediación que la transparencia de la imagen proyectada, con las creencias y las opiniones de los ciudadanos. El segundo cambio afecta a la dirección (predominante) de los procesos representativos. Mientras en el modelo parlamentario y en el partidocrático los representantes atendían (no al *mandato*, sino) a los *estímulos* de los electores, a sus demandas o preferencias, en el modelo de audiencia la iniciativa para la configuración de la agenda queda en manos de políticos profesionales, que disponen de recursos eficaces para focalizar la atención del público. Más que *expresar* sus intereses o su identidad a través del voto, los electores lo que hacen es *responder* —dice Manin— a los términos que en cada elección les presentan los políticos³⁹. De nuevo, como en el caso de Sartori y de Dahl, se supone que ésta es la única manera de aproximarse, dadas las condiciones de complejidad y fragmentación de las sociedades contemporáneas, al ideal de un debate fluido y ordenado. El tercer aspecto del tránsito a una democracia de audiencia tiene que ver con los vínculos a los que está sometida hoy la acción de los representantes. Se podría pensar que los dos puntos anteriores tienen como única consecuencia una ampliación casi ilimitada del poder de los profesionales de la comunicación política, así como un incremento exponencial de su capacidad para controlar *desde arriba* tanto el gobierno como la opinión del público. Sin negar que esta conclusión pueda ser en alguna medida cierta, el tercer argumento de Manin consiste en afirmar que, a pesar de todo, los gestores del mercado de la comunicación no disponen de un poder sin límites, pues no pueden sustraerse a las reglas de funcionamiento de los sistemas informacionales en los que operan, reglas que dependen de los usos del lenguaje cotidiano, de símbolos y tradiciones consolidadas, y que, en todo caso, escapan a su control directo. Existe, por tanto, un terreno de juego dado y una serie de reglas a partir de las cuales se desarrolla la competición democrática. Y puede decirse que, en último término, esas reglas hacen que el éxito o fracaso en el juego político se encuentre en las manos del «pueblo». La cuarta y última transformación que marca el paso a la democracia de audiencia tiene que ver con el retorno hacia una opinión pública «libre» e «independiente», esto es, no controlada por la influencia partidista⁴⁰. Liberada de los condicionamientos impuestos por las viejas ideologías dogmáticas, emerge

³⁹ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 280.

una opinión descentralizada, deliberante, transversal, permeable y cercana, capaz de revitalizar el pálido reflejo de deliberación que se daba en tiempos de la partidocracia. Aparece entonces un nuevo electorado flotante, moderado, bien informado y reactivo, no pasivamente cautivo. La experiencia muestra incluso que es esa franja del electorado la que suele tener un papel preponderante en los sistemas políticos más desarrollados, por su capacidad para desequilibrar la contienda entre los grandes partidos mayoritarios. Un político responsable tendrá el máximo interés en *anticipar* y *atender* a las demandas de este tipo de electores, que forman una audiencia privilegiada y cuyos intereses acabarán siendo representados con el máximo cuidado.

A la vista de estos cambios, ¿qué queda en pie del viejo ideal representativo? ¿Qué relación existe entre representantes y representados en el modelo de la democracia de audiencia? La opinión de Manin es que en esta nueva fase va a surgir un nuevo acomodo institucional que volverá a combinar, una vez más, los cuatro principios fundamentales del gobierno representativo. Se llegará, por tanto, a un nuevo equilibrio entre los dos valores fundamentales de la proximidad y de la competencia aristocrática. Lo que se pierde de un lado, en términos de eficiencia y de virtud, es probable que se gane del otro, en términos de inmediatez. En todo caso, el procedimiento electivo seguirá jugando un papel decisivo de mediación y reequilibrio del sistema. Y es más, en la medida en que el nuevo modelo de audiencia acentúe la proximidad entre electores y representantes puede decirse que ofrecerá un resultado más «deliberativo», permitirá definir un modelo *mejor*, al menos desde *este* punto de vista, que el modelo partidocrático dominante en la segunda mitad del siglo XX. Claro que, a estas alturas, todo depende de cómo queramos entender la idea de «deliberación» y Manin no puede dejar de pronunciarse sobre esta cuestión. Esto es precisamente lo que hace en un interesante curso que abre el capítulo final del libro, justo antes de exponer las conclusiones de su investigación y su valoración acerca del tránsito hacia el modelo de la democracia de audiencia. Desde una perspectiva que se pretende «realista», y siguiendo una estrategia nuevamente deflacionaria, Manin caracteriza la «discusión» democrática como «un tipo de comunicación en que al menos una de las partes a) trata de producir un cambio en la posición de la otra parte, y b) lo realiza empleando propuestas que son impersonales o están relacionadas con el futuro a largo plazo»⁴¹. La comunicación política estaría basada en intereses y no tendría por qué estar orientada al entendimiento. Es un *tipo particular* de intercambio comunicativo que, al igual que otros más racionales o moralmente más valiosos, también refleja «la esencia universal y eterna de la discusión»⁴².

Se podría preguntar, si fuera lícito echar mano de una pregunta capciosa, en qué se diferencia *este tipo* de comunicación de otras muchas formas de propaganda totalitaria. Y es que no conviene pasar por alto las trampas que se esconden

⁴¹ *Ibid.*, pp. 242-243. Un comentario mucho más extenso y detallado merecería la siguiente afirmación de Manin, que considero altamente discutible: «No se ha apreciado lo suficiente que [...] Joseph Schumpeter reconociera que en política no hay una demanda independiente de la oferta» (*ibid.*, p. 275). La innovación (supuestamente) decisiva de Schumpeter estaría en haber «descubierto» la *ausencia de volición efectiva* de los ciudadanos en todos aquellos asuntos que escapan a su experiencia más próxima y a sus intereses más inmediatos.

⁴² *Ibid.*, p. 247.

tras la retórica de la deliberación, especialmente en tiempos en que la referencia a una «saludable» deliberación democrática tiende a convertirse en un poco más que un tópico, cargado de ambigüedad, del que pueden hacerse los usos más dispares. En otro plano, el riesgo está en confundir los beneficios de la inmediatez con la resignada aceptación de las distorsiones comunicativas que se producen en las democracias mediáticas. Una vez que, atendiendo a exigencias pretendidamente «realistas», hemos renunciado a definir los presupuestos normativos que han de presidir la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público, una vez que hemos asumido la imposibilidad de imponer condiciones de legitimidad al sistema de la comunicación política, nos quedamos sin razones para hacer frente a la deriva plebiscitaria por la que se están deslizando las democracias contemporáneas, tanto las más desarrolladas como aquellas que se encuentran —como suele decirse— en transición. Ya no hay manera de contener el recurso masivo a las técnicas de propaganda política. Este problema, que es tan viejo como la democracia misma, se vuelve particularmente acuciante cuando se comprueba, y para esto sí que vale la descripción de Manin, la situación en que se encuentran las democracias contemporáneas. En concreto, estas circunstancias se resumen en la tendencia a la personalización del poder, un poder basado en el control de la información y que tiende a concentrarse en las manos de líderes mediáticos que apelando a un supuesto capital de legitimación directa reclaman nuevos espacios de poder discrecional; en la creciente complejidad de las funciones de gobierno en una sociedad neocorporativa, con la consiguiente sinergia entre élites políticas y económicas; en el papel dominante de los políticos profesionales que manejan la atención pública y mueven los hilos de una audiencia que, de lo contrario, estaría condenada a la más absoluta des-politización; en el derrumbe o el bloqueo de los mecanismos institucionales destinados tanto al control como a la exigencia de responsabilidades, que acaba vaciando de sentido el debate público acerca de las decisiones políticas pequeñas y grandes⁴³. Lo sorprendente es que, sobre la base de un diagnóstico como éste, Manin pueda mantener todavía una actitud «optimista» y «posibilista» ante las *transformaciones* de la forma de gobierno representativa.

En definitiva, la cuestión está en saber qué futuro le espera a la discusión en el contexto de una democracia mediatizada por los medios de comunicación. Y la impresión es que la apuesta por la democracia de audiencia concede demasiado a la tesis de que el gobierno representativo, en nuestros días, sólo puede justificarse —con Schumpeter— como la *técnica* más efectiva para maximizar el consentimiento. Es cierto que se trata de una técnica en la que se deja la última palabra a los electores, pero éste es un elemento subordinado al objetivo prioritario de asegurar la aceptación social del líder. Y si esto es así, si el juego del gobierno representativo se reduce a asegurar el consentimiento con la voluntad de una élite que ni tan siquiera es excelente, entonces queda intacta la crítica de Kelsen: todo lo que rodea al uso político del concepto de «representación» no es más que una ficción, más o menos útil. O peor, con Schmitt, una farsa superflua, inútil y vergonzosa.

⁴³ Véase también, en este sentido, el conciso análisis de Crouch (2004).

El camino recorrido en estas páginas nos permite retomar, en clave deliberativa, el interrogante planteado al comienzo sobre el encaje entre representación y deliberación. Nos interesa, en particular, valorar la continuidad o discontinuidad de la propuesta deliberativa respecto del esquema institucional propio de la democracia representativa. Y obsérvese, enseguida, el curioso intercambio de papeles que se ha producido aquí. En efecto, partíamos de la juiciosa —y casi diríamos descontentada— identificación schmittiana entre deliberación y parlamentarismo, y ahora nos encontramos en una situación en la que, al menos en principio, lo que estamos haciendo es reivindicar la deliberación como alternativa a los viciados mecanismos de la democracia indirecta. Sucede, sin embargo, que las posiciones de los partidarios de la vieja representación liberal y de sus críticos no están tan enfrentadas como pudiera parecer a primera vista. Y es que parece difícil imaginar una alternativa deliberativa que pueda prescindir del inevitable recurso a la «representación», en alguno de los muchos sentidos que aquí están en disputa. Veamos, por tanto, cómo se combinan estos términos.

Los últimos capítulos de *Facticidad y validez* ilustran sobradamente los motivos de la discrepancia de Habermas con los más «abiertos» —y hasta «deliberativos»— defensores de la concepción agregativa de la democracia, en concreto, con Norberto Bobbio y con Robert Dahl. Por otra parte, también parece bastante fácil imaginar la distancia de Habermas con una interpretación *meramente discursiva* de la democracia —como era por ejemplo la de Bernard Manin— en la que se difuminan los presupuestos normativos que habrían de servir de guía a una opinión pública democrática. La posición de Habermas es compleja y se podría sospechar incluso que sobre sus escritos planea siempre una sombra de ambigüedad.

Para mostrar por qué esto es así podemos distinguir dos ejes de análisis. Queda claro, por una parte, que el modelo deliberativo apela explícitamente al ideal del *government by discussion*, sin rebajar su potencial normativo, esto es, sin plegarlo —como hacía Manin— a las exigencias funcionales de las sociedades contemporáneas. Por otra parte, el ideal deliberativo juega de manera constante con la diferencia y, en último término, con la irreductibilidad entre los discursos informales que alimentan el espacio público y que permanecen sólidamente afincados en el mundo de la vida y los discursos que, por el contrario, circulan a través de los canales especializados del sistema parlamentario y, en general, de la producción del derecho. Se trata de saber si es posible conjugar, y de qué forma, estos dos grandes niveles de discurso que se integran en una esfera pública diferenciada⁴⁴. En este terreno, la principal dificultad que plantea el enfoque habermasiano está en su incomodidad a la hora de establecer el sistema de las competencias y autoridades, formalmente regladas, en las que se articula el *procedimiento democrático*. Porque lo que define al procedimiento legislativo, frente a cualquier otro espacio de discusión pública, es el hecho de que el producto de la

⁴⁴ La distinción de Habermas entre dos grandes ámbitos de la esfera pública había sido formulada en (1994), pp. 271 ss. Es interesante observar que la distinción toca un punto crucial en la evolución del pensamiento político habermasiano, como él mismo explica en el *Prefacio* a la edición del año 1990 (cf. pp. 21 ss.).

deliberación adquiere *automáticamente*, esto es, por el mero hecho de haber quedado plasmado en las normas del derecho positivo, una fuerza vinculante.

En general, puede decirse que en la reconstrucción de Habermas de los procedimientos de la democracia deliberativa la dimensión *decisional* queda relegada sistemáticamente a un segundo plano. El centro de atención se encuentra en los procesos de entendimiento que, con la mediación del sistema jurídico, alimentan las fuerzas de la integración social. Lo que hace Habermas, en otros términos, es desplazar el eje sobre el que gira el desarrollo del proceso democrático. Ya no cuenta tanto cuál es la fuente de la decisión y el vínculo (representativo) que une al ciudadano con el procedimiento de producción del derecho válido. Lo importante es poder demostrar, argumentativamente, la validez de las decisiones que provienen del sistema político, bajo la doble hipótesis de que siempre es posible hallar una única respuesta correcta para cada problema y de que la práctica ilimitada de la conversación nos aproxima a ella. De este modo, nuestra visión sobre el «funcionamiento» real, así como sobre las «prestaciones» de los procedimientos de decisión democrática tiende a quedar *desequilibrada*. Pierden terreno las funciones legislativa y ejecutiva, las funciones propias del «gobierno», y su espacio es ocupado por la función judicial, por su carácter típicamente «deliberante». Dominada por la acuciante necesidad de revitalizar las fuentes de legitimidad de las democracias liberales, la teoría tiende a dejar en segundo plano la dimensión administrativa y coactiva del derecho. Y allí donde no alcanza la argumentación, la legitimidad de las decisiones tiende a quedar asimilada a la mera *ejecución* de una voluntad que reside *en otro lugar*. Un lugar genéricamente «público» y «no-político», en el que se le concede siempre una nueva oportunidad al entendimiento. Dicho de otra forma, la legitimidad de la acción de gobierno acaba identificándose *casi por entero* con su capacidad para *reproducir*—¿representar?— la voluntad general. Pero si esto es así—convendrá el lector—¿acaso no es verdad que entre las rendijas del proyecto habermasiano empieza a sonar una melodía rousseauiana? Rousseau, el más fiero adversario de la «representación» y de sus «duplicidades», cuya sombra introduce un inquietante elemento de tensión en el diseño de las instituciones de la democracia deliberativa. O bien, según venimos diciendo: ¿Es realmente tan fácil, como quisiera Habermas, deshacerse de las demoledoras observaciones de Schmitt, de Kelsen y de Schumpeter *en el espacio de la representación*?

Para aclarar este punto repasemos algunas etapas del esquema habermasiano. La puerta de acceso al procedimiento deliberativo está en el reconocimiento, que hoy podemos suponer generalizado, de algún punto de apoyo estable para satisfacer la demanda de integración social. Nos situamos pues, desde el comienzo, en una comunidad de sujetos dispuestos a actuar comunicativamente. En el ejercicio de sus derechos, recorriendo las vías del procedimiento democrático, estos ciudadanos van confrontándose con las demandas de justicia de los demás miembros de su comunidad, cuestionando la validez de las propias, y van descubriendo «las expectativas normativas que implica la orientación al bien común»⁴⁵. Podemos suponer, con Habermas, que el resultado de un debate ilimitado, abierto a todos aquellos sujetos que estén dispuestos a hacerse cargo de las

⁴⁵ Habermas (1998), p. 149.

cargas del discurso, *expresará* la voluntad concorde o razonable de los participantes⁴⁶. La idealización del planteamiento es clara, pero no por ello la teoría se precipita en el abismo de la utopía. Téngase en cuenta que según la teoría del discurso la voluntad unánime de la comunidad política no tiene por qué plasmarse «realmente» en términos psicológicos. El encuentro entre preferencias subjetivas e intereses universales que aquí se postula, no se da en el plano de la conciencia de cada «individuo» o de cada «pueblo», sino en el plano de la generalizada aceptación de un *arreglo discursivo* que cumpla ciertas condiciones⁴⁷. Debemos, por tanto, abandonar la idea de que existe «algo» —un sujeto, una conciencia— que pueda y deba ser *presentado, reproducido, personificado* por una democracia plenamente realizada. Lo único que importa es que *exista* una práctica de entendimiento sometida a determinadas condiciones, una práctica que, a diferencia de las demás, se define por la paritaria participación de todos en la formación de la opinión y la voluntad, y por el hecho de que se realiza en formas jurídicamente tuteladas. Cuando el procedimiento legislativo satisface los presupuestos explicitados por la teoría del discurso, la producción de derecho *se entrelaza* a la formación del poder comunicativo y, en algún sentido, lo *expresa* o lo *representa*. Obviamente, es muy probable que en su formulación ideal las condiciones de legitimidad de una práctica democrática sean demasiado exigentes como para llegar a cumplirse en la efectiva interacción *cara a cara* de los ciudadanos. Por eso la teoría asume como inevitable el repliegue hacia el *principio parlamentario* y, en definitiva, hacia los mecanismos institucionales de esa democracia representativa que nos resulta tan familiar⁴⁸. Quienes conocen el desarrollo histórico de las democracias constitucionales contemporáneas saben que lo más que se puede esperar de los representantes es que la ley *refleje* el abanico más amplio posible de las perspectivas interpretativas —las voces— *presentes* en la comunidad política⁴⁹.

Conviene subrayar, en todo caso, que el modelo habermasiano de «comunicación» entre espacio público y legislación es claramente más exigente que el

⁴⁶ Glosando la reconstrucción kantiana de la institución del soberano, escribe Habermas: «Y porque la cuestión de la legitimidad de las leyes garantizadoras de la libertad tiene que encontrar una respuesta *dentro* del derecho positivo, el contrato social no puede imponer y hacer valer el «principio del derecho» sino ligando la formación de la voluntad política del legislador a condiciones de un *procedimiento democrático*, bajo las que los resultados producidos conforme al procedimiento expresen *per se* la voluntad concordante o el consenso racional de todos los implicados» (*ibid.*, p. 159). La última parte de la cita es la que interesa destacar aquí: la «representatividad» de la legislación, entendida como identidad entre los intereses fundamentales de los ciudadanos —sus derechos fundamentales— y el contenido de la legislación, es condición esencial de legitimidad. Pero, ¿qué quiere decir que un «procedimiento» expresa algo *per se*?

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 168 ss.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 239 ss.

⁴⁹ Resulta evidente aquí el retorno de la clásica tensión entre presencia de lo particular y búsqueda de lo universal a través de los procedimientos legislativos. Las propuestas deliberativas más «exigentes» aspiran saltar esta brecha sin perder nada en ninguna de las dos orillas: «La función de los representantes en una democracia deliberativa exigente está determinada por la realización del ideal regulativo y por la atención a las condiciones de la población representada. En la formación de las opciones de política pública, los representantes han de plasmar la representación de las voces deliberativas que están a la altura, o que se aproximan, a las condiciones prescritas por el ideal. Y han de facilitar el desarrollo de las capacidades de los ciudadanos asociadas a la realización de dicho ideal, para hacer posible una siempre más profunda realización y expresión de la autonomía pública» (Pyrzcz, 2004, p. 193). Sería muy oportuno abrir aquí un amplio excursus sobre los debates contemporáneos en torno a las llamadas políticas de la presencia, en sus diferentes versiones. Cf. entre otros, Phillips (1995); Benhabib (1996); Young (2000); una visión panorámica se encuentra en García Guitián (2001).

modelo parlamentario⁵⁰. Los espacios de formación discursiva de la voluntad política que le interesa destacar a la concepción deliberativa de la democracia no son los que se canalizan a través de los mecanismos genéricos de participación. Por el contrario, son los que se insinúan en los innumerables *circuitos de comunicación* abiertos en el seno de las sociedades diferenciadas y pluralistas. En definitiva, lo que esta teoría intenta poner en evidencia es que, cuando se cumplen ciertas condiciones, la opinión «correcta» emerge a partir de la interacción espontánea entre esferas públicas culturalmente movilizadas. Sólo así, el poder comunicativo, que proviene de «fuera» del sistema político, *atraviesa* las instituciones tradicionales de la democracia representativa. Transitando por cauces predeterminados, legalmente establecidos, la fuerza de las mejores razones se transforma en poder administrativamente utilizable⁵¹. En última instancia, lo decisivo es que el poder administrativo no deje de estar nunca *en contacto* con aquellos espacios de interacción discursiva donde se genera la legitimidad. Eso equivale a decir que la voluntad del pueblo soberano no ha de perder nunca la fuerza que se precisa para *programarlo*, para *gobernar* su actuación. Sólo cuando esta condición se cumple es posible afirmar, como hace la teoría del discurso, que los procedimientos de la deliberación democrática son herramientas útiles para *recoger y utilizar*, con la mediación del derecho, los *potenciales de racionalización* ya presentes en el espacio social⁵².

En suma, parece que en la perspectiva de una política deliberativa las instituciones de la democracia representativa ya no pueden conformarse con asegurar la mera *expresión* de los diversos actores e intereses sociales⁵³. Su función consiste en establecer *un puente*, o mejor, una red de puentes, un sistema de *vasos comunicantes* que sirvan para poner *en contacto* los distintos espacios en los que se desarrollan, de manera espontánea, los procesos de reproducción del consenso y la solidaridad. Y han de ser capaces, además, de introducir esos procesos en el núcleo de legitimidad del sistema político. En este sentido puede afirmarse que en la propuesta de Habermas no hay sólo una crítica al modelo representativo y un intento de recuperación del elemento participativo, centrado en la defensa de los nuevos movimientos sociales como *portadores* de un nuevo paradigma político. Frente al abstencionismo de las teorías liberales de la representación, por un lado, y frente a las ingenuas ilusiones de las teorías participativas, por otro, lo que se intenta es mostrar que efectivamente *—de hecho—* el poder comunicativo *puede circular* a través de las mallas institucionales del estado de derecho.

Cabe aventurar, en este punto, una propuesta reconstructiva sobre el lugar que ocupa el principio de representación en el marco de esta versión de la concepción deliberativa de la democracia. Conforme a lo que venimos diciendo hasta aquí parece que en la alternativa habermasiana intervienen, permanentemente, dos *ámbitos* o dos *niveles*, conceptualmente diferenciados, de representación. Por un lado, el de la representación como *presencia*, como acceso al espacio pú-

⁵⁰ Cf. Habermas (1998), p. 253.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 375 y ss.

⁵² *Ibid.*, p. 396. Sobre el encaje entre los lenguajes naturales que circulan en la esfera pública y los diferentes códigos especializados que se desarrollan en una sociedad compleja, cf. Grodnick (2005).

⁵³ Sobre la diferencia entre estos dos planos, normativo e histórico, de la deliberación véase Elster (1998), así como algunas de las contribuciones a ese mismo volumen.

blico de todas las *vozes*, esto es, conforme a la metáfora hidráulica, de todos los *flujos comunicativos* que provienen de la periferia del sistema político y que ingresan en el espacio *propiamente político* superando un mecanismo descentralizado de esclusas deliberativas; por otro, el nivel sustantivo y no sólo procedimental en el que *emerge* el interés común, sobre la base del intercambio, *propiamente deliberativo*, de razones. Uno y otro plano están inevitablemente conectados, tanto en la teoría como en la práctica, aunque no puede pasar desapercibido que el segundo es determinante para enjuiciar la validez de lo que sucede en el primero. En efecto, el proceso democrático se encuentra estructuralmente orientado al entendimiento y, por tanto, en último término, a la verdad o corrección de los resultados. Es la validez, entendida como *universalidad* o como máxima *generalidad*, la que determina la legitimidad. Con la institucionalización de los presupuestos comunicativos de la deliberación democrática se obtienen procedimientos capaces de *filtrar* argumentos contrapuestos, *seleccionando* aquellos que, por ser los *mejores*, han de encontrar reflejo en una legislación *plenamente* democrática, así como en una práctica de interpretación de las leyes *que se resuelve* en el igual interés de todos. En otras palabras, al final, son los procedimientos los que aseguran la *representación* del interés común. Sólo así Habermas puede sostener que en democracia la razón práctica ya «no necesita quedar encarnada exclusivamente ni siquiera predominantemente en las cabezas de los actores colectivos o de los actores individuales»⁵⁴. La vieja democracia liberal ha dado paso a una democracia deliberativa en la que la esfera pública funciona como *caja de resonancia* de los impulsos vitales que provienen de la sociedad civil.

6

Volvemos ya al lugar del que partíamos. Al regresar, comprobamos enseguida que el pensamiento democrático más reciente ya no se conforma con las prudentes revisiones deflacionarias que caracterizaban, en determinada fase histórica, la percepción común del principio de representación. Pero, por eso mismo, es hora de volver a preguntar qué es lo que queda en pie —si es que queda algo— de los demoledores análisis críticos de Schmitt, Kelsen y Schumpeter. Para identificarlos de forma sintética, hablaré de los argumentos de la identidad, de la transparencia y de la voluntad. Por lo demás, soy consciente de que en este terreno se abre a cada paso un amplísimo abanico de asonancias, que se enredan en los pliegues de las palabras.

El elemento aristocrático de la elección, ese elemento que Schmitt quería interpretar como la componente no-democrática del proceso representativo, cambia radicalmente de aspecto en el momento en que pasamos a contemplarlo en la perspectiva deliberativa. Nos encontramos ante una más de las muchas ocasiones en las que Habermas insiste en su inagotable polémica con cualquier posible derivación del decisionismo schmittiano. La *elección*, en Habermas, no es una *decisión* y, en todo caso, no puede ser considerada nunca como el momento *determi-*

⁵⁴ Habermas (1998), p. 421.

nante del proceso democrático. En la concepción deliberativa, el proceso legislativo se articula en las múltiples instancias de producción y aplicación de normas y queda mediado, en todo momento, por el derecho. Se disuelve así la componente elitaria o jerárquica de los procesos de representación democrática. La democracia ya no sirve para seleccionar *a los mejores*, aunque sí selecciona —y este punto es irrenunciable— *los mejores argumentos*. Tras la disolución de las certezas metafísicas del primer liberalismo, en las condiciones del mundo contemporáneo, la práctica de argumentación asegura la reproducción de los vínculos básicos de solidaridad y ofrece una respuesta, la única viable, a las demandas de integración social. Obsérvese, sin embargo, que este último aspecto de la propuesta habermasiana no tiene más fundamento que el hecho de ser el resultado de una simple generalización histórica, por más que nunca ha podido ser falsificada hasta la fecha. Sabemos, desde Max Weber, que el sistema jurídico ha cumplido durante siglos un papel muy destacado en un contexto de progresiva racionalización de las sociedades modernas. El problema es que quizá, en un entorno nuevo, caracterizado por la pérdida de centralidad de las instituciones estatales y por el colapso de la noción misma de ordenamiento jurídico, con los rasgos de unidad y coherencia, el derecho podría dejar de ser herramienta capaz de satisfacer la función básica de integración. Parafraseando a Schmitt, cabe preguntar si en las condiciones de complejidad de las sociedades contemporáneas el derecho va a seguir siendo capaz de *encarnar la sustancia espiritual* de una sociedad desarrollada, manteniendo vivas las fuerzas de la solidaridad sin refugiarse en esos elementos míticos que en su día sirvieron para prender la mecha de la subversión totalitaria. Puede que el derecho democrático esté dejando de ser el mejor instrumento de coordinación social y que sus pesadas estructuras de legitimación «popular» estén dejando de ser el cauce privilegiado para la representación de intereses *objetivamente*, es decir, *intersubjetivamente* verdaderos.

Veamos ahora cómo actúa, si es que lo hace, la segunda línea de crítica al modelo clásico de la representación, cuyo origen situábamos en Kelsen. Entre las condiciones de posibilidad de una política deliberativa, indica Habermas la necesaria transformación del derecho y el paso hacia un paradigma nuevo, el paradigma del derecho reflexivo, en el que se multiplican las posibilidades de participación democrática y aumenta la permeabilidad de las estructuras políticas encargadas del uso del poder administrativo. Con respecto a esta transformación —probable o posible y alguien pensará que deseable— cabe preguntar en qué sentido se dice que el derecho reflexivo está destinado a ser, como se pretende, más «democrático» y más «representativo» que el derecho de las viejas democracias parlamentarias. Y cabe preguntar además, desde una perspectiva no sólo jurídica sino también abiertamente política, si este nuevo derecho va a tener fuerza suficiente para domar la emergencia de los nuevos *poderes salvajes*⁵⁵, estableciendo límites y mecanismos para la exigencia de responsabilidades, gobernando de manera adecuada las esclusas por las que se supone que ha de circular el flujo de la comunicación social. Habermas sugiere el nexo entre la reflexividad (del derecho) y democracia, en virtud quizá de la mayor proximidad o afinidad de esta

⁵⁵ Cf. Ferrajoli (1998).

clase de derecho con lo que acontece en la esfera pública, ese espacio absolutamente informal, que no puede ser pensado ni como institución, ni como organización, ni como sistema, y que no coincide con una estructura normativa diferenciada en sus funciones⁵⁶. Es en ese espacio incondicionalmente «público», y no en los escenarios formalizados de las instituciones representativas, donde se resuelven – ¿se deciden?– en última instancia las demandas de legitimación social, donde hunde sus raíces el nuevo derecho reflexivo. Habermas explica la decisiva contribución de las instituciones clásicas del Estado de derecho como garantía para el buen desenvolvimiento del proceso deliberativo y añade, además, el indispensable ingrediente moral que debería asegurar, tanto desde el punto de vista de las razones como de los motivos, el compromiso participativo de los ciudadanos en una esfera pública sensible y movilizadora. Sin embargo, parece que junto a estos dos elementos, a la existencia de garantías formales y de una disposición reflexiva, una sociedad pluralista requiere de procedimientos expresamente definidos –*reglas de competencia*– que aseguren una adecuada *distribución del trabajo* entre los diferentes actores que intervienen en el procedimiento de formación de la voluntad política. Reglas –añado por mi parte– que pueden ser utilizadas no sólo como instrumentos para el *consenso*, sino a menudo también como *ocasiones de resistencia*, como herramientas que permiten desestabilizar el consenso existente. En suma: ¿Qué significa decir que el nuevo derecho reflexivo *refleja, traduce, contiene* lo que acontece en el plano de los discursos informales del mundo de vida? ¿Significa que, a diferencia de lo que sucedía en el modelo legislativo, las demandas legítimas de los ciudadanos se cuelan *directamente* a través de los poros del sistema político y jurídico? Y, en este sentido, ¿hemos de entender la noción de «representación», frente a toda reducción formalista, como índice de una situación de *mera proximidad* entre quienes deciden y quienes son destinatarios de la decisión? ¿Quiere esto decir que en el futuro podremos tener legitimidad –del derecho– sin representación? Al final, no parece que los etéreos procedimientos del derecho reflexivo estén en mejores condiciones para respaldar la ficción representativa que los viejos y pesados mecanismos parlamentarios del viejo derecho legislativo.

Y veamos, por último, qué aspecto de la objeción de Schumpeter puede hacer mella en el modelo de la política deliberativa. Aunque la reconstrucción habermasiana de los diferentes aspectos de la razón comunicativa es indudablemente superior al dudoso elogio de las virtudes de la racionalidad tecnocrática, no hay duda de que el ideal deliberativo está obligado a medirse con la situación en la que hoy se encuentran nuestras maltrechas democracias de «baja intensidad»⁵⁷. A diferencia de las utopías participativas, la propuesta deliberativa no tiene dificultad en reconocer que ninguna sociedad, ni ninguna persona, tiene capacidad para *problematizar* de manera constante e indefinida las normas en la sociedad en que vive y se ve obligada a establecer continuas mediaciones con la realidad, mediaciones que podrán ser más o menos prudentes o circunstanciales. El compromiso deliberativo se detiene ante una serie de límites que están dados

⁵⁶ Habermas (1998), p. 440.

⁵⁷ Una visión descarnada sobre la realidad de nuestras opiniones públicas se encuentra en Sartori (1994), apdo. 5.5.

por nuestras capacidades «naturales»⁵⁸. Habermas no tiene demasiada dificultad en encontrar una solución de repliegue, perfectamente coherente con la lógica de la deliberación democrática. Lo que el ideal exige no es un compromiso ilimitado con la práctica de la deliberación permanente, sino la garantía de que sea posible activar *en cualquier momento* el mecanismo de la crítica. La hipótesis subyacente es que la deliberación responde a «problemas» —«disonancias cognitivas»— y que en ausencia de problemas la deliberación es innecesaria. En este sentido, el recurso a procedimientos democráticos se justifica porque éste es el mejor instrumento para elaborar ciertos conflictos para los que no hay mejor solución, dando respuesta, de ese modo, a una demanda insatisfecha de integración. La democracia se justifica, en último término, por sus cualidades terapéuticas: a través del procedimiento, tenemos acceso a la mejor interpretación posible del interés común. La democracia proporciona un método (más o menos fiable) para aproximarnos a la solución «más justa», entendiendo como justa aquella que pondrá fin al conflicto⁵⁹. Pero en tiempos de complejidad desbocada, seguir diciendo que un público intermitentemente movilizado recoge y que el sistema político amplifica selectivamente las disonancias cognitivas producidas en la esfera de las interacciones sociales cotidianas, suena a poco más que un triste consuelo. Quizá sea cierto que el modelo deliberativo explica de manera persuasiva la racionalidad intermitente de la opinión, una opinión que en el mejor de los casos puede verse reflejada en la voluntad de los representantes y en las normas que estos producen. No es poco. Pero hemos de intentar reconstruir también la lógica del asentimiento tácito, las circunstancias que determinan el —¿irreflexivo?— repliegue hacia lo privado que se produce en las democracias hiper-desarrolladas. La lógica de la libertad *frente a* la política. La imagen de una democracia centrada en el diálogo ilustra de forma convincente lo que hay de valioso en la participación, pero no dice mucho acerca de la racionalidad de los contextos en que se produce la aceptación tácita y el seguimiento de normas.

En definitiva, la reconstrucción de este diálogo a distancia entre diferentes teorías de la representación no hace sino confirmar lo que sabíamos ya desde el comienzo, esto es, que los males de la forma de gobierno parlamentaria son antiguos. En este terreno, las propuestas deliberativas ofrecen instrumentos de análisis eficaces y sofisticados, pero no guardan una fórmula secreta para resolver las dificultades. No por ello hay que dejarlas de lado y, quizá, se trate solamente de ajustar el listón de nuestras expectativas. En este sentido, las mayores dificultades son las que aparecen en el momento en que, tirando del hilo de la analogía entre procedimientos deliberativos y procesos democráticos, el ideal de la política deliberativa llega a establecer una conexión necesaria entre democracia y verdad. En este punto, las dificultades se acentúan. Mi opinión es que mientras sigamos atribuyendo un valor epistémico al proceso democrático, como a veces sugiere Habermas, parlamentarismo y democracia tenderán a disociarse, justo como pretendía —ironías de la historia de las ideas— el más corrosivo Schmitt. Quizá sea

⁵⁸ Si acaso, la sospecha inconfesable es justamente la contraria, esto es, que el sofisticado ideal deliberativo haya acabado alejándose demasiado del fragor de las calles y, al final, haya acabado albergando un ideal larvadamente elitista.

⁵⁹ Sobre la orientación epistémica de las concepciones deliberativas de la democracia remito, entre otros, a Nino (1997), Estlund (1997) y Bohman (1998).

posible elaborar otras versiones del ideal deliberativo, con las que llegue a cumplirse la transformación del pensamiento democrático que está pendiente en nuestros días, asumiendo las implicaciones del giro lingüístico, pero sin remover el rescoldo de una improbable utopía participativa. Nos movemos entre la degeneración totalitaria, contenida en el ideal de la identidad democrática, y la degeneración tecnocrática, es decir, entre Schmitt y Schumpeter. Entre estos dos extremos quizá sea posible encontrar buenas razones para sostener la ficción representativa⁶⁰. ¿Saldríamos ganando si cedieramos a la tentación de prescindir de ella?

BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, Seyla (ed.), 1996, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton UP.
- Bobbio, Norberto, 1988, «Rappresentanza e interessi», en G. Pasquino (ed.), *Rappresentanza e democrazia*, Bari, Laterza.
- Bohman, James, 1998, «The Coming of Age of Deliberative Democracy», en *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, n.º 4.
- Brennan, Geoffrey y Hamlin, Alan, 1998, «On Political Representation», en *British Journal of Political Science*, vol. 29.
- Costa, Pietro, 2005, «El problema de la representación política: una perspectiva histórica», en *La representación en el derecho. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, n.º 8.
- Crouch, Colin, 2004, *Posdemocracia*, Madrid, Taurus.
- Dahl, Robert, 1992, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós.
- 1997, *La poliarquía: participación y oposición*, Madrid, Alianza.
- Duso, Giuseppe, 1988, *La rappresentanza. Un problema di filosofia politica*, Milano, Franco Angeli.
- Elster, Jon, 1998, «Introducción», en J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- Estlund, David, 1997, «Beyond Fairness and Deliberation: the Epistemic Dimension of Democratic Authority», en J. Bohman; W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Ferrajoli, Luigi, 1998, «Garantismo e poteri selvaggi», en *Teoria Politica*, vol. XIV, n.º 3.
- García Guitián, Elena, 2001, «Crisis de representación política. Las exigencias de la política de la presencia», en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 111.
- 2003, «Problemas de la representación política», en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza.
- Gargarella, Roberto, 1997, *Crisis de la representación*, México, Fontamara.
- Garzón Valdés, Ernesto, 1989, «Representación y democracia», en *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, n.º 6.

⁶⁰ Al respecto, véase por ejemplo Urbinati (2005).

- Grodnick, Stephen, 2005, «Rediscovering Radical Democracy in Habermas's *Between Facts and Norms*», en *Constellations*, vol. 12, nº. 3.
- Habermas, Jürgen, 1989, «Carl Schmitt: los terrores de la autonomía», en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos.
- 1994, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili.
- 1998, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- Kelly, Duncan, 2004, «Carl Schmitt's Political Theory of representation», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 65, nº. 1.
- Kelsen, Hans, 1988, *El problema del parlamentarismo*, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid, Debate.
- Kelsen, Hans, 1991, *Teoría pura del derecho*, México, UNAM/Porrúa.
- 2002, *Teoría general del Estado*, Granada, Comares.
- 2006, *De la esencia y valor de la democracia*, Oviedo, KRK.
- Laporta, Francisco, 1989, «Sobre la teoría de la democracia y el concepto de representación política: algunas propuestas para el debate», en *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, nº. 6.
- Leibholz, Gerard, 1971, *Problemas fundamentales de la democracia moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos.
- Manin, Bernard, 1998, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza.
- Manin, Bernard; Przeworski; Adam; Stokes, Susan, 1999, «Introduction», en B. Manin, A. Przeworski, S. Stokes (eds.), *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Mansbridge, Jane, 2003, «Rethinking representation», en *American Political Science Review*, vol. 97, n. 4.
- Mura, Virgilio, 2004, *Categorie della politica. Elementi per una teoria generale*, Torino, Giappichelli.
- Nino, Carlos Santiago, 1997, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- Phillips, Anne, 1995, *The Politics of Presence*, Oxford, Clarendon.
- Pitkin, Hanna, 1985, *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Plotke, David, 1997, «Representation is democracy», en *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 4, nº. 1.
- Porrás Nadales, Antonio (ed.), 1996, *El debate sobre la crisis de la representación política*, Madrid, Tecnos.
- Pyrzcz, Greg, 2004, «Demanding Deliberative Democracy and Representation», en D. Laycock (ed.), *Representation and Democratic Theory*, Vancouver, UBC Press.
- Rivero, Ángel, 1997, «Representación y participación política», en R. del Águila, *Manual de Ciencia Política*, Madrid, Trotta.
- Sartori, Giovanni, 1994, *Democrazia: cosa è*, Milano, Rizzoli.
- 1982, *Elementos de política*, Madrid, Alianza.
- 1999, «En defensa de la representación política», en *Claves de Razón Práctica*, nº. 91.

- Sauquillo, Julián, 2002, «Representación política y democracia», en E. Díaz y J. L. Colomer (eds.), *Estado, justicia, derechos*, Madrid, Alianza.
- Schmitt, Carl, 1990, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.
- 1982, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza.
- Schumpeter, Joseph, 1971, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid.
- Urbinati, Nadia, 2005, «Continuity and Rupture. The Power of Judgement in Democratic Representation», en *Constellations*, vol. 12, no. 2.
- Vitale, Ermanno, 1997, «Habermas e le teorie della democrazia», en *Paradigmi*, vol. XV, nº. 43.
- Young, Iris Marion, 2000, *Inclusion and Difference*, Oxford, Oxford UP.
- Zolo, Danilo, 1992, *Il principato democratico*, Milano, Feltrinelli.

Ideología, democracia y fetichismo del lenguaje en Jürgen Habermas

Vicente Serrano Marín

En lo que sigue trataré de hacer una aproximación crítica a lo que, como es sabido, se pretende por parte de J. Habermas como una nueva fundamentación y legitimación de las democracias occidentales modernas a partir del sustrato ético de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, especialmente desde *Facticidad y validez*. Sin embargo, el núcleo de esta crítica no se dirige tanto al hecho de que la obra de Habermas pretenda legitimar y fundamentar, como es usual en algunos de sus críticos¹, sino más bien al de la incapacidad de sus pretensiones y al carácter que podríamos llamar ideológico, en el sentido de falsa conciencia, de las mismas. Para ello comenzaré por una consideración general acerca de lo que considero las premisas de Habermas, porque es en ellas donde se juega esa cuestión.

La teoría del discurso se pretende como el fundamento ético del Estado de Derecho, frente al liberalismo y frente al republicanismo. Frente a unos porque el liberalismo se limita a ser una teoría de la competencia en términos de individualismo, frente al republicanismo porque éste no ofrece un horizonte universal suficiente que rebase las diferencias². Lo que Habermas ofrece es entonces una nueva versión de los viejos esquemas a mitad de camino entre conocimiento e interés o entre empírico y transcendental que ya nos había mostrado en sus primeras obras y en *Teoría de la acción comunicativa*³, o entre subjetividad moderna y discurso postmoderno, tal como aparece en *Pensamiento postmetafísico*⁴. En todos los casos las piezas claves de esa especie de fórmula integradora ofrecen una misma solución,

¹ Tanto Rorty como Lyotard, como en general los autores que podemos llamar postmodernos, más allá de sus diferencias, coinciden, como es sabido, en ese punto, en el uso de metarrelatos o en la pretensión fundadora de la obra de Habermas. Así en «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad» afirma Rorty: «podríamos estar de acuerdo en no necesitar más metanarrativas...». En Bernstein, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 273. Sobre las distintas críticas hechas a la obra de Habermas, es de gran utilidad la obra de Margarita Boladeras: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996.

² Cfr. *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, p. 372 y ss.

³ Presente ya en obras todavía *primerizas* como *Teoría y praxis* y *Ciencia y técnica como ideología*, se consolida definitivamente en *Conocimiento e interés* y desde ahí pasa a *Teoría de la acción comunicativa*, que establece ya con claridad esa dicotomía dibujada en *Ciencia y técnica como ideología*.

⁴ *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 2000.

que pasa por una consideración del lenguaje, y además una consideración pragmática del lenguaje que, como es bien sabido, es una de las notas distintivas del proyecto habermasiano. Me ocuparé en primer lugar de una valoración de cada una de esas piezas, es decir, del sentido y significado de las oposiciones subyacentes, para abordar después el lugar del lenguaje en su función de sutura de las mismas. Dejaré para otra ocasión un análisis más detenido de su incapacidad, a partir del enfoque básico que supone encubrir las relaciones sociales bajo el fetiche lingüístico, a la hora de fundamentar el Estado de Derecho y la filosofía del derecho de una democracia moderna tal como Habermas pretende.

La tesis básica que defenderé es que en todos los casos estamos ante falsas oposiciones prefabricadas por Habermas. Empezando por la primera de ellas en el tiempo y que nos remonta casi a la prehistoria del pensamiento de Habermas, es decir, por la oposición entre trabajo e interacción, encubre un problema que resulta crucial si consideramos algo que a Habermas se le ha reprochado con frecuencia, a saber, que el trabajo es ya una forma de interacción. Este error inicial del primer Habermas se reproduce una y otra vez en sus distintas obras a lo largo de toda su evolución y reaparece de nuevo en su escrito sobre filosofía del derecho. Pero, ¿de dónde procede tal oposición y qué rol desempeña en esa evolución de su pensamiento? Esa oposición es todo menos inocente y nos conduce a uno de los temas claves de la modernidad, al viejo esquema dualista que Marx había saldado y cerrado mediante la noción de totalidad, entendida como modo de producción. Esta oposición, que Marx había cerrado, reabierto en esos términos por Habermas, es, pues, un paso atrás en el pensamiento crítico e ilustrado de Occidente, y por decirlo en términos tal vez algo crudos, representa un regreso a nociones *teológicas*, el mismo que ya Marx denunció respecto de la izquierda hegeliana⁵. En concreto, la obra de Marx, con todos los matices que se quiera y pueda admitir, pasaba justamente por el hecho de hacer depender las nociones abstractas, es decir, «la ideología alemana», de la praxis humana tal como se articulaba en la industria, verdadero lugar de solución del viejo problema que había dado lugar a la especulación postkantiana, a saber, la relación entre naturaleza y libertad. A pesar de todo su ropaje, aparentemente renovado por Habermas, esa oposición, como decimos, reaparece ahora de nuevo. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta la filiación de Habermas procedente de la primera escuela de Francfort, que retoma esa misma escisión moderna a partir de las lecturas de Weber⁶ y de la contraposición entre razón sustantiva e instrumental que no deja de ser, a su vez, un remedo de la oposición entre razón teórica y razón práctica kantiana.

En realidad si se sigue la trayectoria de Habermas desde su tesis doctoral, el tema de la modernidad y sus escisiones y el consiguiente tema de la totalidad perdida es tal vez la noción clave para comprender su proyecto de una ética del

⁵ En todo caso la analogía con la izquierda hegeliana es usada por el mismo Habermas en distintos lugares.

⁶ No es necesario justificar demasiado algo tan evidente y reconocido por Habermas en distintos lugares, pero un análisis general sobre esa «tradición» y la evolución de los conceptos a partir de Weber y en particular en su relación de corrección de Marx puede encontrarse en la obra ya clásica de McCarthy *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 35 y 61. En España resume con claridad esa misma problemática la obra de Adela Cortina, *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1994, pp. 81 y ss., así como en pp. 134-140.

discurso como totalidad que cierre la escisión moderna. A su vez, en la medida en que la cuestión de la comunidad política está estrechamente unida a ésta, nada más natural que su pretensión de haber encontrado una nueva fundamentación a esa escisión política que «fundamente» las democracias en una modernidad que ha perdido sus viejos lazos sociales basados en lo sagrado, lo mítico, etc., y que además, en la medida en que Habermas pretende hacerlo desde la racionalidad, él mismo considere que no da un paso atrás sino más bien dos hacia delante. Pero si, como es nuestra hipótesis, su intento parte de una escisión que es falsa, entonces tan falsa como la escisión lo será la «totalidad» que alcance.

El problema de la escisión, o si se prefiere, el de la pérdida de la totalidad es, en efecto, un problema característico de la modernidad. A él obedecen discursos muy diversos en distintos ámbitos, que van desde la epistemología a la teoría estética. Ese problema, sin embargo, se hace particularmente agudo en el ámbito de la fundamentación moral y política. Habermas se ha ocupado extensamente de él en distintos momentos haciéndose eco del proyecto del joven Hegel⁷. En teoría moral, y luego en teoría política, esa escisión se expresaba en el hecho de que se ha dejado de compartir un concepto del bien en términos de naturaleza humana al modo de Aristóteles o de la creencia cristiana común al mundo occidental, lo que impide la vieja fundamentación premoderna del orden político. De hecho el nuevo concepto de naturaleza humana a partir del Renacimiento, que se ha pretendido expresar en el de subjetividad como rasgo de lo moderno, es el que primero se resiente en la modernidad. Sustituir la naturaleza por la subjetividad es un síntoma de que la vieja naturaleza humana integrada en la sustancia de Aristóteles o en la idea platónica o en la *Imago Dei* cristiana ya no servían. No es entonces extraño que durante los siglos modernos se sucedan tratados acerca del sentido de lo que se ha de entender por naturaleza, entendimiento, buen sentido, etc., tal como se puede repasar en la nómina de las grandes obras del XVII y del XVIII. Más allá de la valoración que se pueda hacer del mismo, el marco de la subjetividad es el único a partir del cual reconstruir una teoría política social y moral. A él han obedecido las teorías del contrato en todas sus formulaciones y variantes, incluidos los neocontractualismos y desde luego también las distintas versiones utilitaristas y/o liberales del Estado. De él dependen en gran medida las primeras declaraciones de derechos que son luego el fundamento de los modernos Estados de Derecho, y de él depende sin lugar a dudas cualquier posible formulación de las modernas democracias representativas.

Habermas asume la escisión moderna como el problema fundamental, y pretende asumir también el planteamiento que podemos considerar hegeliano-marxista, pero de hecho toda su trayectoria se inicia corrigiendo el planteamiento de Marx, y al hacerlo reabriendo, como decíamos más arriba, esa escisión, sólo que en términos falseados o al menos deformados. Porque, en efecto, desde la lectura de Weber y de la tradición francfortiana, Habermas incluye a Marx en la tradición de la llamada *racionalidad instrumental*⁸, de manera que la óptica mar-

⁷ En especial en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989

⁸ La expresión *racionalidad instrumental* es en realidad una expresión vacía si se elimina de ella la dimensión metafísica de la razón pura práctica kantiana. Se trata de la razón técnico-práctica kantiana, que es en realidad teoría y no práctica. La noción marxiana de crítica ya incorpora en realidad esa dimensión ética, pero no en términos «metafísicos». ¿Desde dónde si no se hace la crítica?

xiana *debe ser corregida* en orden a recuperar una racionalidad que no sea instrumental. En principio la pretendida inicial adscripción marxiana de Habermas pasa por compartir el proyecto emancipador, con lo que a su vez enlaza supuestamente también con la tradición ilustrada de la que se reclama heredero. Es desde ahí desde donde, más tarde, puede calificar de neoconservadores a los postmodernos, y desde donde ofrece una alternativa centrada en la teoría de la acción comunicativa. Corresponde a ésta realizar el proyecto emancipador sin caer en un retroceso en posiciones metafísicas y sin regresar a lo sagrado, pero superando también la «estrecha» concepción instrumental.

La clave pues es, está, en su intento de recuperar esa totalidad ética en términos de la teoría de la acción comunicativa, una teoría que, por un lado, no recaiga en la racionalidad instrumental y, por otro, no regrese a posiciones metafísicas ni centradas en el sujeto. Logrado esto, su aplicación a los distintos ámbitos daría lugar, entonces, a una nueva posibilidad de fundamentar sin transcendencia⁹. Con ello Habermas habría logrado casi la cuadratura del círculo, porque podría tomar algo de todos y superar a la vez a todos. De la ilustración, la racionalidad; del marxismo, el proyecto crítico y emancipador y la crítica de la ideología; de la postmodernidad, la crítica del sujeto; del pragmatismo, una razón sin transcendencia. Por lo demás, su proyecto, corrigiendo los aspectos pesimistas de la *Dialéctica de la Ilustración*, sería capaz de retomar a su vez el proyecto inacabado de la modernidad y en este caso corrigiendo al marxismo, en la medida en que éste, al centrarse sólo en la razón instrumental, habría olvidado la dimensión ético-emancipatoria.

Profundicemos, pues, ahora algo más en la clave de todas esas falsas oposiciones sobre las que se asienta la *teoría de la acción comunicativa*, a saber, la preterición de la interacción frente al trabajo por parte de Marx. Cuando, como recordábamos más arriba, Marx había trasladado el problema de las relaciones idealistas entre naturaleza y libertad a la industria, es decir, había trasladado el problema de la escisión al ámbito de la crítica de la economía política, había hecho algo más que eso, había incorporado la praxis en su verdadera dimensión, a la vez crítica y transformadora. El elemento «trabajo» no era, como pretende Habermas, una resultante de un enfoque estrictamente instrumental, sino que justamente se había llegado a él como resultado de esa crítica de la economía política en cuanto la economía política era la nueva forma ideológica suprema, que en parte había sustituido a la religión. Pero esa crítica sólo podía hacerse desde una razón que por definición no era instrumental. La función de su crítica no podía ser por tanto restituir ninguna razón sustantiva, sino avanzar en el proceso emancipatorio mediante el descubrimiento de una totalidad explicativa que desenmascaraba los mecanismos de dominación de modo análogo a como los primeros ilustrados habían hecho respecto de la religión. La totalidad perdida, por tanto, no podía ni debía ser restituida, porque de hecho esa totalidad ética estaba ya dada precisamente en el todo que era el modo de producción capitalista, pero dada en su forma negativa, es decir, dada como ausencia de ética, no en el sentido ideológico que el mismo Marx daba a esa noción, sino como crítica inherente

⁹ *Acción comunicativa y razón sin transcendencia* es el título de una de sus últimas obras donde reafirma esa posibilidad en diálogo con los principales representantes de la tradición anglosajona.

al proyecto emancipador de la Ilustración. Esa operación básica que se esconde bajo el nombre *materialismo histórico* tenía, sin embargo, un enorme alcance que alteraba además las clásicas distinciones aristotélicas respecto de la relación entre *poiesis* y *praxis*, y situaba a la ética en otro lugar.

En efecto, la vieja distinción aristotélica, de la que de algún modo se hacía eco a su vez la vieja distinción kantiana entre el reino de necesidad y libertad, que a su vez retoma implícitamente Habermas, esa distinción aristotélica entre necesidad y posibilidad, ha sido definitivamente alterada por la modernidad. La modernidad, que posiblemente nadie ha descrito mejor que Marx, se caracteriza, desde esta perspectiva, fundamentalmente por modificar las relaciones entre *praxis* y *poiesis*. La distinción kantiana entre acciones prácticas y técnico-prácticas (es decir, teóricas) no dejaba de ser un trasunto de aquélla. Pero lo cierto es que la modernidad ha convertido la *poiesis* en una acción que regresa al propio sujeto, de manera que la clave de las relaciones morales de la modernidad no pueda ya prescindir de estas últimas¹⁰. Eso no impide que, en efecto, sigan existiendo acciones prácticas en sentido kantiano, pero dado que el modo de producción capitalista y la modernidad se caracterizan por ser un sistema de producción generalizada de mercancías y dado que el sujeto de la praxis es él mismo mercancía, entonces la única posibilidad de acceder al universo de problemas de la praxis, o de la razón pura práctica kantiana, o de la moral en sentido kantiano, o de la razón sustantiva, pasa precisamente por la consideración de la producción, es decir, de la *poiesis*. La interacción, por usar los términos de Habermas, no puede salir del ámbito de la producción, la interacción está inevitablemente encerrada en el círculo del trabajo porque en la modernidad la praxis es inseparable de la *poiesis*. Es más, el modelo ético-político descansa sobre todo en la *poiesis*, puesto que las acciones técnicas son el fundamento de todo lo demás. En realidad la subjetividad moderna es una ficción al servicio de la fuerza productiva y transformadora de la naturaleza según el proyecto de Bacon, de Descartes, de toda la ciencia moderna o tecnociencia. La vieja tesis del *fetichismo de la mercancía* se puede leer desde muchas ópticas, pero en el punto de vista que aquí adoptamos no viene a decir otra cosa sino ésa, a saber, que la *poiesis* (producción) arrastra consigo relaciones humanas intersubjetivas, es decir, todo el universo de lo ético-político. La verdadera acción constitutiva, *Tathandlung*, no es entonces ni siquiera la autoconciencia burguesa y menos aún la acción comunicativa, sino el ámbito de la producción. Todo esto sigue hoy vigente a pesar de las profundas transformaciones que ha sufrido el capitalismo desde el siglo XIX. Pero si esto es así, ¿dónde queda la esfera de la acción comunicativa de Habermas?

Habermas podría muy bien responder que, en efecto, la producción engloba la praxis en su dimensión de acción estratégica, siguiendo en eso las tesis de Weber y de la primera generación de la escuela de Francfort, pero no en la dimensión de acción comunicativa (razón sustantiva de la primera escuela de Francfort). Precisamente su supuesta aportación frente a esa primera generación estaría en que ésta se quedó, por así decir, sólo en el momento negativo, en que sus Adorno y Horkheimer no fueron capaces de descubrir esa dimensión que él

¹⁰ De hecho, frente al modelo aristotélico basado en la naturaleza, el proyecto moderno descansa fundamentalmente en el artificio, es decir, lo artificial, lo productivo aristotélico.

desarrolla, una dimensión que aloja ahora la vieja ética en una ética del discurso, pero sin recurrir ya al lenguaje de la metafísica e incluso sin recurrir ya al discurso del sujeto o a la transcendencia. A su vez, frente a esta defensa de Habermas, que es la razón de ser de su obra desde los años ochenta, cabe dos tipos de estrategias.

La primera se limitaría a señalar que el desenfoco inicial sobre el lugar de lo ético-político en la modernidad, procedente de Weber y la primera generación de francfortianos, en la medida en que es heredado por Habermas, invalida su teoría. Con arreglo a este planteamiento bastaría con recordar, como hemos hecho más arriba, que el pretendido predominio de la razón instrumental propio de la modernidad no es tal, sino sólo una profunda transformación de las condiciones en las que ha de abordarse la cuestión ético-política, condiciones con arreglo a las que la praxis no se puede ya desvincular de la *poiesis*, que se ha hecho ya reflexiva (en el sentido original aristotélico). En ese sentido la búsqueda de otra razón sustantiva, que la primera generación no encuentra, y que Habermas pretende encontrar en la acción comunicativa es simplemente un abandono de lo ético-político, es decir, de la praxis (ahora *poiesis*, es decir, también razón instrumental) hacia la teología, un eco nostálgico de raíces románticas hacia la unidad perdida e irreconciliable, colocada ahora en el nebuloso universo de lo discursivo como un nuevo *metarrelato* que no tiene ya los rasgos de esa divinidad sin nombre que de forma coincidente buscaban el último Horkheimer y el último Heidegger. Pero una consideración como ésta, que se ha hecho con frecuencia, y que en sí misma es correcta, tiene el inconveniente de no enfrentarse directamente a lo que Habermas aporta para mostrar en qué medida eso es teología, tal como hemos defendido en otro lugar y en otros términos¹¹.

La otra estrategia, que es la que vamos a seguir aquí, es la que partiendo en todo caso de esta primera, la completa mostrando en qué medida la acción comunicativa es, en efecto, fruto del trabajo, o si se prefiere, de la producción, y resulta por tanto incapaz de ofrecer lo que promete. Para ello es preciso abordar la pieza clave que le permite a Habermas pasar de la mera crítica de la acción instrumental a la teoría de la acción comunicativa. Y esa pieza no es otra, como resulta obvio, que el lenguaje en su dimensión pragmática, con la consiguiente recepción de pragmatismo y del llamado giro lingüístico. Esa pieza es clave no sólo porque desde ella construye Habermas su alternativa, sino también porque pretende desde la misma haber eliminado las huellas metafísicas y trascendentes de su proyecto, con lo que invalidaría las críticas que se le han hecho reiteradamente en esa dirección.

Con el tiempo esa pieza se ha ido depurando en cuanto a su origen y contenido fundamental como heredera de la intuición de Peirce respecto del concepto de verdad y de realidad, por más que, según el estilo de Habermas, es resultado de otras muchas ideas y concepciones.

Pero antes de pasar a analizar ésta en detalle y ver sus consecuencias, no deja de ser interesante una consideración general acerca del tipo de doctrina filosófica que es el pragmatismo y de las conflictivas relaciones de Habermas con ese *sistema*, un sistema que pone énfasis precisamente en la dimensión productiva y

¹¹ Cfr. Vicente Serrano, *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*, México, Plaza y Valdés, 2005.

poiética de la verdad y la rectitud, es decir, una doctrina que, como Marx (y antes Fichte en sentido idealista), hace depender todo de la acción, pero que a diferencia de Marx, prescinde de una noción de totalidad concreta y mantiene un concepto de acción abstracto de un hombre abstracto e intemporal, y metafísico como el de Fichte.

No es de extrañar que Kant esté presente una y otra vez en la teoría de Habermas, sólo que ahora reactualizado mediante la dimensión pragmática del lenguaje. En otro lugar me he referido a la hipoteca kantiana del sujeto moral para mostrar así su tendencia teológica, si por teológico entendemos aquí aquel principio basado en una creencia no justificada¹². En realidad la forma más elaborada y depurada de esa tradición teológica es justamente el pragmatismo. Nada más natural entonces que Habermas lo asuma en la etapa que él llama *postmetafísica*, pues justamente el pragmatismo es una nueva versión de la misma hipoteca, pero acorde con la necesidad de negar sus huellas metafísicas. En efecto, la dimensión pragmática traída de Peirce es la clave con arreglo a la cual Habermas cree poder llenar el vacío dejado por lo sagrado, como fuente de la legitimidad de las normas, y en último término de la democracia.

El pragmatismo no deja de ser una forma de idealismo, pero por así decir un idealismo que borra sus huellas como tal. La idea básica de que la acción guía la verdad es la idea básica del pragmatismo y del idealismo de Fichte. Pero lo cierto es que ambos están encerrados en la subjetividad. Por eso, pretender haber superado al sujeto como metafísico a través de la acción y sus vínculos con el lenguaje es un retroceso frente a la idea de totalidad materialista. La versión del pragmatismo que Habermas hace suya está teñida de una inmersión en planteamientos propios de la tradición analítica anglosajona, que no deja de ser una nueva forma de escolástica y otro retroceso, por mucho éxito que haya tenido incluso en el ámbito continental. Es una escuela frontalmente opuesta al pretendido materialismo del que habría partido Habermas y con una consideración *fragmental* de los problemas filosóficos y del mundo en general. Pero esto no deja de ser, una vez más, un aspecto externo cuya importancia y relevancia quedará además corroborada por un análisis interno. Vamos, pues, a este último.

Recordemos una vez más que la tesis básica de Habermas, la premisa de la que dependen todas sus afirmaciones y desde luego su concepción de la fundamentación y legitimación democrática, que es lo que aquí nos interesa, es la de haber encontrado un nuevo ámbito de fundamentación postmetafísico en el lenguaje, en la medida en que habría una acción orientada al entendimiento y cuyo modelo y raíz sería la dimensión pragmática del lenguaje a partir de la tesis del consenso final o *final opinion* de Peirce¹³. A su vez esa nueva forma de legitimación-fundamentación postmetafísica lo es en la medida en que la acción orientada al entendimiento, la acción comunicativa, se habría liberado de la mera razón instrumental y/o estratégica, que tendría su raíz en lo que Marx llamaba trabajo.

Ahora bien cualquier aproximación al pragmatismo no puede por menos de reconocer que el concepto de acción que maneja es en todo ajeno a las distinciones habermasianas, que es lo mismo que decir a las distinciones kantianas entre

¹² Vicente Serrano, *o.c.*, en particular primera parte.

¹³ Véase a este respecto la versión de Habermas en *Facticidad y validez, o.c.*, pp. 76 y ss.

razón teórica y práctico-moral. Otra de las cosas que el pragmatismo comparte con el primer idealismo postkantiano es justamente la pretensión de superar la escisión entre razón práctica y teórica, y en este sentido son constantes las alusiones de los grandes clásicos del pragmatismo hasta nuestros días al hecho de que la verdad tiene una doble dimensión, cognoscitiva y moral¹⁴. Recordemos, en este sentido, la idea de James: «la verdad es el expediente de nuestro modo de pensar, y la justicia lo es de nuestro actuar¹⁵. Por lo demás esto incluso lo comparten con el propio Marx, para quien ninguna categoría es ajena a la praxis, si bien, entendida ésta en términos de totalidad como modo de producción. Habermas, en cambio, plantea de nuevo revitalizar la metafísica desde su distinción entre trabajo e interacción, heredera del primer Francfort, para en su fase final tratar de articular la dimensión comunicativa a partir de una doctrina como el pragmatismo que niega tal distinción. La idea fundamental de la llamada *final opinion* en que consistiría la verdad, y que Habermas traslada a su idea de consenso final orientativo, no parte de ninguna de esas distinciones metafísicas, trabajo-interacción, teoría-praxis, etc. sino que más bien está elaborada a partir de una premisa: la de que todas esas distinciones deben ceder paso a una sola: la acción sin más. Frente a esta consideración que ahora detallaremos, la teoría de Habermas es entonces tan metafísica como lo que James llama una teoría cosmológica general de promesa¹⁶.

Pero tal vez cabría preguntarse, siguiendo un principio de caridad con el propio Habermas, si el concepto pragmatista de acción no incluye en su interior dos dimensiones, una de las cuales se podría corresponder con la acción comunicativa opuesta a la estratégica. En principio esto parece difícil, toda vez que, dado el carácter adaptativo de la acción, hace indiferente cualquier distinción sobre sus clases. El darwinismo innegable, o si se prefiere, el naturalismo innegable de las distintas versiones del pragmatismo, sólo permitiría asumir la acción orientada al entendimiento como una variante de acción adaptativa, que en este caso mostraría como más adaptativa para la especie la capacidad de llegar a acuerdos. Para los sujetos sería más adaptativo ser capaces de actuar no sólo con arreglo a acciones que llamamos estratégicas, sino también con arreglo a criterios de entendimiento en términos de Habermas. Pero si adoptamos esta perspectiva se abren una serie de interrogantes que hacen inviable la propuesta de Habermas o bien la hacen inútil por innecesaria. Porque, en efecto, si la acción orientada al entendimiento no es más que una estrategia adaptativa, entonces la posición de Habermas asume un planteamiento naturalista que se contradice con su pretensión última normativa. Si la normatividad es sin más el resultado de la lucha por la supervivencia como tal no se necesita sino dejar a esa lucha desarrollarse y ella sola se impondrá en su caso. La democracia, fundada en la teoría de Habermas, entonces se configura como el resultado de un proceso de supervivencia y no requiere de ulterior justificación. Pero, a su vez, si esto es así, no se ve en qué medida la acción orientada al entendimiento se diferencia de las demás técnicas

¹⁴ Véase a este respecto la reciente obra de Putnam *Desplome de la dicotomía hecho y valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005.

¹⁵ William James *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejos modos de pensar*, Madrid, 1984, p. 142.

¹⁶ *O.c.*, p. 84.

adaptativas, por ejemplo la orientada al éxito frente a la naturaleza. Se trata sólo de una variante de la acción orientada al éxito. Ahora bien, conviene no olvidar que la tesis adaptativa subyacente al pragmatismo es a la vez también selectiva y competitiva y, si esto es así, el entendimiento resulta imposible en la medida en que entre varios interlocutores uno resultará siempre más adaptado y vencedor, con lo que estaríamos una vez más en que el entendimiento es más bien en todo caso una forma de éxito. A su vez, cabe pensar que con ello se beneficia la especie humana en su conjunto, pero en ese caso abandonamos el terreno en el que se sitúa la teoría de Habermas como legitimidad.

Pero esta crítica sigue siendo todavía genérica, superficial y externa, y además en relación con el pragmatismo y a ciertas incoherencias aparentes en la asunción habermasiana del mismo, que por otro lado no tiene por qué asumir sus premisas ni las asume. Es preciso descender algo más al centro de la acción comunicativa. El núcleo duro del papel asignado por Habermas a Peirce en su teoría está precisamente en el giro lingüístico y en lo que desde hace décadas se viene llamando dimensión pragmática del lenguaje. Esa dimensión pragmática hace referencia justamente, como es bien sabido, a un elemento normativo inserto en el propio lenguaje con arreglo al cual se articula nuestra acción orientada al entendimiento o la validez del mismo modo como la lógica orienta los enunciados a la verdad. Por decirlo brevemente, lo que pretende Habermas es que la pragmática aloje en su seno la vieja carga metafísica de una razón sustantiva (y antes metafísica y antes religiosa) en el mundo postmetafísico y desubjetivizado. Para entendernos, funcionalmente el lenguaje ocupa el lugar de Dios, de la metafísica, de la religión y de las viejas formas de legitimación. Habermas considera esto un avance, puesto que de esta forma sintoniza con una sociedad secularizada, pero sin necesidad de caer en el nihilismo y en el irracionalismo que él critica reiteradamente a los neoconservadores postmodernos. Estaríamos, como afirma uno de sus trabajos, en una razón sin trascendencia alojada en el lenguaje, inmanente al lenguaje. Corresponde al lenguaje, en este caso a la pragmática formal, sustituir el lazo social asociado a representaciones periclitadas como las de la religión. A partir de la idea de un consenso final inclusivo, tomada de Peirce, y trasladada al ámbito de la validez, menciona Habermas cuatro condiciones o presuposiciones de la argumentación y en cuanto tal alojadas en el lenguaje¹⁷:

- a) Carácter público e inclusión...
- b) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación...
- c) exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen...
- d) carencia de coacciones...».

El propio Habermas reconoce que se trata de fuertes idealizaciones y de presuposiciones contrafácticas. Esto no supone mayor problema para él, dado que su valor está precisamente, según nos dice, en una nueva concepción del lenguaje frente a la concepción mentalista en la que todavía se movía el kantismo de Kant (que no el pragmatismo kantiano que él defiende). En realidad cada una de esas idealizaciones son susceptibles de críticas. Pero dado que el argumento de Habermas frente a esas críticas parece descansar en el giro pragmático, me voy a

¹⁷ *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 56.

centrar únicamente en la tercera de esas condiciones, que además Habermas parece distinguir de las otras tres, en la medida en que aquella presupone un universalismo igualitario, mientras que esta última añade la necesidad de la permanente autocrítica, con lo que Habermas pretende confirmar una vez más su herencia ilustrada y su continuidad como crítico de la ideología. Y me voy a centrar en ella precisamente partiendo de una premisa, la de que el llamado giro lingüístico y la inflación lingüística que le acompaña es en sí mismo ideológico, es decir, constituye una forma de engaño perfectamente análoga a la de otras ideologías. Es lo que llamaré, por analogía con la expresión marxiana, fetichismo del lenguaje.

No está de más recordar cómo la evolución de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX lleva a las distintas corrientes tradiciones hacia el lenguaje como asunto principal. Habermas no es en esto original y se suma a la tendencia general, cuyas características he apuntado en otro lugar. Nuestra tesis es que esa enronización del lenguaje es una nueva vuelta de tuerca ideológica, en uno de los sentidos que se le puede dar al término ideología, es decir, en el de constituir una pantalla deformadora al servicio de la dominación (concepto que, por lo demás, maneja reiteradamente Habermas). La idea básica de que el lenguaje es el lugar donde deben dirimirse los conflictos filosóficos y por ende todos los demás, es perfectamente análoga a la manejada por Marx bajo el término fetichismo de la mercancía. Si la mercancía aparecía como una realidad bajo cuya apariencia se ocultaban las relaciones humanas de dominación, hoy en el siglo XXI este mismo fenómeno se produce en el lenguaje. De hecho hay una continuidad entre el fetichismo de la mercancía y el del lenguaje, pues es bien sabido que hoy el lenguaje es la fuente primaria de riqueza, o si se prefiere es la mercancía privilegiada sobre la que descansa el sistema económico¹⁸. Aunque siempre ha sido un instrumento de dominación, hoy ha cobrado en cierto modo materialidad, puesto que la mayor parte de los intercambios económicos se hacen en un soporte estrictamente lingüístico. Considerar el lenguaje una instancia natural irrebalsable a la vez que ideal y prescindir de las relaciones humanas que oculta y encubre es simplemente una operación ideológica y acrítica. Un ilustrado del siglo XXI no se las tiene que ver hoy con las supersticiones religiosas a las que se enfrentaba en el siglo XVIII sino con sus vicarias en el lenguaje. La pragmática formal a la que una vez nos remite Habermas como fuente de legitimación e instancia normativa es perfectamente análoga o bien a la teoría del mercado como realidad ahistórica que ya criticaba Marx de los economistas clásicos, o bien se parece a la posición de la iglesia respecto del mercado en la encíclica *Rerum Novarum*, es decir, apela a la buena voluntad de los interlocutores. Dejaremos ahora esa segunda opción y nos centraremos en la primera.

Yendo al asunto, conviene recordar que la idea de una pragmática formal depende no sólo de Peirce sino también del segundo Wittgenstein, relativa a las reglas propias de un juego de lenguaje. Precisamente porque esas reglas son sustanciales y constitutivas es por lo que Habermas parece encontrar la instancia

¹⁸ Me refiero, como es obvio, al hecho decisivo en eso que llamamos globalización de que el dinero, como instrumento universal de intercambio, apenas requiere de soporte material y se expresa en enunciados, órdenes, dígitos, que fluyen libremente por la red.

normativa en el seno mismo del juego de la comunicación lingüística, es decir, del llamado lenguaje orientado al entendimiento y ello por definición. Al margen de que la propia concepción de Wittgenstein, que Habermas hace suya, es en sí misma ideológica cuando no simplemente banal¹⁹ (precisamente por eso es siempre ideológica), el problema por analizar, incluso desde la perspectiva del propio Wittgenstein, es la verdadera naturaleza de esas reglas.

Pero sin entrar ahora en esta cuestión en toda su generalidad, lo que nos desviaría de nuestro tema en este trabajo, nos limitaremos aquí al análisis concreto del tipo de juego de lenguaje que interesa a la obra de Habermas, en la medida en que se pretende fundamentadora del orden social o político, es decir, al lenguaje de la política en nuestros sistemas llamados democráticos-occidentales. Este debería ser el lugar privilegiado, sobre todo en el nivel constituyente, del lenguaje orientado al entendimiento. ¿Cuáles son las reglas de ese lenguaje, cuáles las de su argumentación? No olvidemos que ese juego del lenguaje es el juego del poder en el contexto de las sociedades complejas avanzadas donde el poder depende de multitud de factores. Es un juego donde la argumentación constituye sólo una parte y una parte mínima del conjunto de reglas que lo articulan. En ese juego tienen cada vez más importancia elementos que en un sentido podrían llamarse pragmáticos en la medida en que van más allá de las dimensiones sintácticas y semánticas, y de hecho esos elementos son precisamente el núcleo mismo de la pragmática y, por tanto, las reglas de ese juego tienen que contar con esos elementos como parte sustancial del juego. Y ahí la mentira tiene un papel relevante, y no sólo relevante sino constitutivo. Sin el presupuesto de la mentira la vida política y la vida social en su conjunto serían simplemente ininteligibles además de imposibles. El aprendizaje lingüístico del niño se hace especialmente difícil precisamente porque esas reglas, pragmáticas por antonomasia, son las más difíciles de captar. No son reglas que afecten a lo que se dice sino a lo que se oculta, precisamente porque la mentira que se explicita como tal es una mala jugada. Eso es lo que hace extraordinariamente difícil ese juego. Sólo el lenguaje humano conoce la mentira. Más aún, la mentira tiene su condición de posibilidad en el lenguaje humano. La mentira cesa donde cesa el lenguaje. La mentira forma parte del juego del lenguaje de la ciudad, es una de sus reglas constitutivas. Todo el mundo sabe que quien no sepa mentir no puede jugar a ese juego, y desde luego es inútil en el juego de la política. Todo el mundo lo sabe y nadie lo dice, o casi nadie, precisamente porque el juego consiste en no decirlo. Nietzsche lo expresó magistralmente en su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. La especie humana es la irrupción de la mentira en el universo, y el lenguaje sólo una permanente cristalización creciente de la misma. Sólo en el ámbito de la ciencia el juego tiene como sustancial la verdad, porque la mentira hace inútil el juego mismo, e incluso esto puede afirmarse con reservas. Pero en el juego de la ciudad, que es de la moral, la ética y la política, es decir, de la llamada acción co-

¹⁹ La pragmática es todo menos nueva. Esa dimensión del lenguaje es y ha sido trivial en todas las culturas, como saben muy bien los antropólogos y teólogos. De hecho se asocia a una consideración que durante tiempo se llamaba primitiva del lenguaje, aquella que atribuye efectividad a determinadas fórmulas. El propio Wittgenstein se remite a San Agustín a la hora de buscar una fuente de su pensamiento. Austin y Searle no hicieron sino reflexionar sobre algo que era conocido y sobredimensionarlo, lo que en manos de las lecturas postmodernas y de Habermas se ha convertido en un nuevo instrumento ideológico.

municativa de Habermas, no se puede dar un paso sin el discurso de la mentira. Y hablamos aquí de la mentira sin más, es decir, de la voluntad de engañar.

Pero esta simple y pura voluntad de engañar²⁰, que no deja de ser constitutiva del lenguaje, Habermas puede obviarla precisamente porque, como veíamos más arriba, parte de la veracidad como condición ideal de esa comunidad ideal de diálogo. Ahora bien, una análisis detenido de la mentira debe poder mostrar que no consiste sólo en una pura voluntad de engaño, sino que está presente incluso allí donde existe la pretensión de veracidad. Porque, en efecto, esa voluntad de veracidad, cuando existe, y no tiene por qué existir, está mediada por intereses ajenos a la propia verdad, que como tal ni siquiera tiene lugar en el juego del lenguaje político. Dicho de otra manera la veracidad y la mentira no se excluyen y en el ámbito del juego político de hecho se implican, precisamente porque la política no tiene por fin la verdad, como la ciencia, sino la defensa de intereses en conflicto y de diferencias, en las que la voluntad de veracidad es en sí misma la raíz de la mentira en un sentido extramoral. Si no fuera así no habría lugar para la política. Cuando se producen enfrentamientos por el poder, al menos en el contexto democrático, hay también interpretaciones divergentes y la verdad como tal no puede dirimirse con criterios científico-técnicos. Cada una de esas interpretaciones es por definición mentira en sentido extramoral para el contendiente. Frente a esto, lo que Habermas propone es una forma del peor platonismo en el que los problemas de la ciudad asumen el modelo matemático transformado ahora en otra cosa, y se convierte en puro tecnicismo de la administración²¹. Aquí Habermas no sólo regresa a posiciones premarxianas, sino que retrocede también con respecto al Nietzsche más ilustrado, y para nosotros al mejor Nietzsche, al Nietzsche crítico de las ideologías.

Pero este regreso resulta especialmente grave cuando lo que se promete es precisamente una fundamentación filosófica de la democracia, porque ésta ya desde su modelo ideal griego se ha fundado más en el disenso, que acertadamente y de forma reiterada ha afirmado entre nosotros Javier Muguerza como alternativa al consenso habermasiano. No está de más recordar que la esencial operación llevada a cabo por el platonismo fue justamente la de paralizar la posibilidad del disenso ajustando el modelo de racionalidad política a la racionalidad técnica y teórica, a la inmovilidad de la idea con arreglo a la cual debería el legislador regir la ciudad. Ciertamente a partir de ahí desaparece el conflicto en que consiste la democracia como desaparece o se dulcifica y enmascara bajo el consenso habermasiano. Pero a comienzos del siglo XXI sabemos demasiado

²⁰ Pero es que además, y ello no es menos importante, existen otras formas de engaño e ilusión que conocen infinitos matices y manifestaciones, especialmente en una sociedad donde las opiniones y los discursos ético-políticos están mediatizados por medios de comunicación en los que la frontera entre realidad y ficción apenas es ya reconocible. El concepto de opinión pública como el lugar al que se dirigen una y otra vez los interlocutores políticos es el resultado de una ficción permanente y cuyas leyes se rigen por los mismos criterios que el universo del espectáculo. Por tanto la tercera de las suposiciones que introduce Habermas es en el mejor de los casos idealista, en cualquiera de los sentidos que se le quiera dar a ese término, cuando no simplemente autocontradictoria, porque desde su propia perspectiva, que es la de una pragmática política, pasan por algo más sutil y complejo que la veracidad que él presenta.

²¹ El mismo Habermas reconoce: «por mucho que el concepto de razón se haya alejado hoy de sus orígenes platónicos..., le sigue siendo constitutiva una referencia a una conceptualización idealizadora», *Facticidad y validez, o.c.*, p. 71.

bien que el conflicto no desaparece porque se oculte o disfrace en términos de consenso. La idea platónica no dejaba de ser un fetiche que encubría relaciones humanas, como lo era la mercancía en la denuncia de Marx, y como lo es el discurso en la obra de Habermas. Por debajo de ese fetiche, de ese lenguaje ideal fetichizado siguen fluyendo relaciones humanas cargadas de impotencia ante la injusticia, de desigualdades efectivas, de incapacidad no ya para dialogar sino incluso para acceder a las conversaciones de quienes hablan y, sobre todo, de quienes deciden y callan.

El sujeto que quiso ser conciudadano de un mundo global

Asunción Herrera Guevara

I. GLOBALIZACIÓN

«Que vivimos en una sociedad global» no sólo es una afirmación propia del hombre topiquero; su dosis de verdad la hace merecedora de un alto distintivo: pasará a ser –sí no lo es ya– una de las sentencias más discutidas de finales del siglo XX. Nombres e instituciones de primera fila proclaman su desgarradora verdad: el mercado mundial con sus reglas abarca la totalidad de la dinámica del mundo: el flujo de capitales y bienes es el sello de un proceso imparable llamado globalización. Por suerte, no son silenciados los detractores: los movimientos antiglobalización, de todo signo, se multiplican ante el desconcierto del anómico ciudadano de las democracias liberales que, en el mejor de los casos, no sabe por quién tomar partido.

¿Qué es más justo, aceptar la globalización de los triunfadores (llámense estos el FMI, el G8 o cualquiera de las variopintas siglas neoliberales) o unirse a la antiglobalización aun a riesgo de introducirnos en el mismo saco que diferentes sectas cristianas, facciones terroristas o grupos nacionalistas? El individuo que quiso ser ciudadano, el hombre que quiso ser un parigual, el sujeto de carne y hueso que quiso ser conciudadano, es el único que osa plantearse una pregunta tan simple como dilemática. Los individuos competitivos no se la plantean, pues ese maravilloso «artificio» liberal llamado *Mano invisible* resuelve cualquier cuestión social: sólo hay que dejarse llevar por la lógica del mercado. Si tuviésemos que hacer una tipología del individuo no bastaría con nombrar a los que quieren ser conciudadanos, por un lado, y a los que se adhieren al *status quo* mercantilista, por otro; tampoco deberíamos olvidarnos del humano apático, del personaje protagonista de una de las sonadas crisis del siglo XX: la crisis de las democracias occidentales. Al negarse a participar el escéptico (y/o apático) no sólo se comporta como un *free-rider*, socava un *sine qua non* del *dêmos*: actúa como si pudiera renunciar a un derecho inalienable, nuestro derecho de sufragio. En el mejor de los casos, el sujeto que quiere ser ciudadano se pregunta sí o no a la globalización.

A pesar de los intentos *negantes* de pensamientos como el de Adorno o de filosofías de la diferencia como la de Foucault, la sensación de encarcelamiento dentro de una lógica binaria y excluyente no ha desaparecido: permanece incólume la perentoria necesidad de pronunciarnos: o somos sujetos pro-globalización o sujetos antiglobalización. El binarismo de pensamiento y acción no posibilita otras alternativas.

Adorno y Horkheimer, allá por los años cuarenta, apesadumbrados por su ennegrecida visión de la historia (como diría Kierkegaard nuestra historia es la caída imparable hacia el infierno) arremetieron contra este binarismo que no deja espacio para las contradicciones. El autor de *Dialéctica negativa* sí se plantea otras posibilidades tras la asunción de la contradicción. Todos los intentos positivos de eliminar la contradicción para alcanzar una unidad indiferenciada han mostrado su falsedad. Es hora de buscar otro pensamiento: «La humanidad tiene aún otras posibilidades»¹. Al esbozar otras viabilidades, nos enfrentaríamos a los devotos de la aplastante lógica del progreso o lógica de la evidencia. ¿Quién no se ha sentido atacado por un progresista vidente que con certeza clara, manifiesta y perceptible, nos increpa sobre nuestra temeridad al decir «no», pongamos por caso, al execrable turismo occidental? Quien está contra el turismo, no sólo no debe viajar más —claman los progresistas videntes—, además será tachado de insolidario por negar la posibilidad de crecimiento a los países en «vías de desarrollo». Adorno y Horkheimer sesenta años más tarde siguen teniendo razón: «La lógica está al servicio del progreso y de la reacción; en cualquier caso, al servicio de la realidad. Pero en la época de la educación totalmente realista, las conversaciones se han hecho más escasas y el interlocutor neurótico (el que es capaz de entender el progreso como un decir 'no') necesita una fuerza sobrehumana para no curarse (y someterse a la realidad)»².

En el presente escrito busco otras posibilidades, intentaré bucear sobre el valor de la deliberación, y aún a riesgo de ser tachada de neurótica defenderé la imposibilidad de responder a preguntas dilemáticas planteadas en términos globalización sí, globalización no. El problema no está en la respuesta si no en la pregunta. El responder debe comprenderse como el último paso de la democracia, no el primero. Cuando votamos damos una respuesta afirmativa o negativa a un conflicto de acción colectiva. Ahora bien, si para ser resolutivos debemos tomar una decisión, tal decisión debe venir avalada por una deliberación: una conversación pública capaz de transformar las preferencias de los sujetos de carne y hueso. La deliberación es necesaria, pero no es suficiente. Para que las preguntas demagógicas no se sigan planteando provoquemos una deliberación que no siga la lógica de la evidencia o de la unidad indiferenciada. Es decir, una discusión que no busque reconciliar las diferencias (¿por qué no yuxtaponerlas?) Como ejemplo de esta nueva lógica —seguidora del pensar adorniano— replantearé el tema sobre la globalización.

¹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, 3ª ed., p. 284.

² *Ibid.*, p. 285. Los paréntesis son míos.

II. GLOBALIZACIÓN: ¿POR QUÉ NO GLOBALIDAD?

Comenzaré por una de las críticas de Habermas a los pensadores de la primera generación de la Escuela de Francfort: ofuscados y atribulados ante los acontecimientos políticos y sociales vivenciados, redujeron el concepto de razón a uno de sus rasgos, lo instrumental. No loaron las hazañas de una racionalidad emancipatoria inscrita en el lenguaje ilustrado (autonomía, autorrealización y autorreflexión), todo lo contrario, centraron sus esfuerzos en denostar un programa de dominio científico-tecnológico de la naturaleza que se había hecho extensivo a la vida social y política. En la misma estela que Max Weber, al silenciar la racionalidad, discutieron sobre la racionalización (proceso cosificador y de dominio) presentándola como el «mal existente». No cuestionaré la validez de la tesis habermasiana³, lo que me interesa es extrapolarla al referido tema sobre lo global.

Al hablar de globalización, por lo tanto, me refiero a un proceso continuador de la racionalización occidental. La globalización sería la expansión sin límites del maléfico proceso estigmatizado por los pensadores cruciales de la Segunda Gran Guerra. Cuando la globalización se extiende a lo político y a lo social quedamos atados a la lógica cosificadora del mercado, al dominio, a la falsa *mimesis*, a la falsa reconciliación, en definitiva, a la lógica del peor realismo político que ha dado sus frutos en las obras de Anthony Downs y Joseph Schumpeter por citar dos casos típicos⁴. Desde los parámetros de Downs la política democrática funciona como el mercado: los políticos son los productores de bienes, quienes compiten entre ellos para alcanzar la confianza de los ciudadanos. Estos no son más que «consumidores con capacidad de voto», dedicados a negociar con los productores (políticos) hasta alcanzar un equilibrio óptimo. Desde la elitista visión schumpeteriana de la democracia los políticos productores de bienes se convierten en profesionales capacitados para tomar las decisiones. La forma de gobierno oligárquica de Schumpeter —permisiva con la dominación de la mayoría por un grupo reducido de políticos profesionales— deslegitima la teoría clásica de la democracia sustentadora de conceptos tan valiosos como el de bien común o el de voluntad general. Para Joseph A. Schumpeter la visión clásica del *dêmos* es mítica: no existe algo así como el bien común y mucho menos algo tan volátil y conflictivo como la voluntad general.

Si globalizar significa continuar con la visión economicista y elitista de la democracia, daremos la razón a quienes afirman que la aceptación de la globalización supone el triunfo de la tradición liberal sobre la democrática. Como Chantal Mouffe señala, «hemos de encarar una nueva forma política de sociedad cuya especificidad emana de la articulación entre dos tradiciones diferentes. Por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro, la tra-

³ La discusión sobre este punto la trato detenidamente en el libro *La Historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005. Véase A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996 y entre nosotros S. Sevilla, *Crítica, Historia y Política*, Madrid, Cátedra, 2000.

⁴ Véase J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York, Harper & Row, 1947 y A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957.

dición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular [...]. A través de esta imbricación, tal como le gusta subrayar a C. B. MacPherson, el liberalismo se democratizó y la democracia se liberalizó»⁵. Digamos que el primer talante en la época moderna se concreta en la línea de pensamiento Hobbes-Locke, mientras que el segundo anuncia su modernidad en la obra de Rousseau. Es evidente que esta distinción es paralela a la separación entre teorías políticas liberales y teorías políticas republicanas. Las primeras hacen hincapié no sólo en las libertades individuales y en los derechos subjetivos modernos, sino en la concepción egoísta de las motivaciones individuales. Es decir, los individuos cuando se disponen a actuar política o moralmente lo hacen movidos exclusivamente por su interés propio⁶, el modelo de democracia que apoyan se inscribe dentro del llamado «modelo de agregación»⁷: al suponer pesimistamente que las inclinaciones «autointeresadas» de las personas no se pueden cambiar, conciben la democracia como una forma de gobierno capaz de agregar preferencias. Tal agregación se realizará a través de los partidos políticos a los que los ciudadanos tienen la posibilidad de votar periódicamente.

Estigmatizaré el modelo agregativo y el monismo motivacional, para que asome la deliberación y se trastoquen las motivaciones que nos empujan a la acción: si de cambiar las preferencias personales se trata, el diseño deliberativo madura las decisiones de sus agentes haciéndoles partícipes de una discusión entre ciudadanos libres, iguales y racionales; si de actuar motivado se trata, el republicanismo pone a la razón, a la justicia y a la imparcialidad en un primer plano; de tal modo que el ciudadano no decide guiado prioritariamente por la satisfacción de sus intereses, se guía, fundamentalmente, por su particular querencia hacia los valores de racionalidad e imparcialidad.

Diferentes enfoques filosóficos han asumido en teoría política la inamovilidad de los intereses: utilitarismo y una de sus variantes, el análisis económico de la democracia, han cobrado cada vez más arraigo popular⁸. Bajo esta visión, los grupos de interés priman la consecución de sus preferencias. Superado el trasiego entre votantes y políticos que se comportan de manera egoísta, una benefactora *mano invisible* permitirá la bonanza social. La moraleja de Mandeville se repite:

⁵ Ch. Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 20.

⁶ Véase A. Doménech, «Individuo, comunidad, ciudadanía», en Rev. *Contrastes*, suplemento 5, Málaga, Departamento de Filosofía, 2000, pp. 27-42.

⁷ Tal modelo fue igualmente establecido por Schumpeter y continuado por la obra de Downs. Véase nota 4.

⁸ Carlos S. Nino señala dentro de este grupo de concepciones de la democracia a utilitaristas, en sus diferentes versiones, a elitistas, a pluralistas y consensualistas. Una de las versiones utilitaristas que examina es la explicitada en la obra de A. Downs, la visión economicista del *demos*. Como modelo elitista toma la obra de J. A. Schumpeter, siendo el modelo poliárquico (pluralismo organizacional) de Dahl una variante de la versión elitista y un claro ejemplo de democracia pluralista. En ésta se introducen a los grupos o facciones como los principales actores políticos en lugar de las personas individuales. Por último las teorías consensualistas reconocen que cada persona es su propio soberano, de tal modo que el gobierno sólo puede interferir en su plan de vida siempre y cuando tal individuo haya aceptado esa interferencia. A su vez, distingue entre teoría del consentimiento hipotético –la teoría de la justicia de Rawls, por ejemplo– y teorías del consentimiento real. La dificultad de estas últimas reside en identificar los actos que constituyen el consentimiento: «John Locke pensaba que el acto estaba constituido por la posesión de tierra en un país determinado o por habitar en él o incluso por viajar a través de su territorio», ante esta dificultad Peter Singer propone un *cuasi-consentimiento*, véase C. S. Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 104-132.

se creían taimados gorriones –los diferentes grupos de interés–, cuando eran afañosos benefactores públicos.

En este punto se nos hace manifiesta la insensibilidad del enfoque economista ante problemas como el de la dominación. Su cerrazón liberal no mengua ante un peligro evidente derivado de su planteamiento: «Hacer de las preferencias desnudas el motor de la vida social es exponer a todos los individuos que se hallan en situaciones de debilidad a las preferencias desnudas de los más fuertes»⁹. Como era de esperar, al entender la globalización como un continuo de esta concepción de la democracia, se potencia la imagen *deshumanizada* de lo global: creyéndose el principio *mandevilleano*, «vicios privados, beneficios públicos», el globalismo liberal obvia los flecos de sufrimiento que todo proceso de cosificación implica; o como diría Adorno, obviaría también que *toda reificación es un olvido*. El papanatismo ante lo boyante, el desmesurado optimismo por los avances biotecnológicos, la ilusión de cercanía que nos provocan los medios de comunicación actuales, no facilitan la empatía hacia el que queda al margen, hacia el sufriente.

¿El rechazo a esta globalización economicista conlleva repudiar los ideales universales de la Ilustración? Doy por respuesta un no contundente. Apuesto en primer lugar por dejar de hablar de globalización para hablar de globalidad. La globalidad –como continuo de la modernidad y la racionalidad– reinventa la autonomía, la autorrealización y la autorreflexión ligándolos a la forma dialógica o discursiva de darse en el mundo. Si de alcanzar la *emancipación* se trata, la monología de quien detenta el poder y domina no es legítima. La libertad del hombre, transformada en dependencia del súbdito, renace como igualdad del ciudadano¹⁰. Por tanto, la nueva autonomía no se muestra en el esquema tradicional de un sujeto enfrentado al mundo y al resto de los sujetos, la nueva autonomía rompe los límites de la subjetividad y sólo se alcanza a través de relaciones pariguales entre ciudadanos.

Una globalidad entendida como avance de la conciudadanía, de la deliberación y de la no dominación es el reto político y moral del siglo XXI.

Algunos teóricos del liberalismo, defensores a ultranza de los derechos subjetivos modernos, ven en este modelo la preponderancia de los ideales republicanos y el ocultamiento de lo liberal. Nada más lejos del planteamiento que propongo: en donde la globalidad no renuncia a lo mejor de sus dos tradiciones, eso sí, no nos llevemos a engaño, ninguna pretendida reconciliación ha alcanzado el efecto deseado; todo lo contrario, siempre nos encontramos con falsas reconciliaciones que subsumen una tradición en otra conduciendo al imperio de lo liberal o al imperio de lo republicano. Ante esto, ¿qué cabe esperar? Cabe esperar lo que en términos adornianos llamaríamos «constelación»: un conjunto yuxtapuesto de elementos liberales y republicanos que se resisten a ser reducidos a un común denominador o a un núcleo central.

⁹ P. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 266.

¹⁰ Recuérdese la distinción establecida por Kant: «La constitución republicana se establece, en primer lugar, según el principio de libertad de los miembros de una sociedad (como hombres); en segundo lugar, según principios de dependencia en que todos se hallan respecto de una sola legislación común (como súbditos); y en tercer lugar, según la ley de igualdad de éstos (como ciudadanos)», en Kant, «Para la paz perpetua», *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, p. 315.

La integridad y la buena salud de nuestras democracias depende, en gran parte, de la aceptación del campo de fuerzas abonado por relaciones de atracción y repulsión entre elementos tan dispares como el universalismo liberal y la ciudadanía republicana. Una muestra de la posibilidad de constelar ambos elementos se encuentra en los conceptos kantianos de «derecho cosmopolita» y «ciudadano de la humanidad»¹¹. El universalismo político kantiano no se traduce en un macro-Estado. El derecho cosmopolita es una extensión más del derecho político (civil) de los hombres en un pueblo, y del derecho de gentes de los Estados en sus relaciones mutuas. Los hombres y los Estados considerados en sus mutuas relaciones externas se rigen, por ende, según el derecho cosmopolita. La paz perpetua como reclamo exige una liga federativa de Estados del mundo.

El compromiso kantiano —con una liga federativa de estados y con la paz perpetua— podría expresarse en un concepto de conciudadanía y una defensa del ideal de no dominación no limitados por unas fronteras territoriales: la violación de la libertad como no dominación en un punto de la tierra repercutiría en todos los demás puntos del planeta. Ser ciudadano de una república no impediría la deliberación con los demás pueblos, todo lo contrario, obligaría a regular los conflictos sin pretensiones de sometimiento. Lo que cabría *globalizar* es el imperio de la ley —no exclusivamente el pecuniario: hasta un pueblo de demonios, como nos recuerda Kant, necesita leyes—.

Superadas las barreras conceptuales, es imprescindible preguntarse por el soporte motivacional de la constelación triestelar compuesta de globalidad, conciudadanía e imperio de la ley: ¿Pueden constelarse estos elementos de tal modo que el resultado obtenga la suficiente carga motivacional como para que el individuo lo internalice como suyo? —es muy fácil internalizar los intereses propios, pero nos sigue pareciendo un «héroe» quien internaliza los ajenos—. Veamos el caso.

III. DEMOCRACIA DELIBERATIVA

¿Cuáles pueden ser las motivaciones para que un ciudadano relativamente acomodado de una democracia occidental dedique su tiempo y se preocupe por el resto de los ciudadanos de la *humanidad*, por la universalización de los derechos o por la ampliación del imperio de la ley? La tradición contractualista-liberal —desde sus orígenes, allá por el siglo XVII— escogió la cómoda tarea de negar la supuesta preocupación *natural* del hombre por *el otro*. Todo lo contrario —nos dicen: nuestra natural ansia por *perseverar en el ser*, hace que comprendamos a la perfección el egoísmo racional imperante en la visión liberal-economicista del sistema y, por ende, de nuestras biografías particulares. Esto por lo que respecta a nuestra presunta *naturaleza*; pero, por supuesto, el liberalismo no se justifica tan sólo desde una concepción antropológica metafísica, también se apoya, como he remarcado, en la bondad de un sistema que por arte de birlibirloque —la conocida y no por ello menos misteriosa *mano invisible*— hace surgir la virtud y la prosperidad allí donde sólo hay vicio y miseria.

¹¹ Véase *Ibid.*, pp. 307-359.

Si deseamos deconstruir el argumento antropológico, basta con pensar en varios de sus primeros detractores: Spinoza o Rousseau. Las concepciones antropológicas de estos autores, aún siendo tan metafísicas como las de los primeros liberales, facilitan una explicación menos misteriosa sobre el porqué de nuestra virtud cívica. Esta no surge azarosamente: su presencia se debe tanto a nuestra condición humana –en la que coexisten tanto sentimientos egoístas como de empatía– como al hábito cultural de su práctica.

Nuestro yo es un yo relacional, un yo que construye su identidad a través de los otros: nos movemos racional y pasionalmente hacia lo otro y hacia los otros. Al hablar de pasión no me refiero a un impulso puramente bestial: al ser sujetos con capacidad de deliberación (*proairesis*) los deseos suponen una atención selectiva hacia lo que nos rodea. De igual modo, la razón no es un mero cálculo de beneficios, nuestra razón si quiere elegir correctamente se ve *afectada*, es decir, se ve constelada por otros elementos de la condición humana, los *apetitos*. Superado el estrecho binarismo liberal entre razón y pasión, afirmaré con Aristóteles que el carácter bien formado delibera desiderativamente y desea deliberativamente.

He aquí un punto central de mi argumentación: como sujetos relacionales que somos, constelamos deliberación y deseos a la hora de actuar en el mundo. No sólo tenemos preferencias egoístas inamovibles que nos motivan a actuar, además, deliberamos sobre estas preferencias con la esperanza de convencer o de ser convencidos. Necesitamos de los otros para poder llevar a cabo nuestros deseos y nuestra reflexión. He aquí una de las razones para afanarse en el fortalecimiento de una democracia deliberativa. Un sujeto imbuido en la toma de decisiones, que escruta la posibilidad de cambiar sus preferencias y/o las preferencias de los demás, vislumbra, en antedicha posibilidad, la motivación para internar la lucha por la globalidad a través del imperio de la ley. No se trata de hipotéticos sujetos –recordando la posición originaria de Rawls– que colocados tras un velo de ignorancia (sin saber el ámbito social que les va a tocar) aceptan la justicia como equidad con los dos principios rawlsionianos. Todo lo contrario, se trata de sujetos de carne y hueso que conocen a la perfección el mundo tardoliberal y que ya están ubicados socialmente. Estos y no aquellos desean deliberativamente (o deliberan desiderativamente) sobre la justicia de un mundo global formado por conciudadanos que se rigen por leyes no dominadoras. Precisamente mi hipótesis es, en cierto sentido, diametralmente opuesta a la de quienes construyen contrafácticos: cuanto más se conozca la realidad (*Sittlichkeit*) de la sociedad en la que vivimos, más nos comprometeremos con los demás y con la necesidad de deliberar.

La deliberación no garantiza nada, tan sólo motiva¹²: el ciudadano escuchado, tomado en cuenta, atenderá las razones de los demás. El límite de lo que llamamos «los demás» lo ponemos nosotros; eso sí, resulta bastante irónico que en

¹² Véase al respecto S. C. Stokes, «Patologías de la deliberación», en J. Elster (comp.) *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001. En este artículo la autora identifica contextos en los que la deliberación puede producir resultados perversos desde la perspectiva democrática. La tesis principal que sustenta asume la crítica a una deliberación inductora de creencias causales engañosas, beneficiosas tan sólo para los intereses del emisor del mensaje.

el mundo posiblemente más comunicado torpedeemos la posibilidad de «projetar», de hablar, de ser comprendido y de comprender a los otros.

Ahora bien ¿sobre qué deliberamos?, ¿la ciudadanía global democrática se alcanzará tan sólo poniendo énfasis en las formas de la argumentación? Veamos.

IV. FORMA Y CONTENIDO DE LA DELIBERACIÓN

En arte el problema de la relación entre forma y contenido es tan antiguo como vasto, pero ya se sabe que a grandes problemas grandes soluciones: el binarismo estético deviene en constelación. Siguiendo con la metáfora de Adorno no cabe hablar de una unidad indiferenciada resultado de una reconciliación. Bajo este supuesto reconciliador sólo encontraremos o bien el dominio de lo formal, o bien el dominio de lo material. Por el contrario, la constelación entre forma y contenido ni apela a una unidad de tales características ni a una hostilidad antitética; se trata de una unidad diferenciada que necesita de los dos momentos: la forma necesita de algo exterior a ella que la complete (el contenido) y otro tanto le ocurre a lo material: sin lo formal no encuentra su completitud.

Valga este preámbulo para el caso de la democracia deliberativa. ¿Al hablar de dicha democracia estamos refiriéndonos a un ideal meramente procedimental o asume un valor sustantivo? La pregunta falla desde el momento en que se plantea como alternativa preestablecida. Pensar más allá de «o lo uno o lo otro» supone reconocer los límites de lo *uno* sin lo *otro* y viceversa. Tomaré como ejemplo dos propuestas bien conocidas: de una parte el paradigma de Habermas, de otra el modelo de MacIntyre.

En su afán por permanecer en lo procedimental, la democracia deliberativa de Habermas hace hincapié en la posibilidad de fundar la legitimidad en algunas formas de razonamiento público ligadas a la «racionalidad comunicativa». El fin es generar un «poder comunicativo» de los ciudadanos que garantice la imparcialidad moral: vigilemos los presupuestos formales y obtendremos un consenso racional.

A un neoaristotélico como MacIntyre le interesa no tanto garantizar con unos presupuestos formales la deliberación, sino deliberar con el fin de establecer lo que es bueno para mí o para mi comunidad. Sabemos de los problemas que planteamientos esencialistas como el de MacIntyre traen consigo: ¿podemos hablar no ya, metafísicamente, de una naturaleza humana común, sino tan siquiera de una condición humana originaria?, ¿el modelo neoaristotélico no conduciría a delimitar formas de vida en comunidades cada vez más pequeñas territorialmente y con escaso pluralismo en sus concepciones del bien?, ¿no se formarían, desde esta concepción, guetos donde las diferentes personas con diferentes creencias se sentirían cómodas?

Ante estos planteamientos antitéticos, la constelación como querencia es otra posibilidad. Se trata de constelar, por un lado, la naturaleza del proceso deliberativo, y por otro, el contenido de unos principios universales resultantes de un proceso de deliberación que cumple la condición del «discurso ideal».

Al aceptar la reflexión sobre la naturaleza del proceso deliberativo, parece acertado exigir que tal proceso se dé bajo determinadas condiciones regulativas

(ideales), de tal modo que ellas mismas garanticen los resultados razonables de la discusión. En la tradición habermasiana tales condiciones excluyen las distorsiones sistemáticas de la comunicación, y reclaman para todos los participantes una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla y una igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones, problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de las comunicaciones¹³. Una vez garantizada la imparcialidad del proceso, los principios resultantes serán universales y estarán desligados de las cuestiones éticas, cuestiones ligadas a la vida no fallida. Este último presupuesto es falaz en un doble sentido: por una parte, las mismas condiciones que ha de cumplir el discurso ideal son ya en sí mismas sustantivas (acaso, ¿no pertenece a una forma de vida concreta reclamar «distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla»?); por otra, el cuasi-reconocimiento de la imposibilidad de desligar lo formal de lo sustantivo conduce a la ética dialógica a añadir al principio discursivo «D» la regla de argumentación «U»¹⁴: ante la absoluta pretensión epistémica de «D», la ética discursiva tiene en cuenta las razones pragmáticas y éticas de cada uno de los participantes; porque cuando actuamos moralmente (o políticamente) no actuamos como meros observadores motivados por razones epistémicas, sino que participamos como miembros de un mundo social. La regla «U» sí se involucra con los intereses y valoraciones de cada cual. Por lo tanto, el momento procedimental de toda deliberación –requisito que garantizaría la imparcialidad– va inevitablemente yuxtapuesto al momento sustantivo de la deliberación –el momento en el que se entremezclan una pluralidad de valores–, si de motivar la acción se trata o de garantizar la transferencia del discurso a la acción se tratase.

Para terminar, pondré un ejemplo:

Supongamos que estamos en una democracia deliberativa y que en tal circunstancia alcanzamos una deliberación ideal que cumple todos los requisitos procedimentales. El resultado de una tal deliberación queda reflejado en tres principios universales y no sospechosos de parcialidad: libertad, justicia (igualdad) y tolerancia. Pues bien, para motivar a la acción de acuerdo con la libre aceptación de tales principios, el sujeto de carne y hueso ha de discutir sustantivamente sobre ellos, ha de cargarlos de contenido. No es lo mismo el mundo político-social de quien pretende una libertad como no interferencia, una justicia que dé a cada cual lo que se merezca y una tolerancia sin límites, que el mundo de quien entiende la libertad como no dominación, la justicia como igualdad de oportunidades y la tolerancia como un principio limitado por los otros dos principios. El sujeto transferirá los principios a la acción cuando *empatice* con su contenido.

¹³ Véase J. Habermas, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 113-158.

¹⁴ El principio discursivo «D» nos dice que solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados. «Aprobación» significa acuerdo motivado por razones epistémicas. La regla de argumentación «U» indica que «una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados». Véase J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 73-74.

De este modo, la forma de hacer que el ciudadano haga funcionar la constelación triestelar formada por la globalidad, la conciudadanía y el imperio de la ley, no consiste, meramente, en mostrarle que son principios imparciales resultado de una deliberación ideal, sino que hay que argumentar sobre el contenido justo de estos mismos principios.

En definitiva, y para que sirva como preámbulo de una reflexión más exhaustiva, el deseo deliberativo de ser conciudadano de un mundo global se generará no sólo discutiendo en el marco de un discurso ideal, capaz de garantizar principios imparciales y universales, además, se requiere sustantivizar tales principios.

*Homo sapiens non urinat in ventum**

Democracia deliberativa y racionalidad ecológica

Joaquín Valdivielso

I. DEMOCRACIA Y SOSTENIBILIDAD

Pocas tradiciones se han mostrado tan desconfiadas de las distintas formas de democracia liberal –indirecta, representativa, elitista, pluralista, poliárquica, etc.– como la ecologista. Con adjetivos diversos, la aspiración a una forma de democracia *intensa* –deliberativa, inclusiva, sustantiva, participativa, discursiva, consensual, directa, asamblearia, comunicativa, etc.– ocupa el corazón normativo del ecologismo político, tanto en sus elaboraciones académicas como en su práctica política. La vinculación entre una perspectiva intensiva de la democracia y la teoría del ecologismo ha dado lugar al menos a cuatro tipos diferentes de desarrollo teórico, en mayor o en menor grado conectados, pero, en general, faltos de un marco teórico común.

En primer lugar, puede identificarse una línea de reflexión sobre la funcionalidad de ciertos tipos de democracia para el logro de objetivos ambientales, mayores cotas de sostenibilidad o de justicia ambiental. Si alguna conclusión puede sacarse de este debate es que la democracia liberal es poco democrática en sus propios términos, es decir, representativamente. Generaciones futuras, afectados no nacionales, intereses no agregables, valores fuera del sistema, animales no humanos... no caben en su seno¹. Una segunda vía ha sido desarrollar los postulados de la racionalidad instrumental supuestos en la teoría liberal y en su extensión en las ciencias sociales –*rational choice*, *public choice*, *social choice* en microeconomía, ciencia política y sociología respectivamente– en casos tipo de problemas ambientales. Las perspectivas tampoco han sido alentadoras, y es que la generación sistemática de «estructuras de desequilibrio» ecológico en la inte-

* Sentencia del Peristilo de Leidseplein, en Ámsterdam, con la inscripción latina: «El hombre sabio no orina contra el viento».

¹ Una muestra de las voces más destacadas puede encontrarse en la compilación de William M. Lafferty y James Meadowcroft (eds.), *Democracy and the Environment. Problems and Prospects*, Cheltenham, Edward Elgar, 1996.

racción social se sigue necesariamente de la generalización de una idea de racionalidad tan estrecha. La razón instrumental, entendida como capacidad de seleccionar y aplicar los mejores medios para fines claros y consistentes, predefinidos a la propia vida social para individuos autointeresados, no parece la mejor vía para replantearse democráticamente los propios fines, pensarlos en el largo plazo, y menos en marcos inciertos y complejos².

Estas dos líneas descartan las formas descafeinadas de democracia por defecto, por fallar a ciertas expectativas sociales y por multiplicar las paradojas según modelos de acción dominantes en el análisis social. La respuesta liberal, el intento de abrir la teoría liberal y la concepción egoístamente racional de sujeto político, tampoco ha sido muy satisfactoria. Marcel Wisseburg, por ejemplo, en uno de los esfuerzos más refinados inspirado en los principios de la justicia de John Rawls, llega a sostener que «no hay razón para creer que [más deliberación] pueda mejorar la calidad moral de las decisiones mismas» ya que «en la vida real los debates los gana el listo, no el que tiene razón». El liberalismo político, en general, carece de instrumentos para pensar formas democráticas razonables o deliberativas, y si lo hace las sitúa prácticamente dentro de los límites de lo estatal³.

Las otras dos conexiones son más ambiciosas en su carácter teórico ya que parten de una concepción particular de democracia no liberal: la discursiva o comunicativa como la ha desarrollado sobre todo Jürgen Habermas. En particular, la idea de racionalidad comunicativa ha sido usada profusamente entre los teóricos de los nuevos movimientos sociales—incluido el ecologismo— a la hora de dar cuenta de la coordinación democrática de la acción colectiva más allá, y frecuentemente contra, el Estado. En su contra, se le ha achacado que esta forma de democracia parece quedar excluida justamente del propio Estado —y de la economía— limitando enormemente su espacio propio⁴. La última de las vías ha sido pensar una ética ecológica discursiva. La ética ecológica —aunque mejor sería decir las éticas ecológicas— aspira a superar el corsé antropocéntrico de las éticas subjetivistas, contractualistas y racionalistas dominantes en la modernidad, pero las más de las veces han derivado a una «sofistería exasperante», una jerga sin conexión con el *ethos* de los propios actores sociales⁵. Como consecuencia, algunos han mirado a la ética dialógica como vía posible para salir del *impasse* de una ética subjetivista o metafísica, pero se han topado inmediatamente con la incapacidad de la naturaleza no humana para deliberar y adquirir el esperado estatus mo-

² Dos ejemplos en Félix Ovejero, «Mercado económico, mercado político y ecología», en *Mercado, ética y economía*, Barcelona, Icaria, 1994; y en Jon Elster, *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 104-114.

³ Las citas corresponden a Marcel Wisseburg en su desarrollo de la *Teoría de la Justicia* de Rawls en *Green Liberalism. The free and the green society*, London, UCL, 1998, p. 223, y «Una democracia liberal sostenible», *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 13, julio 1999, pp. 41-64. Para tener una idea de los intentos por hacer lo propio con el *Liberalismo Político* también de Rawls, pueden verse los artículos de Simon Hailwood y de Derek Bell en Andrew Dobson y Ángel Valencia (eds.), *Citizenship, Economy and Environment*, Londres, Routledge, 2005; y de Joaquín Valdivielso, «¿Hay un lugar en Rawls para la cuestión ambiental?», *Isegoría*, nº 31, diciembre 2004, pp. 207-220.

⁴ Erland Sköllerhorn, «Habermas and Nature: The Theory of Communicative Action for Studying Environmental Policy», *Journal of Environmental Planning and Management*, vol. 41, nº 5, 1998, pp. 555-573.

⁵ John S. Dryzek, en la entrevista junto a Peter Christoff, Robyn Eckersley, Robert E. Goodin y Val Plumwood, «Green Thinking – from Australia», *Environmental Politics*, vol. 10, nº 4, 2001, pp. 85. La misma idea en Andrew Light, «Contemporary Environmental Ethics from Metaethics to Public Philosophy», *Metaphilosophy*, vol. 33, nº 4, 2002, 426-449.

ral. Al final no se ha desarrollado una ética discursiva ecológica aunque sí que la ética comunicativa en cuanto ética aplicada se utiliza con frecuencia en procesos de decisión participativos frente a problemas ecológicos⁶.

El objeto de estas páginas es intentar ensamblar en una visión de conjunto todas estas vías abiertas, hacerlas consistentes entre sí y mostrar de manera unificada sus pros y sus contras. Es decir, las dificultades de pensar una democracia deliberativa y a la vez ecológica. Para hacerlo, presentaremos un modelo de *democracia discursiva y ecológica*, inspirado particularmente en el desarrollo quizás más interesante de la perspectiva de la teoría comunicativa hacia los problemas ambientales, la de John Dryzek. A pesar de su casi nula divulgación en castellano, es probablemente quien con más empeño ha pensado la democracia discursiva o deliberativa –valgan aquí como sinónimos– como cura a los males político-ecológicos. Puede ser un buen punto de partida.

II. DEL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA AL DE LA COMUNICACIÓN

La filosofía del medio ambiente se ha desarrollado casi en su totalidad como una filosofía de la conciencia. Se ha buscado en el sensualismo empirista, Aristóteles, Spinoza, el cristianismo, incluso con cierta frecuencia en espiritualismos y animismos de tradición oriental o indigenista, pero la nota dominante ha sido afinar en las metáforas y las disquisiciones de tipo analítico con tal de definir una forma de conciencia sensible en términos ambientales –biocéntricos, ecocéntricos, sensocéntricos, etc.–. El reto se ha hecho más visible, pero poco se ha avanzado en definitiva en la fundamentación, poco se han encarado los problemas de las tradiciones recuperadas, hasta llegarse a un punto en que la ética ecológica misma demanda ser intersubjetiva, «pragmática», «socio-ecética»⁷. El salto desde el «paradigma de la conciencia» al «paradigma de la comunicación» en la filosofía ambiental ha mirado hacia los espacios sociales en que surge de facto aquella conciencia y la ha explicado en clave de acción comunicativa⁸.

Esta perspectiva parte de un análisis de la modernidad. Entre las «estructuras modernas de conciencia» –en términos habermasianos– tienden a desarrollarse dos tipos de racionalidad. La instrumental –*estratégica* cuando se refiere a la interacción entre actores racionales instrumentales– llevó a los críticos de la modernidad, como Max Weber, Max Horkheimer y Theodor Adorno, a prever un futuro de burocratización y cosificación, de clausura para la libertad. A pesar de ello, esta racionalidad habría propiciado un contexto en que ha podido florecer

⁶ Véase Sabine U. O'Hara, «Discursive ethics in ecosystem valuation and environmental policy», *Ecological Economics*, vol. 16, 1996, pp. 95-107.

⁷ Andrew Light, «Contemporary Environmental Ethics...», *op. cit.*; y María José Guerra, *Breve introducción a la ética ecológica*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.

⁸ La idea de cambio de paradigma en la política ecológica está en Douglas Torgerson, *The Promise of Green Politics. Environmentalism and the Public Sphere*, London, Duke University Press, 1999; y en John S. Dryzek, «Foundations for Environmental Political Economy: The Search for *Homo Ecologicus*», *New Political Economy*, vol. 1, nº 1, 1996, pp. 27-38.

la ciencia, la tecnología y la economía del mundo moderno, proporcionando unos estándares objetivos –aunque abstractos– de lo que es racional⁹.

Autores como Habermas o Karl-Otto Apel han identificado un segundo tipo de razón organizada alrededor del diálogo antes que de la estrategia, con antecedentes en la política clásica aristotélica, la razón práctica, la teoría crítica y la idea de «razón objetiva» de Horkheimer. Esta *acción comunicativa* estaría orientada al entendimiento recíproco y a la coordinación de las acciones a través del debate y la socialización de los miembros de la comunidad; la *racionalidad comunicativa* sería la interacción lingüística informada, competente y libre, carente de estrategia, engaño y autoengaño. Como razón, es sobre todo propiedad de colectividades, una competencia intersubjetiva en la interacción social. Como *situación ideal de habla*, realización perfecta de la competencia comunicativa, basada en la autoridad del mejor argumento y la falta de dominación, de estrategia y de engaño, nunca puede ser totalmente realizada en el mundo real. Aun así está anticipada en todo acto de comunicación, y por eso la interacción puede ser más o menos comunicativa en tanto sea fruto o no de la comprensión reflexiva por parte de actores competentes, y estos aspiren al entendimiento y el acuerdo.

Llegados a este punto, la teoría de la democracia discursiva ecológica insiste en tres características de la misma, a veces poco destacadas en la tradición habermasiana, y que le dan un cariz singular: uno, en el carácter contextual de toda acción comunicativa; dos, en la permeabilidad relativa del Estado y la economía para la aparición de formas comunicativas de razón; tres, en sí es una forma de racionalidad más o menos idónea para tratar problemas ecológicos. Con estos matices, el vocabulario de la teoría comunicativa se irá extendiendo hacia lo ecológico, definiendo una forma ecológica de discurso, esfera pública, democracia, democratización y racionalidad, que vamos a desgranar a continuación.

La idea de *racionalidad ecológica* de un sistema social, según Dryzek, puede definirse sobre la base de la «capacidad de los ecosistemas de proporcionar de forma consistente –a largo plazo– y efectiva los bienes de soporte a la vida humana»¹⁰. Desde este punto de vista es un tipo de «racionalidad funcional» de los mecanismos de elección social, un patrón para la evaluación y el diseño en que lo racional es procurar la entropía negativa, el mantenimiento de los sistemas de soporte vital. Un *problema ecológico*, pues, sería una discrepancia entre las condiciones ideales y actuales de la interacción entre sistemas naturales y humanos. Es decir, es una tensión en la relación entre dos sistemas, definida desde su función para con la sostenibilidad del sistema humano. O sea, que propiamente no puede hablarse de problemas de la «naturaleza en sí», sino de problemas socioambientales, aunque su carácter tiene que ver con las características particulares de los sistemas naturales, en comparación a otro tipo de sistemas –desde los humanos hasta los eléctricos–.

⁹ Seguimos la presentación de John S. Dryzek, *Discursive Democracy. Politics, Policy and Political Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 4. Dryzek sigue a Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1998.

¹⁰ John S. Dryzek, *Rational Ecology. Environment and Political economy*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 36.

Desde el punto de vista sistémico, los sistemas naturales muestran en primer lugar un grado alto de *interpenetración*. Además, la presencia ubicua de propiedades *emergentes* —es decir, no reducibles a los componentes del sistema—, como cualidades de autorregulación u homeostasis, de adaptatividad, o de sucesión hacia estados de «clímax» en la complejidad de su orden. La estabilidad homeostática es función de la capacidad de recuperarse de situaciones de estrés —*resiliencia*— y de reaccionar rápidamente a la misma —*resistencia*— y en cierto modo expresa la tendencia hacia «metas» estables en los sistemas naturales, metas que no son fines en el sentido teleológico, sino ratios de producción-respiración, de biomasa total, de diversidad de especies. Los ecosistemas tienden a ello, pero como resultado de mecanismos de control internos y difusos, que no responden a la intención de ningún agente externo. Esto afecta a los problemas ecológicos, que quedarán definidos por un tipo de *complejidad desorganizada*, ya que no hay ningún componente dirigiendo hacia un *télos*; por la irreducibilidad de los mismos a la solución de los problemas de sus partes; su variabilidad temporal y espacial; gran incertidumbre; y finalmente por ser colectivos, ya que afectan a bienes comunes o públicos —bienes de cuyo uso no puede excluirse—, del tipo de la oferta total de baja entropía, la diversidad biótica, la calidad de la atmósfera global, océanos o entornos locales.

Los sistemas naturales tienen a menudo, además, la capacidad de recuperarse espontáneamente sin intervención humana. Es decir, también son «racionales» en el sentido de «procurarse» la provisión de soporte vital en ausencia de seres humanos, racionales en tanto muestran cierto orden en la coordinación de la vida, pero no hay propiamente «acción» intencional en ellos. Esto es importante en la medida en que en el ecologismo abunda la identificación, en el mundo natural, de una «subjetividad», o «mentalidad» organizadora, mayor, ejemplificada en el «*nature knows best*» de Barry Commoner o la visión de *Gaia*, la Tierra, como un «superorganismo» con iniciativa para poner «fines». Tanto Commoner como James Lovelock, padre de la hipótesis Gaia, coinciden en que sólo metafóricamente puede hablarse en términos teleológicos respecto del mundo natural¹¹.

Este es uno de los grandes retos del «giro naturalista» que implica forzosamente la cuestión ecológica. En el fondo, la teoría de sistemas aplicada a la ciencia natural permite evadirse a la vez de los problemas de un organicismo vitalista como el de la filosofía de la naturaleza del idealismo decimonónico, y no menos de un constructivismo que eliminara toda autonomía ontológica al mundo natural. La noción de ecosistema, pues, se concibe como un constructo epistémico inserto en un contexto cultural, abierto a la revisión y sin pretensiones de objetivar una naturaleza en sí; a pesar de ello presupone una dinámica autónoma propia al desarrollo de la vida no humana; carente de subjetividad o prioridad normativa, y, por tanto, susceptible de ser transformada.

La racionalidad socioambiental puede exigir, pues, interrumpir la sucesión ecológica. Es decir, lo que es racional en la interacción entre los dos sistemas es

¹¹ Lovelock sostuvo, años atrás, que «el universo tiene propiedades que hacen de la emergencia de la vida y Gaia algo inevitable» (*Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 221). Sobre Commoner puede consultarse el influyente *En paz con el planeta*, Barcelona, Crítica, 1992.

un estado de «subclímax» durable, producto del ser humano, pero dotado de mecanismos de *feedback* negativo, de la habilidad de generar movimientos correctivos cuando el equilibrio de un sistema natural es alterado; de *flexibilidad*, capacidad de reajustar sus propios parámetros estructurales en caso de cambio en las condiciones ambientales, pero con bastante *robustez* como para actuar en diferentes condiciones, y *resiliente* como para corregir desequilibrios severos. En caso contrario, el subclímax será inestable. Si, como hemos indicado, los macroproblemas son irreductibles a la agregación de microsoluciones, lo racional en términos ecológicos pasa por una coordinación ecológicamente racional *entre* actores *a través* de los distintos niveles de las acciones colectivas en pos de los bienes comunes¹². Lo racional sería aceptar esta lógica de la interacción socioambiental: «*Homo sapiens non urinat in ventum*».

Aun así, el uso de la teoría de sistemas a la hora de definir racionalidades no está libre de problemas. De un lado, las categorías de ecosistema —o las homeostasis, metabolismo o entropía— han sido originalmente utilizadas como metáforas en la ciencia de la vida, adaptadas de la cibernética, la bioquímica o la termodinámica. Sin embargo, aspiran a un estatus epistémico superior al de otras metáforas de tipo animista o espiritualista. Torgerson, por ejemplo, elude esta dificultad al desarrollar una idea de democracia deliberativa de tendencia más postmoderna, al insistir en el carácter metafórico de todo acercamiento a la naturaleza¹³. Sin embargo, el problema persiste si la puerta está abierta a que categorías como «flujo metabólico» no tengan más fuerza descriptiva que la de «causa final». De otro lado, no siempre es fácil evitar el abuso de la teoría de sistemas en el ámbito social. Ya hemos señalado —y se volverá sobre ello— que esa es una de las dificultades del análisis de Habermas que la democracia deliberativa y ecológica intenta superar. Sin embargo, el exceso de sistemismo no es exclusivo de él. Autores como Elmar Altvater, uno de los más ambiciosos teóricos de la economía política ecológica, no duda en explicar el «desorden» sociopolítico mundial como aumento de la «entropía social» generada por el modelo industrial de base fósil, como si lo biológico-metabólico sobredeterminara lo cultural¹⁴.

La disquisición sobre racionalidades, en cualquier caso, ofrece aquí sus frutos: uno en descrédito de la racionalidad instrumental, otro en beneficio de la comunicativa. La racionalidad instrumental —como se expresa en la gestión ambiental de las administraciones del Estado y de las empresas tanto como en las teorías de la elección racional— nada mal en las aguas de los problemas complejos. Procede analíticamente, desagregando los problemas en un árbol de conjuntos y subconjuntos, concibiendo una solución al menor nivel posible para después armar una de conjunto por la agregación simple de las parciales. Además, asume como dado el abanico de objetivos y soluciones posibles de acuerdo al conocimiento experto y burocrático. En último lugar, conduce necesariamente a escenarios del tipo de la «tragedia de los comunes». Este es el título de un célebre

¹² John S. Dryzek, «Political and Ecological Communication», en John S. Dryzek y David Schlosberg, *Debating the Earth. The Environmental Politics Reader*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 586 (reproduce un artículo homónimo en *Environmental Politics*, nº 4, 1995, pp. 13-31).

¹³ *The Promise of Green Politics*, op. cit., pp. 121-2.

¹⁴ Elmar Altvater, *El precio del bienestar*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1994.

artículo publicado en 1968 por el biólogo ultraconservador Garret Hardin, donde ilustraba el problema de la superpoblación haciendo una analogía con la sobreexplotación de bienes comunes, resultado inevitable, según Hardin, de la ausencia de títulos de propiedad o de un gobierno coercitivo. En cierto modo, su ejemplo, paradigmático en las discusiones ecológicas sobre gestión de recursos comunes como los pesqueros, omnipresente en los enfoques autoritarios y ultraliberales, reproducía el dilema del prisionero a otro nivel: en casos de disputa por recursos escasos, tiene más sentido anticiparse a la traición de los demás, y, actuando todos igual, al final todos pierden, pero no pueden dejar de hacerlo¹⁵. La concepción subyacente de la naturaleza humana supone «no cognitivismo» en las preferencias individuales, es decir, éstas se toman como dadas, formadas independientemente a y antes de la elección en cuestión, con lo que el problema es la política misma, la propia relación con los demás, hacia los que sólo cabe desconfianza y manipulación.

Los propios experimentos sobre el dilema del prisionero, sin embargo, muestran una tendencia inesperada a la cooperación —en términos instrumentales, «irracional»—, mucho más cuando se introduce un pequeño periodo de discusión antes de la elección. No sorprende, no obstante, que los estudiantes de economía suelen elegir la opción «traición» más que los de otros estudios o incluso que los no estudiantes. Eso se debe, en expresión de Dryzek, a que «el monto total de racionalismo económico varía según el tiempo y el lugar» y a que la propia concepción de la microeconomía, y la colonización del *homo aeconomicus* en la teoría y la filosofía política, ha contribuido a su expansión. Así, el «catálogo de horrores» que muestran estas concepciones frente a bienes comunes no se reduce al ámbito académico, sino que se hace realidad en la acción diaria de burocracias, empresas, consumidores y electores, favoreciendo escenarios tipo «tragedia de los comunes».

En segundo lugar, el análisis anterior proporciona también un argumento a favor de la racionalidad comunicativa: el debate puede afectar al contenido de las motivaciones y coordinar las acciones sin coacción, incluso con los mismos incentivos para el engaño:

La conversación puede, por supuesto, engendrar antagonismo, incluso violencia. El tema es que cuando la estructura de la situación es tal que hace problemática la posible ganancia mutua, entonces la discusión generalmente ayuda. Bajo la racionalidad comunicativa, los buenos argumentos pueden hacerlo mejor que el cálculo estratégico. Y los argumentos basados en intereses comunes al grupo —‘intereses generalizables’, o, en el lenguaje de la microeconomía y el *public choice*, ‘bienes públicos’— son normalmente más aceptables que los argumentos basados en el autointerés. La discusión puede invocar diferentes tipos de motivaciones que las que se encuentran en la conducta aislada individual¹⁶.

¹⁵ «The Tragedy of the Commons», *Science*, 162, 13, diciembre de 1968. Dryzek analiza las escuelas de Virginia y Rochester del *public choice* en el capítulo 8 de *Discursive Democracy*, «The Mismeasure of Political Man», pp. 151-172. Sobre el dilema del prisionero, *Democracy in Capitalist Times. Ideals, Limits and Struggles*, New York, Oxford University Press, 1996, Cap. 5., pp. 92-115.

¹⁶ *Democracy in Capitalist Times*, *op. cit.*, p. 112.

Esto apunta a un tipo de democracia no simplemente agregativa, como la liberal, sino a una en que en el debate las preferencias pueden ser cambiadas y no sólo agregadas, en que el discurso público constriña a los oportunistas *—free-rider—* y otros irresponsables, y, finalmente, que inhiba el monopolio del autointerés. En foros deliberativos sobre problemas ecológicos se tiende a producir una cierta transformación de los intereses iniciales de los actores y de los puntos de vista dominantes, a generar propuestas *a priori* no contempladas —como el uso de formas de gestión integral, biológicas, energías limpias, transporte público, etc.— y el carácter más inclusivo de la interacción¹⁷. El consenso libre comunicativo puede contener normas que constituyan intereses generalizables antes que particulares, su «generalización» o «universalización» puede hacer que un argumento sea más persuasivo en tal forum, ya que la trascendencia del interés particular en cualquier subconjunto de las partes implicadas tiende a ser más fácil de aceptar por las demás¹⁸. El hombre sabio, desde este punto de vista, delibera.

III. LOS DISCURSOS AMBIENTALES

La deliberación, la interacción comunicativa, no tiene lugar en el vacío. Procede en la constelación de discursos presentes en esferas públicas particulares, en la contestación de los discursos dominantes en la intersección de esas esferas con el Estado, es decir, en la *opinión pública*. Para la democracia discursiva, pues, el lenguaje importa, y la manera en que los problemas se analizan, construyen, interpretan y discuten tiene consecuencias. Un discurso no es simplemente una serie narrativa, es una forma posible de aprehender el mundo en un todo coherente e inteligible, «una manera compartida de mirar al mundo. Sus partidarios utilizarán por lo tanto un tipo particular de lenguaje al hablar sobre acontecimientos, lo que a su vez descansa en definiciones, juicios, asunciones y conexiones comunes»¹⁹. El análisis del discurso, muy utilizado en distintas disciplinas y metodologías, se enfrenta en todo caso al problema al que lo ha conducido la tradición foucaultiana: siempre hay un discurso hegemónico —dominante y diseñador de creencias y valores que sistemáticamente favorecen a la clase dominante— que condiciona, si no determina, la acción política. Los discursos nunca serían neutrales en términos de poder, reprimirían a los individuos en una historia hecha de discursos herméticos e incommensurables.

El caso ambiental en parte ratifica y en parte refuta la asunción de la impenetrabilidad de los discursos. De un lado, ejemplifica la hegemonía de un discurso, el del industrialismo. El «compromiso total con el crecimiento de la cantidad de bienes y servicios producidos y del bienestar material que proporciona» ha estado en el corazón normativo de las grandes tradiciones políticas modernas: libe-

¹⁷ Erland Sköllerhorn, «Habermas and Nature», *op. cit.*, p. 559.

¹⁸ *Discursive Democracy*, *op. cit.*, p. 54, y en «Ecology and Discursive Democracy», en Martín O'Connor (ed.), *Is Capitalism Sustainable?*, New York, Guilford, 1994, pp. 92-95. La idea de «universalizabilidad» es de R. M. Hare (*Ordernant l'etica*, Vic, EUMO, 2000) y la de «generabilidad» de Habermas.

¹⁹ John S. Dryzek, *The Politics of the Earth. Environmental Discourses*, New York, Oxford University Press, 1997, p. vii; y *Democracy in Capitalist Times*, *op. cit.* p. 116. Véase también John S. Dryzek, «Legitimacy and Economy in Deliberative Democracy», *Political Theory*, vol. 29, nº 5, octubre 2001, pp. 651-669.

ralismo, conservadurismo, socialismo, marxismo, fascismo²⁰. Sin embargo, de otro, el caso ambiental ilustra el fin de la hegemonía de este discurso dominante así como la pluralidad de discursos sobre un mismo tema²¹. Es decir, ilustra la capacidad de las formas modernas de conciencia de resquebrajar los diques de la razón oprimida. El análisis de los discursos ambientales, pues, se enfrenta al triple reto de identificar los distintos discursos como todos coherentes, las relaciones entre distintos discursos, y a la vez las relaciones entre los discursos y las estructuras de poder.

Respecto a lo primero, la elección de una metodología adecuada a una visión multidimensional del sujeto y su acción –instrumental, comunicativa, etc.– es el primer compromiso del análisis empírico. Las metodologías cualitativas en las ciencias sociales –como las entrevistas abiertas– se han desarrollado en gran medida como un intento de escapar de los clichés de los individuos en competición, con sus valores y creencias invariables, asumidos en los métodos cuantitativos –como los sondeos de opinión–. El propio método de investigación, de rastreo de discursos en este caso, puede servir a legitimar el orden político dominante, clausurando la posibilidad de ver más allá del discurso hegemónico. Métodos cualitativos y participativos, como el análisis multicriterio o la metodología Q, se han mostrado además doblemente exitosos frente a requisitos de la racionalidad comunicativa. De un lado, permiten deconstruir y problematizar identidades, discursos y conceptos dados por buenos *a priori*. De otro lado, tienen una dimensión aplicada inmediata en la toma de decisiones sobre proyectos públicos, evaluación de riesgos y tecnologías. Métodos parecidos están siendo utilizados profusamente en el marco de programas europeos y en estudios sociales muy diversos, donde destacan los de cariz ambiental²². Estos enfoques –sobre los que después volveremos– permiten la revisión crítica de la investigación por parte de los propios analistas gracias a la interacción deliberativa con los investigados, es decir, una teoría democrática reconstructiva²³. Además, y esto es importante en muchos problemas ambientales, suaviza las diferencias entre la naturaleza de la ciencia natural y de la social, al reconocer el papel de fuerzas sociales externas a la comunidad científica en la construcción de los problemas.

El enfoque discursivo ha permitido ampliar sustancialmente el marco en que las distintas narrativas ecológicas habían sido ordenadas, desbordando las distinciones clásicas: entre la gestión racional de recursos de Gifford Pinchot y el

²⁰ *The Politics of the Earth*, *op. cit.* p. 12.

²¹ A ese volumen total de discusión Dryzek le denomina «concurso» –*concourse*– «un lugar donde ideas, posiciones, argumentos, críticas, modelos y teorías marchan juntos; es la suma de la comunicación sobre un tema» (*Democracy in Capitalist Times*, *op. cit.* p. 4 y 125).

²² La metodología Q, desarrollada en psicología desde los años 30 por William Stephenson, permite rastrear patrones de respuesta entre individuos al «concurso» sobre un tema concreto, de forma que discursos sociales referentes al mismo, pero no identificados anteriormente, se hagan visibles. El análisis multicriterio, también participativo y muy utilizado en economía ecológica y en geografía crítica, permite identificar los distintos actores, valores e intereses involucrados en casos de conflicto ambiental, así como hacerlos comensurables como consensos posibles resultado del diálogo.

²³ John S. Dryzek y Jeffrey Berekjian, «Reconstructive Democratic Theory», *American Political Science Review*, vol. 87, nº 1, 1993, pp. 48-60. Dryzek, por ejemplo, ha divulgado y utilizado la *Q methodology* en el análisis de discursos democráticos o en acuerdos para la gestión internacional de la Antártida (Véase *Democracy in Capitalist Times*, *op. cit.* cap. 6; y *Discursive Democracy*, pp. 177-180); y John Proops y John Barry en los sistemas de intercambio local (*Citizenship, Sustainability and Environmental Research: Q methodology and Local Exchange Trading Systems*, Cheltenham, Edward Elgar, 2000).

naturalismo respetuoso de John Muir; las ecologías «profunda» y «superficial» de Arne Naess; la de Robin Ekersley entre antropocentrismo y ecocentrismo; la de Andrew Dobson entre conservacionismo, ambientalismo reformista y ecologismo radical; la de André Gorz entre expertocracia y ecologismo convivial; la de Joan Martínez Alier entre el culto a la naturaleza salvaje, la ecoeficiencia y el ecologismo de los pobres²⁴. Los discursos ambientales son finalmente muchos, si bien pueden ser clasificados en cuatro grandes grupos básicos²⁵:

Gestión ambiental. El *status quo* es dado por bueno pero necesita de ajustes con que hacer frente a los problemas ambientales, especialmente a través de políticas públicas. Estos, en cualquier caso, serán una extensión de los instrumentos pragmáticos de resolución de problemas dentro del marco de las democracias liberales, ya a través de mecanismos de mercado –fiscales, nuevos mercados como los de emisiones, nuevos títulos de propiedad, etc.– ya a través de la administración pública y sus procedimientos expertos y burocráticos.

Supervivencia. Popularizado a inicios de los años setenta por el Club de Roma, supone que el crecimiento económico continuado en un planeta finito acabará destruyendo los recursos y los servicios naturales necesarios para sostener las actividades productivas humanas. Atisba una reestructuración radical de las instituciones industriales, pero llevada a cabo dentro del marco de los sistemas expertos, científicos y otras élites políticas y económicas.

Desarrollo sostenible. Apareció a finales de los años ochenta bajo la etiqueta del también popular Informe Brundtland de la Comisión para el Medio Ambiente de Naciones Unidas y su definición del desarrollo sostenible²⁶. Se alimenta tanto de la idea de límite como de la de gestión, pero tiende a disolver la tensión entre los valores e instituciones económicos y los ecológicos de forma que al final no parece haber límites a mecanismos de modernización ecológica, de reducción de la contaminación y la pobreza a través del desarrollo económico de base industrial. La ecuación más o menos explícita entre desarrollo y crecimiento de un lado, y entre sostenible y sostenido de otro han hecho de este discurso blanco permanente de las críticas de los movimientos ecologistas²⁷. De haber algún discurso hegemónico hoy día, sería sin duda éste.

Radicalismo ecologista. Revaloriza tanto la naturaleza interna del ser humano –marginada en las grandes tradiciones occidentales– como la naturaleza externa más allá de su utilidad económica, y denuncia la estructura institucional del industrialismo como causa del empobrecimiento de ambas. La relación conflictiva

²⁴ Para las primeras, véase Andrew Dobson, *Pensamiento político verde*, Barcelona, Paidós, 1997; además, de André Gorz, «Political ecology: expertocracy versus self-limitation», *New left review*, núm. 202, 1993, pp. 55-67; y de Joan Martínez Alier, *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Cheltenham, Edward Elgar, 2002.

²⁵ Adaptamos la división de Dryzek, en *The Politics of the Earth*, op. cit. pp. 13-15. En detalle, él analiza muchos más –*survivalism*, prometeísmo, racionalismo administrativo, pragmatismo democrático, racionalismo económico, desarrollo sostenible, modernización ecológica, romanticismo verde, democracia ecológica, que él suscribe–. Se echa de menos en su clasificación al menos el de la justicia ecológica. Como la gran mayoría de teóricos de la política, Dryzek no incluye en su lista el «bienestarismo animal».

²⁶ «El desarrollo sostenible es el que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades» (CMMMA, *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza, 1992, p. 67).

²⁷ Para un ejemplo, Torgerson, *The Promise of Green Politics*, op. cit., p. 54.

entre los seres humanos y su entorno natural se deriva al menos en parte de otras formas de injusticia social –del hombre hacia la mujer, del rico frente al pobre, del animal humano frente al animal no humano, etc.– que sólo pueden ser subvertidas superando la visión mecanicista de la naturaleza que domina en la ciencia, y las instituciones de las democracias liberales y del orden económico-financiero global.

Obviamente, cada discurso excluye e incluye diferentes elementos de la realidad, lanza una malla conceptual distinta sobre la misma y capta por tanto distintas realidades. Los discursos, además, no son necesariamente incompatibles, a menudo se utilizan de forma complementaria, incluso coexisten aplicados a distintos problemas o en distintos escenarios. No obstante, en su forma ideal denotan una estructura común, compuesta de:

Una *ontología*. Cada discurso construye y sitúa diferentes entidades, desde deidades animistas hasta materia bruta, pasando por la idea del superorganismo Gaia, recursos naturales, bienes económicos, capacidad de carga, sistemas ecológicos con sus nichos y dinámicas, etc. La ontología afecta no sólo a la propia idea de naturaleza o medio ambiente sino también a otros componentes posibles, como mercado, historia, progreso, contradicción, población, gente, precios, etc.

También posee un conjunto de *asunciones sobre las relaciones naturales*, de tipo jerárquico, competitivo, lúdico, armónico, dialógico, comunicativo... y sus subdivisiones posibles en razón del género, el poder, el estatus legal, el intelectual, racial, etc. Se trata de relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, y de relaciones dentro de la propia naturaleza.

En tercer lugar, identifica *sujetos y sus motivaciones*, que son generalmente humanos –individuos, ciudadanos, hombres/mujeres, consumidores, élites, pobres/ricos, expertos, ecócratas, clases, emprendedores, etc.– pero que pueden ser también especies, ecosistemas o la naturaleza en sí dotada de algún tipo de intencionalidad, distinguiendo a la vez entre lo que se considera natural e innatural.

En último lugar, despliega *metáforas y otras figuras retóricas* con la intención de convencer mostrando nuevas facetas de una situación dada: Madre naturaleza, guerra –contra la naturaleza–, crisis –de la naturaleza, o de la sociedad en su interacción con ella–, metabolismo, artefactos, catástrofe, apocalipsis, armonía, espíritu, desastre, «la nave espacial tierra», «bomba poblacional», caída, etc.

Una vez tenemos el mapa discursivo del debate público ecológico –su esfera pública–, y antes de ver su relación con el poder, cabe insistir en dos notas de tipo epistemológico de este enfoque, y subrayar una inquietud. Este enfoque asume, en primer lugar, la existencia de sujetos políticos al menos parcialmente reflexivos, capaces por tanto de someter a juicio crítico, en contextos deliberativos, los distintos discursos y de tomar distancia del propio. Quizás por eso el término discurso es preferido al de ideología, en el sentido de que estos idearios discursivos no prescriben, para sus sujetos, la forma de vida en su conjunto. Es discutible que las ideologías modernas y más aún las contemporáneas, puedan describirse como doctrinas en ese sentido, pero en cualquier caso un discurso no orienta en su totalidad la vida de sujetos políticos abiertos a la contingencia y a revisar reflexivamente sus valores y creencias. En segundo lugar, este es un enfoque contextual. El cruce de los discursos y los posibles consensos deliberativos sólo son po-

sibles en el seno de formas de vida o tradiciones particulares, que pueden ser reconstruidas, rechazadas o creadas si se dan las condiciones discursivas para ello. Evidentemente, la comunidad en deliberación sólo podrá llegar a un consenso legítimo —en términos discursivos— en ausencia de un compromiso compartido hacia razones o principios últimos. Es decir, si los actores se muestran intransigentes respecto de convicciones relevantes para lograr un compromiso, éste no será posible. Sin embargo, toda comunicación es histórica, parte de un significado al menos mínimamente compartido de los términos utilizados y de las experiencias en que los hablantes les han dotado de significado.

Esto es relevante porque la razón comunicativa ha sido pensada en general en oposición a la «tradición», identificada ésta con un bagaje cultural que es reproducido socialmente sin ser cuestionado o revisado; y porque la democracia discursiva ambiental se ha propuesto no caer en esa abstracción. Los discursos, así, sólo cobran significado real dentro de su historia concreta, por lo que el significado de su léxico, de su red conceptual, está en relación con el contexto y la práctica de los sujetos en el mismo. A saber, si los sujetos pueden desplazarse discursivamente, los discursos también se desplazan semánticamente, sus significantes cambian de significado en relación con la práctica de los actores. Pensemos en el caso del discurso ambiental, muy extendido en las costas españolas, que denuncia el «consumo de territorio». El territorio que se consume puede referir, según el sujeto, a recursos naturales, a huellas ecológicas, al patrimonio histórico, a una identidad y una moral preturística y premoderna, a límites geográficos nacionales en disputa, etc. En ese caso, la polisemia discursiva puede converger en un significado unitario dado por la acción democrática intensa o por la experiencia del agravio o la impotencia. El sentido de los discursos está también, si no esencialmente, en el contexto de su praxis, por lo que los acuerdos deliberativos se sostienen también en las experiencias comunes o en el reconocimiento de legitimidad a reivindicaciones sobre la base de vivencias ajenas²⁸.

IV. DEMOCRATIZACIÓN ECOLÓGICA Y ESFERA PÚBLICA

Si los discursos importan en la construcción de la realidad, no menos importan las estructuras. Si el lenguaje orienta la acción, si es el «*software* institucional», cabe ver qué espacios le dejan «las reglas formales [que] constituyen el *hardware* institucional»²⁹. Al respecto, la teoría de la acción comunicativa se ha levantado sobre una cesura sustancial entre los espacios propios de la acción comunicativa y los de la instrumental. La primera, en esta teoría social dual, queda restringida a un «mundo de la vida» nítidamente separado de los subsistemas político-estatal y económico, regidos por la lógica instrumental. En el ámbito del sistema, así, no habría lugar para la racionalización comunicativa. Sin embargo,

²⁸ Dryzek, explícito en su visión contextual (*Discursive democracy, op. cit.*, pp. 18-9), a veces olvida que el significado de cada discurso está en relación estrecha con la existencia de puntos de apoyo prácticos. Este podría ser el caso de los discursos ambientales en las Islas Baleares, pioneros en España. Véase al respecto Riutort, B. y Valdivielso, J., «Canvi social i crisi ecològica a les Illes Balears», en J. Valdivielso (ed.), *Les dimensions socials de la crisi ecològica*, Palma de Mallorca, Edicions UIB, 2004.

²⁹ *The Politics of the Earth, op. cit.* p. 12.

los sistemas políticos y económicos son en cierto modo como los ecosistemas, estructuras complejas que se autoorganizan y evolucionan sin diseño alguno, como resultado de acciones y elecciones relativamente simples y miopes de los organismos individuales dentro del sistema. Ya que las acciones individuales, también dentro del sistema, se guían por convicciones, creencias, valores creados y recreados en los procesos informales, interactivos³⁰, cabe tantear, por tanto, hasta dónde las actitudes instrumentales y comunicativas coexisten, y dónde lo hacen con mayor o menor desproporción. En el fondo, se trata de identificar los espacios más o menos abiertos a las distintas formas de democratización deliberativa racional ecológica.

La *democratización ecológica* tendría una triple dimensión. De un lado, implica reforzar los valores democráticos en un contexto ecológico que no sacrifica los valores ecológicos o bien mejorar los valores ecológicos sin sacrificar los democráticos³¹. De otro, tiene lugar de tres formas diferentes: en cuanto al número de participantes o sufragio; en cuanto refiere a los dominios de la vida bajo control democrático o ámbito; en cuanto al grado en que el control democrático es competente, sustantivo antes que simbólico, informado antes que ignorante³². Finalmente, eso se concreta en «el reconocimiento progresivo y la inclusión de diferentes grupos en la vida política de la sociedad»³³.

En general, la teoría de la democracia discursiva se ha centrado en la *sociedad civil*, donde la interacción social libre de la guía del Estado y del mercado tiene lugar como espacio privilegiado para la democratización³⁴. Este espacio de la asociación libre voluntaria y sus agentes interaccionan en un espacio discursivo más amplio, la *esfera pública*: «allí donde los individuos se congregan para someter a escrutinio libremente su relación entre ellos y con los sistemas más amplios de poder político en que están inmersos y para determinar cómo deberían actuar e interactuar»³⁵. En esa esfera, según la explicación canónica de Habermas aceptada por Dryzek, los actores discursivos más destacados son los movimientos sociales, enfrentados a los poderes sistémicos en la afirmación comunicativa de un mundo de la vida amenazado por el Estado y el capitalismo³⁶. Este tipo de actores, autorreflexivos sobre su identidad, organizados comunicativamente, abiertos a una mayor variedad de voces, son los responsables de los pasos adelante en la articulación discursiva de los intereses generalizables. Es decir, en cuanto *diseño discursivo*, son los sujetos de la racionalidad ecológica. *Diseño discursivo* sería una institución social en que actores cuyas expectativas convergen en una conciencia común interactúan repetidamente de forma comunicativa: los indivi-

³⁰ *Ibid.*, p. 93.

³¹ Véase «Strategies of ecological democratization», en *Democracy and the Environment*, *op. cit.*

³² El «concurso» democrático tiene que ver con la construcción, distribución, aplicación y limitación de la autoridad política. Dryzek llama a las tres formas de democratización *franchise, scope y authenticity*.

³³ John S. Dryzek, «Political Inclusion and the Dynamics of Democratization», *American Political Science Review*, vol. 90, nº 1, 1996, p. 486.

³⁴ Sociedad civil sería «una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo de la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública», según la definición de Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, Madrid, FCE, 2000, p. 8.

³⁵ *Democracy in Capitalist Times*, *op. cit.* p. 47. Véase Jürgen Habermas, «New Social Movements», *Telesos*, nº 49, 1981, pp. 33-37.

³⁶ *Discursive Democracy*, *op. cit.* p. 49.

duos actúan como ciudadanos, sin exclusión de partes afectadas, las deliberaciones incluyen los intereses individuales o colectivos implicados y se orientan a la generación y coordinación de acciones situadas en un contexto particular problemático³⁷. Comprender la democracia pasa por indagar en las posibilidades de su desarrollo dentro del marco dado por la economía política capitalista, la democracia liberal, y el Estado moderno, la erosión a que sus fuerzas estructurales e ideológicas la someten, y la posibilidad de identificar, imaginar y desarrollar *diseños discursivos* en el seno del sistema³⁸. Este análisis parte de la sospecha de que nuestro conocimiento político es siempre limitado, incierto, incompleto y disperso, y que rara vez podremos tener la certeza de que los pequeños sacrificios democráticos son realmente pequeños.

El primer nivel institucional a tratar del sistema económico-político es la democracia liberal, entendida como el conjunto formado por partidos en competición, oportunidades restringidas de participación pública a través del voto y los grupos organizados, diques constitucionales a la actividad del gobierno, el aislamiento de la esfera económica del control democrático, y una política que básicamente afecta la persecución y reconciliación de intereses privados definidos en la vida privada. Sus apologetas –tomemos como ejemplo a Samuel Huntington, Francis Fukuyama, el reciente premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales Giovanni Sartori o el propio John Rawls– entienden esta forma de democracia parcial como fin necesario de la modernización a través del crecimiento económico y la satisfacción del deseo de posesiones materiales. Al respecto, caben dos comentarios iniciales.

De un lado, este «discurso» de la democracia capitalista tiene un peso proporcionado en el debate ideológico, y una capacidad imponente de asimilar las críticas –incluida la de Habermas– a la sociedad industrial, disuelta en la metaética de los derechos liberales. De otro, muestra una capacidad estructural considerable para evitar desvíos respecto de sus imperativos: la dependencia de la actividad política de la necesidad de inducir a las empresas a invertir para mantener la tonicidad económica y, así, legitimidad e ingresos fiscales con que ejecutar los programas de gobierno y distribuir bienes en términos de empleo y renta. En definitiva, la democracia liberal presupone una distribución de poder sesgada en privilegio de los sectores acomodados, identifica y desagrega los problemas a partir de intereses predefinidos –como los económicos–, responde en forma de recompensas tangibles acordes a intereses identificables, tiene un horizonte temporal corto –aunque mayor que el de los consejos de administración de una empresa–, y tiene adicción al crecimiento. Al final, una vez se han alcanzado los parámetros básicos de la democracia capitalista, el Estado se muestra especialmente reactivo a mayores cotas de democratización.

Al nivel del sistema internacional, las fuerzas que frustran la democratización discursiva tienen que ver con la supervivencia política y económica de los Estados en un marco de transnacionalización forzada por la movilidad global del

³⁷ *Ibid.*, p. 43.

³⁸ Desarrollado con detalle en *Democracy in Capitalist Times*, *op. cit.* Una forma sintética está en «Ecology and Discursive Democracy», *op. cit.* (traducida al castellano en *Ecología Política*, nº 16, 1998, pp. 95-108).

capital. La justificación liberal describe un carrusel virtuoso de libre mercado, derechos humanos y cooperación pacífica. Desde el punto de vista de la teoría realista de las relaciones internacionales, al contrario, este es un mundo de anarquía o a lo sumo de negociaciones formales y de consensos suscritos bajo algún poder coercitivo hegemónico. Esa es la forma que toma con frecuencia el entramado de procedimientos en las tomas de decisiones globales, los regímenes internacionales, con todo su aparataje institucional –Banco Mundial, Naciones Unidas, Organización Mundial del Comercio, etc.–. Esta forma de «gobernanza sin gobierno» es de hecho lo más parecido a un Estado en el ámbito internacional, un mecanismo de filtro democrático y de imposición de modelos de desarrollo. En definitiva, con relación a los problemas ecológicos, el capitalismo desplaza hacia los Estados los problemas ambientales que él mismo crea, y entonces una combinación de Estado y democracia liberal procede a solventar el problema decomponiéndolo analíticamente, las más de las veces sumando nueva legislación a la que se ha mostrado inoperante.

Según el análisis de Dryzek hay al menos tres niveles en que aparecen de forma incipiente diseños discursivos, instituciones deliberativas, ya sean esferas aparecidas para tratar de un problema particular, foros globales, una sociedad civil democrática, etc. Uno es con relación al Estado, otro en el sistema internacional y otro en la experimentación con nuevas formas participativas de evaluación, gestión y decisión en políticas públicas. En general permiten que problemas de suma cero relativamente intratables se conviertan en relaciones de suma positiva, aunque la forma concreta de cada democratización –sufragio, ámbito, autenticidad– es variada. En los tres niveles sus tesis, por controvertidas, merecen un comentario detallado.

Las mejores oportunidades para la aparición de nuevos diseños discursivos con relación al Estado se dan en casos de aparición de nuevos imperativos intratables con los medios convencionales, como es el ambiental –aunque también pueda haber alguna opción en caso de indeterminación funcional o hundimiento institucional, como una revolución, una guerra o particularmente una depresión–. De la respuesta del Estado dependerá no sólo la forma en que el problema y su resolución quedarán fijados sino también el futuro de la propia esfera pública implicada. Según Dryzek hay cuatro reacciones posibles por parte del Estado, dos incluyentes y dos excluyentes. La pluralista absorbe todo movimiento político convirtiéndolo en un grupo de interés. La asociativa fomenta desde el Estado una forma centralizada de movimiento, fomentando liderazgos e involuntariamente una cultura patológica del victimismo. La liberal-autoritaria excluye de forma activa persiguiendo e incluso eliminando por la fuerza todo tipo de disenso. La corporativista excluye pasivamente, limita la representación a patronales y

Representación de intereses en Estados capitalistas (Dryzek, 1996)

	<i>Incluyente</i>	<i>Excluyente</i>
Activo	Democracia asociativa, representación de grupo	Liberalismo autoritario
Pasivo	Pluralismo	Corporativismo

sindicatos pero no intenta interrumpir o reprimir otras formas de asociación política —en eso son pasivos—. En su opinión, y más allá de las ventajas comparativas de la estrategia corporativista de las democracias norte y centroeuropeas en avances sociales y económicos, el corporativismo crea sin quererlo las condiciones para la aparición de esferas públicas efectivas opositoras en que la democracia radical puede florecer. Es decir, para Dryzek la absorción estatal de la sociedad civil discursiva y opositora puede bloquear mayores innovaciones en las instituciones democráticas; o lo que es lo mismo, la inclusión sólo es benigna si el interés básico de un actor puede ser asociado con un imperativo estatal y cuando su entrada en el Estado no agota la sociedad civil tras de sí³⁹.

Dryzek piensa en la aparición de la esfera pública burguesa según el análisis clásico de Habermas y en el papel democratizador de la desafección en países de Europa del Este como Polonia, Checoslovaquia o la RDA⁴⁰. La capacidad de esas esferas públicas de incidir constructivamente depende de que su influencia en el Estado no debilite su pulso cívico y confrontativo, y de que mejoren la capacidad del mismo de hacer frente a nuevos requerimientos. Es decir, en definitiva tendríamos un modelo de democracia deliberativa que opera sobre todo *contra* el Estado capitalista —como esfera pública—, y *al margen* de él —como el feminismo, las formas de autogestión obrera, de economía social local, etc.—. La democracia sería así la imagen inversa de la del republicanismo clásico celebrado por Arendt: practicada por los excluidos antes que por los incluidos.

Evidentemente, la posibilidad de que el pulso cívico se apague cooptado por el Estado dibuja un escenario de liquidación de la democracia deliberativa o al menos de su caldo de cultivo principal. Sin embargo, Dryzek, probablemente influido por el predominio de las estrategias asociativa y pluralista en el mundo anglosajón, menosprecia en parte el papel que juegan los actores civiles integrados en el Estado en su propia modernización, en la construcción y actualización de la legalidad y en el fomento de formas modernas de conciencia, precisas a su vez para alimentar la sociedad civil. Como él mismo ha indicado, el Estado no es puramente una burocracia férrea weberiana, está también impregnado de valores, creencias y discursos que, por su importancia, deben ser objeto privilegiado de las fuerzas sociales de la democratización. Si el movimiento ecologista hubiera participado en los pactos sociales de los regímenes corporativos como lo hace el movimiento obrero o las patronales, ¿serían nuestros Estados más o menos racionales en términos ecológicos?, ¿habría muerto la sociedad civil con ello?

En el sistema internacional, en segundo lugar, el carácter descentralizado de la maraña de la gobernanza ha dejado espacio para la experimentación con innovaciones institucionales reales más allá del sistema político doméstico y a menudo con avances democráticos significativos, al menos en cuanto autenticidad y sufragio. El caso ambiental, con más de 200 tratados vigentes en marcha, con numerosos protocolos y tratados exitosos a sus espaldas, con la existencia de ONGs de enorme in-

³⁹ Véase «Political Inclusion...», *op. cit.* p. 486, y *Democracy in Capitalist Times*, *op. cit.* p. 40.

⁴⁰ El estudio clásico es el de Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gili, 1994. Ejemplos de surgimiento de sociedades civiles contemporáneas, en Jean Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, *op. cit.*, cap. I.

fluencia mediática, es un ejemplo de la existencia de esferas públicas discursivas: basadas en un discurso igualitario, orientadas a intereses públicos y desafiantes de la autoridad establecida. En muchos casos, como en el del cambio climático y el Protocolo de Kyoto, han liderado la creación de discursos nuevos hegemónicos en la definición del problema, han mostrado vías de resolución posible, y han generado un consenso voluntario razonado. Pero sobre todo han puesto patas arriba el ideal democrático pensado en una comunidad contenida territorialmente que se autogobierna soberanamente en términos de poder, bienestar e identidad.

En último lugar, los diseños discursivos incipientes abarcan también mecanismos «informales» de mediación, arbitraje, negociación, regulación y diálogo orientados al acuerdo voluntario discursivo bajo relaciones de poder suavizadas: paneles ciudadanos, audiencias públicas, audiencias parlamentarias, gestión negociada, foros ciudadanos como la Agenda Local 21, evaluaciones públicas de impacto, el «seminario de decisión» de Harold Lasswell, el «*minipopulus*» de Dahl, la «demarquía» de Burnheim, y en general todo diseño en que la validación de la decisión depende del acuerdo dentro de la audiencia a la que va dirigida. Dryzek es consciente de que estas instituciones pueden promover también la racionalidad instrumental, e insiste en que eso es más difícil cuanto menos sujetas estén a la autoridad política, es decir, en las esferas públicas autónomas⁴¹.

Este análisis, en su conjunto, tiene al menos tres virtudes en comparación al uso de la teoría dual sistema/mundo de la vida, aunque adolece de no llevarlas a sus últimas consecuencias. Primero, abre un espacio para la parte que le corresponda a la acción comunicativa en la determinación de las agendas, la definición de los problemas y la posición epistémica, dentro de las propias estructuras y no sólo en la sociedad civil⁴². Segundo, aprecia la legitimación discursiva de mecanismos participativos de gestión y análisis social⁴³. Por último, no abandona el análisis estructural y deja abierta la pregunta sobre el alcance de una acción política reflexiva que, aunque permite imaginarla, no anuncia la transformación reflexiva de la modernidad, la «modernización ecológica reflexiva»⁴⁴. No obstante, a veces da la impresión de que el recorrido por los diseños discursivos que acomete Dryzek es algo restrictivo y excesivamente orientado a un fin predefinido, el consenso. Respecto a lo primero, es obvio que en el seno de la política liberal hay diseños mucho más discursivos que otros —de partidos políticos, sindicatos, en la estructura de los poderes públicos, en la ley electoral, etc.—. Además, los métodos participativos de decisión y evaluación pública son con demasiada frecuencia no sólo medios para legitimar decisiones ya tomadas sino también para que los investigadores coopten tecnocráticamente procesos políticos reales.

⁴¹ *Democracy in Capitalist Times*, op. cit., p. 114.

⁴² Así lo señala Torgerson: *The Promise of Green Politics*, op. cit. cap. 4.

⁴³ *Legitimidad discursiva* referiría a toda «decisión colectiva consistente con la constelación de discursos presentes en la esfera pública, en la medida en que está sujeto al control reflexivo de los actores competentes». («Legitimacy and Economy...», op. cit., p. 660.) En ocasiones Dryzek parece entender la legitimidad como una cuestión de equilibrio, controlado por sujetos dispersos, entre discursos: en este caso se hace difícil no hacer comparaciones con el equilibrio reflexivo de Rawls.

⁴⁴ John S. Dryzek, «Transnational Democracy», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, nº 1, 1999, pp. 30-51. Véase Maarten Hajer, *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Respecto a lo segundo, la visión de la racionalidad comunicativa como orientada al acuerdo, puede dar la sensación de que el diálogo tiene que estar encaminado en una dirección, un final que la clausura, por abierto e indeterminado que sea. Douglas Torgerson ha insistido en que esta metáfora «movimentista» no capta adecuadamente la idea de la esfera pública ecológica. Torgerson considera la esfera pública propiamente como un *tópos* de la vida pública, «una actividad apareciendo en un lugar. No es el camino de un movimiento sino el espacio de un discurso»⁴⁵. No sería, pues, una institución con límites definidos, sino un patrón cambiante de interconexiones entre *loci* donde el discurso, en este caso los discursos ecológicos, es practicado. Torgerson así se retrotrae a la idea de política de Hannah Arendt, según la cual su valor se expresa en la acción política misma, el ejercicio de la política sería un valor en sí mismo, un arte.

Arendt, en su influyente *La condición humana*, había dividido las actividades fundamentales derivadas de la condición humana, limitada y terrenal, en tres: «*Labor* es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano»; «*trabajo* es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre», la que «proporciona un mundo 'artificial' de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales»; mientras que «la *acción* [es la] condición humana de la pluralidad [...] de toda vida política»⁴⁶. Esta distinción, pensada para la «vida activa», quiere integrar en un tratamiento multidimensional las facetas instrumentales y las intrínsecamente valiosas de una misma actividad, mostrando el significado profundo de la política. Así las aplica Torgerson.

Según su esquema, la cara *funcional* de la política –correspondiente a «*labor*»– afecta «al mantenimiento y funcionamiento de un sistema socioeconómico, particularmente en tanto afecta al intercambio con la naturaleza no humana». Muestra un cariz reformista, inclinado a trabajar dentro de los límites establecidos en los sistemas de orden de cara a hacerlos más racionales. No obstante, funcional no significa tecnocrático, por dos motivos básicos. Uno, porque lo racional no puede ser determinado monológicamente *ex ante* en sistemas complejos como los naturales –esa es la esencia de la idea de racionalidad ecológica–. Dos, porque los consensos en políticas públicas también se forman en consultas y negociaciones informales entre altos funcionarios y representantes de organizaciones económicas privadas; es decir, no hay una *mente administrativa* que gobierne imparcialmente el «sistema». La cara *constitutiva* –correspondiente a «*work*»–, más radical, apunta al cambio cualitativo, estructural, cultural y de identidades. No es un cambio revolucionario, resulta por «incrementos» según el modelo de «una red que funciona», de la estrategia Lilliput⁴⁷. La faz *performativa* –«*action*», *praxis*– contrasta con las dos anteriores en cuanto no aspira a un pro-

⁴⁵ Este análisis se encuentra en *The Promise of Green Politics, op. cit.*, p. 49; y en «Farewell to the Green Movement? Political Action and the Green Public Sphere», *Environmental Politics*, vol. 9, nº 4, 2000, pp. 1-19.

⁴⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 21-22. André Gorz la utilizó para delimitar bajo qué condiciones las actividades productivas pueden ser racionales y liberadoras, subrayando el valor intrínseco de la actividad pública emancipadora. Véase *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988, pp. 168 y ss.

⁴⁷ Tanto Dryzek como Torgerson se remiten repetidamente al *incrementalism* del influyente politólogo norteamericano Charles Lindblom. Nociones como la clásica de *reformismo radical* de Gorz coincidirían con ésta en la renuncia a una revolución como sustitución traumática de un «sistema» por otro, y en poner el énfasis en los cambios peleados en el día a día en las identidades, rutinas, discursos, formas de vida.

ducto extrínseco, es autocontenida, autorreferencial, sus fines son intrínsecos, significativos, su conducta es inventiva.

Arendt, y autores influidos por ella como Habermas, han identificado el carácter performativo de la política con el del lenguaje, pensando el diálogo como la forma universal de revelar la pluralidad, y el ágora pública como espacio privilegiado de la palabra. Más allá de las diferencias históricas, enormes, es un modelo pensado desde el imaginario clásico republicano de la política. Y eso es lo que cuestiona Torgerson, unas imágenes orientadas al entendimiento sobre la base de los buenos argumentos, a un juego narrativo «finito» en el acuerdo. De ser un arte –siguiendo una analogía que Arendt usó para distinguirlo de otros artes poéticos, como la pintura, la escultura o la arquitectura–, sugiere Torgerson, ¿por qué no imaginarlo como la danza, la comedia? ¿Por qué reducir la acción orientada al entendimiento al uso enunciativo de la palabra?⁴⁸

V. ARGUMENTACIÓN Y COMUNICACIÓN ECOLÓGICA

Evidentemente, solo la naturaleza humana –o ciertas partes de ella– puede deliberar. Sin embargo, el objeto fundamental de las éticas ecológicas ha sido reivindicar el estatus moral del mundo natural con independencia de la utilidad que puedan proporcionar a los seres deliberantes, sea económico, estético o de otro tipo. La ética ecológica pretende cuestionar el dualismo, la discontinuidad en la concepción de la naturaleza humana y la no humana. Y la categoría central con que lo ha hecho es la de «valor intrínseco», el valor que una entidad posee de suyo en tanto tiende a una autodirección y autorregulación interna, sea por su disposición a mantenerse, su capacidad para sentir o de constituir todos sistémicos⁴⁹. Para la ética deliberativa, no obstante, no hay ningún valor (fruto de la comunicación libre) extrínseco a la comunidad de diálogo y al intercambio argumentativo⁵⁰. Así por ejemplo, el recientemente fallecido Nicolás M. Sosa, destacado filósofo y activista, se planteaba si no habría que «ampliar el horizonte de comprensión de la comunicación» y suscribir las ideas de David Abram de que «el mundo no es silente ni pasivo; está lleno de valores, propuestas y significados, con independencia de que nosotros le atribuyamos o no tales cosas».⁵¹ Otro destacado ecologista y ético español, Jorge Riechmann, señala –siguiendo a Rescher– que hay un nivel biológico-natural de valores objetivos, dado por la es-

⁴⁸ «Performativo» refiere a un acto de habla «realizativo de acción», en contraste con los enunciativos o constatativos, según la teoría de los actos del habla de Austin. Aunque Torgerson, desgraciadamente, no entra en la discusión, compleja, sobre esta cuestión, quiere subrayar que la interacción *performative* no tiene lugar solamente a través de la *razón* comunicativa.

⁴⁹ Véase la discusión en Robin Attfield, *Environmental Ethics*, Cambridge, Polity, 2003. Él distingue entre valor inherente e intrínseco, definido de una forma diferente.

⁵⁰ Dentro de nuestra comunidad ética, el mismo problema se plantea en Nicolás M. Sosa en *Ética ecológica*, Madrid, Libertarias/Prodhuvi, 1994, p. 23; Carmen Velayos en *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?*, Granada, Ecorama, 1996, pp. 128-135; y María José Guerra en *Breve introducción a la ética ecológica*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001, pp. 38-47.

⁵¹ Nicolás M. Sosa, «Ética ecológica: entre la falacia y el reduccionismo», *Laguna. Revista de Filosofía*, nº 7, 2000, p. 317.

estructura de necesidades de un organismo vivo⁵². La naturaleza, pues, comunicaría valores.

Joel Whitebook señaló que este rasgo de la ética comunicativa representaba una ruptura entre Habermas y sus antecesores en la Escuela de Frankfurt⁵³. Hasta él, la teoría crítica habría pensado la crisis ecológica como consecuencia del dominio de la naturaleza inscrito en la propia estructura de la modernidad, que «la dominación de la naturaleza exterior precisa de la dominación de la naturaleza interior». Habermas, por el contrario, presupondría la apropiación de la naturaleza interior a través de la internalización comunicativa de normas intersubjetivas. Es decir, la emancipación respondería al bien del yo, no al de su dotación biológica; la dignidad del sujeto se lograría «a costa de denegar todo valor a la naturaleza», excluida del reconocimiento recíproco. Precisamente para Habermas es sólo en el uso del lenguaje donde descansa toda dimensión normativa, «el único reino en que el problema del ‘es’ y el ‘deber ser’ puede ser superado». La naturaleza no podría ser, pues, pensada bajo las categorías de la racionalidad comunicativa, y la teoría habermasiana cerraría las puertas a un concepto alternativo y emancipatorio como «una nueva sensibilidad» que nos ponga en contacto con la naturaleza «desde dentro». Whitebook daba un segundo paso en su análisis para sostener que este «hiato ontológico», o discontinuidad entre la naturaleza hablante y la no hablante, sólo podía «condenar la naturaleza a ser exclusivamente objeto de dominación», «de control técnico», dado que Habermas presupone un estatus «galileano», «desteologizado», a las ciencias naturales⁵⁴.

La democracia discursiva y ecológica ha salido al paso de estas críticas, sin embargo se continúa enfrentando a un problema serio en su concepción de la comunicación. Para comenzar, Habermas replicó a Whitebook que una actitud «objetivante» está implícita en cualquier descripción científica —como las que se usan en ética ecológica— y que eso no implica dominación, como no la implica en el médico hacia su paciente. Además, los teóricos de la ética comunicativa, comenzando por Apel y Habermas, han recordado que la naturaleza es precondition de cualquier competencia comunicativa, y que los principios y normas emanadas de la deliberación en una comunidad ética dada pueden apelar a actitudes respetuosas, racionales ecológicamente, e incluso una actitud «expresiva» para con partes de la naturaleza⁵⁵. En el fondo, podría decirse que esa es la apuesta del lenguaje de la ética ecológica, aunque la dicotomía asumida en su seno entre intrínseco y extrínseco a menudo reduce el abanico de actitudes a reverencia o dominio, *tertium non datur*. Por otro lado, Habermas ha señalado el pe-

⁵² Jorge Riechmann, *Todos los animales somos hermanos*, Granada, Universidad de Granada, 2003, p. 604.

⁵³ Joel Whitebook, «The Problem of Nature in Habermas», en David Macauley, *Minding Nature. The Philosophy of Ecology*, New York, Guilford Press, 1996. El artículo de Whitebook fue originalmente publicado en 1979 (*Telos*, 40, pp. 41-94), reimpresso después con correcciones menores y la reafirmación del autor en que a pesar del paso del tiempo «el dilema principal enfocado no había sido resuelto en modo alguno» (p. 283).

⁵⁴ Whitebook, muy fino al mostrar las carencias de la división habermasiana entre ciencias, mostró las enormes dificultades léxicas que hay para referirse a esa nueva sensibilidad y sugirió ideas como las de «naturaleza como un ‘fin en sí misma’», «reencantamiento del mundo», «reconciliación no regresiva», «‘resurrección’ de la naturaleza», una «renovada reverencia por la vida» de la filosofía o dialéctica de la naturaleza.

⁵⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 430. Véase también Karl-Otto Apel, *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

ligo de que el diálogo quede clausurado de antemano por criterios previos de valor incuestionables, ya sea el del valor intrínseco de la naturaleza: un *êthos* ecológico y discursivo debe ser necesariamente abierto, revisable, no puede quedar aprisionado por una doctrina, un final de la discusión, «no puede convertirse en una fe ecológica incuestionada sin volverse también irracional»⁵⁶. Finalmente, tampoco puede quedar anclado en una idea cerrada de la naturaleza humana. La historia de la filosofía y de las ciencias sociales es en gran medida una sucesión de distintas concepciones del ser humano; incluso la ciencia natural moderna ha visto como la biología darwinista alimentaba ideas muy distintas de lo que es el ser humano y en especial de lo que es como *animal* político⁵⁷.

Vistas así las cosas, la ética comunicativa quedaría limitada al constructivismo epistémico –la naturaleza, comenzando por la humana, en su forma pura, es inaccesible a la representación– y al intersubjetivismo lingüístico en ética –los deberes morales descansan en el «a priori de la comunicación»–. Estos compromisos han parecido, no obstante, insuficientes a los propios teóricos de la democracia discursiva ecológica, constructivistas y comprometidos con el paradigma de la comunicación. En último término el ser humano es un animal, atípico, pero parte de la naturaleza, por lo que no tiene sentido que la racionalización comunicativa defina las interacciones libres entre humanos en oposición absoluta a las que dominan el mundo natural⁵⁸. Conscientes de esta tensión, y de las limitaciones del vocabulario ético para expresarla, tanto Dryzek como Torgerson han intentado ir más allá forzando su asimilación del paradigma comunicativo.

Dryzek ha insistido en el carácter plástico y activo de la naturaleza para sostener que «este mundo está realmente vivo, impregnado de significados [...], el mundo no humano puede comunicarse, y los procesos de decisión humanos pueden ser estructurados para escuchar su comunicación más o menos bien». Es decir, la democratización discursiva no tendría por qué detenerse en el umbral del mundo humano, y la democracia discursiva podría ser incluso ampliada a la biosfera. Aceptada esta premisa, «deberíamos tratar las señales que emanan del mundo natural con el mismo respeto que concedemos a las señales emanadas de seres humanos», «requiriendo igualmente cuidadosa interpretación»⁵⁹.

A la hora de concretar ha señalado tres fuentes distintas de comunicación. De un lado, a la que proviene de procesos ecológicos que trascienden los límites entre especies, como la respuesta de la naturaleza a la intervención humana en nichos o en ciclos geobioquímicos. Así, los diseños institucionales deberían orientarse discursivamente para captar las señales ecosistémicas y reaccionar ra-

⁵⁶ Torgerson, *The Promise of Green Politics*, *op. cit.*, pp. 120-123. Una síntesis del debate de Habermas con Günther Patzig alrededor de esta cuestión, posterior al de Whitebook, en Carmen Velayos, *La dimensión moral...*, *op. cit.*

⁵⁷ John S. Dryzek y David Schlosberg, «Incorporando a Darwin a la disciplina: la biología en la historia de la ciencia política», en James Farr, John S. Dryzek y Stephen Leonard (eds.), *La ciencia política en la historia. Programas de investigación y tradiciones políticas*, Madrid, Istmo, 1999, p. 186. La *biopolítica* –término acuñado por Morley Roberts en 1938– ha alimentado justificaciones naturalistas del Estado –como la «hipótesis social» de Henry Jones Ford–, la eugenesia conservadora de Merriam y Masters; el darwinismo social de William Graham Sumner, del que bebería Herbert Spencer; el darwinismo reformador social de Lester Ward, o David Ritchie; la ecología social de Murray Bookchin, el autoritarismo hobbesiano de Hardin, etc.

⁵⁸ «Political and Ecological Communication», *op. cit.* p. 589.

⁵⁹ John S. Dryzek, «Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere», *Environmental Ethics*, nº 12, 1990, pp. 195-210.

cionalmente. De otro lado, se ha referido a entidades que pueden actuar como «agentes» —de «agencia» [*agency*], actividad orientada a un fin—, aunque carezcan de autoconciencia o subjetividad, al mundo natural en tanto muestra continuidades evidentes respecto a la «comunicación no verbal» humana —en el «lenguaje corporal, manifestaciones faciales, feromonas, etc.»—. En ambos casos —ecosistemas y naturaleza animal no humana—, y como ya se ha dicho antes, el uso de términos como «agencia» o «comunicación», con las connotaciones teleológicas que tienen, debe entenderse como un esfuerzo por encontrar un espacio intermedio «entre la naturaleza inerte y una naturaleza poblada de ninfas de los bosques, espíritus y diosas»⁶⁰. En caso contrario, Dryzek debería distinguir entre lo que son obviamente muy distintas formas de «comunicación», si es que el término no se pervierte demasiado con este uso: las señales que pueden emitir los miembros instintivamente de una especie entre sí, los mamíferos superiores hacia seres humanos, o los síntomas de disrupciones ecosistémicas son casos totalmente distintos, más incluso en sus repercusiones para la ética. Es más, la propia noción de racionalidad ecológica —restringida, como hemos visto, al mantenimiento de los sistemas de soporte vital— sería descaradamente insuficiente para dar cuenta de estas formas de interrelación entre los sistemas sociales y los naturales.

Una tercera forma de comunicación sería humana, pero no se restringiría al habla. Dryzek pone un ejemplo que, por su sencillez, es rotundo: por algún motivo que tiene que ver con la comunicación, «una discusión telefónica no es lo mismo que un encuentro cara a cara»⁶¹. La acción orientada al entendimiento no puede reducirse «a la argumentación explícita y deliberada como prueba última de garantía de racionalidad», como señala Torgerson, que se atreve a ir más lejos que Dryzek al indagar en la lógica de las pasiones políticas comunicativas. Más que preguntarse *in abstracto* por el sustrato biológico de la comunicación, Torgerson se pregunta qué pasiones se han puesto en juego en la esfera pública ecologista y cuáles de ellas tienden al entendimiento y a recuperar su expresión menos argumentativa. Evidentemente —sugiere—, si alguna pasión es antinatural es el trascendentalismo trágico, desesperado y moralista del ecologismo apocalíptico y de la ecología profunda, con su aspiración a una purificación espiritual en una naturaleza maternal idealizada. Como respuesta, el movimiento ecologista, como otros movimientos sociales, ha captado con el tiempo la importancia de lo cómico y lo carnavalesco en la construcción de su esfera pública. Mostrando el disenso por inversión de la realidad, la impotencia del orden vigente frente a la frivolidad, una forma de acción que es a la vez confrontativa pero que no se orienta a la destrucción del oponente, y sobre todo una forma mundana y orgullosamente inmanente de arte político:

Lejos de fundar un nuevo cosmos, la ecología, en un sentido clave, subvierte cómicamente los esfuerzos de hacer uno. La ecología sugiere límites humanos, particularmente límites en la capacidad humana para abarcar y modelar el mun-

⁶⁰ «Political and Ecological Communication», *op. cit.* p. 596, nota 3. Ha insistido además en la larga tradición que tiene el término en ciencia, aunque no en la filosofía. Torgerson critica el uso de *agency* más allá de la metáfora en *The Promise of Green Politics*, *op. cit.* p. 121.

⁶¹ *Ibid.*, *op. cit.* p. 590.

do. El reconocimiento de estos límites no espera confirmación de una hipótesis científica, pero informa la –a menudo olvidada– naturaleza del conocimiento científico mismo como limitado y tentativo, como un tipo de conocimiento que en principio ni puede asumir ni puede finalmente demostrar un orden comprensivo⁶².

A decir verdad, Torgerson, aún moviéndose con dificultades entre una visión habermasiana de la realidad –hay un único juego normativo, el lingüístico– y una wittgensteiniana –la racionalidad comunicativa sería sólo un «género» más entre otros–, toca un elemento esencial de la práctica política de los nuevos movimientos sociales, y lo interpreta como signo de superación de visiones metafísicas y salvíficas. Entre sus ejemplos se encuentran aquellas diputadas de *Die Grünen* con sus jerséis de colores, amamantando a sus hijos en el *Bundestag*. O el grupo australiano EAAAC?! (*EchoAnarchoAbsurdist-AdelaideCell*), que pone el absurdo en el centro de sus actuaciones hasta el punto de que su lema es «*you've got to be funny*», o de que uno de sus miembros se rebeló contra los líderes del movimiento por no ser lo bastante divertidos.

No siempre este tipo de racionalidad irracional tiene espacio en los análisis sobre los movimientos sociales de nuevo cuño, y en particular sobre los «alterglobalizadores» –incluido el ecologismo global–, frecuentemente vistos en una clave antagonista clásica, definida por la austeridad y el sufrimiento, o bien como consumidores «postmateriales» autosatisfechos. Sin embargo, las *performances* situacionistas, el gusto por el oxímoron, la reivindicación de lo raro o *queer*, las formas de «banalización lúdica», el «hacktivismo», la propaganda invertida [*adbusting, subvertising*], etc., denotan un tipo de coordinación «expresiva» de la acción colectiva que no merece ser obviada –«excomunicada» diría Torgerson– en la comprensión de las esferas públicas emergentes⁶³. La dificultad para la ética ecológica, más allá de la importancia que tiene para la política, es que con toda certeza esta racionalidad no permite fundamentar deberes morales categóricos incondicionales de cuño kantiano, como los que la ética discursiva deduce de la comunidad ideal de comunicación.

CONCLUSIÓN

La propuesta que hemos presentado de una democracia deliberativa y ecológica permite integrar en un esquema unitario las formas en que deliberación y medio ambiente son tratados en la filosofía contemporánea: las críticas de la democracia liberal y de la racionalidad instrumental, los usos de la racionalidad comunicativa en la teoría social y en la ética ecológica. Desde el trampolín haber-

⁶² *The Promise of Green Politics*, op. cit., p. 102. Véase especialmente el capítulo 5. El original y sugerente enfoque de Torgerson reconoce su deuda con *The Comedy of Survival* de Joseph. W. Meeker (New York, Charles Scribner's Sons, 1974), y con una reivindicación de la crítica al carácter trágico de la vida en Dante, Umberto Eco, Nietzsche, o en analistas de línea posmoderna como Henry S. Kariel y Mikhail Bakhtin.

⁶³ *No Logo* (Londres, Flamingo, 2001), de Naomi Klein es una obra aún poco reconocida a la hora de fotografiar esa dimensión de la nueva racionalidad política. Francisco Fernández Buey da algunas pistas en *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Barcelona, Ediciones B, 2004, Cap. 2.

masiano, John Dryzek despliega un manto conceptual interesante para llevar la cuestión ecológica a la teoría de la democracia (deliberativa), con su visión ecológica de racionalidad, democratización, discurso, comunicación, esfera pública, diseño discursivo, etc. Una democracia deliberativa antes que agregativa, republicana antes que liberal, comunicativa antes que estratégica, irrespetuosa de los límites de las unidades políticas, perseguida en la sociedad civil antes que en el Estado, y consistente con una definición amplia antes que estrecha de política⁶⁴. Además, ofrece una interpretación convincente de la aparición de lo que hace apenas unas décadas era inconcebible: la disputa por la construcción de formas discursivas nuevas con que hablar del medio ambiente. Finalmente, invita a pensar a fondo la experimentación con formas políticas que permitan implicarse más fructíferamente en el mundo natural, en un espacio que signifique progresivamente menos en el camino del autismo humano.

Dado su enfoque, los grandes problemas filosóficos a que se enfrenta el paradigma de la comunicación –algunos de los cuales aquí apenas hemos insinuado– subyacen: las carencias del análisis sistémico en la teoría social, la falta de tradición en identificar prácticas deliberativas dentro del sistema político-económico, el exceso de autonomía de los discursos respecto a la práctica y las experiencias concretas, el hiperracionalismo de la idea de comunicación, etc. Por otra parte, no obstante, dichos problemas cobran una luz particular frente al reto que implica la perspectiva ecológica, sacando sobre todo a la superficie la necesidad de un lenguaje capaz de salir de dicotomías –instrumental/comunicativo, sistema/mundo de la vida, sensibilidad/racionalidad, intencional/instintivo, antropocéntrico/biocéntrico, intrínseco/extrínseco, incluso moderno/posmoderno– que, no por estar muy extendidas favorecen necesariamente una filosofía acorde a las aspiraciones del reto ecológico.

⁶⁴ *Democracy in Capitalist Times*, op. cit., p. 15.

3. DIFERENCIA Y DERECHOS HUMANOS

Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad*

Cristina Sánchez Muñoz

En este principio de siglo que nos ha tocado vivir, la pregunta acerca del *sentido de la política* continúa siendo una de las cuestiones fundamentales que tenemos que plantearnos como ciudadanos si queremos dejar oír nuestras voces acerca de la configuración y renegociación de lo público. Frente a la deslegitimación de los sistemas y partidos políticos, la corrupción que atraviesa buena parte de los gobiernos, y la indiferencia, cuando no el descrédito del quehacer ciudadano, no son pocas las voces que reivindican, como ya ocurriera en otras épocas de crisis, el retorno al refugio de lo privado por un lado, y al gobierno de las leyes del mercado por otro, quedando así el espacio de la política y de lo público como un terreno yermo que puede ser ocupado por fuerzas destructivas o antipolíticas. Frente a este siglo que comienza pues, necesitamos armarnos con un pensamiento resistente frente a la uniformidad y que apueste por una «ciudadanía reactiva»¹, que hace de la condición de la ciudadanía el centro de nuestra identidad y no elude sus responsabilidades políticas en la construcción de un mundo común.

Por ello parece oportuno rastrear las propuestas de aquellas figuras de la filosofía que se plantearon la necesidad de repensar lo político y que analizaron las amenazas a las que se enfrentaba lo público. Sin duda en ese camino sobresale la figura de Hannah Arendt, una figura paradigmática como hija del siglo XX, exponente de su tiempo, que tuvo que enfrentarse al totalitarismo, al desarraigo, a su condición de judía o a la crisis de la política estadounidense de los 70 provocada por la guerra de Vietnam. Como ha señalado Ernest Gellner, si Hannah Arendt no hubiese existido, hubiésemos tenido que inventarla².

* Este artículo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación «Derechos, Justicia y Globalización» SEJ 2005-08885 del Plan nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, financiado por el Ministerio español de Ciencia y Tecnología. Una primera versión del mismo fue publicada en la revista mexicana *Intersticios* (Año 10/núms. 22-23, 2005) con el título «Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad».

¹ Tomo el término de Rafael del Águila en «Política, ciudadanía y juicio», contenido en *La política. Ensayos de definición*, Rafael del Águila, Paul Barry Clarke, Augusto Santos Silva, Nicolas Tenzer, Ed. Sequitur, Madrid, 2000.

² Ernest Gellner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Pero afortunadamente para nosotros, Arendt existió, y nos dejó un legado del que quizás nosotros seamos sus lectores más pertinentes. Porque no deja de ser llamativo que Arendt fuese una autora «a contratiempo», a contracorriente de las posiciones académicas y políticas entonces establecidas. Si en su momento Arendt fue objeto de la incompreensión académica³, hemos tenido que esperar casi a finales del siglo XX para que se produzca una recuperación y relectura de su pensamiento en los que se nos muestra ahora no como una autora a «contra-tiempo», sino, por el contrario, profundamente contemporánea nuestra. Sin embargo, tampoco la recuperación de su obra ha seguido un camino fácil. Hasta mediados de los 80 su obra se interpretaba subrayando las influencias heideggerianas en la misma por un lado, considerándola poco menos que la alumna aventajada del maestro y, por otro lado, se insistía en las querencias arendtianas hacia el mundo de la *pólis*. El resultado de dichas interpretaciones nos mostraba una autora alejada de los problemas del presente y profundamente nostálgica respecto a las perdidas esencias primigenias de la política, que habríamos de rastrear en el mundo griego, en la línea de autores como Eric Voegelin o el conservador Leo Strauss. Muy probablemente ello sea también la causa de que en algunos países, como ha sido el caso de España, a pesar de estar traducida la mayoría de su obra desde principios de los 70, ésta pasase desapercibida, y no se publicasen ensayos sobre ella hasta bien entrados los años 90⁴.

Sin embargo, es ya en esa década cuando nos encontramos con un giro en las interpretaciones de su obra, motivado en parte por los cambios en los acontecimientos sociopolíticos tales como el resurgir de los nacionalismos en Europa y las crisis de las democracias representativas. En este sentido, Paolo Flores D'Arcais afirma que «el pensamiento de Hannah Arendt se encuentra entre los poquísimos que pasan la prueba del año 1989 y que han salido reforzados del impacto del muro al derribarse»⁵, provocando sin duda, que nuevos lectores y lectoras emprendan una reinterpretación, buscando una comprensión de los problemas que afectan a la teoría y la práctica de las sociedades posttotalitarias. De hecho, la escuela de arendtianos y arendtianas no ha dejado de expandirse, provocando interpretaciones que se alejan de las lecturas más tradicionales de *La condición humana* para centrarse en aspectos que habían quedado desatendidos, como la construcción de las identidades, las exclusiones del espacio público, los vínculos de la ciudadanía, la democracia participativa o las posibilidades de la acción en la Modernidad. Y son esas lecturas las que nos muestran una autora profundamente comprometida con los problemas de las democracias actuales y con el análisis de los elementos cívicos de las mismas —la acción, el espacio público y el juicio—. En este sentido, podemos afirmar que Arendt es ya un clásico —una clásica— y que, recordando con Italo Calvino la pregunta ¿por qué leer a los clásicos?, este

³ Recordemos al respecto toda la polémica provocada por sus interpretaciones del *affaire* Eichmann o las despectivas palabras pronunciadas por el filósofo Isaiah Berlin, al ser preguntado por la opinión que le merecía Arendt: «Debo admitir que no respeto demasiado las ideas de esa dama» (en Jahanbegloo, R., *Conversations with Isaiah Berlin*, P. Halban Published, 1992).

⁴ A ello además, debemos unir el hecho del predominio teórico en nuestro país por aquellos años de las corrientes marxistas y analíticas por un lado, y el iusnaturalismo tomista por otro, que dificultaban el acercamiento a un paradigma teórico que hablaba en un lenguaje absolutamente diferente.

⁵ Paolo Flores D'Arcais, «Hannah Arendt. Una actualidad anacrónica», *Claves de la Razón Práctica*, n. 65, septiembre 1996.

novelista nos decía que un clásico es un libro o un autor al que volvemos una y otra vez en busca de respuestas, «sirven para entender quiénes somos y adónde hemos llegado»⁶. Y, sin duda, esta es una de las causas principales de las recientes interpretaciones de la obra arendtiana.

Mi propósito en este trabajo es analizar la pluralidad como clave interpretativa de su obra, entendida como el tejido sobre el que se construyen los ejes interpretativos de su teoría. Desde la perspectiva que aquí expongo, entonces, Arendt no sería tanto una teórica de la acción, aún con toda la importancia que ésta tiene en su obra, sino una teórica de la pluralidad, dado que ésta constituye para ella el principio normativo fundacional de la política y de la praxis, y su preservación la alejaría tanto de la fusión comunitarista por un lado como de un universalismo abstracto por otro.

Para rastrear el papel de la pluralidad, pero sobre todo los ámbitos en los que ésta se manifiesta, me centraré en tres aspectos: la pluralidad en el nivel *epistémico*, en relación con la metodología que Arendt utiliza. En segundo término el tipo de *sujeto* que resulta de la salvaguarda de la pluralidad y, por último, su relación con la comunidad política y el *espacio público*. El análisis de estas tres tematizaciones de la pluralidad nos permite observar y comprender el papel de ésta como principio «*sine qua non* de la vida política», previniéndonos contra cualquier intento reduccionista de esa materia plural, ya sea la idea de un sujeto único de la historia, la voluntad común o las unificaciones en torno a esencias compartidas. En este sentido, su obra puede ser leída como una interpretación de la Modernidad en donde analiza las instancias opresoras contra la pluralidad que la propia Modernidad ha desarrollado, ya sea el ascenso de la sociedad de masas, la voluntad de todos o un concepto de Historia ligado a la idea de necesidad del proceso histórico. Y, desde esta lectura, la negación de la pluralidad no sería sólo o exclusivamente una característica de los regímenes totalitarios, sino que es también una amenaza presente en las sociedades democráticas contemporáneas. Esclarecer cuáles son los mecanismos que nos permitan salvaguardar la pluralidad y la praxis se convierte, entonces, en una de las tareas urgentes a las que debemos dar respuesta.

Arendt insiste en tener siempre presente el origen mismo de la filosofía, que no es otro que, como entendían los clásicos, la *admiración* (*thaumázdein*) por aquello que nos maravilla. Trasladada esa admiración al terreno de los asuntos humanos, de los cuales da cuenta la filosofía política, el objeto de esa admiración será la pluralidad humana —«el que los hombres, no el hombre habiten la Tierra»—, y es a partir de ese hecho ineludible, de ese *factum*, nos previene Arendt, desde donde debemos cimentar una nueva filosofía política⁷. La falta de reconocimiento de ese principio fundante es lo que, a su juicio, ha provocado las derivas antipolíticas de la filosofía, representadas en la tradición platónica. En esta tradición, la pluralidad es concebida como una amenaza y fuente permanente de inestabilidad, que debe ser controlada introduciendo una idea de poder entendida como dominio de los expertos⁸. Por el contrario, para Arendt, resulta ineludi-

⁶ Italo Calvino *¿Por qué leer a los clásicos?*, Tusquets, Barcelona, 1997.

⁷ Arendt, H., «Philosophy and Politics», *Social Research*, vol. 57, n. 1, Primavera 1990.

⁸ Arendt, H., «What is Authority», *Between Past and Future*, Nueva York, Viking Press, p. 111 (trad. esp., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996). En adelante citado como BPF.

ble admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre estará presente. La comunidad política, la *pólis*, siempre representará un mundo imperfecto –frente al mundo de las ideas– sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma. Así pues, la filosofía política debe constituirse desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana. Sólo desde el reconocimiento de ésta podremos devolver el sentido y la dignidad de la política.

Pero además, en esa tarea de reformulación de una filosofía política incardinada en la pluralidad, debemos tener en cuenta también la situación de ruptura epistemológica provocada por el totalitarismo, que nos ha abocado a «pensar sin asideros» –*thinking without a bannister*– y a una crisis en la utilización de nuestros estándares habituales de comprensión. Frente a un fenómeno político aterradoramente nuevo, como es el totalitarismo, no podemos aplicar el pensamiento analógico y subsumir lo acaecido en estructuras ya conocidas. La comprensión, por el contrario, no nos procurará un punto final de llegada en el que podamos sentirnos a salvo, sino que «se trata de una actividad interminable mediante la cual llegamos a reconciliarnos con la realidad». Teniendo en mente la filosofía de Lessing, Arendt nos advierte de la fragilidad y contingencia inherente a la comprensión, puesto que ésta «nunca puede dar origen a una visión del mundo precisa, la cual, una vez adoptada sea inmune a otras experiencias del mundo». Debemos, entonces, adquirir conciencia de la provisionalidad de nuestro sentido de las cosas, puesto que, estamos siempre a expensas de la irrupción de lo inesperado en la escena de los asuntos humanos. Y esa apertura del pensamiento hacia lo novedoso, incluso a lo pavorosamente novedoso, como el totalitarismo, es lo que debe caracterizar la tarea de la filosofía. Pensar la pluralidad, desde este punto de vista, significa también cuáles son los embates a los que se ve sometida en las sociedades contemporáneas e intentar dilucidar los anclajes en los que podamos preservarla.

Para abordar el planteamiento de la pluralidad en Arendt debemos tener previamente presente el telón de fondo sobre el que sostiene esa pluralidad definida como la «irreductible singularidad de seres únicos»⁹. Y en ello es necesario que volvamos nuestra mirada a su análisis del totalitarismo, ya que es allí donde nos presenta el cuadro negativo del triunfo del totalitarismo sobre la pluralidad, y ese escenario es el que se nos muestra como el contrapunto teórico a *La condición humana*. En esta última obra, la autora hace un ejercicio normativo acerca de cómo debería ser la vida activa, teniendo en cuenta lo que ha supuesto la experiencia totalitaria. En este sentido, para Arendt, una de las características diferenciadoras del régimen totalitario es que éste tiene como objetivo la aniquilación de la pluralidad humana, utilizando el terror para ello. Esa eliminación de la pluralidad sigue una serie de pasos. En primer lugar, se manifiesta en el triunfo de la sociedad masa y el aislamiento de las personas en ese tipo de sociedad. El

⁹ Debemos advertir, como también lo hace Richard Bernstein, que aunque las alusiones a la pluralidad son constantes en su obra, en realidad, en contadas ocasiones nos ofrece definiciones de la misma, por lo que hemos de acudir más bien al contexto en los que la autora utiliza el término (Vid. Bernstein, R., «Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger», *Constellations*, vol. 4, n. 2, 1997).

individuo-masa vive inmerso en una situación de pérdida del mundo común, de atomización y carencia de vínculos sociales y políticos. Se trata, por tanto, de una situación de desestructuración social y de pérdida de los lazos comunitarios. En otras palabras, el individuo-masa vive inmerso en una situación de pérdida del mundo común. En este sentido, el totalitarismo supone «Un anillo férreo del terror que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos Uno»¹⁰. Metafóricamente, utiliza la imagen del «anillo de hierro» que funde a los hombres en una única entidad —la Patria, el Pueblo— eliminando cualquier espacio de comunicación entre ellos. Ese anillo mantiene a las personas tan estrechamente unidas que fagocita la pluralidad. Bajo el dominio totalitario, sólo es posible una relación de identidad, la subsunción de los individuos en una única naturaleza ahora compartida: los judíos, los arios, los extranjeros. Podemos traer a colación en este punto la metáfora que utiliza el sociólogo Zigmunt Bauman¹¹ a propósito de unos de los rasgos característicos de la cultura moderna, presente en el régimen totalitario, y es el de la «cultura de jardín», mediante la cual se considera a la sociedad como una naturaleza que hay que diseñar, controlar, mejorar o modelar, aniquilando para ello los elementos nocivos o, como señala este autor, haciendo que las personas se hayan tornado superfluas.

En ese camino hacia la eliminación de la pluralidad, y una vez disueltos los vínculos sociales y morales, el totalitarismo consigue su victoria final en los campos de concentración. La dominación total persigue la eliminación de la singularidad, de tal manera que cada persona ya no sea un «quién», con una historia propia que contar, sino que es reducida a un «qué», a pura materia física maleable intercambiable, a la «nuda vida» en la expresión de Agamben¹². Para ello, es necesario imponer un aislamiento absoluto respecto al mundo exterior, y es ese aislamiento el que, además, destruye el sentido de la realidad que viene dado, nos dice Arendt, del hecho de ser visto y escuchado por otros. La figura que representa ese aislamiento absoluto en los campos y que, en verdad sería el centro mismo del campo, en torno al que gira todo lo demás, es el *musulmán*, el aislado entre los aislados, el que ni siquiera puede comunicarse, el que es el verdadero testigo mudo del terror, el rostro abolido, el «hundido» frente a «los salvados»¹³. El musulmán nos plantea la paradoja del testigo: los que sobrevivieron y pudieron narrar lo inenarrable, como Primo Levi, no serían los verdaderos testigos, ya que los salvados son una minoría anómala que lleva a cabo una usurpación de la palabra imposible del musulmán. El triunfo del anti-mundo de los campos de concentración, representado en el musulmán, nos muestra que lo que estaba en juego no era solamente la destrucción de la vida física, sino la transformación de la misma naturaleza humana, llevando a cabo, de nuevo con Agamben, la más

¹⁰ *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981, vol. 3, p. 601 (en adelante citado como OT).

¹¹ En *Modernity and Holocaust*, Polity Press, Nueva York, 1989.

¹² Vid. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pretextos, Valencia, 1998.

¹³ La primera descripción de la existencia del musulmán se la debemos a Primo Levi en *Se questo é un uomo* (Einaudi, Turín, 1958). Con este término los propios internos del Lager designaban a aquellos que se habían abandonado, que ya no tenían ningún interés por intentar sobrevivir y a quienes sus propios compañeros evitaban. Aunque el origen del término «musulmán» no está claro, parece que fue utilizado sobre todo en Auschwitz, y que procedía de la actitud de estos prisioneros que, al estar acurrucados en el suelo, con el cuerpo replegado sobre sí mismo, recordaban a los musulmanes postrados realizando sus oraciones (Vid. La explicación de Agamben en *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pretextos, Valencia, 2000).

absoluta *conditio inhumana*¹⁴, esto es, la eliminación de la condición de la pluralidad. En este sentido, se hizo atterradoramente cierta la máxima fundamental del totalitarismo: «todo es posible»¹⁵. Y ello nos muestra el sentido singular y radical del totalitarismo y de los campos de concentración, puesto que consiguieron cambiar las condiciones mismas de la existencia humana. Como nos recuerda Primo Levi, el sujeto del universo concentracionario nos hace preguntarnos ¿qué significa seguir siendo un hombre, seguir siendo humano? ¿Lo es «quien trabaja en el fango/ quien no conoce la paz/ quien lucha por la mitad de un panecillo/ quien no tiene cabellos ni nombre/ ni fuerzas para recordarlo»?¹⁶

Son estos análisis acerca de la eliminación de la pluralidad, presentes en *Los orígenes del totalitarismo*, los que proyectan su sombra posteriormente con fuerza en *La condición humana*, estableciendo un nexo de continuidad entre ambas obras¹⁷. En esta última, Arendt plantea cómo debería ser la vida activa, teniendo en cuenta lo que ha supuesto la experiencia totalitaria, al tiempo que analiza también los peligros que acechan a la pluralidad en la Modernidad. En este sentido, el eslabón que enlaza el aislamiento de las personas bajo un régimen totalitario y las situaciones de aislamiento en la Modernidad, y por ende, de aniquilación de la pluralidad, se plasman en la figura del *animal laborans* y el triunfo de la labor como rasgos característicos de la Edad Moderna. En el proceso laboral «el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo»¹⁸. En dicho proceso, nadie es un individuo singular, con una narrativa concreta, ya que todos son idénticos y sustituibles, metabolizados con su propia subsistencia. Por ello, para Arendt, dado que el *animal laborans* supone una falta de identidad individualizada, una vivencia extrema del cuerpo y una identificación con la naturaleza, la mayor oposición se establece no entre la acción y el trabajo, sino entre la acción y la labor, ya que de las tres actividades que componen la vida activa, ésta es la más antipolítica de todas, porque elimina la pluralidad. Al realizar la labor, la relación que se establece entre las personas—los laborantes— no es de igualdad, sino de identidad: nadie es un individuo singular, con una historia tras de sí, ya que todos son idénticos, y por lo tanto sustituibles. Si tuviésemos que poner imágenes actuales a esa humanidad indiferenciada, a esas nuevas masas de laborantes, probablemente ya no serían tanto el consumidor o el trabajador fordista, como parece sugerir la propia Arendt en *La condición humana*, sino más bien tendrían que ver con situaciones y consecuencias de la nueva economía globalizada y transnacional: mujeres y hombres en trabajos mal pagados, en condiciones precarias, realizados clandestinamente, donde la mano de obra es sustituida inmediatamente por otra más barata, más callada y más necesitada.

La descripción que Arendt realiza del *homo laborans* presenta un último esla-

¹⁴ Agamben G., *Homo sacer*, p. 211.

¹⁵ Arendt, H., OT; vol. III, p. 569.

¹⁶ *Se questo é un uomo*, Einaudi, Turín, 1958.

¹⁷ Sin duda, en los últimos años se ha producido entre los estudiosos de Arendt una vuelta hacia *Los orígenes del totalitarismo*, que han provocado relecturas de la misma a la luz de los distintos cambios en la escena política, tales como la aparición de un terrorismo internacional, el resurgimiento de los conflictos nacionalistas en Europa o la constancia de perpetración de genocidios en diferentes países. Véase en este sentido el número especial de la revista *Social Research*, dedicado a esas nuevas lecturas (vol. 69, n. 2, verano 2002).

¹⁸ Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 279.

bón más en la escala de aniquilación de la pluralidad en la figura del *homo sacer*, expuesta por Giorgio Agamben. Según este autor, con claras influencias arendtianas, el *homo sacer* es una antigua y oscura figura del derecho romano, que designaba al hombre que se encontraba fuera de la legislación humana y divina. Representa la nuda vida, sin ningún atributo de humanidad. Es aquel a quien cualquiera puede dar muerte sin que con ello esté cometiendo un crimen. El *homo sacer* representa, en este sentido, la vida excluida de la comunidad, abandonada y asesinada impunemente¹⁹. Y de nuevo, también nos asaltan imágenes cotidianas de la pervivencia de ese *homo sacer* actual: los habitantes de las favelas, eliminados por la policía o bandas rivales, los niños de la calle, abandonados sin duda a la nuda vida, o los cientos de mujeres asesinadas en Ciudad Juárez (*mulier sacer*), situaciones todas ellas que nos revelan la persistente presencia de la vida *eliminable* en nuestros sistemas²⁰.

El totalitarismo, pues, ha puesto en jaque la pluralidad, la misma condición *sine qua non* de toda vida política, pero, además, ha provocado una crisis metodológica a la hora de abordar la tarea de comprender lo ocurrido, ya que ha provocado la discontinuidad con las categorías tradicionales de pensamiento. ¿Con qué herramientas conceptuales debemos afrontar entonces la tarea de la comprensión de los asuntos políticos que, a su vez, sean fieles y reflejen la pluralidad humana como precondition de la vida política? Aunque Arendt pocas veces aborda explícitamente la cuestión de la metodología a utilizar ante la situación de ruptura que ha originado el totalitarismo, sí que podemos encontrar indicaciones que, por otro lado, son perfectamente coherentes con su propósito teórico de recuperación de la dignidad de la acción y la política. El punto de partida de esa nueva filosofía política será el concepto de experiencia: «el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, y a ellos debe permanecer unido como los únicos postes indicadores que nos pueden orientar»²¹. Para Arendt, lo mismo que para Heidegger, el concepto de experiencia aprehende la ineludible interdependencia entre el sujeto y el mundo. Por ello, lo que acontece al sujeto en su estricta soledad no sería en realidad una experiencia: esta requiere la presencia de otros, requiere la pluralidad. Y para poder examinar esas experiencias, debemos girar nuestra mirada al interior mismo de las acciones y las palabras de hombres y mujeres, en «aquellas situaciones y gestos singulares que interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana»²². La apuesta de Arendt por una metodología que reinstaure la pluralidad le lleva a afirmar el papel de la narración y la actividad del narrador –*storytelling*– como «guías en el camino de la comprensión». Mediante la incorporación de los relatos damos cuenta de la irreductible pluralidad de los seres humanos, de tal manera que cada historia nos revela una voz propia, creando con ello un espacio común habitado ahora por distintas voces. Esa voces polifónicas que nos muestran un «quién», sin embargo, no se agotan en lo meramente individual –debemos recordar en este punto el rechazo de Arendt hacia posturas solipsistas–, sino que nos hablan de la cons-

¹⁹ Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*.

²⁰ Zygmunt Bauman nos habla, en este sentido, de las «vidas desperdiciadas» como «los sobrantes» que la Modernidad ha creado. Vid. *Vidas desperdiciadas. La Modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005.

²¹ Arendt, «Preface: The Gap Between Past and Future», BPF, p. 14.

²² Arendt, «The Concept of History», BPF, p. 43.

trucción de un mundo común, de los avances y los obstáculos que encontramos al aparecer y revelarnos ante los ojos de los demás. Historias que, como la de Rahel Varnhagen, se insertan en un contexto social y político de exclusión y hace de su identidad personal una fuerza de resistencia contra la uniformidad social. O la de Rosa Luxemburgo, con su compromiso hacia la acción colectiva y la participación en la *res pública*. Los relatos nos muestran una pluralidad de individuos singulares y únicos que privilegian voces marginales, transgresoras, heroicas a veces en sus pequeños gestos, historias de amistad, de reconocimiento mutuo, historias que pueden ocurrir en la esfera privada, pero con trascendencia pública, como la de la misma Rahel Varnhagen, historias todas ellas que nos permiten acceder a una *comprensión situada*, esto es, un tipo de comprensión que no se realiza «desde ninguna parte», puesto que ya no disponemos de un punto arquimédico externo desde el que poder comprender y juzgar, sino que recoge el punto de vista y las experiencias de mujeres y hombres en un tiempo y un espacio singular.

Con ese énfasis en la utilización de los relatos²³, Arendt abre una línea metodológica, innovadora en ese momento —los años 50 y 60— y a contracorriente del marcado predominio del behaviorismo en el terreno de la ciencia política. No ha sido sino, posteriormente, décadas más tarde, cuando ha cobrado fuerza la utilización metodológica de las narrativas y se ha mostrado como una línea de investigación interdisciplinaria muy fructífera en las Ciencias Sociales, como han puesto de manifiesto en el terreno de la Historia el auge de la historia oral, en el terreno jurídico las posiciones de acercamiento de la interpretación judicial al uso de los relatos y la literatura, como reflejan las obras de Richard Posner o Martha Nussbaum, o en la antropología y la sociología lo que Clifford Geertz ha denominado «descripciones densas»²⁴.

Pero creo que el propósito de Arendt, orientado a la preservación de la pluralidad, puede quizás tener su reflejo más acertado en la propuesta de Seyla Benhabib de «situar al sujeto», como corrección al *self* abstracto, descorporeizado y desvinculado de los contextos de vida, propio de las teorías universalistas²⁵. Para Arendt, somos «sujetos situados», con unas narrativas concretas que se insertan en el espacio que se crea entre las personas al actuar y hablar, y que ella denomina «la trama de las relaciones humanas»²⁶, de tal manera que, frente a las narrativas trascendentes de un sujeto de corte kantiano, la única manera en que toda persona que aparece ante los demás en el espacio público puede responder a la pregunta «¿quién eres tú?» es contarle nuestra historia²⁷, mostrando ante los otros nuestros deseos y esfuerzos, nuestras carencias y esperanzas, nuestras oportunidades y necesidades. Ese giro narrativo en la concepción de la identidad del

²³ Preferiblemente biográficos, pero no sólo. También utiliza otros tipos de narrativa, como los incidentes históricos, las obras literarias como *Heart of Darkness* en su análisis del imperialismo o *Billy Bud* en *Sobre la revolución*.

²⁴ Véase Thompson, P., *The Voice of the Past: Oral History*, Oxford, Oxford University Press, 1989; Posner, R., *Law and Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; Nussbaum, M., *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1996; Geertz, C., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.

²⁵ *Situating the Self*, Polity Press, Cambridge, 1992.

²⁶ Arendt, *La condición humana*, p. 243.

²⁷ Vid. la explicación que Arendt hace de ello, a propósito de la vida de la escritora danesa Isak Dinesen, en *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1968.

sujeto y en el mismo uso metodológico de la narrativa, pondría de manifiesto, en opinión de Benhabib, un sujeto concebido como un «otro concreto», en contraste con «el otro generalizado» imperante en gran medida en la ética clásica y contemporánea. Este último nos habla desde la igualdad formal en una comunidad de derechos y obligaciones, haciendo abstracción de su individualidad, mientras que la visión del otro concreto plantea la comprensión de las necesidades, afectos y motivaciones personales del otro en una comunidad de necesidades y solidaridad, llevando a cabo ese ejercicio de «ponernos en el lugar del otro» propio del *enlarged mind* de raíz kantiana. La incorporación del otro concreto trae a primer plano un *sujeto situado*, entretelado en una red de narrativas que componen su vida y que dan lugar a intereses privados, afectos, emociones y relaciones personales: a un sujeto encarnado y cuya identidad depende no sólo de sus acciones sino también de las interpretaciones que de las mismas llevan a cabo los que le rodean. Nos habla desde una identidad narrativamente constituida que incorpora un yo portador de su contexto, con lo que no sería posible ignorar o dejar de lado las cuestiones que atañen a la felicidad o a la vida buena.

A primera vista podría parecer tentador afirmar que es únicamente este sujeto contextualizado o concreto el que Arendt nos muestra en su obra, dada su insistencia en los relatos biográficos. Pero el otro generalizado también tiene un importante hueco en su teoría. Éste es necesario en el compromiso universalista de considerar a cada persona con una igualdad formal, respeto mutuo y reciprocidad. El otro generalizado se manifiesta como sujeto de derechos y, concretamente, del más importante y prioritario de ellos: el *derecho a tener derechos* como expresión de un marco universalista del que no es posible prescindir y en el que, una vez reconocido, podrán engarzarse las necesidades y demandas concretas de las personas con sus historias de vida singulares²⁸. Reconocer en el otro ese sujeto que tiene derecho a tener derechos supone el reconocimiento del sujeto en su humanidad, en lo que tenemos en común —ser capaces de la acción y la palabra— creando una necesaria comunidad de derechos. Sin la protección de esos derechos garantizados por la comunidad política, se priva a la persona del derecho a la acción, o lo que es lo mismo, se le arroja a «la abstracta desnudez de ser humano [...]». Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad²⁹. En definitiva, se le expulsa —en términos de Agamben— a la *nuda vida* desprotegida.

Esto nos remite a una de las tesis fundamentales de Arendt, y es que la comunidad creada entre las personas, el espacio público —el mundo— ocupa una posición que podemos denominar *ontológica*: sólo mediante la actuación en dicho espacio nos constituimos como sujetos, apareciendo ante los ojos de los demás, que componen un público que juzgará y recordará nuestras acciones. Aparecer en público significa, pues, adquirir realidad para los demás. La pluralidad

²⁸ Arendt analiza esta cuestión —que no vuelve a aparecer en su obra— en *Los orígenes del totalitarismo*, donde reivindica una idea de derecho como producto de la voluntad de querer construir un mundo común en el que precisamente las instituciones juegan un papel determinante en la protección de los derechos. El «derecho a tener derechos» significa, en este sentido, un derecho a la inclusión en una comunidad de derechos, esto es, el derecho a la pertenencia a un Estado que reconozca nuestros derechos posteriores como ciudadanos. Frente a una concepción iusnaturalista de los derechos humanos, para Arendt, no hay derechos si no hay comunidad política o, en otras palabras, los derechos no tienen como fuente la naturaleza humana, sino la pertenencia a una comunidad.

²⁹ Arendt, OT, vol. II, p. 375.

de individuos que nos perciben de manera distinta es necesaria para la constitución del sujeto. Y esto marca una decisiva distinción de Arendt respecto a otras posiciones teóricas, como el liberalismo, ya que ella no comienza su reflexión *desde* el sujeto, elucidando sus características y desde ahí se deduciría y diseñaría la comunidad política, sino que en Arendt no hay sujeto si no hay espacio de aparición previo. Y no hay en ningún caso sujeto en soledad, al modo de un Robinson, del sujeto aislado de un Hobbes o del sujeto rawlsiano, indiferente hacia los otros bajo el velo de la ignorancia, sino que ese espacio es un espacio habitado por una pluralidad de individuos, donde nos incorporamos a una trama ya existente de narraciones e historias interpretadas. Por ello también, dada esa preexistencia necesaria de la comunidad, sus reflexiones acerca del sujeto se plantean desde la dialéctica de la inclusión-exclusión de éste en el espacio público. El individuo queda definido entonces, por su relación con dicho espacio. Según fijemos nuestra mirada en la exclusión, los sujetos que nos aparecen en el horizonte del espacio político son los *parias*, los *apátridas*, los *refugiados*. Desde la inclusión, el héroe clásico, tan presente en *La condición humana*, pero sobre todo el ciudadano. Y desde una falsa inclusión, en realidad amenazadora para el propio espacio público, el advenedizo, el *homo laborans* y el hombre masa como figuras paradigmáticas de una Modernidad traicionada.

Probablemente Arendt sea de las autoras que con más fuerza y lucidez ha tratado uno de los problemas más acuciantes de nuestro siglo: el desarraigo de la comunidad que se sigue de las prácticas políticas y sociales de exclusión. Ese desarraigo se traduce en la pérdida tanto del mundo común que compartimos como, a menudo, también en la pérdida de la esfera privada en la que poder refugiarse, de sus hogares y del entramado social que les rodea³⁰. Estas figuras de la exclusión del espacio público —apátridas, refugiados, minorías étnicas desplazadas y parias—, sin embargo, presentan distintas características y graduaciones en su relación con el reconocimiento de la alteridad por parte del sistema político. Los apátridas y los refugiados representan una nueva categoría de «no sujetos», los que en la actualidad denominamos los sujetos «sin»: sin papeles, sin relaciones y sin derechos. Estas situaciones de exclusión Arendt las analiza en sus primeros escritos, coincidentes con su propia condición de apátrida —durante 18 años, hasta que consigue la ciudadanía estadounidense—, y su propia historia se va tejiendo con el relato de la indiferencia moral que recibían allá donde fuesen:

Fuimos expulsados de Alemania porque éramos judíos. Pero cuando apenas cruzamos la frontera francesa, fuimos convertidos en boches. [...] Durante siete años hicimos el ridículo papel de intentar ser franceses o, al menos, futuros ciudadanos; pero al comienzo de la guerra todos fuimos internados como boches igualmente³¹. Habíamos sido encarcelados porque éramos alemanes, y no fuimos liberados porque éramos judíos. Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie puede averiguar quiénes somos en realidad³².

³⁰ Arendt trata estos temas especialmente en su artículo «We Refugees» (1943), trad. esp. «Nosotros los refugiados», en Arendt, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002.

³¹ Aquí Arendt está haciendo referencia a su internamiento en el campo de Gurs, en los Pirineos franceses durante el verano de 1940, junto con otras 2.000 mujeres alemanas.

³² Arendt, «Nosotros los refugiados», *op. cit.*, p. 16.

En la actualidad, estas palabras nos recuerdan situaciones muy similares: los cierres de fronteras del espacio europeo tras el tratado de Schengen (1990) han permitido la libre circulación de unos (los ciudadanos europeos) al coste de blindar la frontera e impedir la entrada a aquellos que buscan protección de las guerras de sus países, huyen de la miseria o, simplemente, desean lo mismo que nosotros: ser sujetos de derechos y recibir protección jurídica por parte de un Estado. Asistimos, no pocas veces indiferentes, a desplazamientos de personas sin derechos que reclaman su inclusión en nuestras comunidades. Y sólo su trabajo, su capacidad en este caso, como *animal laborans*, transformados en su mayoría en mano de obra precaria, les procurará la ansiada ciudadanía. En España, primera frontera europea para los que llegan desde África, los inmigrantes ilegales son recluidos en centros de internamiento saturados, a la espera de que sean devueltos a sus países de origen. Y como Arendt advertía perspicazmente, ante la falta de voluntad política de resolver el problema de la inclusión en la ciudadanía del país de acogida, la cuestión se desplaza de la agenda política a las decisiones policiales y meramente administrativas, esto es, ya no se plantea como una cuestión política a resolver, sino como un problema policial y de gestión³³.

Un paso más allá en la desprotección y el desarraigo se refleja en la situación de los apátridas, aquellos que la terminología de la I Guerra Mundial denominaba «personas desplazadas», porque no pertenecían ya a comunidad alguna. El refugiado, en éste sentido, sigue teniendo su nacionalidad de origen, pero el apátrida ha quedado absolutamente desprotegido, no ha «nacido» jurídicamente, porque se le ha declarado no existente en ninguna comunidad. Arendt nos advierte cómo el mayor peligro radica en la carencia de un espacio público y de las leyes que los puedan proteger, pues, entonces, somos devueltos a «lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación»³⁴. Estas últimas palabras nos ponen en alerta sobre una de sus tesis principales respecto a la pluralidad —que posteriormente desarrolla en *La condición humana*—, y es que no podemos entender la pluralidad como una mera alteridad. La alteridad (*otherness*) corresponde a la variedad de rasgos naturales que tenemos y, lo mismo que otras especies animales, podemos decir que somos diferentes entre nosotros porque presentamos variaciones en nuestros rasgos. Pero la pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un «quién» con una historia detrás, no como un «qué». La pluralidad tiene que ver entonces, con la manera en que aparecemos ante un público, y esto supone, ante todo, la voluntad, la iniciativa de querer ser vistos y oídos por los demás. Las consecuencias, entonces, de la privación del espacio público, del espacio de aparición, son nefastas: el término «privado» cobra toda su fuerza, ya que significa quedar encapsulados en nuestra propia subjetividad, sin la presencia de los demás, que son los testigos de nuestra misma existencia. Quedamos privados del *sensus communis* y, con ello, nos aproximamos a la locura, puesto que, para Arendt —siguiendo a Kant en ello— no podríamos comunicarnos con los demás, tan sólo podríamos expresar mediante gestos nuestras emociones: «El loco —in-

³³ Arendt, OT, vol. II, *Imperialismo*, p. 365.

³⁴ *Ibid.*, p. 381.

merso en su *sensus privatus*— no ha perdido sus capacidades expresivas para manifestar y revelar sus necesidades a los demás».

El loco y el extranjero representan la última frontera en el reino de los no-sujetos, de aquellos expulsados de la convivencia humana. Son realmente los extraños, como la misma etimología de «extranjero» nos recuerda. Si el loco es aquel que ya no puede comunicarse, el extranjero es «un símbolo pavoroso de la desnuda individualidad», ya que quien vive al margen del mundo común, es devuelto a la naturaleza, «se convierte en un ser humano en general, sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse»³⁵. Para Arendt, en este sentido, ser «humano» nos es algo dado, sino algo por lo que hay que luchar: «La *humanitas* nunca se alcanza en soledad. Sólo quien aventura en el dominio público su vida y su persona, puede adquirirla»³⁶.

El paria, sin embargo, representa una figura en la que Arendt examina sobre todo las consecuencias *sociales* ante la carencia de un mundo común. La figura del «judío como paria» era un lugar común en la cultura alemana del siglo XIX. Ya Max Weber había utilizado el término, con connotaciones económicas, considerando los judíos como representantes de un «capitalismo paria o aventurero»³⁷. Pero sobre todo, será el periodista francés Bernard Lazare, defensor del capitán Dreyfus en el famoso *affaire*, el que expone los términos «paria consciente» y «advenedizo» como condiciones políticas de los judíos, aspectos que, a su vez, serán recogidos por Arendt. Para ella la característica más sobresaliente de los parias es la carencia de un mundo común compartido (*worldlessness*). Así lo expone en un libro suyo de 1968, *Men in Dark Times*. En él se narra la vida y las circunstancias políticas de personajes aparentemente sin vinculación: Lessing, Rosa Luxemburgo, Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch o Walter Benjamin. Sin embargo, para Arendt, estas personas mantenían una afinidad electiva: vivían en «tiempos de oscuridad», entendiéndose por tal, nos dice Arendt un momento histórico que no se identifica con las monstruosidades de este siglo, porque estos tiempos sombríos no son algo nuevo o una rareza en la historia, corresponden a aquellos períodos

donde el espacio público se vio oscurecido, y el mundo se tornó tan dudoso que la gente cesó de pedirle a la política otra cosa que no fuera demostrar una verdadera consideración por sus intereses vitales³⁸.

Tiempos, pues, en los que se atrofia el espacio público y la acción política, la praxis, no tiene un espacio en el que florecer. Tiempos en los que, al carecer de ese espacio, no podemos juzgar tampoco las acciones de los otros, no son visibles y, por tanto, públicas. Tiempos en los que las personas, convertidas en parias, se

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Arendt, en «¿Qué es lo que queda? Queda la lengua materna», recogido en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós ediciones, 2005, p. 40.

³⁷ En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Para una revisión del concepto de paria en la cultura alemana, véase la obra de Enzo Traverso *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»*, Valencia, Pretextos, 2005.

³⁸ «On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing», en *Men in Dark Times*, Nueva York, Harvest, 1968.

refugian en el aparentemente seguro cobijo de lo privado, de los sentimientos, de los hábitos del corazón frente a una ahora inexistente esfera pública y la carencia de un mundo común compartido.

Arendt examina con absoluta lucidez cuáles son las consecuencias de vivir bajo esos tiempos de oscuridad: Esa no mundanidad genera una serie de sentimientos entre los individuos que se encuentran en esa situación: se desarrolla un tipo de *humanidad especial* entre ellos, afirmando una naturaleza común (ser judíos, en este caso), un trasfondo compartido que emana de la misma naturaleza, humanidad que no es transmisible hacia otros grupos ni puede ser adquirida por personas ajenas a esa naturaleza y que se plasma en la idea de hermandad y su valor asociado: la fraternidad. Ésta tiene lugar entre los perseguidos y los excluidos, entre los insultados y los heridos, la calidez de las relaciones que se establece mediante la fraternidad hace que la herida sea más soportable, esa estrecha unión basada en una naturaleza compartida sustituye la falta de relación con el mundo público, esto es, con la construcción artificial deliberada de objetos, de acciones, de discursos, de instituciones que compartimos en un esfuerzo por asegurar la permanencia y estabilidad de nuestras acciones. Mediante la fraternidad se crea entonces la impostura de una falsa comunidad basada en los sentimientos de proximidad *natural* con el otro.

El reverso del paria es el advenedizo, *el parvenu*, el resultado de la asimilación de los judíos en la sociedad alemana gentil, el tipo de sujeto conformista que admite la imposición de la homogeneidad en aras de su triunfo social pero que, sin embargo, siempre va a ser considerado por los otros como un intruso. En el análisis que Arendt hace del mismo juego de la relación paria-advenedizo (¿qué siente el advenedizo por serlo?, ¿cuándo se cuestiona el paria dejar de ser un advenedizo?), se plantea algo que, posteriormente, otros autores, como Zigmunt Bauman o Victor Klemperer, en sus diarios sobre la vida social durante el Tercer Reich³⁹, han señalado también como uno de los pasos que sigue el totalitarismo en su implantación: la producción de la indiferencia moral hacia el otro. El paria recibe por parte de la sociedad esa indiferencia, visto en el caso de los judíos, nos dice Arendt, como el estereotipo del «judío ordinario». El siguiente paso, en ese proceso de expulsión del espacio público es, de acuerdo con Bauman, no ya la indiferencia, sino la *invisibilidad* moral, que anula cualquier tipo de responsabilidad moral hacia el otro.

Refugiados, apátridas y parias nos muestran uno de los rasgos más preocupantes presentes en la Modernidad: la *superfluidad* de grupos de población. Su interpretación de la superfluidad de las masas socialmente desarraigadas presenta una valiosa fuente de comprensión de algunos de los fenómenos que acucian a las sociedades contemporáneas. Es en torno a una política de la superfluidad donde Arendt encuentra, precisamente, no sólo la terrible novedad de un régimen que logró cambiar la misma condición humana de la pluralidad, sino que también nos revela uno de los caminos más peligrosos que pueden tomarse aún en regímenes democráticos, y que nos muestra la antesala de las soluciones totalitarias. En este sentido, Arendt subraya cómo el origen de esa superfluidad no se encontraba en el

³⁹ Bauman, Z., *Modernity and Holocaust*, op. cit.; Klemperer, V., *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Ed. Minúscula, Barcelona, 2001.

desarrollo del propio totalitarismo en el poder, sino que, y seguramente ésta sea una de sus aportaciones más lúcidas en su crítica al presente, encuentra su germen en las políticas de las democracias de la primera guerra mundial. Tanto los tratados de minorías como las masas de personas desplazadas por la gran guerra crearon una situación en la que millones de personas –refugiados, apátridas, minorías– se encontraron sin ninguna protección no sólo legal, sino también sin ningún reconocimiento social, expulsados de ese espacio público que otorga una identidad al ser vistos y oídos por los demás⁴⁰. Esas masas de personas ahora privadas, expulsadas del espacio común compartido, constituían un nuevo fenómeno político que no ha dejado de crecer hasta nuestros tiempos: el de la presencia de grupos superfluos de población, esto es, personas prescindibles, pues no tienen ni derechos, ni papeles, ni relaciones sociales, no pertenecen ya a nuestro mundo. El totalitarismo encontró en los campos de exterminio «la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas»⁴¹. Y en este sentido, su advertencia es clara al respecto: «El peligro que el totalitarismo pone al descubierto ante nuestros ojos –peligro que por definición no conjurará la mera victoria sobre los gobiernos totalitarios– nace del desarraigo y de la condición de apátrida, y podría ser llamado el *peligro del aislamiento* y la *condición superflua*»⁴². Y en lo que Arendt incide es en señalar que el aislamiento y la superfluidad de extensos grupos de población presentan el terreno abonado para que una política totalitaria pueda llevarse a cabo, pues como ella misma señala, «las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre»⁴³.

Sin embargo, Arendt rescata también la posibilidad de elaborar un pensamiento resistente y subversivo contra la imposición de la homogeneidad y la aniquilación de la pluralidad. Esta sería la postura que adopta el *paria consciente*. Sería aquella persona que plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia, sacando a la luz su identidad y planteándola como una cuestión política: «una admisión de los judíos en las filas de la humanidad como judíos». Para Arendt, la autoconciencia de este tipo de paria supone una tradición perdida en la historia del pueblo judío representada por individuos aislados como Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka o Walter Benjamín, esto es, por aquellos que no aceptaron ser ni parias sociales ni advenedizos. En definitiva, aquellos que, como señala Arendt, cuando fueron atacados por ser judíos, «sólo podían defenderse como judíos»⁴⁴.

Si el paria consciente representa la subversión y la resistencia frente a lo establecido, en cualquier caso, es una subversión que se produce desde la exclusión del espacio público. Quizás por ello es por lo que en la obra de Arendt es una figura que no vuelve a aparecer: su lugar va siendo ocupado por el ciudadano, esto

⁴⁰ Arendt analiza este tema en *Los orígenes del totalitarismo*, así como en «Nosotros los refugiados».

⁴¹ Arendt, OT, vol. 3, p. 593.

⁴² «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión» (1953), en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, op. cit., p. 433.

⁴³ OT, vol. 3, p. 593.

⁴⁴ «On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing».

es, por el sujeto que nos muestra las posibilidades de la acción desde la inclusión en la comunidad política o, en otras palabras, las posibilidades de una acción inserta ya en un sistema democrático. No debemos olvidar, en este sentido, que una vez que Arendt está ya establecida ella misma como ciudadana de los EEUU, en buena parte su preocupación se dirige a rescatar los momentos de participación colectiva en la Modernidad que, como es sabido, encuentra en la revolución norteamericana.

La ciudadanía democrática que Arendt propone es una ciudadanía altamente exigente, permanentemente alerta ante los ataques a la pluralidad. La única manera de mantener viva esa pluralidad es mediante el reforzamiento del espacio público y la creación de espacios asociativos. Para ello es necesaria tanto la acción colectiva de una ciudadanía participativa en la construcción y mantenimiento de la *res pública*, como la protección de las leyes frente a la fragilidad inherente a la acción. El tipo de leyes al que Arendt hace referencia, en *Sobre la revolución*, son las normas constitucionales, ya que en ellas se recoge el consenso de fondo sobre el momento de la fundación del cuerpo político. La política arendtiana requiere, además, ciudadanos *juiciosos*, esto es, que ejercitan la facultad del juicio como capacidad específicamente política, a sabiendas que no supone en ningún caso una respuesta definitiva, general y universalmente válida, sino que, mediante el juicio articulamos un espacio reflexivo en el que pensamos soluciones tentativas, temporales y variables para nuestros problemas. Al juzgar nos ponemos en el lugar del otro, entendiéndole como un otro concreto, teniendo en cuenta sus aspiraciones y deseos. Esto supone un gesto ético de apertura hacia el otro, situándonos en una posición de respeto que, según apunta Seyla Benhabib, se reflejaría en la idea de la conversación o diálogo, donde el objetivo final no sería necesariamente el consenso o la unanimidad, sino, como señala Arendt, «la anticipada comunicación con otros».

El tipo de comunidad política que Arendt prescribe como garante de la pluralidad, es radicalmente opuesto a la idea de una comunidad natural, creada mediante lazos de sangre, afectos, sentimientos, tradiciones y costumbres. No son los «hábitos del corazón» lo que une a la ciudadanía, sino que es el mundo común artificialmente creado mediante la acción y el discurso lo que les une, su disposición para crear un espacio público reflexivo en el que poder argumentar, persuadir y contestar las opiniones de los demás. Sería, por tanto, un espacio público en continua creación y expansión mediante las acciones de sus miembros, definidos éstos no por su pertenencia a una comunidad natural previa a la comunidad política, sino por su mera capacidad de participar y actuar concertadamente. La oposición que Arendt establece entre este tipo de espacio público de carácter cívico, respetuoso con la pluralidad, frente a otro en el que el criterio de pertenencia sean los vínculos naturales se muestra claramente en su rechazo a los nacionalismos étnicos que se refleja, muy especialmente, en su crítica a la política sionista oficial imperante en la creación del Estado de Israel. En sus escritos de los años 40, como *Zionism Reconsidered* (1944), además de propugnar un estado binacional árabe-judío, denunciaba la creación de un estado étnicamente homogéneo que excluía a los árabes y reproducía una vez más el problema de una minoría expulsada desprovista de derechos que, a su vez, desarrollaba en respuesta un intenso sentimiento de comunidad natural.

Por el contrario, la propuesta de Arendt es que la política del futuro, y la de Israel en concreto, debía basarse en fórmulas federativas republicanas, siguiendo el modelo original de la revolución americana al establecer entre los asociados un contrato de fundación del cuerpo político de carácter horizontal. El elemento fundamental de ese tipo de contrato lo constituye el momento inicial de la promesa mutua de crear espacios públicos en los que se pueda ejercitar la libertad y la acción. La integración política se realiza entonces en el acto fundacional de la república, esto es, en el acto constituyente en el que los ciudadanos crean un poder colectivo recogido posteriormente en las normas constitucionales. Por ello, para Arendt, en un rasgo que comparte con el republicanismo cívico, la preservación del momento inicial de la acción debe ser uno de los objetivos primordiales de la política. Recordar ese momento y tenerlo presente en el quehacer político cotidiano supone seguir manteniendo ese mundo común como telón de fondo ineludible frente a la fugacidad y fragilidad de las acciones.

Esta apuesta arendtiana encuentra continuidad en las reflexiones de otra autora contemporánea: Seyla Benhabib. Para ésta última, es posible realizar transformaciones que profundicen la ciudadanía y la democracia a través de lo que denomina prácticas políticas de *iteraciones democráticas*⁴⁵. Benhabib toma el término «iteración» de Derrida, para el que en el proceso de repetir un término o concepto nunca producimos simplemente una réplica del primer uso original: cada repetición es una forma de variación. Cada iteración transforma el significado, le agrega cosas, lo enriquece. La reiteración es la reapropiación del «origen»; es al mismo tiempo su disolución como lo original y su preservación a través del despliegue continuo. Las iteraciones democráticas, en este sentido, serían, nos dice Benhabib, «procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuáles se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil»⁴⁶. La iteración democrática conlleva la idea de una *política iurisgenerativa*⁴⁷, esto es, de actos iterativos a través de los cuáles un pueblo democrático que se considera sujeto a unas normas y principios constitucionales se reapropia y reinterpreta los mismos, mostrándose así no sólo como el sujeto, sino como el autor de las leyes. Las mayorías democráticas re-iteran estos principios y los incorporan en procesos democráticos de formación de voluntades a través de la argumentación, la contestación, la revisión y el rechazo. En otras palabras, producen resignificaciones colectivas del momento inicial de la fundación del cuerpo político.

Pues bien, serían esas iteraciones democráticas las que encarnarían el poder colectivo de actuar concertadamente en términos arendtianos: «el poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido [...]. El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta»⁴⁸. Desde mi punto de

⁴⁵ Benhabib, S., *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes, ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁴⁷ Término que utiliza Frank Michelmann en «Law's Republic», *Yale Law Journal*, vol. 97, n. 8, 1988.

⁴⁸ Arendt, «Sobre la violencia», recogido en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, p. 154.

vista, podemos encontrar ejemplos de esas iteraciones democráticas que cumplimentan la acción conjunta de los ciudadanos en la preservación de la pluralidad y del momento fundacional. Así, cuando las sufragistas norteamericanas reclamaban el derecho al voto, a principios del siglo XX, estaban reinterpretabo el principio constitucional «we the people», y ampliando a su vez, los contornos del *dêmos*. De la misma manera, en la actualidad, las masivas manifestaciones de hispanos en USA que han tenido lugar la pasada primavera, reivindicando su inclusión en la ciudadanía, plantean una resignificación de los derechos de ciudadanía por medio de la acción colectiva que nos muestran la pertinencia de los análisis arendtianos. Por último, en España, también algunos acontecimientos recientes cobran un significado profundamente arendtiano: En este sentido, después de los atentados del 11 de marzo en Madrid, y frente a las mentiras del gobierno en el poder y el temor de que pudiesen cancelar las elecciones que debían celebrarse tres días después, la ciudadanía se manifestó masivamente en las calles porque sintieron que debían proteger el espacio público de los ataques que estaba recibiendo, y que su deber cívico era recordar el consenso de fondo constitucional, rememorar ese contrato horizontal de fundación actuando colectivamente. Como Arendt señalase a propósito de la crisis de la república norteamericana de los años 70, lo que la ciudadanía de los ejemplos citados parece expresar es «queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país»⁴⁹. En definitiva, esa política de iteraciones democráticas, que nos muestra una acción colectiva de preservación y reforzamiento del espacio público, unida a una ciudadanía que juzga las acciones del gobierno, puede ser el mejor ejemplo de lo que Arendt entendía por acción política.

⁴⁹ *Crisis de la Republica, op. cit.*, p. 233.

Algunas observaciones sobre identidad y diferencias

Fina Birulés

En las recientes reflexiones sobre la necesidad de repensar lo político en el contexto de las sociedades complejas contemporáneas (y para hacer frente a las tendencias relativistas derivadas de cierta atención a la diversidad cultural y al multiculturalismo) han sido frecuentes las controversias alrededor de la conveniencia de un retorno a los planteamientos de la Ilustración. Hay que subrayar en principio que no parece recomendable entender tales propuestas en términos de un simple retorno a los valores ilustrados, ya que, en caso de conseguir tal retorno, no obtendríamos más que una vuelta a las tesis del racionalismo del XVIII y no podemos olvidar que, entre nosotros y el XVIII, se interponen dos siglos en los que se han producido grandes e importantes cambios, así como dolorosos acontecimientos. De ahí que la repetida disyuntiva excluyente entre ilustración y antiilustración se nos presenta, a menudo, no sólo como extraña sino también como aparentemente vinculada a una cierta pérdida de vitalidad del pensamiento filosófico; una pérdida de vitalidad que en los últimos tiempos cabría considerar que se ha manifestado en forma del cansado currículum de decepciones del que habla Sloterdijk¹.

Cierto es que, por ejemplo, en el ámbito de la reflexión, hace ya décadas que domina algo semejante a un consenso en torno a la idea de que el antiguo concepto de Hombre, en mayúsculas, no era más que un pseudouniversal junto a la necesidad de una «nueva universalidad», que atienda a las nuevas formas de subjetividad. Una auténtica universalidad parece que debería incluir a todo el mundo, sin exclusión alguna por motivos de raza, clase, género, inclinación sexual, etnia o cualquier otra cosa que podemos añadir al «enojoso y sintomático etcétera» que acompaña los gestos de reconocimiento de la diversidad humana. Sin embargo, a pesar del consenso que se puede leer en los debates en torno, por ejemplo, al valor de lo que se ha denominado multiculturalismo, queda todavía mucho camino que recorrer para poder ensanchar y retejer las *costuras de nuestro*

¹ Finkielkraut, Alain & Sloterdijk, Peter, *Les battements du monde*, Paris, Fayard 2003, p. 13.

*universo moral*². Entre otras razones porque, como ha observado Ernesto Laclau³, con el término multiculturalismo se estarían designando una amalgama de cuestiones heterogéneas, reunidas precipitadamente bajo tal denominación. Y eso valdría tanto para sus defensores como para quienes se pretenden sus detractores. Lo cual hace que, en medio de esta niebla de controversias, derivada del pleno reconocimiento de la historicidad de todas las identidades culturales, reglas, valores o verdades, a menudo resulte difícil recordar de qué se está hablando.

Sin duda cualquier tentativa de reflexionar en torno a la contemporaneidad y acerca de nuestra pertenencia a ella parece obligarnos al reconocimiento pleno de la historicidad y de la complejidad escénica del ámbito de lo humano. Y es en este contexto en el que hay que repensar nociones modernas o ilustradas tales como la de emancipación y de subjetividad, y su relación con términos como identidad y diferencia, que en nuestros días circulan tanto en medios eruditos como en las polémicas que día tras día alimentan el hambre voraz de interpretar el presente político por parte de los medios de comunicación.

Considero que la teoría feminista ha puesto al descubierto algunas líneas que el pensamiento filosófico no puede dejar de plantearse si quiere ser un interlocutor de los problemas que plantea nuestro presente. Líneas como, por ejemplo, la derivada de atender al hecho de que en la democracia moderna hallamos dos movimientos que no siempre han armonizado con facilidad –la universalidad de los derechos y la diferencia de los sexos–, o como la que se perfila al hilo de la conciencia de que la expresión «violación de los derechos humanos» no proporciona recursos conceptuales suficientes para el reconocimiento de la diversidad humana⁴. Desde este punto de vista, me propongo ilustrar cómo –desde una lectura feminista de Hannah Arendt– podríamos hacernos con una noción de subjetividad que permitiera dar cuenta de la diferencia (la femineidad o la judeidad, por ejemplo) como algo *dado* sin caer en definiciones esencialistas ni negar su especificidad histórico-política.

* * *

Tanto en su análisis del antisemitismo contemporáneo como en su apuesta por repensar la dignidad de la política⁵, Hannah Arendt distingue entre lo *dado* y la *acción*.

Cuando habla de lo *dado* se refiere a todo aquello que no ha sido elegido, aquello en lo que no ha intervenido la iniciativa. En este punto, no parece presentársele en absoluto como central la pregunta, tan en boga en los últimos tiempos, si esto *dado* es natural o construido porque nadie elige nacer hombre o mujer, ario o judío, sino que toda persona al aparecer por primera vez en el mundo recibe algo de carácter contingente y no elegido. Con ello quiero decir que si

² Stout, Jeffrey, *Ethics after Babel*, Boston, Beacon Press, 1988, p. 159.

³ Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996.

⁴ Butler, Judith, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londres-Nueva York, Verso 2004.

⁵ Vid. Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000 y *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

consideramos la feminidad como algo *dado*, no lo hacemos para indicar una especie particular de seres humanos, sino un *presente político*, una determinada configuración del mundo, que nada tiene que ver con una determinación natural o biológica⁶. Toda vida empieza en un momento definido del tiempo, en un lugar particular y en el contexto de una comunidad determinada y con unas características físicas o psicológicas particulares. Y este comienzo no es voluntario: no elegimos nacer en una época o en un cuerpo cuyas características pueden ser valoradas positiva o negativamente. Nacer es entrar a formar parte de un mundo de relaciones, de discursos y de normas que no hemos elegido y que, en cierta medida, nos constituyen. Lo que nos viene dado no es una realidad indiferenciada sino que se presenta como un despliegue de diferencias –mujer, judía, etc.– que se entrecruzan en cada una de nosotras⁷. No obstante, esto dado, que se nos impone, no confiere, por sí mismo, ninguna singularidad.

Lo que quiero decir se puede ilustrar con unas célebres palabras de Hannah Arendt en una entrevista de 1964: «Si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía. No como alemana, ni como ciudadana del mundo ni como titular de derechos humanos ni nada por el estilo»⁸. Con estas palabras no trata de proporcionar alguna receta para saber en qué consistiría defenderse como judío –o como mujer, añadido yo–, sino que indicaba que con un ataque similar la persona atacada se ve reducida a lo simplemente otorgado, es decir, se le niega la libertad de acción específicamente humana; a partir de este momento, todas sus acciones sólo parecen poder explicarse como consecuencias «necesarias» de ciertas cualidades «judías» o «femeninas»; se ha convertido en simple miembro de la especie humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal. Ha perdido un lugar en el mundo que convierta en significativas sus opiniones y en efectivas sus acciones. Se ha tornado prescindible y superflua –es sustituible por otra mujer o por otro judío–, y al mismo tiempo se le ha convertido en inocente, ya que sus acciones son siempre valoradas como el resultado inevitable de las condiciones naturales, psicológicas que le han sido dadas y que no ha elegido, las cuales, además, son consideradas como lugares de indignidad. Así, pues, en nuestro tiempo, el precio de la absoluta inocencia es el de no tener un lugar en el mundo, el de la imposibilidad de singularizarse, de ser libre.

Es con respecto a lo que nos ha sido dado que hablamos de identidad y diferencia. Lo dado, por ejemplo, nos hace semejantes a las otras mujeres con las que compartimos la identidad femenina al tiempo que también nos hace diferentes de los hombres.

Hay, por descontado, diversas actitudes posibles con respecto a lo que nos ha sido otorgado y no hemos hecho. Una, la de negarlo, ya que en nuestro tiempo lo dado-mujer tiene connotaciones negativas. Cosa que ha llevado a algunas mujeres a tomar la opción de preferir concebirse de forma muy parecida a seres incorpóreos y asimilar la caracterización que el discurso dominante hace de lo fe-

⁶ Vid. Arendt, Hannah, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 28.

⁷ Sigo en este punto a Martine Leibovici, *Hannah Arendt une juive*, París, Desclée de Brouwer, 1998.

⁸ Arendt, Hannah, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus», en Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión* (Kohn, Jerome, ed.), Madrid, Caparrós Eds., 2005, p. 28.

menino: o bien un lugar de carencia insuperable o de exceso indecente. La otra, la de sentir gratitud por el don que se nos ha concedido, por el presente de la feminidad o de cualquier otra diferencia y tomarla como propia, tener iniciativa: *re-presentarlo*, ponerlo en juego, a través de la palabra y la acción, en un contexto donde están los demás y, desde donde descubrir quiénes somos, distinguirnos.

De estas dos actitudes, la negación del don, del presente, tiene un alto precio, al menos para las mujeres, ya que vivimos en un mundo en el que la diferencia sexual no es supuestamente relevante. Sabemos que no es posible asimilarse parcialmente a un discurso: no podemos asimilarnos a los valores masculinos dominantes sin aceptar, al mismo tiempo, como propia, toda la misoginia y la minusvaloración de lo femenino que está presente en él. La otra actitud, en cambio, permite descubrir la emergencia de una subjetividad singular, a través de tomar la iniciativa en lo que nos ha sido dado, de modo que cada persona singular sería una modulación –y no una abolición–, siempre única, de diferencias que tiene en común con otras. Dicho en otros términos, cada acción y cada palabra arrastra su peso de carne. Y, por tanto, la pregunta no es nunca cuál es el efecto de haber nacido mujer, sino cómo ciertas mujeres viven su vida, cómo se han desenvuelto en la escena del mundo.

Es en este sentido que podemos comprender que, lejos de considerar que una biografía individual está determinada por la época o por lo dado, hemos de entenderla como capaz de iluminarlos. A menudo sabemos de lo dado, de lo que nos es común, a través de las maneras de responder a ello. Por esta razón no existe «la mujer», sino mujeres, pues la subjetividad es siempre una manera de ser y, al mismo tiempo de no ser, la subjetividad es siempre un relato y nunca la revelación de una esencia.

Poner en juego lo dado comporta la posibilidad de singularizarse, la posibilidad de que haya formas diversas de feminidad en un espacio común. Para ilustrar esto apelaré a una metáfora que Arendt utiliza en más de una ocasión: la de varias personas sentadas alrededor de una mesa: «la mesa –dice– reúne tanto como separa». Y, ciertamente, podemos acentuar lo que les une o lo que les separa, pero sin la mesa, sin un espacio donde singularizarnos, quedaríamos comprimidas unas contra otras en un único modelo de feminidad, reducidas a lo dado.

Feminismo transnacional o feminismo global: autoritarismo, poder y pluralidad

María José Guerra

Los análisis feministas necesitan abordar el cambio global, y el futuro global necesita de la perspectiva de género.

Sylvia Walby¹

En los últimos años, parecen proliferar los balances sobre la situación del feminismo como movimiento social en las agitadas coordenadas históricas y geopolíticas en las que vivimos². El contexto de la globalización neoliberal y sus efectos empobrecedores en las poblaciones del Sur del planeta, de un lado, y, del otro, la polarización Occidente-Oriente promovida por la llamada «guerra contra el terrorismo», paralela al auge de los fundamentalismos en Estados Unidos y el mundo árabe-islámico, son dos de los asuntos más acuciantes para una redefinición del feminismo con alcance mundial. Tal como señala Christine Sylvester, el territorio de las relaciones internacionales ha invisibilizado tradicionalmente a las mujeres y se ha configurado desde una mirada androcéntrica³. Las guerras y la globalización económica afectan de manera prioritaria a las mujeres, pero en los análisis que se vocean tanto en los medios de comunicación como en los académicos, las mujeres suelen estar ausentes. Con la salvedad de la discutida cuestión de los derechos de las mujeres afganas⁴, y la utilización que de tal asunto hizo la administración Bush para apoyar su intervención militar, las reuniones de los poderosos del mundo obvian a las mujeres. A esta luz, es interesante notar el

¹ «Gender, globalization and democracy», *Gender and Development*, 8, 1, 2000.

² M. Nussbaum, «Public Philosophy and International Feminism», *Ethics*, 108, 1998. C. T. Mohanty, «Under Western Eyes: Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles», *Signs*, 28, 2, 2003. N. Fraser y N. Naples, «To interpret the World and to change it: An interview with Nancy Fraser», *Signs*, 29, n. 4, 2004. N. Fraser, «Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation», *Constellations*, 12, 3, 2005.

³ *Feminist International Relations. An unfinished journey*, Cambridge University Press, 2002.

⁴ Señalo dos páginas web donde se puede rastrear este tema: <http://www.law-lib.utoronto.ca/Diana/afghanwomen.htm>; http://www.peuplesmonde.com/article.php3?id_article=269.

descontento con la formulación de los mismos Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU⁵ desde organizaciones de base de mujeres de todo el mundo⁶. Tanto las activistas como las teóricas señalan el estrechamiento del objetivo número tres («promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer»), el cual, enfocado fundamentalmente en la extensión de la educación a las niñas y jóvenes⁷, en el acceso al trabajo remunerado y en el incremento de la representación política de las mujeres, olvida en gran medida los compromisos alcanzados en Beijing —especialmente, en lo que se refiere a los derechos reproductivos, violencia contra las mujeres y lucha contra leyes injustas—. En palabras de Naila Kaaber, «las desigualdades de género son multidimensionales y no pueden ser reducidas a un conjunto de prioridades únicas e universalmente consensuadas»⁸. Esta autora desconfía igualmente del dirigismo que preside la formulación de los objetivos, dado que no se detecta la voluntad de que sean las propias mujeres quienes protagonicen, en cada lugar del mundo, el diseño de las políticas destinadas a combatir la injusticia de género. También se plantea que no existen mecanismos, ni se prevé proponerlos, para garantizar la responsabilidad de los agentes implicados, ya sean ONGs, gobiernos o corporaciones privadas: «Las visiones y los valores de las organizaciones y grupos de mujeres en todo el mundo han sido traducidos a una serie de metas técnicas, para ser implementadas principalmente por los mismos actores e instituciones que han bloqueado su realización en el pasado».

Carol Barton abunda en la misma dirección, pero poniendo aún más el dedo en la llaga: «no está claro que los objetivos de desarrollo del milenio puedan ser logrados sin cuestionar los modelos de desarrollo que promueven el crecimiento económico desde visiones neoliberales que están en contradicción con los principios de los derechos humanos»⁹. Desde su punto de vista, ampliamente compartido por las organizaciones de mujeres, la formulación de los objetivos minimiza el alcance de la justicia de género y asume como marco el consenso de Washington sobre política macroeconómica, el cual «ha incrementado la pobreza, particularmente para las mujeres, y oscurecido el marco de los derechos humanos al que se debía la Declaración del Milenio». Como consecuencia de lo anterior, una gran mayoría de grupos de mujeres han elegido «situarse en los márgenes»¹⁰. Un ejemplo del situar-

⁵ Cf. <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/>

⁶ Una distinción en la que no puedo entrar en este artículo remite a las diferencias entre feminismo y movimientos u organizaciones de mujeres. La visión más prometedora de este asunto se plantea en términos dinámicos de convergencias y divergencias dependiendo de los cambiantes contextos. No obstante, la transversalidad de la perspectiva de género en todo movimiento social o institución es un hecho incuestionable. «Al enfatizar que todos los movimientos de mujeres están enraizados en estructuras generizadas de opresión y de oportunidad, ponemos de manifiesto que tales movimientos tienen alguna relación real o potencial con el feminismo, tanto si éste es una meta para ellos como si no». Cf. M. Marx Feree, «Feminist and the women's movement: a global perspective», en D. A. Snow, S. A. Soule y H.P. Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movement*, Blackwell, 2003. La autora demanda una perspectiva comparativa, histórica y transnacional para enfrentar este asunto.

⁷ M. Nussbaum, «Women's Education: A Global Challenge», *Signs*, 29, 2, 2004, pp. 325-355.

⁸ N. Kaaber, «Gender equality and women's empowerment: a critical analysis of the Third Millennium Development Goals», en C. Sweetman (ed.), *Gender and the Millennium Development Goals*, Oxfam, 2005.

⁹ «With complicated questions like these, it is not clear that the MDGs could be achieved without questioning growth driven models of development – neo-liberal visions of development at odds with the principles of human rights.» Cf. <http://topics.developmentgateway.org/gender/highlights/showMore.do>

¹⁰ C. Barton, «Where to for women's movements and the MDGs?», en C. Sweetman (ed.), *Gender and the Millennium Development Goals*, Oxfam, 2005, p. 25.

se en los márgenes de forma crítica lo encontramos en WEDO (*Women's Environment and Development Organization*), una organización transnacional que ha elaborado el informe *Beijing Betrayed*, en el que se desgrana cómo los gobiernos han fracasado estrepitosamente al no seguir las directrices emanadas de la agenda acordada en Beijing en 1995. «Los gobiernos en el mundo entero han adoptado un acercamiento parcial y cuantitativo hacia la implementación que no puede operar la transformación política, social y económica subyacente a las promesas y a la visión de Beijing.»

La militarización creciente tras el 11 de septiembre, las medidas neoliberales que arruinan el sector público y dejan especialmente desprotegidas a las mujeres y el avance, en todo el mundo, de los fundamentalismos suponen, volvemos a repetir, un contexto nada propicio para el avance de los derechos de las mujeres. En este contexto sumamente hostil, el objetivo de la igualdad de los sexos y del empoderamiento de las mujeres parece a todas luces impracticable. Frente a la retórica bien intencionada, pero falaz, de la Declaración del Milenio, las organizaciones de mujeres de todo el mundo piden volver a la Declaración de Beijing como documento irrenunciable de la agenda del feminismo global. A esta luz, se reafirma la necesidad de realizar «un serio examen de los obstáculos» a los derechos de las mujeres en el contexto de la globalización neoliberal.

Después de leer *Beijing traicionada*, nadie puede negar que en los últimos diez años se ha generado una progresiva red de organizaciones feministas¹¹ y de mujeres en todo el mundo que tiene como objetivo común no retroceder a una situación anterior a lo que Beijing supuso como toma de conciencia mundial del feminismo. No obstante, no podemos despreciar ni las tensiones ni los desacuerdos que la transnacionalización del feminismo ha creado sumándose al emergente marco de la opinión pública global. En la historia reciente, práctica y teórica, del feminismo se advierten las tensiones a la hora de lograr consensos operativos, cuando se entretienen la lucha por los derechos con las demandas de respeto a las diferencias en un contexto estructural de desigualdades (Norte/Sur, clase, raza, orientación sexual, cultura, etc.). La transnacionalización del feminismo en los últimos tiempos está igualmente aquejada de contradicciones que yo me atrevería a diagnosticar como creativas en el sentido de aguzar la necesaria autocrítica de la teoría y de la práctica de un dinámico y autocrítico movimiento social. En este marco, lo interesante es atender a cómo la interpretación de las luchas políticas del presente impulsa un debate sumamente vivo motivado siempre por asegurar la inclusividad, la igualdad y la justicia en el interior del movimiento y en sus propuestas a la agenda política mundial. La paradoja es que las posiciones que cuestionan los planteamientos «universales» o «globales» lo hacen porque éstos son, a menudo, presas fáciles para la apropiación tendenciosa por parte de minorías situadas en lugares privilegiados para designar y definir a los «otros» y «otras» al margen de su experiencia, privándoles de voz y participación. Las autoras que objetan el punto de vista feminista global sospechan de la enunciación parcial y situada que no reconoce su limitación. La normatividad del universal es

¹¹ Este asunto, la práctica de la creación y mantenimiento de redes transnacionales (*networking*), es por sí mismo apasionante. Cf. V. M. Moghadam, «Transnational Feminist Network. Collective Action in an Era of Globalization», *International Sociology*, 15, 1, 2000, pp. 57-85.

recusada por no serlo efectivamente y acabar violentando siempre a aquellos que no pueden enunciar su subalternidad. La paradoja del universal, que no es nunca suficientemente inclusivo o «interactivo», siguiendo la propuesta de Seyla Benhabib, nos persigue y es el motor de la lucha por la inclusión feminista de las realidades y pensamientos de todas las mujeres dando cuenta de las diferencias de poder así como de la diversidad de localizaciones. Desde mi perspectiva comunicativa¹², me propongo abordar algunas de las tensiones actuales provocadas por esta paradoja autorrecurrente del universal objetado por no acoger afablemente a la pluralidad de las mujeres del mundo y a sus demandas de reconocimiento y justicia. Uno de los frentes de lucha abierto hoy desafía la apropiación del citado universal por parte del feminismo occidental, adjetivado además de liberal y humanista, cuya representante señera es Martha Nussbaum.

Podemos interpretar, en consecuencia, que las tensiones en torno a cómo definir el feminismo en la actual coyuntura histórica como internacional, global o transnacional es un paso más en la espiral crítica que define a la teoría feminista contemporánea, y a su compromiso con la práctica ahora *glocalizada*, en una nueva operación recontextualizadora –*reframing* es el término que utiliza Nancy Fraser¹³. Frente a la globalización neoliberal tan nociva para las mujeres, especialmente las que viven en el Sur global¹⁴, la dinámica del reconocimiento de las diferencias y la lucha contra las desigualdades se tensa como vamos a ver a continuación en diferentes direcciones. Apuntaremos tan sólo algunos de sus capítulos, sin pretender agotar un tema tan vivo y polémico que nos proponemos seguir estudiando. En primer lugar, atenderé a la centralidad del tópico del «desarrollo de las mujeres», que, para muchas autoras y activistas, supone canonizar la visión feminista liberal como la única «correcta y buena». La falta de compromiso de esta visión respecto de la globalización neoliberal y sus negativas, o al menos ambivalentes, consecuencias para las mujeres del Sur va a ser señalada, así como su miopía para visualizar las estructuras de opresión social. En los últimos años, Martha Nussbaum ha sido sensible a esta crítica y se ha esforzado por proponer un modelo de responsabilidades globales¹⁵. No obstante, pese a su esfuerzo por responder a todas las críticas, la acusación de autoritarismo que le lanzan las propuestas feministas dialógicas y postcoloniales, que son conscientes de los diferenciales de poder a la hora de enunciar y definir la agenda del feminismo mundial, y que se alimentan de la deriva crítica de la misma teoría feminista contemporánea, puede mantenerse para su propuesta de las capacidades. En segundo lugar, la lucha por la denominación mundialista del movimiento feminista en la nueva sociedad civil global refleja también interesantes tensiones y

¹² Soy deudora de las contribuciones en la década de los noventa de N. Fraser, S. Benhabib, I. M. Young y, entre nosotras, de Celia Amorós, para establecer un marco comunicativo sensible a las asimetrías de poder y a las desigualdades sociales y discursivas.

¹³ «Re-framing Justice in a Globalizing World», *Anales de la Cátedra Francisco de Suárez*, número extraordinario, 2005, pp. 85-100.

¹⁴ Corrijo esta afirmación con un dato generacional. Las mujeres jóvenes de los países desarrollados se ven abocadas al nuevo mal neoliberal que es la precariedad. Cf. Eskalera Karakola, *A la deriva por los circuitos de la precariedad*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003. Las mujeres, en general, y sobre todo las ancianas sufren los recortes del Estado del Bienestar que el neoliberalismo está desmantelando.

¹⁵ «Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice», *Oxford Development Studies*, 32, 1, 2004.

objeta, en sintonía con lo anterior, la posibilidad de una sola voz feminista denunciando su componente autoritario. La insatisfacción con el universalismo, que al mismo tiempo puede ser el motor de más y más inclusividad, se modula en estos asuntos de diversas maneras con el objetivo siempre de que la normatividad universal no imponga una antropología normalizadora –la mujer «desarrollada» occidental–, cómplice con las asimetrías unilaterales, en lo económico y en lo cultural, que enfrentan al Norte y al Sur del planeta. Las demandas de acogida de la pluralidad, sin desestimar los diferenciales de poder, deben ser las guías del pensamiento feminista transnacional. Nada ajeno por otra parte a la tradición crítica y comunicativa del feminismo en la que algunas autoras, sin embargo, no se reconocen.

I. ¿QUIÉN TEME A MARTHA NUSSBAUM? SOSPECHAS FEMINISTAS ANTE LA RECIENTE HEGEMONÍA DEL PARADIGMA DEL DESARROLLO HUMANO

Uno de los puntos calientes del actual debate sobre el feminismo global y su posible convivencia con el imperialismo económico y cultural occidental es precisamente todo lo que gira en torno al tópico del «desarrollo de las mujeres» que, sobre todo, tras la publicación en el año 2000 del libro de Martha Nussbaum *Women and Human Development*, se ha convertido en piedra de toque de un agrio debate en el que se vuelve a objetar la visión hegemónica de las feministas occidentales sobre lo que deben hacer las mujeres del Sur para «desarrollarse»¹⁶. Vistas con perspectiva, nadie puede dudar que las redefiniciones de Amartya Sen y de M. Nussbaum respecto a cómo entender el desarrollo –sumándole el adjetivo de humano– han sido cruciales y revolucionarias, dada la obsesión de la anterior teoría del desarrollo con el mero crecimiento económico. Humanizar la economía y entenderla al servicio de los individuos concretos y el desarrollo de sus capacidades ha sido un elemento fundamental para subvertir el reduccionismo economicista y replantear las estrategias socioeconómicas y sus finalidades. No obstante, un importante sector crítico desconfía de la supuesta coherencia del «entorno» del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en el que Sen y Nussbaum han desarrollado sus propuestas, por no diagnosticar adecuadamente los procesos de globalización neoliberal que generan más y más pobreza, explotación laboral y/o exclusión. Los enfoques críticos al desarrollo y los defensores del postdesarrollo forman un frente plural de discusión sobre la hegemonía de los discursos oficiales de la ONU, los cuales, como apuntábamos al principio siguiendo las observaciones de Carol Barton, no se pronuncian sobre el consenso de Washington sobre política macroeconómica –el principal genera-

¹⁶ Desde 1999, a partir de una reseña de las obras de Judith Butler que hizo para *The New Republic*, Nussbaum ha concitado la denuncia de autoritarismo por parte de numerosas e importantes teóricas (Spivak, Benhabib, Fraser, Nicholson, Cornell y Murphy, entre otras) al ofrecer su feminismo humanista y liberal como el único «bueno y correcto», el único que afronta la provisión de la base material de las capacidades de las mujeres del Tercer Mundo (Cf. «The Professor of Parody», *The New Republic*, February 22, 1999, pp. 43-45). Las feministas de la teoría crítica y de la teoría postcolonial objetan su apropiación unívoca del feminismo.

dor de pobreza, dada la acumulación ilimitada de riqueza que permite en manos de las corporaciones transnacionales¹⁷—.

En el ámbito feminista, Nussbaum es especialmente criticada por señalar sólo los obstáculos locales, religiosos y culturales a la autonomía de las mujeres. Sus textos se han desentendido, hasta hace poco, de los impedimentos globales que configuran una economía interconectada que excluye y empobrece a los habitantes del Sur global. La globalización neoliberal es, además, especialmente lesiva para las mujeres, sumando nuevas servidumbres a las viejas¹⁸. Tras el Informe sobre Desarrollo Humano de 1995 en el que se introdujeron indicadores sensibles al género, los siguientes Informes han seguido manteniendo el Indicador de Desarrollo Humano (IDH) como hegemónico, cuando muy bien se podría tener una lectura generizada de las realidades de los países con el Índice de Desarrollo relativo al género (IDG) o con las mediciones del empoderamiento de género. La lectura generizada de los datos queda, así, relegada a un segundo o tercer plano. Las críticas también inciden en la falta de representatividad de los comités de expertos formados mayoritariamente por varones e instan a lo siguiente:

Para el futuro, en vez de publicar los Informes sobre Desarrollo Humano, el PNUD debería publicar el «Informe sobre Globalización y desigualdad de género» para revisar y evaluar el impacto de la globalización sobre el género, la raza, la clase social o la pobreza. Es importante reconocer que el programa de la globalización es incrementar la desigualdad de género y la diferenciación de clase. Los económicamente ricos, aunque una pequeña minoría, cada vez son más ricos mientras que lo contrario les ocurre a los pobres. De acuerdo con el Informe de Desarrollo Humano de 1997, en los pasados siete años, desde 1990, el número de billonarios en dólares se ha triplicado de 157 a 447¹⁹.

Existe, en suma, un creciente malestar en amplios sectores del feminismo, ante la hegemonía «oficial» lograda por los planteamientos de Martha Nussbaum, y, también, aunque en menor medida, de la ya fallecida Susan Moller Okin²⁰ y su recusación del multiculturalismo. Un importante sector del feminismo teórico crítico considera insuficientes las redefiniciones del liberalismo de estas autoras que no incorporan en la medida suficiente el legado de la pluralización de la teoría feminista contemporánea. En un tentativo ensayo voy a enumerar algunas de las críticas más recurrentes a la entronización del liberalismo como referente único del feminismo llamado «global»:

— En primer lugar, Sen y Nussbaum, como ya avanzábamos, no afrontan las implicaciones sociales de la globalización neoliberal y prefieren poner de manifiesto los obstáculos «locales» al desarrollo. En concreto, los discursos del desarrollo humano no atienden a la necesidad de analizar los efectos de las políticas

¹⁷ V. Shiva, «New Emperors, old clothes. Anyone serious about making poverty history needs to understand where poverty actually comes and what it really is», *The Ecologist*, July/August 2005, pp. 22-23.

¹⁸ R. Cobo, «Globalización y nuevas servidumbres de las mujeres», puede consultarse en www.mujeresenred.net/iberoamericanas/article.php3?id_article=17.

¹⁹ S. Ramji, «Globalization and Gender Inequality», *The Peak*, 26, July 1997.

²⁰ M. Kate Smith, «Is Western Liberal Feminism Bad for Women?», *Labyrinth*, 3, Winter 2001. <http://labyrinth.iaf.ac.at/2001/Smith.html>

neoliberales sobre las mujeres, como por ejemplo, el tremendo efecto de la privatización de los servicios públicos (educación, salud, pensiones, etc.). Una contradicción que creemos detectar en las últimas respuestas de Nussbaum a las críticas es su aferramiento a la responsabilidad prioritaria de los Estados-nación, salvaguardando su soberanía, para proveer el desarrollo de las capacidades de sus habitantes. Nussbaum no cae suficientemente en la cuenta de que el marco neoliberal debilita la capacidad de acción de los Estados nacionales. Nos parece, además, que el «desarrollo» es una idea que nació en un marco keynesiano en el que se resaltaba la importancia del sector público, el marco neoliberal debilita a gobiernos e instituciones que deben ser los impulsores del cambio social²¹.

— En segundo lugar, frente a la riqueza teórica y política del feminismo plural, la hegemonía del planteamiento de Nussbaum en las burocracias de la ONU parece santificar la visión liberal del feminismo como la del «feminismo global». Es revelador que los tres criterios elegidos por los Objetivos del Milenio coinciden con la agenda sufragista: educación para las niñas, acceso al mundo del trabajo y representación política. Las críticas que hemos visto a este planteamiento se alarman ante la desaparición de la agenda socialista y radical del feminismo occidental y no occidental que luchan, la primera, contra la explotación económica (que en el Tercer Mundo tiene tintes neoimperialistas), y la segunda, a favor de la libertad sexual y reproductiva de la mujer. Mi opinión al respecto es la de apostar por que las tres agendas estén vigentes y vivas al mismo tiempo, alimentando las prioridades de la lucha feminista a la vez que redefiniéndose y reinterpretándose desde los contextos locales para establecer en cada momento las prioridades. Una de las preguntas a contestar es si la lista de las capacidades de Nussbaum recoge la riqueza y la pluralidad de la misma tradición feminista. Mi impresión es que no, que su discurso ha tenido tanta aceptación, no sólo por ir atado al de Sen, una autoridad masculina indiscutible, sino por alimentarse de la tradición filosófica occidental en la que su más notable referente feminista es Stuart Mill. A este respecto, las preferencias que muestra nuestra autora son: la discusión con la tradición contractualista, para volver, en un último giro, a las intuiciones del «derecho natural»; la inspiración aristotélica sobre la vida buena; el dato ineludible de la dignidad humana que postuló Kant; y algunos motivos de las reflexiones antropológicas de Marx. Por otra parte, las referencias feministas preferidas de Nussbaum son C. Mckinnon y A. Dworkin, dos de las autoras más polémicas y que tensaron en los ochenta el feminismo norteamericano en torno a la cuestión de la pornografía con una irresponsable alianza con la derecha de Reagan²². La definición del feminismo como un humanismo, sin más aportación que lo que da de sí en flexibilidad y autocrítica la tradición liberal, no es para muchas autoras una definición adecuada. La señal de alarma que da Carol Quillen es la necesidad de contar con otros análisis para detectar las implicaciones del feminismo occidental (geopolíticamente situado en su gran mayoría

²¹ «The only universal prescription is that it takes strong, able, public spirited, far-sighted, enlightened and committed governments to forge the institutions and adopt the policies appropriate to each development phase and engineer the substitutions and transitions...» Irma Adelman and Cynthia Taft Morris, «Development History and its Implications for Development Theory», en *World Development*, 25, 6, 1997, p. 837.

²² R. Osborne, *La construcción sexual de la realidad*. Madrid, Cátedra, 2003.

en los Estados Unidos), con estructuras de opresión relativas a «la raza, clase y a los legados globales del colonialismo»²³. Especialmente activa contra Nussbaum se manifiestan los feminismos postcoloniales que Quillen repasa en parte. A su versión de cosmopolitismo, se le enfrentan otras visiones desde el Sur, y desde lo que se ha dado en llamar el «*border-thinking*», sobre la ausencia del factor histórico en su propio pensamiento: el colonialismo y el imperialismo estadounidense correspondientes a los 50 años del paradigma del desarrollo, tras el famoso discurso de Truman, quedan en la penumbra. Asimismo, las responsabilidades occidentales en la creación del Tercer Mundo y sus estructuras económicas se eluden.

— En tercer lugar, y conectado con lo anterior, se detecta un giro peligroso en la visión canónica de la mujer del Tercer Mundo. A decir de Uma Narayan habríamos pasado de ver a la mujer «subdesarrollada» como una víctima a verla como una heroína²⁴: devolviendo puntualmente los microcréditos, a partir de actividades ligadas al sector informal de la economía —el más precario y vulnerable—, y, además, haciéndose cargo de los múltiples programas comunitarios, ambientales²⁵ y de salud, diseñados por los planificadores del desarrollo para fomentar el empoderamiento y la agencia de las mujeres. ¡Demasiado trabajo, otra vez, para las mujeres!

— En cuarto lugar, sectores críticos más pegados a la práctica señalan que muchas iniciativas del desarrollo humano chocan con las estructuras económicas y políticas *glocales*, quedando así desvirtuadas. Los aspectos fundamentales de la propiedad de la tierra y los recursos, y la capacidad real de toma de decisiones quedan sin abordar. A esto se suma una emergente crítica a cómo los modelos participativos de desarrollo —que serían menos dirigistas y autoritarios— fomentan la despolitización de la pobreza y de situaciones de explotación y sometimiento locales y globales. Las receptoras de la ayuda al desarrollo se ven privadas de demandar a sus Estados y a la comunidad internacional sus derechos como ciudadanas *glocales*. Los donantes, ya sean agencias del desarrollo de otros países u ONGs, tienen el privilegio de señalar las prioridades²⁶.

— Por último, se percibe una gran desconfianza hacia la consagración del individualismo liberal en varios sentidos: en primer lugar, se sospecha que las capacidades y el funcionamiento alentado son precisamente aquellos que resultan más aptos para actuar como agente racional en el mercado —los valores de la cultura tradicional no mercantilizados (propiedad comunal, redes de ayuda mutua, etc.) quedarían definidos como lo «irracional»—; en segundo lugar, se resalta, frente al protagonismo de lo individual, el peso de las comunidades de vida (originarias o de elección) que no necesariamente tienen que ser lesivas con los derechos de los individuos. Este último punto supone una reformulación de la controversia comunitarismo-liberalismo en el seno del feminismo, ligada a la comprensión contextual situada y relacional de la capacidad de acción de las mujeres. No obstante, Quillen sintetiza la objeción feminista de más calado:

²³ C. Quillen, «Feminist Theory, Justice and the Lure of the Human», *Signs*, 27, 1, p. 88.

²⁴ «Colonialism, gender, informal sector work and issues of social justice», *Law and justice in a global society*, *Anales de la Cátedra Francisco de Suárez* (número extraordinario), 2005, pp. 321-346.

²⁵ M. J. Guerra y A. Hernández Piñero, «Mujeres, desarrollo y medioambiente: hacia una teoría ecofeminista de la justicia», *Isegoría*, 32, 2005.

²⁶ El riesgo de la despolitización ha sido planteado por Alison Jaggar.

La falta de atención de Nussbaum aquí a la constitución de las personas humanas como sí mismos mina su capacidad para analizar los mecanismos existentes de diferenciación y opresión, anulando así sus objetivos emancipatorios. Su proyecto de hacer un humanismo liberal internacional y feminista no puede tener éxito. De hecho, una de las consecuencias de su compromiso con el humanismo liberal es que el feminismo como un modo de análisis distinto para analizar a las mujeres y al género parece teóricamente innecesario²⁷.

Iris Young, en su libro del año 90, ya había mostrado esta limitación del liberalismo que, con sus «gafas» de ver sólo individuos, se pierde la visión social de los grupos heterodesignados y de los mecanismos que los oprimen. En su respuesta a Quillen, Nussbaum propone su propia revisión de la psicología del liberalismo incidiendo en un modelo de sujeto interdependiente y relacional que ella ha detectado en la literatura y en la teoría de las relaciones objetales de Nancy Chodorow. Sin embargo, en este punto ignora la larga crítica que a los modelos de subjetividad masculinizada —a la falaz antropología normativa del androcentrismo— ha dedicado el feminismo, a la vez que no atiende a las complejas relaciones de opresión que organizan la vida social. Nussbaum contraataca en su réplica y considera, también, desacertada la acusación de que no aprecia suficientemente lo concreto y lo contextual, y para ello vuelve a las polémicas narrativas sobre las mujeres indias que inician *Women and Development*. Su propuesta, dada la famosa lista de capacidades, es que ésta sea trabajada en los contextos para adecuarla a las condiciones locales. En suma, aunque valoramos la densidad que Nussbaum ha encontrado en el recurso narrativo de las historias de casos y sus interesantes visiones de las emociones y la imaginación para salvar de la inanición a la psicología moral de la tradición liberal, no encontramos que el mismo recurso narrativo sea aplicado a las situaciones de opresión que también pueden historiarse, si visibilizamos colectivos humanos, para dar cuenta de cómo se han creado, en lo material y en la representación, las estructuras relativas al género, la raza, la cultura o la clase.

No hay, tampoco, referencia alguna a cómo la globalización neoliberal ha creado la situación de la que dan cuenta los datos de los Informes sobre el Desarrollo Humano. Se parte de los datos y ya está. Al considerar el terreno de las relaciones internacionales se objetan las limitaciones del modelo rawlsiano de *The Law of People*, condenando la excesiva tolerancia de Rawls hacia las sociedades que no respetan los derechos humanos. A este respecto, Nussbaum se ha mostrado crítica con las situaciones de Abu Ghraib y Guantánamo, criticando la mirada estadounidense sobre el resto del mundo en los hobbesianos términos de «poder desnudo y fuerza», en términos de mera «seguridad nacional», y ha puesto de manifiesto lo injustificado de la intervención de Bush en Irak²⁸.

Su planteamiento más reciente reafirma la organización cosmopolita de la sociedad internacional, ya que sólo el cosmopolitismo daría lugar a una globali-

²⁷ C. Quillen, *op. cit.*, p. 100.

²⁸ «The Bush Gov. is Turning the War against Terrorism into a Cold War. An Interview with Martha Nussbaum», *Indian Express*, January 30, 2003. «Quicksand: Denying Foes their Humanity», *Chicago Tribune*, May 16, 2004.

zación «sana», que se sostenga sobre una concepción mínima de justicia social relativa a la producción de determinados resultados a partir de la provisión para el desarrollo de las capacidades. Al implicarse en el debate sobre la justicia y las responsabilidades globales, propone otra lista de diez puntos en la que se asignan éstas a determinados actores: los Estados-nación pobres y prósperos —éstos deben aportar a los primeros un 1% del PIB— y las corporaciones multinacionales —que tienen que sumar a la lógica del beneficio la de la «caridad», que en USA ejercen financiando, por ejemplo, las universidades, en un nuevo concepto de «hacer negocios decentemente»²⁹—. Sus ideas sobre los deberes de las corporaciones recrean la idea de la responsabilidad social y ambiental corporativa, a la vez que considera mal informados éticamente las políticas económicas del Fondo Monetario Internacional y de la Organización Mundial del Comercio. Nussbaum anima a la cada vez más poderosa esfera pública global a que proponga una mínima estructura de gobernanza global con un tribunal internacional de justicia para tratar las violaciones de los derechos humanos, poderes para implementar medidas ambientales globales, estándares para las condiciones laborales, impuestos sobre las corporaciones y los países prósperos, etc. En definitiva, se aboga por una mayor coordinación entre los sistemas legales y judiciales de todos los países³⁰. Los últimos cuatro puntos de la lista postulan: la atención a los desfavorecidos en cada nación y región —aquí es donde pone como ejemplo a las mujeres—; el cuidado de las personas en situaciones de dependencia —ancianos, enfermos y discapacitados—, teniendo cuidado de decir que esta responsabilidad no puede recaer sólo sobre los hombros de las mujeres; la protección de la familia como institución compatible con los derechos de los individuos, pero bajo la supervisión de la ley para evitar la situaciones de opresión de niñas y mujeres; y, finalmente, el énfasis en la necesidad de la educación, que es una de las llaves para abrir la caja de posibilidades que es el desarrollo de las capacidades. Todo esto al servicio de una «sociedad global decente»³¹. Nos tememos que en esta revisión de los desfavorecidos, las mujeres se diluyan en otras categorías como aducía Quillen, porque Nussbaum parece perder de vista el género como factor estructurante de la realidad social.

La propuesta de Nussbaum es la de moralizar la globalización, pero sin objetar la inevitabilidad del modelo económico que la sostiene. Sus buenas intenciones se traducen en aquella proclama de los socialistas utópicos para convencer a los empresarios de que mejoraran las condiciones de vida de sus obreros gracias a las buenas razones.

²⁹ M. Nussbaum, «Beyond the Social Contract...», *op. cit.*, p. 16.

³⁰ Con gran pesimismo encontramos una valoración de esta perspectiva en F. Laporta, «Globalización e imperio de la ley. Un texto provisional para el debate con algunas dudas y perplejidades de un viejo westfaliano», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 231-253.

³¹ Los textos que venimos comentando ahora han aparecido recientemente en forma de libro. Cf. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (The Tanner Lectures on Human Values), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005.

II. LA VOZ DE LAS MUJERES: MATERIALIDAD Y EMERGENCIA COLECTIVA

Martha Nussbaum, en su incansable defensa de su versión de la teoría de las capacidades, sigue creyéndose con la autoridad moral y teórica de definir lo que es bueno para las mujeres del Tercer Mundo. Su visión monológica desafía el proceso de autoconstitución de una conciencia feminista transnacional fraguada en el intercambio y la discusión de visiones muy diferentes, que siempre ha apostado por la inclusión y la producción intercultural, sin caer en la ingenuidad de no reconocer los diferenciales de poder para simplemente decir y enunciar. El postular «apliquen mi lista en sus contextos» se recibe con no disimulado malestar y se reeditan así los fantasmas de la supuesta superioridad occidental en el concierto del feminismo transnacional. Encontramos referencias a la cuestión de la voz de las mujeres en los últimos escritos de nuestra autora³².

Este asunto es el verdaderamente peliagudo y consideramos una pena que Nussbaum no haya leído los planteamientos de, por ejemplo, Alisson Jaggar, a los que ya en otras ocasiones nos hemos referido³³. Nussbaum condena las preferencias «primarias» de las mujeres del Sur, adoctrinadas en sistemas patriarcales que no dejarían emerger el deseo de libertad, el deseo de poder tomar sus propias decisiones sin responder a las expectativas sociales. Bien podemos pensar que aquí hay trampa y que las preferencias «primarias» de algunas mujeres occidentales son modeladas igualmente por el capitalismo neoliberal patriarcal, que las considera «racionales» y «deseables». Nussbaum apuesta por la garantía de la libertad de expresión y la protección del pluralismo, pero desprecia la emergencia colectiva de la voz, que necesita la independencia del colectivo oprimido y su organización sociopolítica, apostando por el enfoque del «deseo informado». El individualismo de su modelo le impide apreciar el carácter social no sólo de las «preferencias adaptativas», sino también de la emergencia de la voz, que siempre es un fenómeno colectivo, político, dialógico, y nunca meramente individual. Presionada por las críticas, Nussbaum entra en el terreno de lo intersubjetivo, pero según un canon que obvia toda la reflexión feminista sobre la contestación pública (como, por ejemplo, la propuesta de Nancy Fraser de las «contraesferas» públicas que denuncian el statu quo)³⁴. Veamos la propuesta de Nussbaum:

³² «On Hearing Women's Voices: A reply to Susan Okin», *Philosophy and Public Affairs*, 32, 2, 2004.

³³ Me propongo en el futuro abordar las cuidadas elaboraciones de Jaggar, mucho menos publicitadas que las de Nussbaum, pero para mí mucho más interesantes. Cf. A. Jaggar, «Is Globalization Good for Women?», *Comparative Literature* 53, 4, 2001, pp. 298-314. «Saving Amina: Global Justice for Women and Intercultural Dialogue», *Ethics and International Affairs* 19, 3, 2005, pp. 85-105. «Western Feminism and Global Responsibility», *Feminist Interventions in Ethics and Politics*, Barbara S. Andrew, Jean Keller, and Lisa H. Schwartzman (eds.), Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2005, pp. 185-200. «A Feminist Critique of the Alleged Southern Debt», *Hypatia*, 17, 4, 2002, pp. 119-142. «Vulnerable Women and Neo-liberal Globalization: Debt Burdens Undermine Women's Health in the Global South», *Theoretical Medicine and Bioethics*, 23, 6, 2002. «Challenging Women's Global Inequalities: Some Priorities for Western Philosophers», *Philosophical Topics*, 30, 2, 2002, pp. 229-253. «Arenas of Citizenship: Civil Society, State and the Global Order», *International Feminist Journal of Politics* 7, 1, 2005, pp. 1-24. Para una completa bibliografía de A. Jaggar, cf. <http://www.colorado.edu/philosophy/fac/jaggarcv.html>

³⁴ N. Fraser, «Rethinking the Public Sphere: A Contribution of the Critique of Actually Existing Democracy», en *Social Text*, 25/26, 1990.

¿Cómo permite mi concepción [...] que las voces de los pobres y de la gente desfavorecida sea oída? En primer lugar, socráticamente: el proceso de justificación le pide a cada y a toda persona ponderar los argumentos, en el curso de la búsqueda de esa persona por el equilibrio reflexivo. A causa de su concepción política, la búsqueda podría ser acompañada por el diálogo con otros ciudadanos pares. En segundo lugar, el contenido de la concepción [de las capacidades] protege áreas cruciales del empoderamiento de los desfavorecidos: muchas de las capacidades son prerequisites para que aquellas voces sean oídas [...]. Tercero, y el más importante, las concepciones [de los ciudadanos] se proponen en la arena pública como una buena idea, una probable guía para principios políticos domésticos y quizás para acuerdos internacionales³⁵.

El arranque es individualista: la deliberación queda restringida a un «podría» y sólo en tercer lugar se supone que la esfera pública acogerá las demandas de los pobres y desfavorecidos. El camino es lineal y para nada aparecen los temas de la opresión y el poder que son los que silencian las voces de la gente oprimida. Creo que la contestación de Nussbaum a Okin revela el déficit intersubjetivo, feminista y político de su pensamiento. Leyendo esta cita parecería como si las condiciones democráticas estuvieran garantizadas y todos tuvieran igual acceso a la ciudadanía en su rol de proponer principios públicos. Nussbaum desatiende los resultados de la crítica feminista a ambos conceptos, democracia y ciudadanía, que entre otras cosas han puesto de manifiesto sus limitaciones liberales.

Como ya hemos visto, Susan Moller Okin recrudescer su crítica al señalar que la famosa lista de las capacidades tiene más que ver con la educada y sensible Nussbaum que con las mujeres del Tercer Mundo, que «sólo piden comer y mantener su integridad corporal»³⁶. El minimalismo de la descripción de Okin es insultante desde cualquier punto de vista y reproduce la visión victimista de la mujer del Tercer Mundo, olvidando su capacidad para hacer y desafiar el statu quo. La respuesta de Nussbaum es que las capacidades son la condición necesaria para que emerja la voz de las mujeres y que su lista, como ya decíamos, se puede reinterpretar desde los contextos. Nadie puede negar que poner de manifiesto la materialidad de la que emerge la voz es una cuestión fundamental, descuidada por las versiones apelianas y habermasianas de la ética del discurso, por ejemplo. Apreciamos, por lo tanto, el poner el acento en la necesidad de cubrir la materialidad de unas condiciones de vida mínimas tanto de Okin como de Nussbaum para que emerja la voz. Sin embargo, el iluminismo de sus perspectivas y los déficit críticos ligados a cómo operan las opresiones y los silenciamientos no les permiten ir más allá. Carol Quillen recrimina a Nussbaum, en cambio, la usurpación monológica del punto de vista feminista, prefiriendo a otras autoras que, sin desestimar la tradición liberal, la tamizan con los instrumentos de la teoría crítica, el postestructuralismo y los postcolonialismos, sin por ello abandonarse al relativismo –aunque sí mostrando su apertura a la discusión intercultural y

³⁵ «On Hearing Women's Voices: A reply to Susan Okin», *Philosophy and Public Affairs*, 32, n.2, 2004, p. 199.

³⁶ S. M. Okin, «Poverty, Well-being and Gender: What counts, Who's Heard?», *Philosophy & Public Affairs*, 31, 2003.

sensibilidad a las desigualdades de poder de las diferentes instalaciones sociales y geopolíticas—. La sustantividad de la vida buena no puede arruinar el procedimiento por el que se determinan los contenidos de la voz que reclama. A este respecto, el hacer consciente desde dónde se habla (por ejemplo, desde las posiciones de privilegio), parece una precaución metodológica feminista que no sigue en ningún momento Nussbaum. Las críticas a su arrogancia occidental arrecian.

La valoración de la obra de la incansable Nussbaum dará todavía para mucho³⁷. De mi juicio provisional sólo quiero destacar la falta de ilustración teórica feminista de la que, creo, está aquejado su pensamiento. No obstante, me atrevo a plantear que, en otra dirección, dada la carga crítica almacenada contra el paradigma del desarrollo —sobre todo desde sectores del Sur y desde planteamientos críticos con la globalización neoliberal, y a pesar de la historia de la serie de adjetivaciones (sostenible, humano, centrado en el género, participativo, etc.)³⁸ con las que se pretende otorgarle credibilidad y redirigirlo—, quizás, esta categoría está obturando otras posibles comprensiones de la justicia global como la más clásica de la redistribución replanteada en los últimos tiempos por Nancy Fraser. Si aceptamos como probado el hecho de la interconectividad de la economía global y lo planteamos como dato estructural tenemos que reconocer que gran parte de la clase obrera «global» (cada vez más feminizada) vive en los países del Sur. La ayuda al desarrollo no tiene que ser vista como «ayuda» ni como «caridad» sino como elemento de redistribución de una riqueza generada por la mano de obra del sur y por sus recursos naturales. El embridar democráticamente a la economía global y resituarse al mercado frente a un sector público que ahora necesita redefinirse como global, es el gran reto planteado por la idea de justicia global que motiva a la emergente sociedad civil mundial en la que la coloración violeta, en todos sus tonos, no debe faltar. La hegemonía pretendida del punto de vista de Nussbaum traiciona la vocación democrática y plural de la conversación feminista mundial. Debería aceptar que su propuesta es una más entre otras y no la «única» y la «correcta». Con Nussbaum hemos retrocedido a posiciones anteriores al giro intersubjetivo que sí son un serio obstáculo para albergar la pluralidad.

III. ¿INTERNACIONAL, GLOBAL O TRANSNACIONAL? LA LUCHA POR LA DENOMINACIÓN

Como botón de muestra, voy ahora a volcar la anterior problematización en otro de los capítulos del vivo debate en el seno del feminismo mundial, el que voy a llamar «la lucha por la denominación»³⁹. El feminismo siempre ha tenido,

³⁷ Solamente valorar qué tipo de liberalismo es el suyo es ya una ardua tarea. Cf. L. Barclay, «What kind of liberal is Martha Nussbaum?», *Sats, Nordic Journal of Philosophy*, 4, 2, 2003.

³⁸ No puedo reproducir aquí la discusión sobre las reformulaciones del desarrollo y su contestación crítica desde sectores del Sur Global, el feminismo, los movimientos ecologistas, etc. En la actualidad, trabajo en un proyecto que intenta clarificar esta dura polémica. Una lectura interesante a este respecto es W. Sachs (comp.), *Diccionario del Desarrollo. Una Guía del Conocimiento Como Poder*, Cochabamba, CAI, 1997; o G. Rist, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Libros de la Catarata, 2000.

³⁹ No he podido por menos que sentirme concernida con las iras desatadas ante la denominación «feminismo global» al haberla yo utilizado con profusión. Cf. M. J. Guerra, «Apostar por el feminismo global», *Leviatán*, 80, 2000.

desde sus orígenes sufragistas, vocación internacionalista. El recordar y reactivar esta seña de identidad parece importante en la actual coyuntura. Pero tal como Moghadam y otras aclaran, internacional no es lo mismo que transnacional⁴⁰. La palabra transnacional se utiliza aquí para referir «un cruce consciente de las fronteras nacionales y una superación de las orientaciones nacionalistas»⁴¹. El proceso de confluencia de las diferentes agendas feministas, centradas las occidentales, al hilo de la segunda ola, en la igualdad legal y al autonomía sexual y las de las mujeres del Sur, en los sesenta y setenta del siglo pasado, en el imperialismo y el subdesarrollo, fue constituyéndose a golpe de cumbre de la ONU (México, Copenhague y finalmente Beijing). Tal confluencia ha dado lugar al proceso de creación y mantenimiento de redes que implica que las organizaciones de mujeres, aun estando enraizadas en lo local y lo nacional, compartan un horizonte común («vocabulario, estrategias y objetivos») por encima de estas fronteras. Se puede hablar de una agenda común más allá de las fronteras nacionales. Beijing, en concreto, sería el punto de cristalización de un feminismo mundializado. Las redes ayudarían a sostenerlo y recrearlo (DAWN, WEDO, WLUML o WIDE son algunas de las que menciona Moghadam). El enfoque hasta aquí es descriptivo y sociológico, y responde políticamente a la necesidad de abordar globalmente la violencia contra las mujeres, fenómenos como las migraciones o el tráfico de mujeres, la feminización de la fuerza de trabajo global y otros asuntos transnacionales.

Encontramos, no obstante, otra acotación específica de transnacional en la literatura y teoría postcolonial en la que las narrativas específicas de desarraigo, desplazamiento y migración rompen con la ficción de la pertenencia nacional⁴². La nación se transfigura en algo ficticio que alimenta la hibridación cultural de la experiencia del inmigrante y que dinamita las categorías estáticas de asignación de pertenencia. La perspectiva de la «subalternidad» y la imposibilidad para hablar, tema escamoteado en Nussbaum, es uno de los desafíos teóricos al feminismo, puesto que éste no sería ajeno a la «violencia epistémica» con la que, como Edward Said mostraba en *Orientalismo*, Occidente ha definido y esencializado a los otros. La pregunta que se repite incesantemente es cómo pueden los feminismos no occidentales salir del cerco de la «heterodesignación colonial». Es curioso, en este contexto, la conexión entre la problemática postcolonial de la emigración –y el alarmismo del cierre de fronteras europeo del momento– y los discursos del desarrollo a los que antes nos referíamos:

La «migración postcolonial» (Spivak) es la condición normal del mundo en este momento. Es lo que Dipesh Chakrabarty podría llamar el «ahora», un tiempo en las relaciones internacionales que rehúsa el mensaje implícito en muchos trabajos sobre el desarrollo: que aquellos que están «allí» deben permanecer y desarrollarse en su mayoría en esos (ficticios) lugares nacionales [...]. Si el desarrollo

⁴⁰ D. Manisha, «Transnationalism: the face of feminist politics post-Beijing», *International Social Science Journal*, 57, 184, 2005, pp. 319-330.

⁴¹ Moghadam, «Transnational Feminist Network», *op. cit.*, p. 60-61.

⁴² Para una revisión exhaustiva del feminismo postcolonial, cf. M. L. Femenias, «El feminismo postcolonial y sus límites», en C. Amorós y A. de Miguel (eds.) *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, Tomo III, pp. 153-213.

se frena «allí», entonces hagan el ajuste económico correcto, instalen las estructuras de gobernanza adecuadas y sean virtuosamente pacientes con las condiciones temporales del «todavía no»⁴³.

Cuando hablamos de feminismo transnacional no podemos obviar nuestras distintas situaciones en marcos de poder asimétricos en lo económico, cultural o social. La solidaridad feminista tantas veces invocada tiene que afrontar las asimetrías en lo que concierne a la voz, y siempre agazapada aparece la amenaza de que unas se arroguen el poder de decirlo todo. El autoritarismo de visiones sustantivas del bien como las de Nussbaum son contestadas duramente por aquellos que rechazan la denominación de «feminismo global». B. Mendoza formula clara y crudamente este punto. El paradigma del desarrollo es mirado con sospecha, dado que implica una asimetría valorativa de partida entre la «desarrollada» y la «subdesarrollada»:

Los enfoques feministas occidentales sobre el desarrollo nos presentan un interesante caso de feminismo global. Operando dentro del paradigma del desarrollo, que de manera irrefutable atribuye superioridad económica, cultural y política a Occidente, las feministas globales del desarrollo no se dejan desviar por nociones ilusorias de igualdad, equivalencia o solidaridad automática entre las mujeres del Primer y del Tercer Mundo basado en una opresión de género compartida por todas. Por el contrario, los enfoques feministas occidentales al desarrollo descansan en la noción de una «inherente» desigualdad entre las mujeres del Primer Mundo y del Tercer mundo, que produce un feminismo global por el cual las feministas del Primer Mundo están en la posición de salvadoras de sus pobres hermanas del Tercer Mundo. Para asegurar esta posición, ellas se basan, de acuerdo con Mohanty (1991), en una versión homogeneizada de mujeres en la que no existe distinción alguna de clase, raza, etnicidad o sexualidad en los dos lados de la división [...]. La solidaridad feminista global deriva aquí en un proceso orquestado de planeamiento de género concebido, dirigido (e incluso financiado) por las mujeres del Primer Mundo con el objetivo de que las mujeres del Tercer Mundo aprendan a desarrollar las capacidades que no poseen para llevar unas vidas menos explotadas y opresivas. De este modo, el desarrollo deviene el gran igualdador en un mundo dividido entre naciones desarrolladas, en desarrollo y subdesarrolladas. De esta manera, el desarrollo se convierte en la sustancia de la solidaridad feminista global. Las políticas feministas globales también moldean a las feministas de clase media del Tercer Mundo que convalidan los enfoques de género y desarrollo⁴⁴.

El desafío lanzado por Mendoza cuestiona de manera demasiado radical la posibilidad misma de un feminismo mundial, a pesar de que, como ella bien sabe, se trata de un feminismo que es ya una realidad tanto en el ámbito del activismo como en el de la creación y mantenimiento de redes (*networking*). Sin duda, hay otras maneras de acercarse al tema. Por ejemplo, ver cómo se negocian

⁴³ C. Sylvester, «Global Development Dramaturgies/Gender Stallings», *Borderlands*, 2, 2, 2003.

⁴⁴ B. Mendoza, «Transnational feminism in question», *Feminist Theory*, 3, 3, 2002, pp. 295-314.

los significados y prácticas del desarrollo en los ámbitos locales y por parte de las activistas comprometidas con mejorar las condiciones de vida de las mujeres⁴⁵. Mendoza no puede presuponer que todas las activistas estén tan mentalmente colonizadas por el alienante discurso del desarrollo como para no poder negociar, objetar y salvaguardar lo valioso para su propio contexto. No hay visiones puras y, por lo tanto, de la mediación, hibridación y comunicación saldrán compromisos (locales y globales) dispuestos a ser discutidos en la arena del feminismo transnacional. Lo valioso del dictamen de Mendoza es el hecho de llamarnos la atención frente a la imposición cultural y autoritaria de significados. La brecha entre las mujeres del Norte y del Sur debe explicitarse y reconocerse, en la teoría como en la práctica, tanto como otras ligadas a la clase social, la orientación sexual, la etnicidad y la raza, las diferentes culturas, etc. La advertencia sobre el imperialismo económico, político y cultural no debe dejar de ser oída con el fin de establecer las necesarias cautelas al diálogo intercultural feminista⁴⁶, que no debe escatimar las tensiones que son el signo de la auténtica pluralidad.

De la misma manera que en un momento dado se le exigió al feminismo un compromiso antirracista, hoy es el momento de exigirle una toma de conciencia que se oponga a las injustas estructuras económicas globales, y a un imperialismo cultural que en el ámbito del desarrollo se impone, mayoritariamente, como la creación del *homo oeconomicus* al servicio de la producción y el consumo capitalista⁴⁷ frente a otras tradiciones y formas de vida. La presión a extender el mercado global no sólo es geográfica, sino que también incluye la colonización de esferas antes reguladas por otros valores (la educación, la salud, el cuidado de las personas, las economías tradicionales, los bienes ambientales, la propiedad comunal, etc.). Las enseñanzas de la economía feminista para reconocer el trabajo reproductivo de las mujeres —el ecofeminismo, que vincula la insostenibilidad de una economía generizada y depredadora de la naturaleza—, y de la economía ecológica —que resiste el embate de la «externalización» de los bienes ambientales—, son fundamentales para cimentar esta legítima pretensión de compromiso antineoliberal del feminismo. El dicramen es que será imposible la justicia global sin redimensionar la extensión del mercado en la economía mundial oponiéndole un sector público (local, nacional e internacional) que resulta absolutamente necesario para el objetivo de la justicia de género. Caemos en la cuenta de que, en visiones críticas como las de Mendoza se reformulan, en el territorio de las relaciones internacionales, debates de los que ya hemos dado cuenta en los ochenta y en los noventa, planteados por las visiones multiculturalistas y por la teoría postcolonial⁴⁸. Estos debates obedecían a la fase caracterizada por Fraser como de

⁴⁵ Cf. K. K. Bhavnani, J. Foran y P. Kurian (eds.), *Feminist Futures: Reimagining Women, Culture and Development*, Zed Books, 2003. S. Nageeb, N. Siebeking y A. Spiegel, «Engendering Development in Muslim Societies: Actors, Discourses and Networks in Malaysia, Senegal y Sudan», Research Centre in World Society Transnationalization Development, Working Paper, 353, 2005. Se puede consultar en Internet: http://www.unibielefeld.de/sdrc/publications/working_papers/Wp353.pdf

⁴⁶ Jaggar y yo misma.

⁴⁷ M. Mellor, «Women, nature and the social construction of economic man», en *Ecological Economics*, 1997, 20, 2, pp. 129-140.

⁴⁸ M. J. Guerra, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Ed. Complutense, 2001 y «Apostar por el feminismo global», *Leviatán*, n. 80, 2000.

«política de la identidad»⁴⁹. En el actual contexto las demandas de reconocimiento de las otras diferentes y excluidas están atravesadas por el hecho de la injusticia económica global y de los efectos que la globalización ha tenido y está teniendo sobre las mujeres. Si nos retrotraemos a esas formulaciones encontramos el sentido de la denominación feminismo transnacional que evita, en el atravesar naciones y localizaciones diversas la formulación de un «único» y «correcto» punto de vista feminista definido por una minoría situada en posiciones estratégicas de poder como los centros de poder académico o las burocracias de la ONU. El proyecto de globalización «desde abajo» no se atisba en el iluminismo de Martha Nussbaum. Se habla de una esfera pública mundial «formal», pero se olvida con su planteamiento vertical la emergencia de alternativas y visiones silenciadas desde el Sur y desde los movimientos sociales globalizados frente al neoliberalismo.

Ni el autoritarismo de un solo punto de vista del llamado «feminismo global», a lo Nussbaum, ni tampoco el juicio sumarisimo de Mendoza a toda propuesta venida desde el feminismo occidental son la vías a seguir. La misma Mohanty, a la que Mendoza invoca en su reconsideración del ya clásico «Under Western Eyes», apunta a la necesidad del reconocimiento de un proyecto feminista común que necesita que el feminismo occidental y blanco se reconozca a sí mismo como un conocimiento situado, determinado localmente y con una perspectiva parcial, para después lograr la convergencia con otros feminismos igualmente situados y contextuales. Ella misma recusa la interpretación de su texto como «un testamento sobre la imposibilidad de una producción académica igualitaria, no colonizadora e intercultural», y niega, de paso, el haber opuesto como categorías antitéticas el feminismo occidental y los feminismos del Tercer Mundo. El punto a resaltar en su alegato es compartido por la teoría feminista como teoría crítica comprometida con la denuncia de una universalidad traicionada por la apropiación de unos pocos: ya sean hombres, blancos o mujeres occidentales según el caso que estudiemos. La discusión sobre la posible violencia encarnada en el universal vuelve a la carga en esta nueva fase de reproblematicación feminista transnacional en coordenadas globales, en la que la novedad reside en los tres factores ya aludidos: primero, el protagonismo de las fuerzas económicas globales que, a nuestro entender, fuerza el explícito compromiso antineoliberal del feminismo; segundo, el unilateralismo estadounidense y británico traducido en militarización que utiliza retóricamente el legado de la ilustración para el dominio político y económico, azuzando el antioccidentalismo en el Tercer Mundo con la peregrina idea de «imponer» la democracia con bombas. En este sentido, la reflexión feminista sobre la paz, el terrorismo, la tortura, los refugiados, y la misma igualdad y libertad de las mujeres frente a la imposición de modelos coercitivos de vida se vuelven prioritarios. La ola conservadora de *revival* fundamentalista que se dirige directamente en Occidente y Oriente contra los derechos de las mujeres exige, como Elina Vuola ha propuesto, una revisión del legado patriarcal de las distintas religiones. La producción de un feminismo mundial requiere abordar estos asuntos, pero cuenta en su haber con algo más que proyectos futuros: la labor de creación de redes transnacionales con presencia

⁴⁹ N. Fraser, «Mapping the Feminist Imagination: Form Redistribution to Recognition to Representation», *Constellations*, vol. 12, n. 3, 2005.

en la opinión pública mundial ha sido decisiva para obligar, tras Beijing, a muchos gobiernos y a algunas corporaciones multinacionales a adoptar medidas más justas e igualitarias para las mujeres.

Nos quedan en el tintero muchos asuntos, como reconstruir las discusiones sobre los derechos de las mujeres y el universalismo en el nuevo contexto global, apreciar las discusiones suscitadas por los diversos feminismos en sus localizaciones (África, Asia, el mundo árabe, Latinoamérica, etc.). El arbitrar la inclusión del feminismo islámico en el feminismo transnacional es uno de los grandes motivos de preocupación actuales. Las localizaciones concretas no pueden ni deben ser anuladas por la abstracción deslocalizadora de la maquinaria globalizadora y su imperialismo cultural mercantilista. La tarea recontextualizadora del feminismo en las actuales condiciones globales a la que nos animaba Fraser visibiliza nuevos temas sensibles⁵⁰ y resitúa viejos temas de la teoría feminista en su anhelo de servir a la práctica de la justicia social y la inclusión democrática en un tercer milenio con perspectivas nada halagüeñas para las mujeres.

⁵⁰ N. Fraser, «Re-framing Justice in a Globalizing World», *Anales de la Cátedra Francisco de Suárez*, pp. 85-100.

Liberalismo democrático y nacionalismo ¿Es violento y excluyente el nacionalismo?

Joan Vergés Gifra

Mi intención es criticar la posición de aquellos intelectuales que ven en el nacionalismo una ideología intrínsecamente violenta, puesto que inevitablemente excluye del proyecto colectivo a aquellos que no son considerados auténticos nacionales. Mario Vargas Llosa, por ejemplo, escribió hace poco: «[...] a pesar de la vocación pacífica de la mayoría de los nacionalistas [vascos y catalanes], en esta ideología, en su concepción del hombre, de la sociedad y de la historia, anida una semilla de violencia, que germina sin remedio cuando se vuelve acción de gobierno». En este sentido, en la medida en que los nacionalistas discriminarían a los individuos por razones arbitrarias como por ejemplo el pertenecer a una determinada etnia, el nacionalismo estaría completamente opuesto al espíritu del liberalismo democrático contemporáneo. Y, por consiguiente, los demócratas –como dice Vargas Llosa– deberían combatir el nacionalismo.

En este artículo pretendo defender dos tesis que, a mi parecer, son bien poco originales –pero definitivas en contra de los intelectuales que persigo criticar–. (1) En primer lugar, que existen como mínimo dos versiones de nacionalismo compatibles con la letra y el espíritu del liberalismo democrático contemporáneo (cada una de las cuales será más útil en unas cuestiones que en otras). (2) En segundo lugar, intentaré recordar que la afirmación «el nacionalismo es violento y excluyente» puede ser ambigua, puede entenderse de dos modos: en un sentido banal y en un sentido no banal. (i) En el primer sentido, no debería haber ningún problema en sostener que el liberalismo democrático es violento y excluyente, puesto que cualquier propuesta de organización del marco dentro del cual tendrán lugar las reglas del juego político va a presuponer el uso de la fuerza y a aplicar una discriminación entre los que considerará nacionales y los que no. (ii) En el segundo sentido, defenderé que la afirmación es falsa.

I. EL PROBLEMA: LA PRESUNTA INCOMPATIBILIDAD ENTRE EL LIBERALISMO DEMOCRÁTICO Y EL NACIONALISMO

La opinión de que existe una intrínseca incompatibilidad entre el liberalismo democrático¹ y el nacionalismo es relativamente nueva en el pensamiento político occidental². Sin embargo, desde el fin de la IIª Guerra Mundial³ y, más recientemente, desde las múltiples guerras en los Balcanes, la idea de que el liberalismo y el nacionalismo son «ideologías» contradictorias ha llegado incluso a convertirse en popular. En el Estado español, desde el terrorismo de ETA en el periodo democrático, uno puede hallar tal opinión con frecuencia en todo tipo de medios de comunicación. En un artículo reciente, Mario Vargas Llosa, por ejemplo, sostiene con rotundidad que el nacionalismo, casi por definición, es sinónimo de violencia y es contrario a la democracia liberal. El escritor peruano-español afirma: «[...] a pesar de la vocación pacífica de la mayoría de los nacionalistas [catalanes y vascos], en esta ideología, en su concepción del hombre, de la sociedad y de la historia, anida una semilla de violencia, que germina sin remedio cuando se vuelve acción de gobierno»⁴. Y más adelante añade: «Mi opinión es que los nacionalismos deben ser intelectualmente y políticamente combatidos, todos, de manera resuelta, y no en nombre de un nacionalismo de distinta figura, sino de la cultura democrática y de la libertad»⁵.

II. EL NACIONALISMO LIBERAL

Sin embargo, a pesar de la popularización de la idea que el nacionalismo y el liberalismo democrático constituyen ideologías incompatibles, en los últimos quince años han surgido toda una serie de autores que han afirmado que las reclamaciones del primero no tienen por qué ser opuestas a los principios y valores del segundo⁶. Estos autores reconocen que el nacionalismo ha servido a veces para dar cobertura ideológica a atrocidades injustificables. Pero eso no significa que todos los nacionalismos sean atroces. En realidad, según los nacionalistas liberales, en determinadas circunstancias, la moralidad liberal democrática no tan sólo será compatible con el nacionalismo sino que exigirá asumir una perspectiva claramente nacionalista. En este sentido, un propósito fundamental de este conjun-

¹ Vamos a entender el liberalismo democrático en clave filosófica, como la ideología o moralidad política dominante en la disciplina de la filosofía política actual; es decir, esa ideología –muy próxima al republicanismo en boga y a la cada vez más marchita socialdemocracia– que representan autores como John Rawls, Ronald Dworkin, John Gray, etcétera. Tal liberalismo no se corresponde bien con el liberalismo económico dominante en la política actual.

² Kymlicka recuerda que para los liberales clásicos –Mill, por ejemplo– el liberalismo y el nacionalismo no eran incompatibles en absoluto. Véase W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995, cap. 2.

³ Karl Popper, en *The Open Society and Its Enemies* acusó al nacionalismo de ir contra la sociedad abierta y racional: «[el nacionalismo] apela a nuestros instintos tribales, a la pasión, al prejuicio, y al deseo nostálgico de liberarnos del peso de la responsabilidad individual y de sustituirla por la responsabilidad colectiva o de grupo», citado en Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton UP, 1993, p. 80.

⁴ M. Vargas Llosa, «Europa y los nacionalismos», *Letras Libres*, abril de 2003, núm. 19, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁶ W. Kymlicka, Y. Tamir, J. Raz, D. Miller sobresalen especialmente.

to de autores es ofrecer criterios que nos permitan distinguir entre nacionalismos correctos y nacionalismos incorrectos⁷.

Efectivamente, de acuerdo con los nacionalistas liberales, el liberalismo democrático y el nacionalismo se complementan. Por un lado, la moralidad liberal ayuda a reducir el potencial peligro en que puede derivar la retórica nacionalista, sobre todo cuando éste no adopta como punto de partida básico de la evaluación moral el punto de vista del individuo sino la nación entendida orgánicamente. Por otro lado, el nacionalismo ayuda a dar realismo y aporta nuevos valores a las posiciones liberales, a menudo excesivamente moralizantes, idealistas, abstractas, insensibles a la eticidad (*Sittlichkeit*)⁸.

Los nacionalistas liberales conciben la nación en términos culturales. Piden que la identidad nacional se entienda en términos de pertenencia a una cultura «societal» (W. Kymlicka), «abarcante» (J. Raz), «organizacional» (A. Smith). Este tipo de cultura no es homogénea, sino plural. Es decir, incluye una variedad de opciones normativas o estilos de vida o concepciones del bien, entre las cuales el individuo puede escoger una o forjar otra. Por lo tanto, la identidad nacional no agota el campo moral y puede ser cuestionada⁹. Asimismo la identidad nacional tampoco es una identidad fija e inalterable, sino que finalmente es el fruto del trabajo de reproducción reflexiva de la cultura nacional que realizan los individuos. El nacionalista liberal respeta la diversidad y al mismo tiempo defiende la moralidad de perseguir fines colectivos¹⁰. Además, exige respeto para todos aquellos que no quieran ser nacionalistas —es decir, que no se identifiquen con la nación— y requiere que los derechos colectivos —como por ejemplo el derecho a la autodeterminación— se apliquen respetando los intereses y derechos fundamentales de los que discrepan de la mayoría nacionalista¹¹. Algunos nacionalistas liberales han llegado incluso a sostener —con exageración, tal vez— que el individuo puede escoger la nación a la cual desea pertenecer, así como puede abandonar voluntariamente la nación a la que pertenece¹².

El nacionalismo liberal se ha consolidado como corriente de pensamiento específico, en gran medida, gracias a la posición que ha adoptado en toda una se-

⁷ Véase el final de la intervención de W. Kymlicka, en «The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor», en R. McKim & J. McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, OUP, 1997, p. 64.

⁸ Como dice H. Putnam: «... cuando no hay este tipo de estilos de vida concretos, formas de lo que Hegel llamó *Sittlichkeit*, las máximas universales de justicia quedan prácticamente vacías, del mismo modo que, cuando no hay razón crítica, las formas heredadas de *Sittlichkeit* degeneran en una ciega tenacidad y en un ciego acatamiento de la autoridad. La tradición sin razón es una tradición ciega; la razón sin tradición es una razón vacía». (H. Putnam, «¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?», en M. Nussbaum (ed.), *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 116.)

⁹ Cf. Y. Tamir, «Theoretical Differences in the Study of Nationalism», en R. Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism (Sunny Series in Political Theory, Contemporary Issues)*, State University of New York Press, 1999, p. 76.

¹⁰ Cf. Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, op. cit., p. 59.

¹¹ Cf. J. Raz, «La autodeterminación de los pueblos», en J. Raz, *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa, p. 153.

¹² El nacionalismo liberal de Yael Tamir se caracteriza por defender esta tesis (véase *Liberal Nationalism*, p. 37 y ss.). Sin embargo, es difícil comprender qué quiere decir Tamir con ello. En determinados casos tal vez sí sea posible cambiar de identidad nacional; por ejemplo, cuando dos naciones tienen muchos puntos en común y pocas diferencias, como por ejemplo las naciones catalana y española. Pero si entendemos la tesis del cambio de identidad nacional demasiado literalmente entonces corremos el peligro de identificar nación con opción ideológica u opción religiosa (y el nacionalismo liberal será tan «liberal» que apenas tendrá nada de «nacionalismo»).

rie de debates recientes en filosofía y teoría política. Para empezar, como acabamos de sugerir, ha ganado credibilidad en la medida en que ha sabido demostrar que la discusión entre comunitaristas y liberales que dominó la escena académica en los años 80 y los primeros 90 no era adecuada para abordar teóricamente el fenómeno nacionalista¹³. Asimismo, ha sabido mostrar que la oposición más fuerte en contra de sus tesis sobre el nacionalismo no provendrá del liberalismo en general, sino de una modalidad concreta de liberalismo, a saber, el liberalismo que Walzer bautizó «Liberalismo-1» para diferenciarlo del «Liberalismo-2». Los nacionalistas liberales abogan por este segundo tipo de nacionalismo y niegan que el Liberalismo-1 tenga ningún derecho a reclamar la exclusividad en la interpretación de los valores liberales¹⁴.

Por otro lado, el nacionalismo liberal también ha sacado provecho del debate que desde hace años mantienen los historiadores llamados «modernistas» y los llamados «etnosimbolistas» con respecto a la relación entre la modernidad y la aparición de las naciones y el nacionalismo¹⁵. Tal provecho es notable, por ejemplo, en la forma como suelen definir el concepto siempre controvertido de «nación». Una nación se compone de un elemento objetivo —esto es lo que suelen mantener los etnosimbolistas— y de un elemento subjetivo —que es lo que subrayan los modernistas—. El elemento objetivo corresponde a aquellas características etnoculturales que nos permiten afirmar que un individuo determinado es miembro de un grupo etnocultural determinado. Es decir, los miembros de una nación se caracterizan —objetivamente— por compartir una lengua, unas costumbres, una historia, una relación con el territorio, una religión, etcétera. Sin embargo, ninguno de estos elementos es condición necesaria para la formación de una nación —aunque sí lo es que se den algunos de ellos—. Ni tampoco es condición suficiente. Porque sólo podemos hablar de nación si se da también un fenómeno de naturaleza subjetiva; es decir, es preciso que los miembros del grupo etnocultural en cuestión crean que forman parte de un colectivo con una identidad propia en virtud del hecho de compartir ciertas características etnoculturales singulares. Es esencial para llegar a ser una nación que los miembros del grupo tengan conciencia de grupo y deseen ser reconocidos como tales por parte de otros grupos a fin de mantener públicamente sus peculiaridades etnoculturales, afrontar el futuro con autonomía —si es preciso, también modificar el carácter del grupo—, e intentar hacer prosperar al colectivo. En este sentido, algunos autores sugieren abandonar la noción de «identidad» y adoptar la de «identifica-

¹³ Kymlicka afirma que la superación del debate comunitarista/liberal corresponde a la primera fase del desarrollo del culturalismo liberal (que incluye en el nacionalismo liberal). Cf. W. Kymlicka, «El nuevo debate sobre los derechos de las minorías», *La Política Vernácula: Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 26-28.

¹⁴ Walzer utilizó las expresiones «Liberalismo-2» y «Liberalismo-1» para designar las posturas de Charles Taylor en «The Politics of Recognition», y la postura contraria a la de Taylor, respectivamente. Véase M. Walzer, «Comment», en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton UP, 1994, pp. 99-105.

¹⁵ En este debate E. Gellner, E. Hobbbsbawn, B. Anderson figuran de forma prominente del lado «modernista». Anthony Smith y J. Hutchinson, por ejemplo, destacan por el lado de los «etnosimbolistas». Para resumir, la principal diferencia entre modernistas y etnosimbolistas es que mientras que los primeros defienden que la nación es fruto del nacionalismo, es decir, constituye un producto cien por cien moderno (puesto que el nacionalismo como ideología aparece en el s. XIX), los segundos sostienen que el nacionalismo es fruto de la existencia de las naciones, es decir, presupone la existencia en un territorio de una etnocultura histórica con unas características determinadas.

ción», con el objeto de aclarar el lazo que une los individuos y las naciones¹⁶. Así pues, es preciso reconocer que los elementos objetivos y subjetivos de las naciones están estrechamente unidos. O, dicho de otro modo: hemos de admitir que la existencia de naciones y los procesos de *nation-building* característicos de los proyectos nacionalistas se dan conjuntamente.

Con todo, el reconocimiento de la existencia de un elemento subjetivo en el nacionalismo –y en las naciones– obliga finalmente al nacionalista liberal a plantearse la siguiente cuestión: ¿por qué los individuos de una etnocultura determinada deberían tener ningún interés en preservar la etnocultura a la cual pertenecen? Los pensadores liberales contrarios al nacionalismo –los partidarios del Liberalismo-1– no encuentran ningún interés especial en el hecho de pertenecer a una etnocultura particular; lo que realmente cuenta es la capacidad de los individuos de escoger los grupos a los cuales quieren pertenecer, sean culturales, religiosos, deportivos, etcétera. Pues bien, lo que distingue al nacionalismo liberal por encima de todo es la tesis según la cual la pertenencia de una persona a una etnocultura determinada es un bien importante o fundamental para esta persona, un bien que da lugar a un interés legítimo –una reclamación de justicia incluso– de preservar y fomentar políticamente la etnocultura en cuestión.

III. EL INTERÉS FUNDAMENTAL DEL INDIVIDUO EN LA PERTENENCIA ETNOCULTURAL. DOS TENDENCIAS EN EL NACIONALISMO LIBERAL

Algunos teóricos han planteado la cuestión del siguiente modo: «¿Por qué debería hacerme nacionalista?». Pero esta forma de plantear el problema no parece ser muy acertada¹⁷. Parece mejor la que acabamos de proponer: «¿Por qué los individuos tienen un interés legítimo en preservar y fomentar políticamente la etnocultura a la cual pertenecen?». Para abordar esta cuestión será importante que nos percatemos de que la respuesta que ofrezcamos no puede ser independiente de la caracterización que hagamos de lo que supone para un individuo pertenecer a una etnocultura particular –o el tener una identidad nacional, si se quiere–. Debería ser evidente que un individuo afirmará que pertenecer a una etnocultura es importante para él y, en consecuencia, tendrá interés en preservarla y fomentarla porque tal pertenencia es de un tipo determinado y no cualquiera¹⁸.

¹⁶ Cf. J. M. Terricabras, *Raons i tòpics: catalanisme i anticatalanisme*, Barcelona, La Campana, 2001, p. 65.

¹⁷ El problema principal en tal formulación es que este tipo de planteamiento sugiere fácilmente que la decisión de hacerse o no nacionalista es una cuestión «existencial», como dice Beiner (cf. Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism*, *op. cit.*, p. 15). Es decir, una cuestión sobre el bien personal, como si el hacerse nacionalista fuese una alternativa más que uno tiene a su alcance a la hora de determinar qué concepción del bien debería perseguir. En mi opinión, este planteamiento me es irreal, no recoge bien la experiencia de ser nacionalista.

¹⁸ Este es el principal problema que, en mi opinión, tiene el «Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)», de C. Ulises Moulines (publicado, por ejemplo, en *Isegoria*, 24, 2001, pp. 25-49). Moulines dedica mucho espacio a demostrar que no debería haber ningún problema en hablar de la existencia de «naciones», pero cuando llega el momento de la pregunta normativa, el momento de aclarar «por qué es bueno el nacionalismo» lo único que se le ocurre es apelar al argumento estético del «Valor Intrínseco de la Pluralidad del Ser», o VIPS (p. 44). De este modo desvincula las razones morales que dan soporte al nacionalismo de la caracterización de lo que sea una nación. Es decir, la razón moral prácticamente no tiene nada que

Lo que ahora necesitamos, por lo tanto, es disponer de una caracterización de lo que sea un grupo etnocultural hecha desde esta perspectiva. A este propósito vamos a utilizar una de las caracterizaciones que ha tenido más influencia —entre los nacionalismos liberales, al menos— y que todavía, creo, mantiene toda su vigencia: la propuesta que J. Raz y A. Margalit realizaron en el año 1990¹⁹.

Raz y Margalit identifican 6 características en un grupo etnocultural —ellos hablan de «grupo abarcador» (*encompassing group*), Kymlicka habla de «cultura societal»²⁰, pero prácticamente quieren decir lo mismo—. (1) Un grupo etnocultural o abarcador «tiene un carácter común y una cultura común que incluye una gran diversidad y un gran número de aspectos importantes de la vida; tiene una cultura que define o marca una variedad de estilos de vida, tipos de actividad, profesiones, objetivos y relaciones»²¹. (2) Una persona que «crezca entre los miembros del grupo adquirirá la cultura del grupo, quedará marcada por su carácter. Sus gustos y sus opciones se verán afectadas por esta cultura en un grado significativo. Los tipos de carrera que se le ofrecen; las actividades recreativas que ha aprendido a apreciar [...]; los aspectos del estilo de vida con los cuales puede sentir empatía y por los cuales puede desarrollar una predilección [...]». Es decir, la cultura en cuestión será «penetrante» y tendrá una influencia «profunda y trascendente» en el individuo. Esto no significa que el individuo no pueda desprenderse de ella —emigrando, por ejemplo, a otro lugar—. Pero sí implica que el proceso de desprendimiento será «lento y doloroso». (3) El hecho de pertenecer a un grupo con estas características depende en buena medida del reconocimiento mutuo que se dan sus miembros. «Las otras condiciones (como pueden ser el accidente del nacimiento, o el hecho de compartir la cultura del grupo, etcétera) normalmente constituyen las bases citadas como razones para tal reconocimiento»²². (4) Ser miembro del grupo comporta una alta visibilidad, es uno de los hechos principales que «identifica las personas y que forman las expectativas de cómo somos [...]. Se trata de grupos cuyos miembros son conscientes de ser miembros del grupo y típicamente consideran esta pertenencia como una señal importante en la comprensión de quiénes son, en la interpretación de sus acciones y reacciones, y en la comprensión de sus gustos y forma de ser»²³. (5) «La propiedad de ser miembro es una cuestión de pertenencia, no una cuestión de éxito [...]. Ser un buen irlandés constituye ciertamente un logro (*accomplishment*). Pero ser irlandés, no. Las condiciones que se exigen para ser miembro del grupo habitualmente son determinadas por criterios no voluntarios. No podemos escoger pertenecer o no.» Esta circunstancia, que la pertenen-

ver con la naturaleza del colectivo distintivo que sea una nación. En una conversación en Girona, Moulines me confirmó que apela al principio VIPS porque la falacia naturalista le impide derivar de lo que es —del hecho que las naciones sean entidades reales— un deber ser. Sin embargo, esta forma de abordar la cuestión normativa me parece errónea, pues presupone un «ser» —muy afín al positivismo que Ulises Moulines denigra— desvinculado de intereses y de la realidad humana. Pero los intereses y la realidad humana explican —el elemento subjetivo en toda nación— justamente el giro *nacional* que puede emprender una etnia.

¹⁹ Cf. J. Raz [& A. Margalit], «La autodeterminación de los pueblos», en J. Raz, *La ética en el ámbito público*, *op. cit.*

²⁰ Cf. *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, pp. 76 y ss.

²¹ «La autodeterminación de los pueblos», *op. cit.*, p. 142.

²² *Ibid.*, p. 143.

²³ *Ibid.*, p. 145.

cia al grupo no dependa del éxito en las empresas que emprenda el individuo, tiene como consecuencia que el grupo devenga una «fuente primaria de identificación». (6) El reconocimiento mutuo como miembros del grupo está garantizado por el hecho de poseer las características generales e impersonales propias de la cultura. De ahí que el grupo tienda a desarrollar «medios convencionales de identificación» como, por ejemplo, símbolos, ceremonias, etcétera.

Es un hecho contingente que el mundo se componga de grupos etnoculturales²⁴. Sin embargo el hecho de pertenecer a grupos de este tipo comporta importantes consecuencias para el bienestar de los individuos²⁵. Pues, de acuerdo con la caracterización que acabamos de reportar, en primer lugar (i) «los individuos hallan en ellos una cultura que modela en gran medida sus gustos y oportunidades» y, por consiguiente, si «una cultura está en decadencia, o si es perseguida o discriminada, las opciones y oportunidades abiertas a sus miembros se vuelven menos atractivas, y sus objetivos tienen menos posibilidades de éxito»²⁶. Y, en segundo lugar, (ii) el hecho de pertenecer a un grupo así proporciona «un ancla para la identificación de sí mismos y la seguridad de una pertenencia segura y sin esfuerzo»²⁷. Y, por consiguiente, si el grupo se halla con obstáculos para desarrollarse, este bien de la identificación también peligrará. Así pues, concluyen Raz y Margalit, la lucha política destinada a preservar y hacer prosperar un grupo etnocultural queda justificada instrumentalmente a partir de la importancia que tiene para los individuos que son miembros del grupo el hecho de pertenecer a él²⁸.

El argumento instrumental, consistente en defender los derechos de los grupos etnoculturales y el nacionalismo a partir del valor que posee la pertenencia a tales grupos para sus miembros es una característica compartida por los nacionalistas liberales –y un signo distintivo del nacionalismo liberal con respecto a otros tipos de nacionalismos–. Sin embargo, dentro del nacionalismo liberal, incluso dentro la obra misma de los nacionalistas liberales, uno puede apreciar dos formas distintas –no necesariamente incompatibles– de articular el argumento instrumental. La diferencia entre estas dos formas es más bien una cuestión de matices y acentos. Pero será interesante que las distingamos.

Una de estas tendencias consiste en poner el acento en los puntos (1) y (2) de la descripción de grupo etnocultural que han realizado Raz y Margalit. Es decir, consiste en destacar sobre todo la idea de que la pertenencia a una nación es

²⁴ Constituye un hecho característico de la historia moderna o de la modernidad, según muchos estudiosos. Cf. Ch. Taylor, «Nationalism and Modernity», en McKim & McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, *op. cit.*, pp. 31-55.

²⁵ «La autodeterminación de los pueblos», *op. cit.*, p. 148.

²⁶ *Ibid.*, p. 147.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ El aspecto que debe tomar la lucha política de preservación y fomento del grupo etnocultural –los objetivos de la lucha nacionalista, podríamos decir– es otra de las cuestiones que debe abordar un nacionalista liberal. Aquí las propuestas y los intereses pueden variar notablemente. Raz y Margalit han contribuido a justificar normativamente la atribución del derecho de autodeterminación a los pueblos; Kymlicka justifica sobre todo los derechos de grupo a las minorías culturales de un Estado democrático liberal en términos de «medidas de protección –políticas y constitucionales– externas»; Tamir pone el acento en el hecho de que el nacionalismo no debe entenderse necesariamente en términos políticos y que las aspiraciones nacionalistas quedan satisfechas con la preservación de la calidad de mayoría cultural en una esfera pública; Requejo se centra especialmente en la justificación del federalismo asimétrico; etcétera.

condición necesaria para que un individuo pueda desarrollarse libre y autónomamente²⁹. Pues solamente entonces uno dispone de un abanico importante de opciones vitales significativas. Como dice Kymlicka –uno de los autores que tiende a presentar de esta forma el argumento instrumental– una «cultura societal» es el «contexto de elección» donde las decisiones de los individuos cobran sentido³⁰. Según Tamir, el individuo libre es un «individuo contextual», y el contexto de elección es la nación a la cual pertenece³¹. El hecho de que en una etnocultura exista una pluralidad de opciones vitales hace posible que el individuo decida cuál de ellas le conviene más; no sólo eso, también posibilita que revise la que inicialmente escogió y opte por otra cuando lo considere pertinente³². Por lo tanto, las culturas no son valiosas en sí mismas, sino porque ofrecen un abanico de opciones significativas a los individuos y de este modo hacen posible el tipo de libertad que promulga el liberalismo. La libertad del liberalismo es la libertad de escoger y revisar la concepción del bien que uno adopta en el interior de una cultura societal o nación³³. El liberalismo necesita afirmar, por lo tanto, la importancia de la pertenencia a una etnocultura. Cuando tenemos en cuenta lo que esta tendencia argumentativa subraya de la pertenencia etnocultural podemos entender mejor también que los autores que realizan este tipo de argumentos a menudo hablen en términos de «reclamaciones de justicia» para referirse al tipo de demanda que formulan los grupos culturales minoritarios cuando piden garantías políticas para desarrollar su propia cultura. Entendemos, por ejemplo, que Kymlicka diga que tratar uniformemente la diferencia cultural sea dar un trato desigualitario a los individuos. Pues si pertenecer a una cultura es condición necesaria para la libertad individual, negar o limitar la de unos individuos –que son minoría– y facilitar la de otros –la mayoría– constituirá claramente una injusticia, desde el punto de vista liberal.

La segunda tendencia argumentativa dentro del nacionalismo liberal no se centra, o no se centra tanto, en la necesidad de pertenecer a una cultura a fin de desarrollarse libremente. Subraya otros aspectos de lo que representa pertenecer a un grupo de este tipo y se fija en los bienes que estos aspectos comportan. Por ejemplo, subraya el hecho de que el individuo halle confianza y seguridad por el hecho de pertenecer a un grupo que no basa la pertenencia en el logro. Esto explica, como hemos señalado, que el individuo se identifique estrechamente con el grupo y también que el bienestar del individuo esté vinculado al reconocimiento que recibe el grupo por parte de las demás naciones. Cuando un individuo pertenece a una nación que las demás naciones no reconocen, el individuo vive esta falta de reconocimiento como un mal³⁴, porque ello implica que los miembros de las demás naciones no le ven como se ve, que es como quiere ser. Pues, como dice Taylor, la identidad es un concepto dialógico que requiere del reconocimiento de otros³⁵. Efectivamente, sentirse identificado con un grupo significa que el individuo no puede desvincularse del bien –y de los males– de la

²⁹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., pp. 75, 101; Tamir, *National Liberalism*, op. cit., p. 84.

³⁰ *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 83 y ss.

³¹ *National Liberalism*, op. cit., pp. 30, 84.

³² *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 126.

³³ *Ibid.*, p. 90.

³⁴ Taylor, «The Politics of Recognition», en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, op. cit., p. 26.

comunidad a la que pertenece³⁶. En esta misma línea, Tamir ha subrayado que cuando un individuo pertenece a una nación «esto le permite gozar de un grado de autorrealización que no puede experimentar por cuenta propia»³⁷. Es decir, las acciones que emprende, en tanto que miembro del grupo, adquieren un «significado adicional» al que los otros connacionales también son sensibles. Las acciones cotidianas cobran un sentido particular por el hecho de formar parte «de un esfuerzo creativo continuo mediante el cual la cultura se hace y rehace». «El desarrollo de las relaciones humanas, la capacidad de luchar conjuntamente con los demás con el fin de lograr objetivos compartidos enriquece la vida humana. Además, el respeto por la continuidad inherente a la pertenencia nacional hace posible que los individuos se sitúen en un continuo de vida y creatividad humana, y de este modo quedan conectados con sus antepasados y con las generaciones futuras y reducen la soledad y alienación característica de la vida moderna»³⁸.

Ya hemos dicho que estas dos tendencias argumentativas, que hallamos en el interior del nacionalismo liberal, no tienen por qué ser incompatibles entre sí. De hecho, hemos dicho que a menudo uno puede encontrar a ambas en la obra de un mismo autor. Sin embargo, es interesante que tengamos en mente la diferencia. Porque a veces adoptar una tendencia o la otra puede ser relevante. Por ejemplo, si adoptamos la primera forma de articular el argumento instrumental, entonces, como hemos dicho, vamos a tender a plantear la reivindicación nacional en términos de justicia –pues creemos que hay en juego algo que corresponde a los individuos afectados en tanto que personas morales, libres e iguales³⁹–. Esto puede comportar que consideremos que este tipo de reivindicaciones son innegociables en comparación con otros valores –ya que desde Rawls, al menos, la justicia es innegociable–. Sin embargo, el realismo a menudo nos pedirá que sopesemos los bienes y los intereses de los individuos en su pertenencia etnocultural con otros intereses, como por ejemplo el interés de vivir en una sociedad estable o poco conflictiva, próspera, etcétera. La segunda forma de articular el argumento tal vez será más versátil, en este sentido. Y, por lo tanto, más útil. Sin embargo, ahora no podemos perseguir esta cuestión⁴⁰.

En cualquier caso, lo que hemos demostrado hasta aquí es que la aparición de una teoría nacionalista liberal sólida pone en entredicho la opinión según la cual el nacionalismo y el liberalismo –o la democracia liberal– son incompati-

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

³⁶ R. Dworkin ha puesto de relieve que el liberalismo no puede afirmar que un individuo puede desentenderse de la suerte de la comunidad a la que pertenece y ha criticado el excesivo individualismo que a menudo presenta. Dworkin afirma que cuando un individuo se halla integrado en una comunidad o sociedad piensa en esta comunidad en términos de «unidad de agencia». Cf. R. Dworkin, *La comunidad liberal*, Santa-Fe de Bogotá, Universidad de los Andes, 1996, p. 165 y ss.

³⁷ *Liberal Nationalism*, *op. cit.*, pp. 84-85.

³⁸ *Ibid.*, p. 86.

³⁹ Kymlicka llega a proponer añadir la pertenencia cultural en el listado de bienes sociales primarios de tipo rawlsiano. Cf. *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁰ W. Norman pone de relieve los problemas de plantear las reivindicaciones nacionalistas exclusivamente en términos de justicia. Según él, aparte de las consideraciones de justicia cabría considerar, como igualmente importantes, las consideraciones de estabilidad e identidad. Véase W. Norman, «Justice and Stability in Multinational Societies», en A. G. Gagnon & J. Tully (eds.), *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge UP, 2001, pp. 90-109.

bles. Mario Vargas Llosa ha sido parcial al afirmar que los dos están intrínsecamente opuestos.

IV. EL NACIONALISMO ES VIOLENTO Y EXCLUYENTE: EN UN SENTIDO, SÍ; EN OTRO, NO.

Con todo, planteémonos la cuestión en los términos en que el señor Vargas Llosa la planteaba. Según él, el nacionalismo es necesariamente violento y excluyente. Ahora bien, si la exposición del nacionalismo liberal que acabamos de realzar es convincente; si el nacionalismo liberal es una opción perfectamente factible dentro del liberalismo, entonces el nacionalismo no sería más violento y excluyente que el liberalismo. La cuestión, por lo tanto, ahora podría ser: «¿son violentas las «ideologías» del liberalismo y el nacionalismo?». O mejor: «¿es violento el nacionalismo liberal?».

A continuación voy a defender brevemente que, efectivamente, el nacionalismo liberal excluye por medio de un cierto tipo de violencia a determinados individuos de los beneficios que otorga a otros individuos por la simple razón de pertenecer a la nación. Sin embargo también voy a sostener que este tipo de exclusión es un hecho propio del modo como se halla políticamente dividida la humanidad en la actualidad. El reconocimiento de tal hecho no debería comportar dificultades. Con todo, una de las grandes diferencias entre el liberalismo antinacionalista de Vargas Llosa, ciego al fenómeno del nacionalismo, y el nacionalismo liberal es que este último puede proporcionar argumentos relevantes a favor de tal circunstancia, mientras que el primero no.

Empecemos por recordar los hechos evidentes: los estados democráticos liberales —especialmente los de Occidente— son excluyentes en la medida en que no aceptan a todo el mundo que quiere pertenecer a ellos. Es decir, actualmente la mayoría de democracias occidentales poseen estrictas políticas de inmigración, con leyes a veces muy restrictivas. En la medida en que el proceso de exclusión —es decir, el proceso de impedir que personas que quieren entrar en el territorio y quedarse en él tengan éxito— se realiza mediante la utilización de la coerción policial, uno también puede afirmar que las democracias occidentales utilizan la violencia —legal— contra determinadas personas. A tal tipo de exclusión vamos a llamarla «la exclusión de las fronteras».

Pero no tan sólo eso, también es preciso reconocer que las democracias liberales occidentales utilizan unos criterios excluyentes cuando se trata de distribuir la riqueza de una sociedad, es decir, a la hora de hacer justicia distributiva. El proceso de globalización ha provocado que ya no sea cierto —si es que alguna vez lo fue— que tales beneficios puedan atribuirse únicamente a la cooperación interna —doméstica— de una sociedad política o Estado. La globalización conlleva que los recursos disponibles en una sociedad —su riqueza— dependan de múltiples y complejas relaciones internacionales —en buena parte, claro está, por el peso en la economía mundial de los actores económicos con presencia en múltiples naciones, es decir, las multinacionales—. Sin embargo, cuando llega el momento de distribuir la riqueza, las democracias occidentales dan prioridad a las necesidades de sus ciudadanos y no consideran de igual modo las necesidades de los ciudada-

nos de otras nacionalidades, incluso cuando las necesidades de éstos son muy superiores a las de los primeros y cuando existen vías eficaces de redistribución de riqueza (del tipo, por ejemplo, que representan los programas humanitarios de la ONU). Es decir, excluyen del grupo beneficiario —de los beneficios que proporciona el estado en materia de sanidad, educación o seguridad social, por ejemplo— a ciudadanos de otros países. Vamos a llamar a esta forma de exclusión «la exclusión en el reparto».

Estas dos formas de exclusión —la exclusión de las fronteras y la exclusión en el reparto— son hechos evidentes de nuestro mundo político. Lo primero que debemos hacer es reconocerlos como tales hechos de exclusión. La segunda cosa que debemos hacer, obviamente, es determinar si tales exclusiones son legítimas o no, si pueden justificarse de algún modo, o no.

Una de las ventajas del nacionalismo liberal por contraste con el liberalismo antinacionalista es que el primero puede realizar ambos pasos, mientras que el primero tenderá a no realizar ninguno⁴¹. ¿Cómo puede justificar un liberal que no reconoce la existencia de las naciones, o está en contra de ellas, o está en contra de su existencia y promoción, la exclusión de las fronteras? ¿Cómo puede un liberal —que tan sólo reconoce normativamente la existencia de individuos y su carácter moral— justificar que unos individuos gocen de unos privilegios por el hecho contingente y arbitrario de haber nacido en un territorio determinado y otros no? Si una característica fundamental del liberalismo es el afirmar que el trato igualitario de los individuos libres e iguales tiene prioridad por encima de cualquier otra consideración arbitraria sobre cómo sea el mundo social, y las fronteras de los países responden a contingencias históricas de todo tipo, ¿por qué se impide el tránsito de individuos de unos países a otros con políticas de inmigración? ¿Por qué se impide la libre movilidad de las personas? ¿Un estado liberal no debería mantener una política de fronteras abiertas? Por otro lado, si el liberalismo sostiene que todas las personas son moralmente iguales, y esto significa que tienen un igual derecho a lo que Rawls llama los «bienes sociales primarios» que harán posible que desarrollen la concepción del bien que crean adecuada, y este igual derecho no puede verse superado por consideraciones arbitrarias de cómo sea el mundo social, ¿por qué la distribución de bienes sociales primarios se hace sobre la base de la pertenencia a un Estado? ¿Qué justifica la adopción del criterio de pertenencia para hacer la distribución de bienes sociales?

Como hemos dicho, el nacionalismo liberal, a diferencia del liberalismo antinacionalista, dispone de una respuesta a estas preguntas. Porque justifica la importancia de adoptar la perspectiva nacional en materia de ciudadanía y de justicia distributiva a partir de una justificación de las «obligaciones o deberes asociativos» que tenemos con nuestros connacionales⁴². Los deberes asociativos son aquellas responsabilidades especiales que un individuo tiene hacia sus asociados o personas próximas⁴³. El sentido común nos lo recuerda a menudo: no tenemos las mismas obligaciones con una persona que nos es familiar o que consi-

⁴¹ A este respecto, véase el interesante artículo de S. Scheffler, «Liberalism, Nationalism, and Egalitarianism», en *Boundaries and Allegiances*, Oxford, OUP, 2001, pp. 66-81.

⁴² Scheffler, «Liberalism, Nationalism, and Egalitarianism», *op. cit.*, pp. 99 y ss.

⁴³ *Ibid.*, p. 68.

deramos «uno de los nuestros» que con una persona que nos es extraña. Evidentemente esto no significa que creamos que la persona que nos es extraña no tenga unos derechos fundamentales que estemos obligados a respetar. Nada de esto. Simplemente significa que no tenemos tantas –ni las mismas– obligaciones con ella que con «los nuestros». Lo mismo puede afirmarse de «nuestras» instituciones políticas⁴⁴. Pues bien, el nacionalismo liberal puede justificar este trato hacia nuestros connacionales a partir del interés fundamental que poseen las personas de proteger, garantizar y hacer prosperar su propia cultura. Este interés justifica que un grupo etnocultural tenga derecho a establecer políticas de inmigración a fin de controlar los cambios de carácter de la propia cultura; y también justifica que la distribución de bienes sociales primarios se realice tomando en cuenta que uno tiene lealtades y deberes especiales hacia sus connacionales, con quienes está llevando a término la tarea de crear y recrear continuamente la cultura con la que todos se identifican⁴⁵. Esto, claro está, siempre y cuando las naciones más ricas ayuden a las naciones más pobres para que éstas también puedan de algún modo desarrollar su propia cultura, y sus ciudadanos no tengan que emigrar⁴⁶.

El nacionalismo liberal es excluyente y violento en el sentido banal en que lo son la gran mayoría de democracias liberales actuales, es decir, en el sentido débil que justifica la existencia de fronteras y ministerios de bienestar social para cada país. Ahora bien, tales formas de exclusión y violencia son justificables. No toda exclusión, ni toda violencia tienen por qué ser moralmente reprobables. Lo que es menos justificable es el acto de hipocresía que realiza el liberalismo antinacionalista, cuando, por un lado, afirma que la última realidad moral y base de cualquier argumentación política debe ser el individuo, y por otro acepta –como debe bien aceptar Mario Vargas Llosa al gozar de los derechos que conlleva el hecho de haber recibido la nacionalidad española– que los derechos y bienes sociales primarios dependen de hechos tan contingentes como el pertenecer a una colectividad singular.

Es cierto, sin embargo, que a menudo lo que quieren decir los liberales antinacionalistas cuando califican a los nacionalistas –liberales o no– de excluyentes y violentos no tiene nada que ver con los fenómenos de la exclusión de fronteras y la exclusión en el reparto. Más bien lo que quieren decir es que los nacionalismos son una forma de fascismo. Pero tal afirmación es obviamente falsa. El mundo y lo que sucede en él diariamente así lo demuestra.

⁴⁴ *National Liberalism, op. cit.*, p. 135.

⁴⁵ «La justificación de las políticas distributivas orientadas domésticamente depende de la noción de vínculos y lealtades comunales», *National Liberalism, op. cit.*, p. 118.

⁴⁶ Las teorías nacionalistas liberales justifican el derecho de las naciones a controlar los procesos de inmigración y de plantear el problema de la distribución en términos nacionales primariamente. Pero también obligan a las naciones liberales a atender las necesidades de las demás naciones, por los mismos motivos. Cf. Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.*, pp. 124 y ss.

¿Es posible pensar una renovación del ideal democrático desde la crítica postmoderna?

Quintín Racionero
Mariano C. Melero

En este artículo pretendemos analizar (es verdad que con un carácter muy general) las propuestas ético-políticas de la filosofía postmoderna. A este respecto, comenzaremos por preguntarnos si tales propuestas son posibles; es decir, si la crítica postmoderna a los conceptos de razón y verdad se muestra capaz de sostener alguna posición normativa determinada en el debate contemporáneo de filosofía política o si, por el contrario, se agota en la mera deconstrucción del modelo político de la Ilustración. A continuación, estudiaremos una propuesta política bastante extendida entre los filósofos que asumen la crítica postmoderna —la llamada «democracia agonística» o «democracia radical»— y nos cuestionaremos si dicha propuesta supone la superación del proyecto moderno de justificación racional de la sociedad o si sólo constituye un complemento necesario para la progresiva realización de ese modelo. Por último, nos plantearemos cuáles podrían ser las principales tareas pendientes de la teoría postmoderna en la renovación del ideal democrático, una vez que asumimos la existencia de un elemento constructivo en la postmodernidad. Y para ello esbozaremos un modelo de teoría postmoderna (al que hemos denominado «postmodernidad crítica»)¹, explorando con este fin la articulación entre dos de sus tres posibles dimensiones. A saber: la que vincula su concepción de la política, en tanto que realizable dentro de la praxis política vigente, y su preocupación por definir y acotar una esfera propia de la ética privada².

Ciertamente, en el ámbito de la ética y la filosofía política, la postmodernidad involucra el abandono del *proyecto ilustrado* de fundamentación racional de

¹ Racionero (1999).

² La tercera dimensión que tendría que explorarse es, claro está, la que relaciona la postmodernidad con el sistema económico capitalista. Esta dimensión, que ha sido objeto de debates explícitos en los últimos 25 años, tiene, no obstante, características tan arduas y especializadas que deben ser tratadas, a nuestro juicio, monográficamente en el marco de un estudio particular.

las máximas que deben regir las conductas privadas, así como de los primeros principios del orden social. Ello da a entender que la crítica postmoderna se halla dirigida, no contra cualquier concepción universalista de la ética y la política, sino contra el universalismo formal de la Ilustración y, más concretamente, contra la imagen uniforme y abstracta del ser humano que viene asociada a los principios éticos y las convicciones políticas subyacentes a la democracia liberal. En efecto, la base para la protección de las libertades y oportunidades iguales reside, según la tradición de pensamiento democrático heredero de la Ilustración, en la importancia de asegurar las condiciones favorables para la realización de ciertas potencialidades —especialmente, la capacidad para gobernar la propia conducta y revisar las aspiraciones propias—, comunes a todo ser humano, prescindiendo (o no considerando que haya que preocuparse) de todas las otras —la raza, el color, la identidad cultural, el sexo, la religión, etc.—. Sin embargo, y como es bien sabido, esta concepción abstracta de la persona, que fue ya objeto de la crítica romántica del siglo XIX, ha vuelto a provocar recientemente una fuerte oposición por parte de lo que viene denominándose «pensamiento comunitarista». Según la objeción que procede de esta tendencia filosófica, la idea de persona que subyace a la democracia liberal no es ni una noción plausible ni un ideal deseable; y no puede más que provocar un vaciamiento ético y una indiferenciación política de la democracia, en cuyo marco no es posible ya que se reconozca —o con el que pueda identificarse en el futuro— ninguna comunidad humana real.

No es nuestra intención analizar aquí la postura de los comunitaristas³. Para nuestros propósitos, vale decir que los postmodernos comparten con estos últimos la crítica a la idea formal y abstracta de la persona, aunque no —y este es el punto decisivo— para sustituir esta idea por una nueva definición *esencial* del ser humano, sino precisamente para eliminar la idea misma de *esencialidad* en cuanto que referida a la naturaleza y comportamientos de los hombres. Los comunitaristas defienden una política del bien común basada en la promoción y cuidado de unos supuestos «significados compartidos» o «vínculos constitutivos» de la comunidad ético-política, que definirían de forma estable y permanente la identidad de sus miembros. Estos vínculos «constitutivos» impedirían a las personas, según los comunitaristas, apreciar el valor de la libertad, la responsabilidad o la justicia como sendas instancias universales ajenas a las condiciones históricas singulares. Ahora bien, frente a este planteamiento, la crítica postmoderna no se dirige contra el proyecto ético-político de la modernidad en tanto que objetivado según los principios y valores de la democracia liberal (incluido el individualismo), sino más bien contra el proyecto ilustrado de *fundamentar filosóficamente* un régimen democrático pensado sobre esas bases. Haciendo uso de uno de sus principales autores de referencia —el segundo Wittgenstein—, podríamos decir que la retirada postmoderna de los fundamentos «deja todo como está», de manera que puedan plantearse de un modo distinto los problemas de siempre. Esto implica que la crítica postmoderna apunta al *enfoque* que, a su juicio, debe darse a la ética y la política, más bien que a la *tabla de valores* que ha sido codificada con el establecimiento de la democracia. Lo cual exige que comencemos por una

³ Véase, a este respecto, Mulhall y Swift (1996).

caracterización global de la postmodernidad, que permita precisar cuál es ese enfoque al menos en relación con aquellos aspectos que son de interés para la comprensión de sus propuestas ético-políticas.

1. POSTMODERNIDAD Y (NO *VERSUS*) MODERNIDAD

Pues bien, al respecto de una tal caracterización, quizás lo más urgente –y, en cualquier caso, lo que resulta más importante de todo– es deshacer un malentendido previo, que afecta al propio término de «postmodernidad», y que ha estado y sigue estando en la base de muchos debates inútiles. De hecho, es opinión común que se trata de un mal término, cuyo carácter inapropiado y ambiguo ha sido puesto muchas veces de relieve por la mayoría de los pensadores que se identifican con la filosofía postmoderna. Y es que, ciertamente, si se sigue su semántica obvia, parecería que la postmodernidad puede y debe entenderse como el surgimiento de una nueva etapa del espíritu humano, que, por ello mismo, está llamada a *negar* y *superar* la etapa anterior, esto es, a la modernidad. Es contra esta idea de la «negación» y «superación» de la modernidad contra la que filósofos como Habermas o Eagleton (por citar a dos únicos representantes de las tradiciones continental y anglosajona de la filosofía contemporánea) han alzado su voz, haciendo notar que ni la novedad de las propuestas postmodernas es completa ni hay por qué conceder que supongan una superación del punto de vista crítico elaborado (y ciertamente no concluido aún) por el pensamiento moderno⁴. Pero lo interesante aquí, y lo que rompe la consistencia del debate, es que con esta opinión se muestran también de acuerdo los filósofos postmodernos, para quienes lo que caracteriza precisamente a la postmodernidad es el rechazo de una interpretación como la indicada, que de suyo –afirman– procede de la filosofía hegeliana de la historia y que después ha sido repetida, una y otra vez, por el positivismo en todas sus variantes bajo la forma común de las teorías del *progreso*. Frente a tales teorías, lo cierto es que la postmodernidad insiste en no considerarse a sí misma ni como una etapa que venga *después* de la modernidad, ni, menos aún, como algo que, teniendo que asumir, *negar* y *superar* a la modernidad, pueda reconocerse con los rasgos de una nueva *síntesis*. Y ello hasta tal punto que puede decirse, en fin, que es contra las imágenes de una Modernidad puesta en pasado y una Postmodernidad situada en un presente superador de la Modernidad, contra lo que se alza más estrictamente la nueva orientación filosófica que se identifica con la emergencia del pensamiento postmoderno.

La argumentación de Lyotard resulta en este punto especialmente reveladora⁵. Analizando el término «modernidad», cuya raíz es el adverbio latino *modo*, «ahora» –pero no el «ahora» procesual, que se expresa con el vocablo *nunc* y que propone su incorporación a una secuencia que lo relaciona con el pasado y el futuro, sino el «ahora» que circunscribe el cómputo de opciones posibles con que los hombres viven la experiencia inmediata de todo aquello que los rodea–, Lyo-

⁴ Habermas (1989), Eagleton (1996).

⁵ Lyotard (1979).

tard obtiene la conclusión de que como mejor se acota el significado conceptual de la modernidad es concibiéndola como el *punto de tránsito* en que las posibilidades se hallan abiertas, sin que ninguna elección las haya aún *cerrado* bajo el presupuesto de una forma particular de realización. Las teorías del progreso suponen que un tal «punto» requiere el *cumplimiento* de un estado de cosas en el que las posibilidades aparezcan organizadas conforme a un sentido estructuralmente unificado⁶, el cual debe poder exhibir su carácter distinto y superador del estado de cosas precedente. Pero si se niega esta comprensión del asunto (para lo que basta *sólo* con dejar sin clausurar las posibilidades que en cada instante se experimentan como efectivamente abiertas a su realización por parte de los hombres), de ello se siguen dos conclusiones, que son, a juicio de Lyotard, las que mejor califican la especificidad de la «condición postmoderna». La primera, que la Modernidad, en tanto que tiempo histórico concreto, necesariamente trastorna su significado cuando busca presentarse como un modelo preciso (y sólo uno) de instalación del hombre en el mundo, y que en este incumplimiento reside todo y el único valor de su pretensión de universalidad. Y la segunda, que la Postmodernidad no es, entonces, el estado siguiente a una modernidad desfallecida, que ve en la postmodernidad el paso a una nueva etapa de la historia, sino la propia modernidad en tanto que cumpliendo su destino, esto es, en tanto que rompiendo con la unicidad y (falsa) universalidad de uno sólo de sus modelos de organización posibles.

De este análisis se desprenden varios rasgos, que no sólo describen, a nuestro parecer, adecuadamente los ideales de la postmodernidad, sino que, sobre todo, eliminan de raíz algunos de los tópicos más repetidos en la querrela entre modernos y postmodernos. Por mor de la brevedad, resumiremos tales rasgos en tres puntos, que reproducen en síntesis la argumentación más detallada que hemos propuesto en un anterior escrito⁷. Son los que siguen.

- 1) El rechazo de la consideración según la cual cada nueva etapa histórica implica la objetivación de un modo concreto (y sólo uno) de organización de las posibilidades disponibles rompe con el dogma central de la Ilustración que afirma la existencia de un proceso histórico único, cuyo sujeto sería la humanidad en su conjunto y en el que la multiplicidad de las culturas estaría ocultando una genuina «Cultura de la Razón» capaz de promulgar normas válidas para toda cooperación social basada en principios universales y necesarios. Contrariamente a este punto de vista, si se admite que las posibilidades en cada momento abiertas permanecen en su pluralidad y diferencia originarias, la multiplicidad de culturas —o de opciones vitales dentro de una misma cultura— sería entonces el hecho genuino (esto es, ontológicamente primario) en el despliegue de la historia, la cual, por ello, sólo debería ser evaluada de acuerdo con las normas *locales* y *contingentes* promulgadas por una heterogeneidad sincrónica de sujetos históricos efectivos.

⁶ A esta idea responde la noción de la *Wirkungszusammenhang* de Dilthey, con la que se justifica el positivismo de cuño historicista contra el que específicamente labora la crítica postmoderna.

⁷ Ver Racionero y Melero (2002), pp. 3-11.

En orden a la concepción de la ética y la política que puede apoyarse sobre esta base, es claro, entonces, que ningún sistema o régimen de usos públicos o privados tiene capacidad –y, menos aún, legitimidad– para concebirse a sí mismo como preferible a todos los otros en virtud de una fundamentación que suponga la clausura de esa multiplicidad contingente de valores (y, por ello mismo, de opciones), cuya consistencia ontológica se da siempre unida a su condición local. Ahora bien, debe entenderse que esto no implica renuncia alguna a juzgar sobre la *preferibilidad* de los sistemas y regímenes éticos y políticos vigentes. Implica sólo, según los pensadores postmodernos, 1º, que las diferencias que introducen deben estimarse como igualmente primordiales, sin que (como escribe Foucault) la realidad muestre, para ninguno de ellos, «evidencias a su favor»⁸; 2º, que, consecuentemente, hay que admitir que las opciones axiológicas son siempre neutras desde el punto de vista ontológico y que entre ellas existe una cierta inconmensurabilidad de raíz que impide, como antes hemos dicho, todo planteamiento esencialista en el plano de la fundamentación; y, 3º, que, por tanto, la preferibilidad tiene que basarse, entonces, en otras razones que dejen al margen, o incluso que positivamente obstruyan, la posibilidad de la extensión universal de cualesquiera propuestas que no resulten de un *accidentalismo conscientemente aceptado*.

- 2) El análisis que precede involucra que, para el punto de vista postmoderno, la pluralidad de las culturas, o de opciones vitales dentro de una misma cultura, tiene el valor de un *hecho empírico*, que simplemente no se deja absorber por las supuestas obligaciones de una Razón universal no susceptible de experiencia. Pero hay que subrayar, además, que si un tal *hecho* es juzgado así –y, por cierto, en una forma que la gran mayoría de los pensadores postmodernos estima como *irreversible*–, ello es en virtud de lo que juzgan ser la situación propia de nuestro mundo; o sea, a saber: la que corresponde a la *emergencia de las tecnologías de la comunicación*, las cuales, con su práctica suspensión de las fronteras del espacio y el tiempo, convierten en inimaginable cualquier regreso a una interpretación de la historia fundada en esquemas de unidad y continuidad⁹. Esto permite comprender por qué los pensadores postmodernos conceden tanta importancia al examen de la lógica de las *representaciones*, a las que otorgan el estatuto de *realidad* de cara a la comprensión de los acontecimientos que forman la sustancia del mundo. Y también, al mismo tiempo, por qué mantienen una actitud –a veces considerada como paradójica–, se-

⁸ Foucault (1966), ed. española, 1978⁷, p. 7.

⁹ El papel de tales tecnologías se halla, pues, en el núcleo mismo de la reflexión postmoderna en el sentido de que esta última no pretende fundar sus razones en categorías *a priori*, sino precisamente, como se sugiere en el texto, en juicios empíricos sobre un estado real de cosas que ya no tiene marcha atrás. Y lo que se sostiene, en definitiva, es que las tecnologías de la comunicación han ampliado el registro de nuestra experiencia del mundo hasta sus límites globales, y que ello ha tenido lugar de acuerdo con un formato que presenta esa globalidad en un marco sincrónico no susceptible de reducción a ninguna lógica de la necesidad que haga posible explicar todos los sucesos como cumpliendo un papel en un trazado continuo, racionalmente único y necesariamente perfecto. Una reducción de este tipo ya sólo podría llevarse a cabo, en consecuencia, por el ejercicio de actos violentos de naturaleza totalitaria y, aun así, sólo resultaría efectiva si lograra controlar *del todo* el espectro de las representaciones que conforman la sustancia de aquel medio tecnológico.

gún la cual favorecer la presencia en condiciones iguales de los imaginarios diferenciadores de las comunidades humanas tiene por objeto implementar, no obstaculizar, la capacidad de resistir la expansión de unos sistemas de representación sobre otros, *juzgando ahora que éste es, en rigor, el nuevo escenario de la lucha de clases*¹⁰.

En orden, de nuevo, a la concepción de la ética y la política que se desprende (o puede derivarse) de estos planteamientos, es importante comprender que si ellos refuerzan, por una parte, el valor de la pluralidad como instancia ontológica de nuestra imagen del mundo, por otra parte —y de un modo converso y complementario a lo que antes hemos sostenido— limitan su, por así decir, «estado de naturaleza», abriendo un espacio a lo que a partir de ese instante habría que entender ya como el signo de identidad específico de la ética y la política postmodernas. El punto aquí es que, 1º, una vez aceptado que la noción de pluralidad de «culturas» o de «opciones vitales dentro de una misma cultura» constituye un hecho empírico, de naturaleza ontológica, no puede olvidarse que, de todos modos, tal hecho presupone siempre *maniobras históricamente concretas* de cierres parciales sobre el plexo de posibilidades abiertas en cada momento (en cada «ahora» de una modernidad siempre constante); 2º, que, por tanto, ellos mismos, tales cierres, carecen de *legitimación necesaria*, de suerte que se autoafirman también con carácter *contingente* o, lo que es igual, con carácter *provisorio y revisable*; y, 3º, que por ello, en fin, toda operación que busque convertirlos en vínculos o esquemas «constitutivos» de la personalidad de grupos humanos determinados no puede interpretarse, según advertimos más arriba, más que como una nueva operación esencialista, destinada a perpetuar el paradigma moderno sobre la base de fragmentar la noción de sujeto histórico, aunque sin cambiar su naturaleza metafísica y, consecuentemente, su aspiración a fundar sobre ella el cómputo de las creencias morales y los comportamientos políticos.

- 3) Este desmarque respecto de lo que, por oposición al «*pluralismo ontológico*» del que venimos hablando, podríamos llamar «*pluralismo esencialista*» o «*metafísico*» priva de validez a una de las objeciones que con más frecuencia se hace a la filosofía postmoderna. Porque, en efecto, sólo si la postmodernidad interpretara la pluralidad que se abre a la experiencia histórica como un mapa ya *constituido* de configuraciones culturales dadas, por ello mismo no susceptibles de *transformación* ni *interrelación*, tendría sentido hablar, con respecto a ella, de «relativismo moral» o de «particularismo político», uno y otro considerados como fronteras rígidas para la construcción posible de acciones prácticas con pretensión de universalidad¹¹. Lo cierto es, sin embargo, que el pensamiento postmoderno

¹⁰ Cfr. Baudrillard (1992).

¹¹ Si éste fuera, como a veces se oye, el planteamiento sostenido por la postmodernidad, lo único que podría seguirse es la división de la «Cultura de la Razón universal» en una «Cultura de las Razones particulares», todas ellas investidas de los mismos rasgos que la primera. O sea: lo único que podría seguirse es la afirmación de que la racionalidad se halla *fragmentada* en múltiples células, cada una de las cuales *reproduce* la misma aspiración de validez para el análisis correcto de lo real. Esta es, en definitiva, la tesis fundamental del «multiculturalismo».

no ve en la afirmación del carácter ontológico de la pluralidad un obstáculo para la posibilidad de una praxis capaz de producir programas de inter-traducción (siquiera parcial) de las creencias, o de elaborar modelos pactados, incluso con pretensiones hipotéticamente universales¹², para el reconocimiento de la validez. Y esto es algo, obviamente, que implica, no que se acepte el relativismo (o, de acuerdo con Habermas, el irracionalismo) como la situación propia del pluralismo ontológico, sino que se modifique el *concepto de racionalidad* que de hecho subyace y que, por ello, debe adaptarse a un tal pluralismo.

El tercero de los rasgos que, de acuerdo con nuestro análisis, caracteriza a la filosofía postmoderna responde a esta condición *básica*. Los pensadores postmodernos, tomados en conjunto, amplían el significado tradicional de racionalidad, reconociendo que su tarea consiste en fijar, no sólo, *y no primariamente*, los requisitos correctos (de orden sintáctico y semántico) propios de la descripción de los hechos del mundo, sino también, *y con carácter condicionante*, las estructuras (en este caso de orden pragmático) que determinan los usos epistémicos y axiológicos puestos en cada momento en juego por las comunidades humanas y en cuyo ajuste o, eventualmente, en cuya construcción pactada se cifra la posibilidad de la comunicación.

La filosofía postmoderna implica una fuerte apuesta a favor de los modelos pragmáticos y comunicativos sobre los modelos semánticos, referenciales y, en último término, cientifistas de la racionalidad. Ahora bien, también en este punto hay que subrayar que, si se adopta este punto de vista, de él se siguen consecuencias para la concepción de la ética y la política. La elección de aquellos primeros modelos ha hecho ciertamente que la postmodernidad y el llamado «giro pragmático» de la filosofía actual puedan considerarse como fenómenos coextensivos. Pero, entonces, de esta convergencia básica se desprende, 1º, que, a falta de un fundamento común –i.e. de un metadiscurso de la justificación racional– capaz de calificar el valor de las acciones con carácter unificado, los juicios éticos y las prácticas políticas se hallan en la obligación de conformarse a los esquemas del *diálogo* como única pauta responsable de conducta; 2º, que, a tenor de esto, lo que se entiende aquí por diálogo no tiene, entonces, que ver con una función meramente instrumental (o procedimental), sino con la *significación* del acto valorativo o deliberativo que él mismo pone en marcha, lo cual involucra que ni siquiera las *reglas de procedimiento* pueden excluirse del marco de negociaciones y transferencias en que se cifra y con las que se ejecuta el diálogo; y, 3º, que, por todo ello, lejos de retraerse (como suele decirse) ante las prácticas vigentes en cada medio particular, la concepción postmoderna de la ética y la política impone una voluntad *intervencionista*, tanto en el nivel de los sujetos como de las prácticas, que sólo puede satisfacerse, según analizaremos luego, a través de propuestas específicas de *intensificación o radicalización de la democracia*.

¹² El mejor ejemplo de ello son los «derechos universales». Volveremos a este punto, *infra*, en el párrafo 4.

Hasta aquí los rasgos o conjuntos de rasgos que, según anunciamos antes, caracterizan más propiamente (a nuestro juicio) el significado de la postmodernidad, en particular si ésta se considera bajo el respecto de su relación con la ética y la política. Tal como los hemos propuesto, tales rasgos han aparecido formulados conforme a tópicos o argumentos *filosóficos*. Sin embargo, sería erróneo circunscribir la postmodernidad exclusivamente al ámbito de la filosofía y, en realidad, si se admite algún valor de descripción para tales tópicos y argumentos, más bien parece que debemos concluir que esos mismos rasgos que hemos venido aduciendo implican la expresión de una *sensibilidad* o un *talante* más que la existencia de una *corriente de pensamiento* específicamente postmoderna. Esta última cosa no existe, en rigor¹³. Cuando hablamos de «filosofía postmoderna», hablamos de una *deriva*, de una suerte de *orientación general*, que se ha abierto paso en el seno de tradiciones muy distintas, incluso francamente confrontadas, del pensamiento contemporáneo, todas las cuales mantienen su estilo y métodos propios. De aquí se sigue que sólo por referencia a una suerte de *complicidad* en el modo de experimentar los problemas y de afrontar los acontecimientos del mundo, cabe hablar de un *espíritu postmoderno*. Y esto es algo, desde luego, que se ajusta más a la emergencia de una *nueva cultura* que al surgimiento de una *filosofía* o una *corriente ideológica* uniformes.

Puede afirmarse, y es, sin duda, correcto, que los tópicos postmodernos del «fin del sujeto», el «fin de la historia» y el «fin de la razón universal» implican la *oposición* a seguir pensando en términos de la unicidad que sus conversas de la modernidad pretenden. El empleo del sustantivo «fin» muestra, además, como razonamos al principio, que esta *oposición* no puede ser interpretada apelando a una continuidad futura capaz de presentarse como una superación o un *progreso* respecto del estado de las cosas. Pero ninguna de estas dos afirmaciones resulta aún suficiente para una comprensión cabal de la postmodernidad, si no se añade que ellas, ambas afirmaciones, que en sí ejecutan sendas maniobras *negativas*, constituyen, en realidad, una simple *condición de posibilidad* para el establecimiento de una tesis *positiva*. A saber: la que corresponde al *compromiso vital* de hacer de la pluralidad de sujetos, historias y paradigmas racionales la materia de una *consideración globalizada* (en los órdenes ontológico y epistemológico, pero también, y por ello mismo, en el orden práctico), desde la que resulte posible *afrontar* y *subvertir* las realidades en cada momento —en cada cierre injustificado de un «ahora» histórico— social y culturalmente presentes.

La reflexión postmoderna ha echado mano, para subrayar este compromiso, de un término de Heidegger, que de suyo se presenta como una alternativa a la idea contenida en la voz alemana —*Überwindung*— que delimita la noción de «progreso». Es el término *Verwindung*, un término éste que, frente a los factores de «sucesión» y «superación» incluidos en el término *Überwindung*, fija más bien los factores de «aceptación» y «distorsión» como los específicos de su campo se-

¹³ De hecho, debe quedar claro que los autores que solemos identificar con la postmodernidad responden a siluetas tan diversificadas que es inútil buscarles marcas o caracteres que podamos aplicar homogéneamente a todos ellos. Por poner algunos ejemplos, mientras que Lyotard, como Deleuze o Baudrillard, proceden todavía de la tradición marxista, Vattimo deriva de la hermenéutica, Rorty de la filosofía analítica y Derrida de una revisión crítica de la fenomenología.

mántico. Aceptar y distorsionar no implican suceder a una realidad dada, reemplazándola por otra nueva, sino —por utilizar la fórmula de que acabamos de hacer uso— *afrontar* la realidad vigente y tratar de *subvertirla*, apropiándola y ejecutándola *de otra manera*. Ello involucra que el hecho de que la postmodernidad deba ser entendida como una cultura quiere decir que *el orden por el que se rige la modernidad no puede ser arrojado o contrapuesto desde un lugar exterior a ella misma* y que, no obstante, a pesar de ello, *hay que tomar conciencia* de que su propia extensión a escala planetaria se ve abocada a una transformación radical de su praxis, en un modo que, al dar cabida al surgimiento de historias, ciudadanías y pautas de racionalidad diferenciadas, *obliga a una distinta realización de su proyecto civilizador*.

¿Constituye este objetivo —estos ideales— una alternativa al programa ético-político del pensamiento moderno? ¿Es realizable a través de instituciones que regulen, conforme a principios normativos y reglas pactadas, la vida pública? ¿Y sirven, en todo caso, para tal propósito los proyectos diseñados hasta ahora por la filosofía postmoderna? Estas son las preguntas que, en orden al problema que nos ocupa, nos parece que deben plantearse. Y para responder a ellas, centraremos ahora nuestra atención en los planteamientos de algunos pensadores concretos que puedan suministrarlos los materiales precisos para nuestro análisis.

2. POSTMODERNIDAD Y TEORÍA POLÍTICA NORMATIVA

Ciertamente, encuadrar a los autores llamados «postmodernos» dentro del debate contemporáneo de la filosofía moral y política no es tarea fácil. Aparte de que, como ya hemos advertido, son muchas las diferencias que les separan, el hecho es que, además, todos ellos se mueven en un plano metateórico que impide encontrar los puntos exactos de encuentro o controversia con las corrientes actuales del pensamiento ético y político. Con todo, no es esta dificultad la que queremos subrayar aquí, sino otra más básica y también más importante para nuestros fines. Y es que, a tenor de lo que acabamos de ver, ni siquiera está claro que los pensadores postmodernos puedan defender ninguna clase de principios normativos de regulación de las conductas (a escala individual o social) sin caer en una especie de «contradicción performativa», pues parece que con ello estarían contradiciendo sus propias críticas metateóricas a la noción universalista de la razón y al concepto de verdad que le es propio. Hemos señalado ya con carácter general las vías que, para afrontar esta dificultad, ofrece el pensamiento postmoderno. Pero ahora vamos a analizar en concreto las propuestas que en este sentido hacen tres de sus máximas figuras. Debe quedar claro que no es nuestro propósito presentar la filosofía de estos autores en todas sus dimensiones, sino sólo reconstruir, a partir de sus respectivas obras, las claves del problema que nos ocupa. Y también debe quedar claro que no seguiremos para ello un orden cronológico, sino que utilizaremos la secuencia que mejor conviene a nuestra exposición. Así, comenzaremos con el liberalismo «ironista» de Richard Rorty, para pasar luego a analizar la posibilidad de construir una propuesta ético-política de carácter normativo a partir de las críticas de Michael Foucault y Jacques Derrida al pensamiento liberal.

2.1. *Richard Rorty*

Como ya hemos señalado, una de las características comunes de los autores postmodernos es su *antifundamentalismo filosófico*. De acuerdo con esta postura, la justificación (sea de creencias teóricas o de convicciones prácticas) tiene que entenderse como una «práctica social» a la que le corresponden los caracteres de ser contingente y limitada en el tiempo, así como local y auto-recursiva con relación a las pautas y principios inmanentes que la constituyen. Según Rorty, en esto consiste el denominado «giro hermenéutico», el cual vendría a suplantarse o a complementar— el previo «giro lingüístico» con un contextualismo de límites rígidos. La filosofía de Richard Rorty está marcada, como se sabe, por este contextualismo radical en la justificación, lo cual le conduce en el terreno de la ética y la teoría política a defender el tipo de tradición que es propio de las democracias liberales, al mismo tiempo que a recomendar un distanciamiento irónico de sus bases teóricas capaz de hacer posible un diálogo sincero con otras tradiciones o culturas. En un caso que como poco habría que reconocer como coherente, Rorty define, así, su posición como un discurso conscientemente «etnocéntrico», que milita a favor de un liberalismo estrictamente «político» e «ironista»¹⁴.

Sin embargo, creemos que esta posición no puede dejar de generar paradojas. Si ser etnocéntrico significa usar las formas de justificación prevaletentes en la propia cultura, parece evidente que lo que en *nuestra* cultura llamamos «justificar» responde al proceso de construir argumentos que pretenden ser *universalmente válidos*. El etnocentrismo consciente de Rorty contiene de hecho, porque así lo demanda la cultura a la que él se siente adherido, el tipo de reclamos universales (del tipo de verdad, validez, objetividad) que él mismo nos pide poner entre paréntesis mediante un ejercicio de distanciamiento basado en la ironía. Ahora bien, la verdad es que dichos reclamos no se justifican exclusivamente por ser el modo peculiar en que solucionamos las cosas en nuestra cultura; y decir lo contrario sería caer en lo que Thomas McCarthy ha denominado la «falacia hermenéutica», o sea, la disposición a creer que las condiciones ontológicas—en este caso, las que resultan de aceptar la pluralidad y la diferencia como ajustadas al estatuto de lo real— deben valer también como principios normativos¹⁵. Esto significa que, en tanto que participantes capaces de reflexión, podemos interrogar críticamente y rechazar este o aquel elemento de *nuestra propia cultura*, sin que ninguna posición ontológica pueda determinar si hacemos o no lo correcto. Desde el punto de vista del participante, es obvio, pues, que no adoptamos una proposición como válida porque exista un acuerdo fáctico sobre ella, sino porque tenemos razones —o juzgamos tenerlas— para creer en su validez. Pero, entonces, esto es algo que se muestra incompatible con la defensa de lo que Rorty llama un «diálogo sincero», cuya eficacia ha de ser negada de antemano en la medida en que se suponga que la actitud que es razonable esperar ante la necesidad de tales razones constituye un comportamiento que afecta *sólo* al acervo de la cultura de occidente, sin que nada nos legitime a proyectarla —y, menos, a exigirla— al interlocutor que esté, o que *de facto* quiera ponerse, al margen de esa cultura.

¹⁴ Véase especialmente Rorty (1989, 1991).

¹⁵ McCarthy (1991), p. 18.

Así pues, el núcleo del problema es éste: si la cogencia de las tradiciones se prioriza sobre la capacidad de intervención de los individuos, es en vano entonces pretender que estos últimos se hallen en condiciones de elaborar planes o programas de naturaleza normativa que puedan trascender el marco de sus respectivas coordenadas de cultura. Pero entonces, y a pesar de la apariencias en contrario, ello significa que la posición de Rorty involucra de suyo un *abandono del punto de vista del participante* en favor del de la tradición en la que en cada caso vive, lo que desplaza el debate ético y político del campo de las acciones individuales al campo de las pugnas y los motivos de preferibilidad de y entre las tradiciones concurrentes. El juego aquí parece ser el de aceptar que sólo una cultura que ha propiciado valores individualistas, como es la cultura de occidente, ha podido crear la democracia; pero que la defensa de ésta no puede cargar tanto sobre la estimación objetiva de tales valores cuanto sobre las ventajas que ofrece *según el juicio* —y, por cierto, sólo *mientras éste sea el caso*— de quienes juzgan esas ventajas como tales. A quien quiera participar de la democracia se le ha de exigir, por tanto, comportamientos sinceros¹⁶ con las reglas que ésta incluye, incluso si no participa de las convicciones que la sostienen. Mientras que, al contrario, a quien busque impugnar dichas reglas en nombre precisamente de la democracia, se le debe invitar cortésmente al abandono de la discusión, incluso llamando, si se considera preciso, discretamente a la policía. Bien, sean así las cosas si así la juzga Rorty. Pero el problema es: ¿no entraña este planteamiento una *contradictio in terminis*? ¿No implica que la base de discusión, en la que el factor determinante no puede ser otro que la preferibilidad de los *valores individualistas* en cuanto que son los que fundamentan las eventuales ventajas de los procedimientos democráticos, resulta hurtada por una cuestión diferente, una cuestión que en realidad lleva el asunto al campo de la pugna entre *entidades comunitarias* y al de la inconmensurabilidad de sus modos de instalación sobre el mundo?

Rorty es consciente, sin duda, de esta dificultad. Y, de hecho, es para salvarla o, al menos, para asumirla coherentemente en el marco de su argumentación, para lo que traslada, según es sabido, la justificación de la democracia al terreno de las creencias particulares, situando, en cambio, el problema de la preferibilidad en el consenso tradicional de las comunidades que la adoptan como sistema de organización ético y político. Pero esto, pensamos, no mejora mucho las cosas. En realidad, si se acepta una tal estrategia argumentativa, su defensa de un «liberalismo ironista», basado en la aceptación de los principios que sustentan la cultura política de las democracias liberales tardo-modernas, no puede sostenerse más que a costa de abrir una brecha entre teoría y práctica que no sólo no parece compatible con la metodología pragmatista que el propio Rorty defiende, sino ni siquiera con fórmula alguna de persuasión racional que pudiéramos imaginar o emprender. Esta brecha separaría, en efecto, por un lado, las doctrinas existenciales y las concepciones del bien de los individuos (que, en el caso de Rorty, estarían representadas por sus tendencias esteticistas de la cultura literaria), y, por otro, el espíritu cívico y el *ethos* igualitario del liberalismo social-democrático. Pero si la filosofía y la poesía son cuestiones privadas que no podemos poner a

¹⁶ La terminología que opone la sinceridad democrática a la autenticidad ética procede de Lionel Trilling (1971), cuya obra ha sido muy influyente en la génesis del pensamiento de Rorty.

contribución del bien público a fin de que aclaren la naturaleza de la razón (verdad) y la moralidad (justicia), en ese caso lo más importante no es que la esfera pública política quede desconectada de la esfera cultural (cosa que Rorty admite, radicalizando, por cierto, de este modo la estrategia del «liberalismo político», de la que hablaremos después), sino que, siendo ello así, ningún argumento puede concebirse a favor de la democracia que no se base en un estricto *decisionismo*. Sólo en la hipótesis de que, al margen de las creencias de sus individuos, una sociedad *decidiese* —por mor de otros motivos, por ejemplo, por una evaluación de sus ventajas o por un análisis de la coyuntura histórica, etc.— adoptar el régimen democrático, sólo entonces cabría esperar que se impusiese la obligación de conceder a sus ciudadanos los derechos protegidos y practicados en las democracias. Ahora bien, ¿cabe, de verdad, esperar tal cosa? Queremos decir, ¿cabe esperar que, a falta de razones que operen objetivamente sobre el plano de las creencias, adopte esa *decisión* un déspota, un régimen totalitario, una cultura en la que se hayan hecho dominantes sus rasgos más excluyentes y fundamentalistas?

Rorty, como muchos de los escépticos sobre la naturaleza humana, la racionalidad, o las justificaciones filosóficas, urge a que, *de todos modos*, se acepte que ciertas normas y principios deben ser objeto de «respeto» por parte de todos los sistemas legales del mundo, pues se puede *convenir* que todos los seres humanos son sujetos de derechos, en especial de los derechos o libertades básicas. Esto equivale a defender, como ya antes hemos anotado, que es posible un universalismo sin metafísica. Pero, ¿por qué habría que afirmar éste en concreto, en vez de otro con una dimensión inversa o diferente? ¿Cabe siquiera imaginar que alguien defienda un universalismo moral y legal sin participar con ello —sean cuales sean las causas que lo motivan¹⁷— de un fuerte compromiso con el contenido normativo de la razón? Creemos que no. Aunque también creemos que ello no invalida la posición de Rorty en torno a la posibilidad de sostener la universalidad de los derechos y libertades básicas sin acudir a justificaciones metafísicas. Invalida sólo el modo como él formula el problema, a partir del cual no parece que pueda abrirse paso ninguna solución.

Y es que, en efecto, tal como nosotros vemos las cosas, es justamente en este punto donde el pensamiento postmoderno no puede ni debe limitarse a cumplir un papel descriptivo, sino que tiene que salir a la palestra para ejercer la función de una instancia *crítica*. El problema que se trata de afrontar es el de que hay que asumir definitivamente que el requisito para que se otorgue universalidad al contenido normativo de la razón no puede proceder de una concepción «sustantiva» o «sustantivamente universal» de esta última. La crítica postmoderna constituye en este sentido un poderoso correctivo de la falsa conciencia en la medida en que nos advierte que ninguna racionalidad puede quedar fuera o por encima de las tradiciones que conforman el cómputo plural de su historia. Así, cuando la Ilustración apela a un supuesto sujeto trascendental para fundamentar el orden social y político, hay que reconocer que, en la práctica, está otorgando a una posición de parte el derecho de proteger y controlar a las demás posiciones. Sin

¹⁷ Las causas psicológicas pueden ser, en efecto, múltiples —desde el interés al miedo—, pero involucran siempre un proceso de legitimación que no puede pensarse al margen de las justificaciones racionales.

embargo, este reconocimiento no es todavía suficiente y hay que dar, a nuestro juicio, un paso más. Hay que añadir que, cuando la postmodernidad exige que *nuestra* racionalidad sea vista como una experiencia particular, nada obliga a entender que esté con ello negando la posibilidad de adoptar una posición al mismo tiempo universalista, *con sólo que ésta se afirme como una hipótesis pragmática de cara a una confrontación de argumentos*. Llamaremos, de hecho, «universal pragmático» a todo contenido proposicional que se sostenga sobre el compromiso de buscar argumentos a favor de ciertos principios y reglas, en lugar de dar por descontada su universalidad. Pero entonces, si se admite este punto de vista, es razonable defender que principios como los de libertad e igualdad de los individuos, o reglas como la resolución de los conflictos por el criterio de las mayorías, no forman parte de ningún discurso etnocéntrico (aunque pertenezcan o se hayan originado en una cultura determinada), puesto que son susceptibles de universalización en virtud de ciertas argumentaciones, las cuales nos permiten salir a la esfera de la persuasión bajo la confianza de que podemos convencer virtualmente de su validez a todo ser racional. La libertad de conciencia o la prohibición de la tortura, por ejemplo, pueden considerarse propuestas cuyo alcance universal postulamos con objeto de poder defenderlas. Y, por lo mismo, podemos suponer también la capacidad de universalización de la democracia en virtud de que tiene a su favor determinados argumentos que pueden ser pensados universalmente, y mientras dicha justificación sea mejor que cualesquiera otras.

En resumen, creemos que desde un punto de vista pragmático es posible convivir con el pluralismo y la diferencia sin caer en el discurso etnocéntrico —obligadamente particularista— de Rorty. Los valores de la democracia no pueden ser impuestos, cierto es, por una racionalidad denotativa, pero tampoco tienen que quedar reducidos a una creencia local, desde la que toda convención a su favor resultará siempre problemática. Tales valores pueden ser tratados como *hipotéticamente universales*, en la medida en que su postulación se presente como una parte del debate y mientras se justifique como un resultado (incluso si siempre es sólo provisional) de él.

2.2. Michel Foucault

La crítica que acabamos de realizar a Rorty se asienta sobre un supuesto que hemos aceptado sin discusión. A saber: el de que existen posiciones culturales estables, desde las que podemos sostener la universalidad de ciertos valores sobre la base de su eficacia persuasiva en el contexto de un diálogo. Sin embargo, ¿existe de verdad tal cosa, posiciones culturales estables, esto es, sostenidas por el conjunto del cuerpo social como una *unidad de referencias* a lo largo del tiempo? ¿Cabe hablar, por ejemplo, de una «cultura de occidente» como provisora de instituciones democráticas, al margen de toda ambigüedad? ¿O de otras culturas caracterizadas por otros rasgos cualesquiera, en todo caso bien definidos, de cuya naturaleza haya de tomar nota el diálogo a fin de ajustar los medios eficaces para una práctica real de la democracia? La posibilidad de referirse —o de llegar a construir— un modelo de pensamiento crítico en el marco de la cultura postmoderna pasa por la discusión de estos interrogantes, en la medida en que de su respuesta

depende la viabilidad de extender universalmente el contenido de ciertas convicciones más allá de sus circunstancias de origen. Esto implica que se esté dispuesto a someter a debate esas mismas circunstancias en pro de la construcción de conceptos aceptables para todos los participantes del diálogo y, en particular, para aquellos que o no participan de ellas o tienen buenos motivos para no prestarles confianza y, por tanto, para impugnar sus resultados. En términos de los requisitos que determinan la emergencia de la filosofía postmoderna, es importante recordar aquí que un «universal pragmático» no se alcanza, como en el caso de la pragmática universal de Apel y Habermas, por la suspensión (o por la puesta entre paréntesis) de los prejuicios propios de las distintas tradiciones, sino exactamente por lo contrario; o sea: por su desvelamiento, análisis e incorporación al cuerpo del diálogo¹⁸. De cara al problema que nos ocupa, la cuestión se reduce, pues, a preguntarse si el concepto de democracia que manejamos en la cultura occidental contiene elementos que lastran los propósitos que supuestamente guían sus estipulaciones normativas, y, en ese caso, si es posible descubrir, diagnosticar y, eventualmente, cambiar esos mismos elementos, haciendo así posible la proyección universal de la democracia como un sistema apto para todas las culturas (o grupos humanos) por diferentes que sean. Pues bien, es para afrontar esta cuestión para lo que nos serviremos ahora del segundo de los autores que antes anunciamos, esto es, de Michel Foucault.

Porque lo cierto es que, globalmente considerada, la filosofía de Foucault puede entenderse de varias maneras; pero también, y no en último lugar, como una «crítica de la razón impura»¹⁹, es decir, como una crítica hacia toda interpretación de la racionalidad que pretenda seguir concibiéndola como respondiendo sólo a motivos transparentes, capaces de instaurar tradiciones no condicionadas por el medio socio-histórico. Bien al contrario de esto, en opinión de Foucault las prácticas racionales deben analizarse situándolas en los contextos en los que emergen y operan, en particular en lo que se refiere a las relaciones de poder que atraviesan dichas prácticas y conforman específicamente sus formas de construcción de sentido. Foucault realiza, como se sabe, un análisis genealógico de las reglas, prescripciones y procedimientos que constituyen las prácticas sociales, así como de las relaciones de asimetría, no reciprocidad y jerarquía que las codifican, llamando la atención sobre las formas en que dichas codificaciones incluyen y excluyen, centralizan y marginan, asimilan y diferencian. Dicho análisis no sólo abarca las reglas y regulaciones «internas» de los discursos prácticos, sino que también incluye las relaciones «externas» de los discursos teóricos con los discursos prácticos donde se aplican (los discursos de los psicólogos, médicos, jueces, funcionarios, educadores, servicios sociales, etc.), y de estos últimos con las prácticas institucionales donde se ponen en marcha (en asilos, hospitales, prisiones, colegios, etc.). La conclusión, bien conocida, que de ahí obtiene Foucault es que «cada sociedad tiene su régimen de verdad», lo que en definitiva quiere decir que poder y conocimiento se implican directamente. En nuestra sociedad tardo-mo-

¹⁸ Esto es lo que separa el proyecto pragmático de la postmodernidad del que sostienen Apel y Habermas.

¹⁹ McCarthy (1991), pp. 43-44.

derna, por ejemplo, esta implicación adopta la forma de proveer un régimen disciplinario en el que la coerción mediante la violencia se sustituye por la fuerza de una administración capitaneada por unos expertos científicamente preparados, que propician un despliegue público del poder mediante el desarrollo imperceptible de técnicas basadas en un conocimiento detallado de sus objetivos. Las ciencias humanas son la principal fuente para el desarrollo de estas técnicas. Pero, ¿puede decirse de ellas que son neutrales frente al poder que las instaura? ¿No debe afirmarse más bien que es, al contrario, el poder mismo quien les da fuerza y legitimidad en la medida en que determina la naturaleza de los objetivos a que deben someterse?²⁰.

La respuesta de Foucault a estas preguntas es enérgicamente afirmativa: todo funciona en las sociedades tardo-modernas (y entiéndase: del occidente, que son las que el autor estudia en tanto que sociedades herederas de la Ilustración) poniendo las ciencias humanas al servicio de la consagración del poder que finalmente las fomenta y legitima. Hablar de democracia, en estos parámetros, presupone siempre que la base de conocimientos sobre la que pueden tomarse decisiones está de suyo condicionada por las necesidades del poder al que de uno u otro modo sirven. No es necesario pensar que este poder se halla definido en forma evidente conforme a un único polo de referencias que lo harían identificable. Es un poder que, al contrario, se esconde, multiplicando sus instancias de propagación de acuerdo con una técnica microfísica de difusividad de privilegios y responsabilidades, cuya complicidad social es, en fin, lo que mejor explica la eficacia de los análisis practicados por las ciencias humanas, puesto que éstas no hacen más que *describir* lo que previamente se ha *introducido* como criterio de clasificación y organización de los fenómenos sujetos a estudio. Ahora bien, si se admiten estas bases teóricas, lo importante es que no cabe confiar, entonces, en ninguna práctica democrática que pretenda arrogarse los rasgos –simultáneamente– de sinceridad y universalidad. Foucault desemboca de hecho, como se sabe, en algo bien distinto. A saber: en la defensa de una *actividad política fragmentaria*, alejada de cualquier concepción sistemática, que, de acuerdo con la expresión de Julián Sauquillo, se caracteriza por una «*morale de l'inconfor*» sólo practicable en términos de «análisis e interrupción del circuito de producción de verdad y saber, encarnado en las instituciones modernas»²¹. Sin embargo, ¿abre esta formulación del problema espacio alguno a una praxis democrática que no se enfrente a su propia auto-refutación, habida cuenta de que todo contexto social concreto se halla determinado por su específica referencia a la relación de saber y poder? Y más todavía: si de lo que se trata, al final, es de sustituir la «praxis política ordinaria» por algo así como una sucesión constante de «luchas de coyuntura», ¿no parece, entonces, que tales «luchas» no pueden más que eliminar de suyo cualquier esperanza de reconstrucción de una teoría política normativa con perspectiva global?

De un modo análogo a lo que veíamos en Rorty, aunque ahora por razones diferentes, lo cierto es que también Foucault abandona como teórico el punto de

²⁰ Ver Foucault especialmente (1966, 1975, 1976).

²¹ Sauquillo (1995), p. 267.

vista del participante y, en su lugar, adopta una perspectiva externa que pone entre paréntesis las afirmaciones de validez de los agentes humanos acerca de sus propias prácticas. En opinión de Foucault, no hay escapatoria a las relaciones y efectos del poder, pues éstos son coextensivos con, o constitutivos de, la vida social en general. Pero, en esa hipótesis, si todas las prácticas sociales son ejercicios y relaciones de poder, no hay modo de evitar –por decirlo con las palabras de McCarthy– que el poder acabe siendo «la noche en que todos los gatos son pardos»²², sin que resulte posible, no ya distinguir, sino ni siquiera plantear la diferencia, entre instituciones sociales justas e injustas, usos legítimos e ilegítimos del poder político, relaciones personales estratégicas y cooperativas, medidas coercitivas y consensuales, etc. Esto parece no dejar ningún resquicio a la reconstrucción teórica de un modelo de justicia social. Pero aunque estemos de acuerdo con Foucault en que todas las acciones sociales responden a patrones que implican expectativas normativas respaldadas con sanciones, y aunque asumamos que nuestra conciencia de estas expectativas es la primera fuente de sumisión motivada que caracteriza la interacción «normal», ¿por qué el reconocimiento de estos *hechos* habría de impedirnos mantener las distinciones que han constituido el corazón de la teoría social, cuando ésta se presenta en un plano *crítico y normativo*?

A nuestro juicio, seguramente hay una razón que explica las conclusiones excesivamente radicales de Foucault. Aun cuando en varios escritos –y particularmente, en *La arqueología del saber*– niega su adscripción al llamado movimiento estructuralista, la verdad es que, en la forma en que Foucault presenta la relación entre el poder y el saber, los fenómenos atinentes a estos dos conceptos globalizadores resultan pensados como formando parte de una «estructura» que, al mismo tiempo que los relaciona conforme a reglas determinadas, los hace jugar de acuerdo con una función fija que fuerza a la realización de ciertas operaciones y a la exclusión de otras²³. Como es bien sabido, en *Las palabras y las cosas* Foucault llama a esta estructura «*episteme*» (o «campo epistémico»), un concepto éste del que, a falta de una definición rigurosa, cabe sólo aislar algunos rasgos que aparecen asociados, no previos, al curso de la argumentación. Tales rasgos –del tipo de «estructura profunda», «inconsciente», «que delimita el campo del conocimiento, los modos como los objetos son percibidos, agrupados, definidos», etc.– dejan claro testimonio de que Foucault piensa la *episteme* de conformidad con la noción de estructura (tomada, a la vez, de la lingüística y la matemática) de Lévi-Strauss. Esta decisión es, claro está, legítima, aun cuando se echa de menos que Foucault, siempre más ocupado en los estudios de caso que en la discusión teórica de base, la hubiera sometido a un análisis algo más riguroso. Pero es también una decisión discutible. Y, sobre todo, es una decisión que predetermina un conjunto de consecuencias que en modo alguno resultarían necesarias desde una diferente concepción del significado y modos de actuar de las estructuras.

²² McCarthy (1991), p. 54.

²³ Lo cual no quiere decir que tales sistemas no conozcan excepciones. Al contrario, Foucault atiende con especial cuidado a estas últimas, en la medida en que determinan los elementos que resultan objeto de punición. Consecuentemente, la *episteme* remite a una organización estructural de nivel profundo, cuyas reglas se imponen de manera inconsciente para aquellos que deben simplemente obedecerlas.

Porque éste es, en efecto, el punto. Para Foucault, lo mismo que para Lévi-Strauss, las estructuras no son sino «sistemas de reglas determinantes de funciones»²⁴. Desde esta perspectiva, son *inevitables* e *incommensurables*, en el doble sentido de que ningún fenómeno puede escapar a su lógica interna ni ser traducido (o interpretado) desde una estructura diferente. Las reglas y las clases de función varían, pues, de una estructura a otra, pero no *dentro de* una misma estructura; de modo que no hay lugar a que los agentes (esto es, en el caso de la ética y la teoría política, los «participantes») puedan modificar o cambiar el estado de las cosas, el cual es siempre un producto obligatorio de la vigencia de la estructura de la que aquéllos forman meramente parte. Si «cada sociedad tiene su régimen de verdad», ello no es, por tanto, porque el poder pueda ser concebido como una instancia humana de decisión a un nivel cualquiera determinado (lo que implicaría alguna forma de participación o de voluntad reflexiva), sino porque así lo exige y estipula el tipo de operaciones que la *episteme* que organiza a las sociedades hace en cada momento posible. Al cabo, éstas, las sociedades, se reducen a ser, según Foucault, un conjunto de operaciones efectuadas sobre un grupo o elementos de un grupo, tales que –igual que sucede en las estructuras matemáticas– cualquier operación que se efectúe ha de dar por resultado un miembro de un grupo. Y, si esto es así, el hecho de que la modernidad haya creado una teoría política basada en la potencialidad de la acción libre de los agentes no puede querer decir sino que tal es la «función ideológica» que asigna a la conexión entre el poder y el saber de acuerdo con las operaciones (sociales y económicas) que cubren el campo estructural de su organización efectiva. El «hombre» es una noción que nace en ese campo estructural y que acabará con la desaparición de este último –lo cual es, por cierto, el objetivo tal vez último de los análisis de Foucault–. Pero, entonces, ¿hay en este planteamiento, no ya margen para una concepción normativa de la ética y la política, sino ni siquiera para la simple posibilidad de su práctica?

Ciertamente no, ninguna en absoluto. El único espacio que no se halla determinado por la cogencia de la estructura es el que es posible pensar desde *fuera de ella*. Pero en ese espacio, esto es, en el *afuera* de la conexión del poder y el saber, lo único, a su vez, que cabe son las experiencias individuales de la «fragmentación», la «disyunción» y la «descoyunción», que operan con carácter crítico en la medida en que son capaces de impugnar la validez de las operaciones puestas en juego, dado que ellas mismas no son reducibles a ninguna operación de la estructura. Estas experiencias pueden resultar, así, válidas para la constitución de una «ética heroica», puesto que a base de piezas o fragmentos de acción anónimos para la vida pública (que son tales porque en ellos no rige la estructura, ya que no tienen función económica o social alguna) siempre nos queda una esperanza de autorrealización a través del estoico *cuidado de sí*²⁵. Pero no pueden, en cambio, fundar ninguna ética normativa ni servir de pauta a ninguna acción política basada en valores susceptibles de universalización, puesto que de suyo se si-

²⁴ En esto se diferencia la *episteme* del paradigma de Kuhn, pues en la primera no hay posibilidad de que se dé la kuhniana «proliferación de anomalías».

²⁵ El tema de la *enkrateia*, del «cuidado de sí», fue tomado por Foucault, como se sabe, de los estudios de Vidal Naquet sobre la moral estoica.

túan en el corte entre el poder y el saber o, lo que es lo mismo, puesto que necesariamente parten de la impugnación de que sea posible concebir el saber con alguna autonomía respecto del poder.

Sin embargo, el concepto de estructura puede ser visto de otro modo. Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, por ejemplo, una estructura nunca es estable, por lo que su acción no puede ser nunca totalmente represiva. Frente al absoluto determinismo de las estructuras de base matemática (al menos, en su modelo clásico, que fue el adoptado por Lévi-Strauss), en los sistemas de base comunicacional²⁶ actúan en simultaneidad diferentes códigos que conviven y se alimentan mutuamente, desarrollándose cada uno de ellos en sus interrelaciones diversas. Estas interrelaciones pueden favorecer la ósmosis de varios circuitos del sistema o, al contrario, limitar o hasta impedir la expansión de unos con respecto a otros. Todo depende de la capacidad para generar instancias nuevas de organización —lo que en teoría de sistemas se llama «enfoques»—, cuya potencia se consagra en la generación de lazos sistémicos hasta entonces inexistentes y, por tanto, en la aparición de nuevos circuitos comunicacionales con fuerza de representación en el sistema. Si se quiere seguir un ejemplo de Foucault (dándolo por bueno), la misma aparición del hombre en la *episteme* moderna, que, como hemos visto, él explica en términos de una «función ideológica», puede ser también estudiada como el surgimiento de un nuevo circuito sistémico, que responde a una necesidad social del tipo que sea y que, en la medida en que ha logrado consagrar un nuevo enfoque, ha adquirido un valor de representación susceptible de operaciones de expansión y reordenación de los elementos del sistema.

Muchos de los acontecimientos que podemos observar en la continua reafirmación histórica de valores éticos o en la incorporación de nuevas aspiraciones y nuevos intereses a la esfera de la política se explican mejor con el instrumento más versátil de esta noción de estructura-sistema que con el rígido mecanismo de las estructuras matemáticas (o lingüísticas en el sentido heredado de Saussure). Por ejemplo, la ascensión de los nuevos movimientos sociales —el feminismo, los derechos de las minorías de sexualidad diferenciada, eventualmente los derechos de los animales, etc.—, todos estos fenómenos, cuya lucha busca adquirir dominio sobre esferas concretas del lenguaje público mediante la consagración de nuevos enfoques sistémicos en el interior de una comunidad de comunicación preestablecida, sólo pueden comprenderse si se acepta que en el marco de una estructura hay las suficientes inestabilidades como para que nada esté decidido por completo de antemano. Y éste es precisamente el punto. El surgimiento de todo nuevo enfoque implica la aparición de una nueva voz: de un *sujeto pragmático o comunicacional* cuya legitimación discurre al amparo de recursos argumentativos que implican la existencia de un resto siempre disponible de autonomía del saber respecto del poder. Como luego veremos, esta es la condición de posibilidad de la construcción de «universales pragmáticos». Y también, digámoslo claramente, la de una asunción crítica del pensamiento de Foucault, *más allá de Foucault*.

²⁶ Cf. Luhmann (1983). Cfr. en el mismo sentido la colección de estudios reunidos por Alfred G. Smith (1976).

2.3. Jacques Derrida

Así, pues, si se acepta la tesis que estamos defendiendo, la vinculación que acabamos de plantear entre la práctica democrática y la constitución de sujetos pragmáticos, capaces de introducir «voces» diferenciadas en un diálogo público, involucra que las estructuras sociales no sean concebidas como absolutamente determinantes de todas las operaciones integradas en ellas. Pero no involucra esto sólo, desde luego. Involucra también que ellas mismas, tales voces, puedan expresarse en un lenguaje mutuamente compartible, tal que sus eventuales desequilibrios no comporten un obstáculo al reconocimiento de unos valores comunes, cuya realización sea sentida como digna de ser propuesta, con carácter universal, en el plano de los fines éticos y las aspiraciones políticas. Sin embargo, es fácil comprender que, para el cumplimiento de esta posibilidad, no basta con lo que hemos argumentado hasta aquí. O sea: no basta con que el análisis de las estructuras deje espacios para la conformación de discursos no sujetos (o no, al menos, completamente) a la relación entre el saber y el poder. Hace falta asimismo que esos discursos no se hallen condicionados por formas internas de presión histórica y cultural, bajo las cuales todo espacio comunicativo presuntamente libre se convierta, de forma inevitable, en objeto de sobredeterminación por las características del medio lingüístico puesto en juego. La sospecha de que éste puede ser el caso en las democracias occidentales formula una nueva dificultad, que de suyo vendría a impedir la promoción de una ética y una teoría política de pretensiones normativas, si es que, no ya ahora por la estructura social, sino por el condicionamiento racional subyacente, se manifestara de suyo imposible cualquier resultado práctico capaz de universalización pragmática por vía de una estrategia dialógica suficientemente fundada. También en este punto, como antes cuando examinamos las censuras de Rorty y Foucault a las presuntas universalidad y transparencia de las tradiciones, la posibilidad de constituir un pensamiento postmoderno de perfiles críticos pasa por una respuesta clara a la cuestión que introduce una tal sospecha. Ahora bien, éste es precisamente el caso, según Jacques Derrida. De modo que es por este nuevo motivo por el que, ya para concluir este epígrafe, nos parece ahora necesario dirigir hacia él nuestra atención.

Y es que, ciertamente, según el diagnóstico que de la tradición occidental hace Derrida, ésta no aparece sólo organizada (de acuerdo con Rorty) conforme a una tradición específica, que, en cada momento, distribuye (siguiendo ahora a Foucault) en un modo determinado las relaciones estructurales entre el poder y el saber. Antes de ello, y con carácter más general, se presenta constituida por un esquema de autocomprensión en el que su valor, de hecho *performativo*, resulta disimulado, borrado, oculto, bajo una presentación enunciativa de apariencia *asertórica* y *descripcional*. Dicho esquema es el que resulta de la instauración de dos *prácticas históricas* instituidas como reglas o pautas de comprensión del mundo. Que son, a saber: una, el «logocentrismo», entendido como instancia de elección explicativa en favor del lenguaje oral (el *habla*) y la metafísica de la presencia (la *idea* o el *significado*) en vez de la escritura y el análisis de las formas con que se construyen las lenguas en su nivel signifiante; y otra, el «principio de razón», considerado como principio que debe determinar, con carácter constituyente y por encima de todo otro recurso metodológico, la validez de los juicios.

Se conoce bien el análisis que a partir de aquí hace Derrida. Las dos citadas prácticas «fingen» la esencia de las cosas, creando un Ego o Sujeto trascendental que está cierto de sí mismo y que se asegura su dominio técnico del mundo sobre la base de presentar sus especulaciones como internamente legitimadas por una necesidad conceptual que en realidad oculta los recursos artificiales —estrictamente arbitrarios— de su modo de producción. En la forma en que se presentan hoy las cosas, el principio de razón aparece configurado como un principio de «calculabilidad integral»: la tecnociencia. Y en cuanto al logocentrismo, éste se manifiesta en el hecho de que ofrezca los resultados de esa calculabilidad como rigurosamente necesarios, sin alternativa posible alguna. De hecho, la fuerza de un tal logocentrismo se percibe en que subyace a todos los códigos políticos, sean de izquierda o de derecha, así como a todos los discursos del conocimiento, sean científicos o humanísticos, una y otra cosa en las formas concretas como las sociedades occidentales *afirman* —poniéndolas al margen del debate— sus pautas de autocomprensión y legitimación racional. Una tal *afirmación* no carece, por tanto, de resultados; al contrario, se halla internamente conectada con la violencia y la represión que marca tanto la historia de Occidente como la relación de Occidente con el no-Occidente, puesto que es la que explica el que cualquier posible debate sobre la *legitimación* de las normas se convierta, de manera subrepticia, en una tesis sobre la *irracionalidad* de todas las posiciones foráneas. Ahora bien, si las cosas son así, la única forma de responder a esta situación es pensar en nosotros mismos *más allá del principio de razón y del logocentrismo de sus constructos*. Y en esto consiste, a juicio de Derrida, la «deconstrucción» y la «política que le es propia». Se trata, en definitiva, de dar una respuesta a la llamada del «otro» que ha sido reprimido y negado por la expansión incontrolada del principio de razón en el marco del logocentrismo occidental²⁷.

Sin embargo, creemos que las cosas no son tan fáciles y que, en realidad, de este planteamiento surge más bien un problema que una verdadera solución. Tal como Derrida analiza la deconstrucción, ésta no es objeto de ninguna definición posible. En realidad, consiste más bien en un «acontecimiento» que tiene lugar siempre que una estructura de organización de significados —que como tal se construye de acuerdo con un «centro» de comprensión capaz de generar «opuestos binarios» que de suyo incluyen juicios valorativos— queda desestructurada en virtud de la puesta en práctica de análisis (o por la fuerza irresistible de hechos históricos brutos) que descubren el carácter no fundado de sus presuntas y siempre sólo contingentes pautas racionales. Según esto, la política de la deconstrucción concluye cuando una de aquellas estructuras ha sido reblandecida, o incluso hecha desaparecer, en el curso del *acontecimiento crítico* que torna posible ese resultado. Ahora bien, ¿basta esto sólo para generar un acontecimiento de otra clase —un acontecimiento surgido de la voluntad y, por tanto, orientado teleológicamente—, por ejemplo el acontecimiento de asegurar (y de aportar programas para ello) que en el vacío resultante de la deconstrucción se dará voz a los excluidos?

Sin duda, en la medida en que la razón occidental opera al servicio de la dominación, la deconstrucción parece ofrecerse como la respuesta más apropiada a

²⁷ Ver Derrida (1974, 1993, 1994, 1996).

nuestra situación actual. Pero si nos quedamos en su efecto exclusivamente desestructurador de esquemas de organización de significados, ¿no se pone con ello en cuestión la posibilidad de echar mano precisamente de los instrumentos que necesitaríamos para entrar siquiera en el debate político acerca de las pautas y reglas que deberían sustituir a esos mismos esquemas? A nuestro juicio, aunque siempre resulta altamente aconsejable interrogar y revisar las nociones básicas de cualquier sistema ético o político (por ejemplo, en el caso de la cultura occidental, las nociones ahora existentes de libertad, igualdad, justicia, etc.), el hecho de deconstruirlas sólo puede llevar a algún resultado si logra proponer unas nociones alternativas que quepa generalizar en ámbitos más amplios de los que marcan su origen, incluyendo también a éstos. Y si ello no es así, entonces implica que la abolición de los significados de la dominación no ofrece ninguna garantía a los marginados o excluidos sobre que la práctica deconstructora provea de los recursos que requieren en la lucha por sus derechos. Como críticamente ha señalado Nancy Fraser, lo que constituye aquí la base del problema es si la deconstrucción hace posible algún tipo de política, o si por el contrario estamos ante la mera deconstrucción de la política²⁸. Ahora bien, ¿es éste el caso? ¿Tiene la deconstrucción capacidad de generar lenguajes abiertos a la inclusión de opciones nuevas, incluyentes de voces que operen sobre el cuerpo de las sociedades, o se agota en la crítica de los que ya existen en cada comunidad humana particular, cortocircuitando con ello cualquier concepción normativa de la ética y la política?

Aparentemente, la crítica total del logocentrismo no deja ninguna posibilidad para que este interrogante sea contestado de modo afirmativo. Desde luego, no la deja para que oigamos desde Occidente la voz de los excluidos de fuera; pero tampoco para que oigamos la de los que, estando dentro, no forman parte del sistema, si es que éstos pretenden hablar en sus propios términos en vez de en los que le suministra el logocentrismo dominante. Foráneo o marginado, el «otro» cumple siempre una función *negativa*, poniendo de manifiesto el carácter excluyente de toda apelación al sujeto trascendental. Pero, en realidad, nada podemos hacer por él porque *no podemos darle voz*, es decir, porque la palabra que le demos será siempre la nuestra, o la reconocible como nuestra, que es de modo exclusivo la que propone el código de lenguaje que instaura y cohesiona la estructura social conforme a un juego siempre determinado de significaciones. Claro que, si las cosas son así, ¿cómo actuar entonces con el «otro»? ¿Cómo, siquiera, reconocerlo? Según Derrida –se sabe bien–, la única forma de cumplir ese objetivo es mediante la aplicación de la «hospitalidad» (derivada de la *pietas* romana), que implica *aceptar* al otro, aunque no entendamos nada de él, porque en él habita lo divino. La hospitalidad es una virtud religiosa, un sentimiento que se produce ante la presencia de aquello *de fuera* que, aun no entendiéndolo, tiene carácter numinoso. Ahora bien, si se acepta este punto de vista, la única opción que en una «política de la hospitalidad» cabe es, no la de conferir nuestro bienestar a los visitantes o a los marginados, sino la de reconocer que tienen derecho a construir su felicidad en sus propios términos, *los cuales no nos comprometen a nada puesto que nada tienen que ver con los nuestros*. ¿Es éste el punto con el que

²⁸ Fraser (1984).

hay que conformarse? ¿Y puede construirse con él una democracia que aspire a una aplicación universal en el orden de los principios? Estas son, creemos, las cuestiones que la política de la deconstrucción, y su corolario, la política de la hospitalidad, dejan sin responder.

Porque lo cierto es que, para Derrida, la democracia representa un doble fenómeno. Por un lado, es un régimen inevitable —no podemos conformarnos con menos—, pero, por otro, resulta un ideal imposible de alcanzar —ninguna de sus realizaciones puede considerarse definitiva—. Sin embargo, si se acepta este dilema, tiene razón McCarthy cuando denomina a la política de la deconstrucción como «la política de lo inefable»²⁹. Los datos que podemos obtener de un análisis de las propuestas de Derrida son, aquí, los siguientes. Las instituciones democráticas comportan una construcción del lenguaje, cuya estabilidad requiere prácticas de exclusión, represión, marginación y asimilación. La política de la hospitalidad supone el socavamiento constante de dicha construcción, puesto que con cada ejercicio de afirmación hospitalaria del otro se ponen en cuestión las normas establecidas por las instituciones democráticas. Un tal cuestionamiento moviliza, pues, la estructura social en un proceso inacabable de regeneración. Y esta movilización es posible, porque cada institución y cada norma tienen sus «espectros»: sus imágenes fantasmales de seres, ideas y significaciones que otrora convocaron alternativas posibles y distintas a aquellas que el logocentrismo presenta en cada momento como inamovibles y atemporales cuando en realidad son contingentes e históricas. La deconstrucción se transforma, así, en la necesidad de una polémica constante sobre los fundamentos de nuestra vida democrática. *Pero no hace posible hablar con otros códigos distintos de los que esa misma vida propone*, puesto que tampoco admite que haya parentesco o traductibilidad entre nuestros propios fantasmas y los convocados por otras tradiciones o culturas. Desde este punto de vista, el destino de la deconstrucción parece estar determinado por un inacabamiento esencial que sin duda no hace más que reforzar la naturaleza omnimoda del logocentrismo. Sin embargo, ¿es obligada esta conclusión? ¿No hay modo de salir de este juego de polémicas cuyo resultado es siempre dilatar el horizonte de lo inevitablemente insatisfactorio en términos de una rectificación de la democracia occidental?

De nuevo, creemos que no. Resulta, desde luego, demasiado romántico suponer que la desestabilización de las estructuras sociales conducirá por sí misma al respeto y la libertad del «otro», sobre todo si se parte de que el «otro» seguirá permaneciendo inevitablemente como lo no susceptible de comunicación y comprensión plenas. Ahora bien, es en este punto donde juega toda su fuerza la noción de una *universalidad pragmática*, tal como ésta puede ser pensada a partir de la *aparición* de sujetos ajustados a la posibilidad de participar en un diálogo efectivo, socialmente relevante. Subrayamos el término «aparición», por cuanto recoge el sentido de *acontecimiento* que la política deconstruktiva introduce, delimitando con toda exactitud el valor que, no como entidades esenciales, sino a título de voces críticas surgidas por la presión de situaciones históricamente determinadas, marca la naturaleza de dichos sujetos. Es una naturaleza, en efecto,

²⁹ McCarthy (1991), p. 98.

plural, contingente, susceptible de múltiples modos de organización, provisoria siempre en todo caso y, por ello mismo, cancelable o recuperable según circunstancias sólo en parte previsibles. Puede adoptar, por ejemplo, la forma de una respuesta a un problema duraderamente planteado (como es el caso de las minorías de sexualidad diferenciada) o aludir a un cambio de convicciones sobre el papel de segmentos de población hasta ese instante concebidos de otra manera (como ocurre con la imagen social de las mujeres). Puede objetivarse en torno al logro de un fin (pongamos la defensa de la naturaleza) o, al contrario, negar toda relevancia teleológica, apelando a su carácter fundamental (pensemos ahora en la erradicación del hambre o en el respeto a los derechos de los niños) que lo convierte en una causa defendible por sí misma. Pero lo importante es que, sean cuales sean las formas, niveles o modos de organización que adopte, su aspiración es la de alcanzar una universalidad en el cumplimiento de sus propuestas que no se detiene ni por el carácter inarticulado de estas últimas ni por la posible recepción diferenciada en el orden de la comprensión según distintos esquemas de cultura. Quien defiende el derecho de los homosexuales no piensa sólo en su comunidad ni se preocupa tampoco de que su lucha pueda formar parte de un proyecto íntegro de recuperación de derechos esenciales organizados conforme a la imagen preexistente de un sujeto universal de referencias. Pero aspira, sin duda, a que sus argumentos sean válidos a escala planetaria, incluso si admite que puedan ser adaptados a formas de lenguaje ajenas a la suya propia o tales que sólo parcialmente puedan ser traducidas a un código común³⁰.

La universalidad pragmática se ofrece, así pues, siempre y conscientemente, como una *posición de parte*, que aspira a participar en la discusión ética y política con una convicción globalizadora, si bien fragmentaria y desarticulada respecto de todo proyecto trascendental. Y esto es lo que, a nuestro entender, resulta decisivo. Porque lo que se trata de entender es que no hay por qué asegurarse de que todas las propuestas éticas o políticas que en cada momento puedan suscribirse vayan a ser reconocidas (y, menos aún, aceptadas) por la totalidad de los hombres, tal como éstos aparecen organizados en diversas *culturas*. De lo que hay que asegurarse es de que las convicciones que van a debatirse en un diálogo arrastran consigo la hipótesis de que pueden ser universalizadas, porque son de una clase, o de una naturaleza, que *toda* cultura podría reconocerlas como propias dentro del esquema de comprensión que la caracteriza. Lejos de sostener, pues, que hay un margen de transparencia racional para cualesquiera tradiciones, que hace —o debe hacer— posible su mutua confrontación comunicativa, todo consiste aquí en jugar con hipótesis de universalidad, que, al contrario de lo anterior, marcan un campo de posibles acuerdos y compromisos *a la espera de que sean verificables en la propia práctica que instauran*. Tal como nosotros vemos el asunto, lo logocéntrico no es actuar con el repertorio de útiles teóricos y prácticos que nos suministra nuestra cultura, siempre que seamos capaces de reblandecer sus aspiraciones ontológicas o semánticas. Lo logocéntrico es creer que, por si acaso las

³⁰ Lo mismo sucede, obviamente, con los otros ejemplos que hemos dado. Y esto es algo para lo que la objeción de cuál es la cultura que propicia o de la que parten las respectivas propuestas —cuyo logocentrismo en términos del reconocimiento efectivo de un principio de razón meramente local no puede discutirse— resulta siempre una objeción menor en la medida en que se manifiesta de suyo incapaz de detener el juego de las argumentaciones puestas en juego.

cosas no significan lo mismo en todos los lugares a los que puede llegar el diálogo, debemos entonces renunciar a éste, conformándonos con problematizar nuestra propia cultura en vez de aspirar a poner en cuestión las prácticas que, por hipótesis, juzgamos coextensivas a un posible juicio acerca de la humanidad en su conjunto. Admitamos francamente que lo que se nos demanda en ética y política es exactamente lo contrario a una tal renuncia. O sea, admitamos que lo que juzgamos como un bien para nosotros, no puede ser vaciado de esta condición, a menos que persuada a ello mejores argumentos que los nuestros. Y admitamos también que, en ese último caso, nosotros mismos estaríamos —o sería lógico que estuviéramos— dispuestos a cambiar de opinión, sin importarnos la adscripción de las tesis argumentativamente impugnadas al orden de nuestra cultura.

Por lo demás, es cierto que la práctica de un diálogo como el que acabamos de proponer presupone una condición de posibilidad, que contradice (siquiera en parte) el punto de vista de Derrida. Y es, a saber, la de que en toda tradición, en toda cultura, *hay espectros semejantes a los nuestros* —o bien, mejor, que juegan *un papel análogo*—, puesto que ésta es la única base pragmática, por más que sólo hipotética, que puede permitir un debate real, incluso si se admite un amplio margen de incertidumbre en sus resultados. La práctica comunicacional se funda en suponer, no que el «otro» *puede y, por tanto, debe* asimilar nuestro lenguaje, sino que su repertorio de significaciones incluye constructos de una *función análoga* a la de aquéllos que juegan en el nuestro, de modo que, siendo el lenguaje del otro igualmente susceptible de deconstrucción y comparecencia de alternativas fantasmales propias, ha de poder llevarse a cabo la producción de conceptos (o definiciones) de un valor equiparable en los respectivos ámbitos semánticos. Es obvio que una tesis como ésta se mueve en los límites de una epistemología considerablemente débil. Pero no carece por ello, a nuestro juicio, de importantes consecuencias, puesto que es, en resumen, la única que puede alentar un acuerdo evaluable dialógicamente sobre el significado de lo «normativo», cuando esto último no pretende tanto sustantivarse en principios idénticos para todos los hombres cuanto reconocerse en prácticas de una naturaleza semejante en cada uno de los códigos convocados. Todo lo que se pide —y también, todo lo que se quiere decir— es que, sea cual sea el contenido concreto de las normas, éstas resulten traducibles a prácticas que cumplan unos estándares comunes, tales que su universalización resulte por igual una *posibilidad* que cada tradición, cada cultura, cada sociedad concreta, acepte como propia. Ello implica sin duda el diseño de unas instituciones estables —a nivel nacional e internacional— que aseguren derechos e impongan límites; pero no para estar ciertos (como parece añorar Derrida) que cumplirán con un destino de convergencia entre distintos lenguajes, sino meramente para poner los cimientos de una ampliación del espacio social que permita trascender la hospitalidad respetuosa, pero siempre inefable, en favor de una comunicación efectiva sobre bases estrictamente pragmáticas. A nuestro parecer, la aceptación de la diferencia sólo produce efectos desde el punto de vista ético y político si se combina con los requerimientos de una (posible) vida en común bajo normas compartidas. Esto es, en definitiva, lo que queremos significar con el término «universal pragmático». Y ésta será, en fin, nuestra idea-fuerza en los siguientes apartados de este estudio.

3. LA MUERTE DEL SUJETO MODERNO: ¿EL FIN DE UN MODELO?

Las precedentes consideraciones muestran, creemos que con toda claridad, que el pensamiento postmoderno (tal, al menos, como ha sido ejemplificado en los tres autores acabados de examinar) ofrece perfiles críticos para nuestras actuales concepciones de la ética y la política que sería un error desatender o no tomar suficientemente en consideración. Con todo, creemos también que, sin importantes enmiendas –del tipo que hemos ido anotando en cada caso y de otras que aún tendremos que añadir–, es poco verosímil que desde ese mismo pensamiento pueda rescatarse un concepto normativo *práctico* de ética y política que cumpla la doble condición, exigida por la filosofía postmoderna, de prescindir de toda perspectiva trascendental y, pese a ello, de alentar y hasta reclamar actitudes intervencionistas que hagan posible la profundización y extensión a escala planetaria de la democracia. Podría argumentarse con razón que un tal rescate *práctico* no constituye el objetivo de los autores que hemos estudiado, cuyos análisis se mantienen en el nivel de un ejercicio estrictamente teórico. Ahora bien, existe una determinada propuesta ético-política, que, arrancando de la crítica postmoderna al sujeto universal moderno, pretende precisamente mostrar la posibilidad de ese rescate *práctico* como susceptible de ejecución y cumplimiento. Es la propuesta que desde hace unos quince o veinte años viene denominándose «democracia radical» o «democracia agonística», y que, de hecho, aparece definida, en la intención de sus promotores, por dos de los elementos comunes a la filosofía postmoderna (y, particularmente, a Foucault y Derrida): el rechazo de la *dogmatización de las identidades* y la defensa de la *politización de las diferencias*. Los demócratas radicales –de entre los que vamos a destacar aquí a William Connolly y Chantal Mouffe– claman, en efecto, por una renovación de la democracia, que si, por una parte, implica la superación del sujeto universal abstracto y, por ende, de los discursos de la legitimación propios de la modernidad occidental, por otra parte promete la renovación de los valores democráticos en escenarios globales, más allá o más acá de las prácticas instituidas en la cultura ilustrada de occidente³¹. Nuestro interés se centrará ahora en averiguar cuáles son las características de esta propuesta y en verificar hasta qué punto es cierto que la profundización en –o la radicalización agonística de– la democracia supone efectivamente el abandono del modelo formal moderno.

Según Connolly, una teoría política postmoderna debe tomar simultáneamente en consideración las modalidades constructivas y genealógico-deconstructivas de análisis, asumiéndolas como instancias mutuamente indispensables, ligadas por una relación de dependencia y conflicto³². Para este autor, la acusación que se hace a la postmodernidad de cometer una contradicción performativa al tratar de postular elementos constructivos de alcance general para la ética y la política depende *sólo* de los presupuestos sobre los que se sostiene dicha acusa-

³¹ Este propósito de democratizar la democracia es el que anima también los esfuerzos teóricos de Anne Phillips, Iris M. Young y John Dryzek, entre otros. Para un análisis crítico de las propuestas de estos autores, véase Greppi (2006), cap. 6.

³² Connolly (1991), pp. 57-63.

ción. Para los modernos, el peligro político de nuestras democracias estriba en que, si no podemos probar —o al menos no podemos probar que se presupone— un estándar trascendental para nuestros juicios prácticos, entonces todo parece estar permitido. Su preocupación se centra en el infierno que puede suponer la apertura infinita de posibilidades realizables en la vida pública. Para los postmodernos, en cambio, el peligro reside, como ya hemos visto aquí, en que la clausura de las identidades personales y colectivas bajo un código común de discurso concluya —porque en realidad no puede ofrecer otro resultado— en la normalización y, finalmente, la abolición de toda diferencia. De este modo, mientras los modernos aplican a su discurso el código de la *integración* y la *coherencia*, en la convicción de que sólo ese código puede salvarnos, los postmodernos piensan dentro del código de la *paradoja* y la *heterogeneidad*, porque sólo la atención al pluralismo puede relajar los estándares unívocos de identidad que existen en nuestra época.

Connolly afirma que la «negociación identidad/diferencia» es el problema político básico al que se enfrentan las democracias a escala global. Dado que toda búsqueda de la propia identidad implica la diferenciación con respecto a lo que *no* somos nosotros, la política de la identidad es siempre y necesariamente una política de creación de diferencias. Sin embargo, el riesgo de esta dialéctica identidad/diferencia (cuando se la considera así, estructurada en ese orden) es creer que sólo podemos mantener y asegurar las identidades convirtiendo lo diferente en algo ajeno y completamente distinto. Ello supone, ciertamente, que la diferencia debe ser siempre el signo de lo «otro», de lo que se halla «fuera» de nuestro sistema de vida. De suerte que, al final, el único resultado posible ha de ser la eliminación o, como mínimo, la represión del papel de la diferencia en la constitución de la identidad propia. Frente a este modo de entender la relación identidad/diferencia, Connolly propone, consecuentemente, una inversión de su esquema dialéctico. Lo que él llama «política del respeto agonístico» es esto solo: el reconocimiento del valor primario de la diferencia, por el cual, a partir de la constatación objetiva del carácter secundario —contingente, relacional y puramente histórico— de las identidades, se instaure un mayor espacio social para la acción de las personas o los grupos interesados en dejar oír su voz. La vida política no ha de tratar de marginar la vida ética al dominio privado y colocar la razón secular, el procedimentalismo, la neutralidad o la deliberación en el centro de la vida pública. Todo debe funcionar al revés. Pues, en rigor, la política democrática no está ligada —o no debería concebirse de ese modo— al avance de un consenso racional, válido sólo *en abstracto* para todos los participantes, sino que se forja de suyo —o eso es lo que tendríamos derecho a esperar— a través de negociaciones y acuerdos entre las distintas fuentes éticas, capaces de recoger *en concreto* el punto de vista de los participantes. Sólo este último planteamiento puede, según Connolly, dar respuestas reales a los problemas reales de los ciudadanos. Y sólo eso merece propiamente el nombre de democracia.

La misma inquietud por la posible clausura de las identidades, si bien en un marco teórico más historicista, es el hilo conductor de los argumentos de Chantal Mouffe. De acuerdo con esta autora, la concepción racionalista del sujeto unitario pudo tener sentido en el momento inaugural de la democracia, cuando era preciso superar la división social por razones económicas o de linaje; pero ha

llegado a ser el mayor obstáculo para profundizar ulteriormente en ella³³. El sujeto formal de la modernidad involucra siempre un peligro de homogeneización, puesto que se traduce, en la práctica, en la imposición de una perspectiva esencialista insensible a las diferencias. Como antes hemos visto, la teoría postmoderna del sujeto afirma que lo que llamamos «agente» es un punto de intersección de una multiplicidad de posiciones subjetivas entre las cuales no hay una relación *a priori* o necesaria, de suerte que su articulación conforme a un modelo unificado es siempre el resultado de prácticas hegemónicas. Es este modelo unificado el que representa el punto de vista de la ética y la teoría política procedentes de la Ilustración, y a él corresponden tanto la imagen del sujeto trascendental, capaz de darse a sí mismo normas universalmente válidas, como también la certificación foucaultiana de su muerte, operada por la quiebra de la *episteme* moderna. Sin embargo, Mouffe no se detiene, como Foucault, en este punto ni entiende que haya que paralizarse en las aporías que, en términos de la relación entre saber y poder, obligatoriamente habrá de acarrear la emergencia de cualquier nueva *episteme*. Su hipótesis es que, puesto que no hay *ya* una identidad que deba suponerse como definitivamente establecida, entonces cualquier articulación posible de subjetividades operantes en el marco social tiene capacidad para actuar en el plano político, dado que, a falta (por su propio carácter contingente e imprevisible) de una estructura rígida que la organice, a una tal articulación, cualquiera que sea, le es consustancial poseer siempre un cierto grado de apertura o ambigüedad respecto de los esquemas socialmente establecidos. De este modo, lo que emerge de las «nuevas luchas democráticas» (de los comúnmente denominados «nuevos movimientos sociales», como el ecologismo, el multiculturalismo, el feminismo, etc.) debe entenderse, no sólo como el surgimiento de perspectivas hasta ahora inéditas de la polémica teórica, sino como instancias inmediatamente ejecutoras —como *sujetos prácticos*— de la acción política. A juicio de Chantal Mouffe, en esto consiste el giro que la postmodernidad ha impuesto a la ética y la política. Y en eso ha de consistir también, dicho en resumen, la ulterior «revolución democrática», todavía pendiente de plasmar en las sociedades tardo-modernas.

Porque el caso es, según lo reconoce francamente nuestra autora, que la defensa y promoción de la diferencia constituye, en cierto sentido, un producto del universalismo democrático de la Ilustración, en la medida en que este último no prescribe sólo derechos u obligaciones con respecto a la igualdad (por ejemplo, el derecho a la vida o a la salud, y las normas que obligan a su salvaguarda), sino también con respecto a la pluralidad (por ejemplo el derecho a las opiniones o creencias propias, y la prohibición de conductas discriminatorias por causa suya). Sin embargo, Mouffe entiende que la política de la diferencia pone en cuestión al menos uno de los presupuestos fundamentales del modelo normativo moderno: el estatus *indiferenciado* de la ciudadanía democrática. Este presupuesto, el de la «ciudadanía universal indiferenciada», comporta, efectivamente, un ideal compartido tanto por los autores liberales (que insisten en la importancia de los derechos individuales)³⁴, como por los republicanos (que afirman la cen-

³³ Mouffe (1993), pp. 11-21.

³⁴ Cabría citar, a título de ejemplo, las teorías de la justicia de John Rawls o Ronald Dworkin.

tralidad de la participación política, pero reconociendo sólo a los ciudadanos singulares como sus únicos agentes posibles). Mouffe subraya, en cambio, que un tal presupuesto es erróneo y peligroso —que, en definitiva, «en toda afirmación de universalidad hay siempre una postergación de lo particular y un rechazo de lo específico»³⁵—, puesto que de lo que se trata aquí no es tanto del reconocimiento *formal-negativo* de la diferencia, como si bastase con no prohibir las conductas consideradas socialmente atópicas, cuanto de la participación *material-positiva* de las heterogeneidades existentes y registrables en la sociedad civil. Lo relevante, pues, desde este punto de vista es aceptar la multiplicación de *subjetividades reales* como dato de la descripción social circundante, en vez de tratarlas sólo como *nuevos valores* que debieran ser reconocidos por una subjetividad formal indiferenciada. Y esta es la razón, en fin, de que Mouffe respalde los «nuevos derechos» derivados de los movimientos antes citados (el multiculturalismo, el feminismo, el ecologismo, etc.), no porque tales «derechos» incorporen nuevas instancias axiológicas susceptibles de regulación legislativa, sino, exactamente al contrario, porque, *con su reclamo*, se incorpora de suyo la expresión de diferencias subsistentes en el cuerpo social, cuya regulación, entendida en términos de reconocimiento de derechos y fijación de obligaciones, postula un juego político de apertura de espacios *para la singularidad* en vez de *para la universalidad*.

Hasta aquí las propuestas que queríamos destacar de William Connolly y Chantal Mouffe en tanto que representativas (en términos genéricos) de los así llamados «demócratas radicales». A juicio de todos ellos, del cumplimiento de las condiciones acabadas de establecer depende el que pueda llevarse a cabo una profundización cierta de la democracia. Que es tanto como decir el que sencillamente se torne posible su ejercicio, dado que, no las definiciones universales (ya, en general, producidas), sino el logro de los deseos particulares y la subsiguiente necesidad de resolver conflictos entre individuos o grupos (hasta donde ambas cosas sean racionalmente posibles por medio de polémicas y negociaciones), es lo que determina en rigor la naturaleza de las prácticas sociales con trascendencia política. Esto involucra, en primer lugar, que la «priorización de la diferencia» (en la terminología de Connolly) o el establecimiento de «espacios para la singularidad» (en la de Mouffe), entendidos una y otro como condiciones de posibilidad para la instauración de una «ciudadanía diferenciada», en vez de interpretarse como un obstáculo para la realización de la democracia, se consideren más bien como el motor que a esta última debe exigírsele; pues es un hecho que la coexistencia de las singularidades comporta en la actualidad el *estado real de las cosas*, de suerte que viene a ser ya algo así como el *humus*, el medio cuasibiológico, para que la democracia pueda cumplirse de un modo efectivo en vez de aparente³⁶. Pero no involucra esto sólo. Involucra también, en segundo lugar, que el *factum* de la diferenciación, que de este modo queda reconocido, no se entienda como procedente de unas identidades culturales fijas, tales que hayan de conser-

³⁵ Mouffe (1993), p.13.

³⁶ El argumento de los radicales tiene en este punto un carácter empírico. Alude, en efecto, a la distancia, cada vez más grande, entre el modelo participativo y la práctica real de las sociedades democráticas avanzadas, en las que el desinterés creciente por los asuntos públicos se manifiesta en los bajos porcentajes de quienes acuden a las urnas.

vase en una especie de estado intangible según las heredamos del pasado, sino que se juzguen como una realidad siempre provisional y transitoria, sujeta al cambio de las valoraciones éticas tanto como de las prácticas políticas. Y esta es una de las claves profundas de la cuestión.

Y lo es, en efecto, porque el soporte que proporciona esta clave hace posible entender la aspiración intervencionista de la «política postmoderna», basada en la tesis fuerte de la posibilidad de afirmar un «universalismo no metafísico». En general, como ya señalamos al comienzo de este estudio, los pensadores postmodernos interpretan la tradición en un sentido que, lejos del esencialismo de los llamados comunitaristas y adoptando más bien (al menos hasta cierto punto) el modelo de la hermenéutica de Gadamer³⁷, conciben su naturaleza como un compuesto de determinación e indeterminación, de coherencia y paradoja, de *historia y libertad*. Los demócratas radicales apuestan fuertemente por este mismo punto de vista. Según ellos, ninguna tradición permanece igual a sí misma por inercia; todas necesitan ser afirmadas, abrazadas, cultivadas. Y, al contrario de esto, ninguna tradición fija inexorablemente las conductas sociales; todas tienen huecos, inestabilidades, anomalías, que dejan un amplio margen de intervención sobre sus contenidos históricos. Las diferencias que se producen en la sociedad deben entenderse, así, como el resultado de las intersecciones precarias y temporalmente saturadas de los distintos discursos o posiciones subjetivas que de suyo conforman la singularidad de los agentes organizados en ella. Pero, entonces, si las cosas son de este modo, se comprende que, para los demócratas radicales, el principio político fundamental sea, y *no pueda ser otro que*, el de institucionalizar las prácticas democráticas en el mayor número posible de relaciones comunitarias (tantas como demanden los correspondientes entrecruzamientos discursivos), de manera que aflore la multiplicidad real de las posiciones subjetivas o identidades existentes. Una tal «institucionalización» tiene caracteres universales, porque no es el caso que pueda ser formalmente distinta en ninguna cultura, por mucho que difieran sus contenidos. Y es a ella, a esta institucionalización de la pluralidad real, a lo que los demócratas radicales definen como «intensificación de la democracia» o, también, como modelo propio de una «democracia agonística», es decir, presidida por la confrontación dialógica de todas las *identidades singulares*. Ahora bien, con esto llegamos precisamente al punto al que queríamos dirigirnos. Que es el de interrogarnos: ¿es tan nueva esta propuesta? Y, sobre todo, ¿resulta incompatible con el paradigma político moderno?

Nuestro parecer respecto de la primera pregunta es que sí y que no; pero, en todo caso, y respecto de la segunda, que plantea un problema que puede y debe ser formulado en términos de complementariedad más que de oposición. Por empezar por esto último, parece desde luego claro que el principio de participación política de las singularidades sociales, en tanto que exige la proliferación de espacios políticos, es perfectamente equiparable a la posición republicana y

³⁷ La influencia de Gadamer sobre el pensamiento postmoderno constituye un tema aún falto de un estudio a fondo. En efecto: mientras que la postmodernidad se halla estrechamente vinculada a la temática gadameriana de la historicidad de la experiencia histórica, resulta difícil admitir que, en cambio, pueda adscribirse al intento de fundar una ontología del lenguaje capaz de sustantivar el contenido de las tradiciones (Cfr. Racionero 1991). En este sentido, el concepto postmoderno de tradición se acerca más a la idea de «tradiciones inventadas» de Hobswan y Ranger (2002).

no se muestra incompatible con la filosofía liberal. Es verdad que los demócratas radicales rechazan el compromiso republicano con una ciudadanía unitaria (definida mediante unos derechos políticos universales), del mismo modo que desaprueban la insistencia liberal en unos principios de justicia neutral (que establecen unas libertades individuales universales). Desde la perspectiva de la democracia radical no hay ninguna razón para restringir los derechos democráticos de grupo —los llamados «derechos de reconocimiento»—, por lo que afirman que las diferencias culturales no pueden ni deben contenerse dentro de las restricciones o requerimientos de la ciudadanía republicana o de la justicia liberal. La ciudadanía universal y los principios de justicia neutral son, de acuerdo con esta interpretación, normas culturales, y no debemos privilegiar ninguna norma cultural sobre las demás³⁸: todas ellas deben ser politizadas y sometidas a confrontación dialógica, pues —por decirlo con palabras de Lyotard, que es en este punto un autor de referencia para los demócratas radicales— «hablar es luchar, en el sentido de jugar, y los actos de habla caen dentro del dominio de la agonística en general»³⁹. *Nada* en democracia debe quedar, en suma, fuera de este principio. Pero, ¿es verdad que se ponen fuera de él las posiciones liberal y republicana? Y, lo que es más importante todavía, ¿es verdad que demandar reglas o procedimientos para la práctica de esa «agonística» presupone frenarla u obstaculizarla de algún modo?

Ciertamente, una de las formas actuales de presentar teóricamente el liberalismo democrático es como una respuesta al pluralismo cuya principal norma es el respeto recíproco entre personas con perspectivas y razones existenciales diferentes e incompatibles. Como ha señalado entre nosotros Andrea Greppi, «ese liberalismo dogmático y ciego que suponen los críticos hace tiempo que ha dejado de existir»⁴⁰. Algo semejante cabe decir, desde luego, de las posiciones republicanas. De modo que, desde este punto de vista, es posible concluir que la oposición entre demócratas liberales y demócratas radicales reside casi exclusivamente en su concepción *filosófica* de la política. Mientras que para los radicales el ámbito político es el lugar abierto —o, según la expresión de Claude Lefort, «vacío»⁴¹— de negociación de las identidades y doctrinas existenciales, para los liberales y republicanos, el dominio público debe incluir, en cambio, unos *procedimientos* formales y abstractos, sin cuya aceptación por parte de los agentes se considera que resultaría imposible la práctica continuada y normal de la deliberación democrática. El punto es éste, en consecuencia: el que, según los liberales y republicanos, la apertura al otro se halla, no quizás limitada, pero sí fuertemente condicionada⁴² por el sometimiento a —y la participación franca en— las reglas del juego. Ninguna identidad puede ser reconocida como tal si suscita la impugnación de los procedimientos que hacen posible el diálogo, porque en ese

³⁸ Wolin (1980). Cfr. también su reseña al libro de Rawls, *Political Liberalism*, publicada en *Political Theory*, 24, 1 (1996), pp. 97–142.

³⁹ Lyotard (1989), p. 27.

⁴⁰ Greppi (2006), p. 145.

⁴¹ Lefort (1986).

⁴² Porque tampoco los liberales y republicanos niegan el cambio de las reglas de juego (el cambio constitucional), si llega el caso de que sea imprescindible hacerlo. A lo que unos y otros se niegan es a «jugar sin reglas».

caso –dicho ahora en los términos de los demócratas radicales– *tampoco harían posible la negociación de las distintas fuentes éticas*. Esto reproduce exactamente la objeción de romanticismo que más arriba hicimos a la política de la hospitalidad de Derrida. Pero, entonces, parece obvio que, si no se reconoce la fuerza de esta precondition –o, al menos, si no se reconoce la dificultad que incorpora en orden a buscar enfoques alternativos a su nivel de exigencia–, sencillamente no resulta concebible la vida democrática, sin que, por otra parte, nada obligue a considerar que un tal reconocimiento constituye un obstáculo para la coexistencia de las singularidades, y sí, más bien al revés, como lo único que puede hacerla posible.

Lo anterior no quiere decir que no haya de atenderse el esfuerzo de los demócratas radicales por subrayar la naturaleza provisional y siempre perfectible de cualquier marco concreto de instituciones democráticas, incluidas sus reglas y procedimientos formales. Es poco dudoso a este respecto –y no conocemos ningún teórico que lo niegue– que las reglas y procedimientos formales pueden y deben someterse a revisión siempre que lo demande la aparición de casos que así lo estipulen. Lo que deseamos resaltar es, simplemente, que, *supuestas todas las hipótesis*, cualquier renovación del ideal democrático tiene que pasar por el respeto del marco constitucional que lo hace posible; esto es, por el respeto a las normas que permiten la libre discusión en condiciones de igualdad de oportunidades, normas éstas que, a justo título, identificamos con el Estado de derecho. Si se admite esta precondition, todo funciona entonces como lo señala Sheila Benhabib; o sea, aceptando que «las reglas del juego pueden discutirse dentro del juego mismo, pero únicamente si se acepta primero atenerse a ellas y jugar al juego en cuestión»⁴³. Desde este punto de vista, parece que puede concluirse que el debate democrático *tiene que presuponer* la ciudadanía universal y abstracta que defienden los liberales y los republicanos (tal como aparece definida, por ejemplo, en los derechos y libertades básicas especificadas en el Primer Principio de Justicia de John Rawls, y tal como, de hecho, se incluye en cualquier Constitución liberal de nuestros días), pues, en definitiva, lo que se acepta con esa presunción no es ninguna negativa a extender el campo de los derechos susceptibles de reconocimiento, sino sólo la posibilidad de que tal reconocimiento se produzca en el margen de unos derechos previos, anteriores y más generales, cuyo significado, extensión y jurisdicción, que siempre pueden ser objeto de un ulterior debate, deben quedar, en todo caso, operativamente fijados de antemano.

A decir verdad, los defensores de la democracia radical no son ajenos a este tipo de consideraciones, que en términos generales aceptan sin mayores debates. Pero están tan ensimismados en el pluralismo *interno* de las sociedades democráticas, que apenas atienden a la diferencia más acuciante en nuestros días, que es exactamente la que tratan de prevenir los anteriores análisis. O sea, a saber: la que establece el pluralismo *externo* a la democracia liberal. Según los demócratas radicales, el vaciamiento de fundamentos no conduce directamente al nihilismo: no todo vale. Como señala Rorty, la falta de fundamentos no nos impide distinguir entre los que respetan la estrategia de la argumentación para defender sus

⁴³ Benhabib (1992), p. 107.

culturas, sus propósitos e instituciones, de aquellos otros que simplemente quieren imponer sus prácticas y visiones mediante la fuerza. En este sentido, es importante atender a la opinión de Mouffe, según la cual, aunque aceptemos con Foucault que no puede haber una absoluta separación entre validez y poder, esto no significa que no podamos distinguir, dentro de un régimen cualquiera dado de verdad, entre aquéllos que defienden *conversacionalmente* sus visiones y los que quieren simplemente *imponer su poder*. Ahora bien, esto es justamente lo que deseamos señalar aquí. Si los demócratas radicales no desean otorgar reconocimiento jurídico a aquellas doctrinas existenciales que desprecian las reglas de la argumentación racional, *entonces su postura no parece tan radicalmente opuesta a la de los liberales y republicanos*.

Y es que, en efecto, aunque admitamos que la «justificación conversacional» de las propias visiones presupone de suyo la preexistencia, históricamente contingente, de un determinado régimen de verdad, si no postulamos, como un supuesto dialógico, su posible validez universal, no estaremos en condiciones de explicar por qué podrían aceptar esta forma de justificación aquellos que no han nacido ni se han hecho sujetos dentro de culturas políticas democráticas. La democracia liberal, como modelo normativo, no se identifica —o no es justo que se identifique— con las prácticas e instituciones actuales de las sociedades ricas del Atlántico norte. Más bien consiste —o debería consistir— en un modelo de argumentación racional basado en el respeto recíproco. Los ciudadanos que participan en el debate democrático deben justificar sus demandas políticas mediante «razones públicas», en el sentido de que deben ser capaces de persuadir a individuos de diferentes credos y creencias. Como ya hemos subrayado, este tipo de justificación requiere aportar argumentos potencialmente universalizables, por cuanto se debe realizar en términos que todos los ciudadanos puedan entender y aceptar como ajustados tanto a valores existentes en sus culturas como a su propio estatus de ciudadanos libres e iguales. Esto presupone que es posible distinguir las opiniones que forman parte de un credo privado de aquellas otras que son susceptibles de defenderse públicamente, así como ver las cosas desde el punto de vista de quienes tienen distintos compromisos creenciales y trasfondos de cultura. Pero el hecho de que ésta sea una *presunción* no constituye ningún reparo serio a su posibilidad. Indica sólo la *hipótesis* que permite llevarla efectivamente a cabo y cuyo valor de verdad, por ello, no puede ponerse al margen de su práctica misma. No es verosímil que nadie renuncie al ejercicio dialógico como modelo de la deliberación política, apelando para ello a que *tal vez* el esquema conceptual de los dialogantes no permita la comprensión mutua de sus razones. Y no es verosímil porque quien sostuviera esa tesis tendría que ser consciente de que la alternativa a su renuncia es siempre, y no puede ser otra, el recurso a la violencia como medio de solventar los conflictos. Desde este punto de vista, la integración de las singularidades como sujetos prácticos reales de la acción política no garantiza por sí sola la profundización de la democracia, si no se admite al mismo tiempo que tales sujetos pueden entenderse en el marco de una conversación sometida a reglas destinadas a preservar la igualdad de sus derechos y oportunidades. Esto muestra, creemos que de un modo terminante, que una concepción de la política basada en el reconocimiento de las distintas fuentes éticas emergentes no sólo no es incompatible, sino que más aún se complementa de

forma obligatoria con una concepción basada en el universalismo de unas reglas de juego que, en tanto que concebidas como *derechos individuales inalienables*, garanticen la posibilidad del diálogo y (por hipótesis) de la generación de acuerdos. Y este es el punto que nos parece decisivo establecer.

Porque, en resumen, el sentido de la hipótesis a que nos estamos refiriendo es sencillamente éste: el de que, al menos en su versión ideal, el debate democrático representa un *metacódigo* que atraviesa las diferentes tradiciones culturales, en todas las cuales se muestra igualmente operativo sin identificarse con ninguna de ellas. El hecho de que esta forma de solucionar los conflictos tenga su origen, en tanto que sistema codificado de reglas y prácticas de conducta, en el mundo occidental no dice absolutamente nada acerca de su carácter normativo. Con lo que, al final de todo, si los demócratas radicales quieren llevar a cabo su programa, tendrán que afrontar primero un grave dilema, en el que les va, a nuestro juicio, la solidez y el futuro de sus propuestas teóricas. El dilema es éste: o bien defienden la perspectiva de una total igualdad y relevancia de las concepciones ético-políticas (lo que convertiría la deliberación democrática en una tradición más dentro de las diferentes culturas políticas del mundo), y, en ese caso, no tendrán nada que decir ante un supuesto conflicto de culturas o civilizaciones, o bien defienden la superioridad de los procedimientos democráticos para la solución de conflictos (lo que supone ahora que la deliberación democrática no es en sí objeto de ninguna tradición o, lo que es lo mismo, que precede a las tradiciones como un método que las atraviesa a todas), y, en este otro caso, tendrán que suponer un marco constitucional de reglas y procedimientos que garantice los derechos y libertades fundamentales de una ciudadanía universal abstracta. Lo primero colapsa, creemos, la posibilidad del principio intervencionista de la democracia radical. Mientras que, en cambio, lo segundo no sólo no afecta al núcleo de sus convicciones, sino que, más aún, se ofrece como el medio exacto que permite considerarlas como posibles.

Tales son, pues, los motivos por los que hemos afirmado que la democracia radical no es incompatible con el paradigma político moderno, con relación al cual debe entenderse en términos de complementariedad más bien que de oposición. Con todo, hemos sostenido igualmente, y así seguimos haciéndolo, que, de todas maneras, el modelo de la democracia radical introduce novedades importantes que no pueden ser negadas —o absorbidas sin más, como si comportasen simples aditamentos accidentales— por ese mismo paradigma. Una cosa es que el concepto de «ciudadanía universal abstracta» no resulte contradictorio con la afirmación de la existencia de «ciudadanías singulares diferenciadas», y otra cosa distinta es que estas últimas no generen problemas materiales específicos, capaces de modificar lo que hasta ahora hemos venido juzgando como prácticas democráticas al uso. Dicho muy en resumen, la reivindicación que hemos hecho de la ciudadanía universal abstracta tiene que ver con la defensa de las reglas y procedimientos que han de velar por la posibilidad de la deliberación en condiciones de igualdad de oportunidades para el diálogo; y, *en este preciso sentido*, la profundización de la democracia ha de concebirse ante todo como una profundización en el reconocimiento de los derechos humanos, garantizado por la existencia de un sistema jurídico y jurisdiccional internacional que asegure la protección de las libertades básicas individuales. Una tal profundización sólo puede ser considera-

da por la cultura postmoderna como un genuino ideal normativo de su propio desarrollo y, de hecho, no hay ciertamente nada en ella (hasta donde nosotros conocemos)⁴⁴ que lo cuestione de forma explícita, sometiéndolo a debate. Sin embargo, una vez aceptado esto, sigue pendiente la tarea de saber en qué medida la introducción de la diferencia, como instancia singular de grupos histórica y culturalmente constituidos y no de individuos abstractos, altera la práctica democrática hasta el punto de demandar la presunta necesidad de un cambio en la configuración histórica que ha venido caracterizándola. Esta tarea es la que justifica la pregunta general que preside este estudio sobre si es posible que se produzca una renovación del ideal democrático a partir de la crítica postmoderna. Y es también la que, ya para concluir, nos queda ahora por afrontar.

4. LOS RETOS PENDIENTES DE LA POSTMODERNIDAD CRÍTICA

La tesis que acabamos de sostener, según la cual las propuestas de los demócratas radicales pueden y deben entenderse, no como antagónicas, sino como complementarias a las de los modelos liberal y republicano, lleva a una conclusión forzosa. A saber: la de que, en las actuales circunstancias del mundo, dichos modelos no tienen alternativa o, al menos, la de que cualquier alternativa a ellos se halla en la obligación de incorporar algunos de sus elementos definitorios, tales como la preservación del esquema deliberativo sobre la base de amparar el derecho de participación en régimen de igualdad para una ciudadanía indiferenciada. Esta falta de alternativas, por lo común no puesta en duda por los demócratas radicales, plantea el problema de establecer cuál es entonces el criterio por el que ha de medirse la novedad que la incorporación de la diferencia y la renuncia a los planteamientos trascendentales incorpora a las democracias tardo modernas.

Ahora bien, es en este punto donde cobra toda su importancia lo que al comienzo de este trabajo advertimos sobre el valor que el pensamiento postmoderno asigna a su polémica con la cultura de la modernidad. Todo consiste en comprender que las propuestas de los demócratas radicales no se ofrecen –o no deberían interpretarse así– como una «negación y superación» (*Überwindung*) de los modelos liberal y republicano, sino como la voluntad consciente de «asumir y gestionar de otra manera» (*Verwindung*) las mismas realidades que esos modelos amparan⁴⁵. Esta «distinta realización» no impugna, al menos decisivamente, los contenidos de aquellos valores y comportamientos, pero sí implica una fuerte problematización de las *funciones* que se supone inscritas en las prácticas de las democracias de occidente, cuya expansión planetaria encuentra dificultades en la

⁴⁴ Cosa distinta es la llamada antropología del «esquema conceptual» en algunas de las filosofías del multiculturalismo.

⁴⁵ La distinción entre «no se ofrecen» y «no deberían interpretarse así» es importante en este punto, pues no siempre los demócratas radicales son conscientes del carácter no superador de sus propuestas, a las que, por el contrario, quieren otorgar un alcance de novedad que, si es correcto nuestro análisis, no debería concedérseles. El dilema de Derrida en torno a la democracia, a que hemos aludido antes, muestra a las claras una cierta tendencia a la indefinición del legado democrático por parte de algunos pensadores postmodernos.

misma medida en que incorpora factores de identidad local indebidamente proyectados sobre la validez del régimen democrático. Tales factores se relacionan con el *sistema económico*, la *filosofía política* y el *código axiológico* que subyacen a la historia occidental de la democracia. Por nuestra parte, prescindiremos aquí del primero de estos factores, que, a nuestro juicio, exige un análisis monográfico separado, para centrarnos en la cuestión de hasta qué punto los otros dos se abren –tal como afirman las propuestas postmodernas– a la posibilidad de una gestión diferente, y si tal gestión supone un cambio de los programas e ideales de la política *moderna*.

4.1. *Política normativa y postmodernidad crítica*

Actualmente son muy pocos los demócratas radicales que niegan la necesidad de garantizar jurídicamente las libertades básicas de los individuos. De hecho, en nuestra sociedad existe un amplio consenso respecto a la idea de que no es posible profundizar en la democracia fuera del marco constitucional de un Estado de derecho. Sin embargo, los demócratas radicales insisten en defender una discusión irrestricta, esto es, un pluralismo de interpretaciones no limitado por el concepto de ciudadano libre e igual. Se trata, según ellos, de dejar abierto el consenso de forma que ninguna decisión política del pasado pueda considerarse con validez suficiente como para legitimar una decisión política del presente. Pero esta propuesta, a nuestro juicio, no parte de una distinción clara entre la teoría política normativa y el juego partidista de las ideologías políticas. La crítica de los demócratas radicales, que ellos suelen calificar de «izquierdas», se dirige contra la «juridificación» del conflicto político que supuestamente tratan de imponer los liberales al situar dicho conflicto dentro de unos principios neutrales de justicia. Sin embargo, como ya hemos observado, la existencia misma del debate público exige la garantía efectiva de los derechos y procedimientos de un régimen constitucional. Fuera del marco de un Estado democrático de derecho, el pluralismo no da lugar a la confrontación de argumentos racionales, ni siquiera a la negociación de intereses, sino a la simple violencia, o, en el mejor de los casos, a un balance de poder entre las diversas doctrinas existenciales. Por otra parte, la «juridificación» de la política no debería entenderse como una usurpación del protagonismo que corresponde a los ciudadanos en la construcción de su vida en común. Más bien, tiene que ver con la definición normativa de la política –heredera del programa político ilustrado–, según la cual la práctica política consiste en la mediación entre lo que el derecho es y lo que el derecho debe ser⁴⁶. En este sentido, la función básica de la política es la constitución de un orden civil justo que haga posible la cooperación social. Para ello, la práctica política debe responder al principio de equidad que encierra el concepto mismo de derecho, lo cual requiere mantener el conflicto político dentro del marco jurídico del orden civil, así como que este último permita la expresión de la disidencia. Si se dan estas condiciones, el conflicto político puede orientarse hacia la transformación del

⁴⁶ Cfr. Serrano (2004).

derecho vigente con la finalidad de acercarlo al ideal de la justicia, adaptando el orden civil a las cambiantes circunstancias históricas.

Los liberales contemporáneos, por su parte, reconocen el pluralismo como el punto de partida incanjeable de su teoría. John Rawls, por ejemplo, presenta su «liberalismo político» como una respuesta al pluralismo valorativo que la noción kantiana de racionalidad supuestamente no es capaz de tomar en serio⁴⁷. Según este autor, dicho pluralismo se produce naturalmente con el uso práctico de la razón en condiciones de libertad, y supone el principal obstáculo para una fundamentación filosófica (siquiera ética) de un régimen democrático constitucional. Ante semejante dificultad, la estrategia del liberalismo político consiste en dirigirse hacia el territorio político-legal compartido en medio de la diversidad filosófica, moral y religiosa. De esta forma, el filósofo se dirige a la cultura política común en las sociedades democráticas para desarrollar a partir de ahí una concepción de la justicia que pueda servir de base para la convivencia de diferentes doctrinas existenciales.

Como se puede apreciar, esta estrategia contextualista coincide plenamente con la forma en que hacen teoría política los demócratas radicales: no hay que buscar fundamentos filosóficos del orden social, tan sólo debemos dirigirnos a la tradición compartida en la sociedad. La diferencia es que Rawls no cree que lo común en una comunidad política sea una identidad cultural compartida más o menos controvertida, sino únicamente las instituciones políticas y jurídicas. Rawls supone que la cultura política de las sociedades con tradición democrática ha llegado a ser lo que podríamos denominar un «kantismo contextualizado». Por ello, según él, ya no es necesario apelar a ningún ideal abstracto de la razón pura para justificar la noción de sujeto moral que sustenta un régimen de derechos y libertades individuales. Ese sujeto moral es ya un elemento de la cultura política y jurídica de las sociedades con tradición democrática. El pluralismo de doctrinas existenciales que crece en una sociedad democrática queda excluido del dominio de la política, de manera que cualquier fundamentación más profunda de ese sujeto moral-político se remite a la vida privada de los individuos y sus asociaciones. El conflicto filosófico, moral y religioso se elimina de la agenda política, lo cual permite encontrar un terreno común cuyo contenido se reduce a los principios y valores de un régimen constitucional. A partir de ese consenso político, según Rawls, los miembros de la sociedad pueden justificarse mutuamente sus instituciones comunes a pesar de estar identificados con doctrinas existenciales distintas y enfrentadas.

Esto último hace que, a pesar de seguir la metodología contextualista, Rawls no sea del gusto de los demócratas radicales. Para estos autores, la noción rawlsiana de tradición es demasiado simple; la tradición no se compone únicamente de consensos, sino también de disensos, y no hay por qué esperar mayor acuerdo en el dominio de la política que en el terreno de las cuestiones sobre la vida buena. Con todo, hay varios sentidos en los que el liberalismo político de Rawls puede considerarse plenamente postmoderno. En primer lugar, desde un punto de vista metodológico, comparte como acabamos de ver la misma ruptura con

⁴⁷ Rawls (1996).

cualquier búsqueda de fundamentos filosóficos del orden social democrático, y, en segundo lugar, comparte igualmente el rechazo de cualquier pretensión de exportar el constitucionalismo liberal fuera de las fronteras de las sociedades democráticas. Dado que la única justificación de los principios del orden social reside en la cultura política de cada sociedad, no debe existir injerencia alguna entre las diferentes culturas políticas; antes al contrario, se debe intentar encontrar un terreno común en el que puedan convivir pacíficamente todas ellas, un *modus vivendi* en el que las sociedades democráticas y no democráticas estén en pie de igualdad.

La ambigüedad del último Rawls nos puede servir de ayuda para encontrar nuestra propia posición. Su propuesta de encontrar un lugar intermedio entre el universalismo formal y el pluralismo valorativo nos parece perfectamente legítima, pero creemos que al final falla. Frente al pluralismo existente dentro de las fronteras de las sociedades con instituciones libres, nuestro autor propugna una razón pública restringida al ámbito supuestamente compartido de la cultura política, cortando así de un modo escasamente creíble los lazos que unen las concepciones políticas y las convicciones existenciales. Aún así, en su concepción ideal de la democracia sólo se permite un pluralismo «razonable», es decir, un pluralismo que comprende exclusivamente las doctrinas filosóficas, morales y religiosas que respetan y promueven los principios y procedimientos de un constitucionalismo democrático. Como ya dijimos, esto resulta del todo inadecuado para los radicales, aunque desde nuestra perspectiva es perfectamente defendible. Las cosas en cambio suceden a la inversa cuando salimos fuera de las sociedades democráticas y nos enfrentamos al pluralismo de culturas políticas. Aquí Rawls, al gusto de la postmodernidad más «hospitalaria», se conforma con una mera acomodación práctica en la que quedan justificadas la falta de libertades políticas y las desigualdades de poder y riqueza de las sociedades jerárquicas. En su «derecho de gentes» enuncia unos «derechos humanos básicos» que están muy por debajo del estándar moral del constitucionalismo liberal que rige en las sociedades democráticas. Sin embargo, si no hay ninguna razón para que una sociedad democrática acepte dentro de ella doctrinas existenciales que no respetan los principios básicos de un régimen constitucional, ¿por qué deberíamos aceptar que esas doctrinas sirvan de base para la organización de otras sociedades? Dicho de otra forma, si dentro de las democracias la tolerancia encuentra sus límites en los principios de la democracia liberal, ¿por qué en el caso internacional la tolerancia parece exigir un compromiso de tales principios para poder acomodar el punto de vista de las sociedades no democráticas? En nuestra opinión, nada justifica esta doble moral. El método que emplea Rawls para lograr un consenso político implica, en el contexto internacional, la búsqueda de un terreno común en medio de la multiplicidad de culturas políticas distintas, lo cual impide cualquier juicio crítico hacia las doctrinas generales que sirven de apoyo a las estructuras sociales y políticas jerárquicas. El resultado, a todas luces inaceptable, es que se deja sin justificación teórica a todos aquellos que buscan cambiar las condiciones iliberales, antidemocráticas o desiguales en que se desarrolla su realidad social. No ofrece nada a lo que poder apelar en las luchas de liberación y en los movimientos de reforma que tratan de garantizar la gama completa de los derechos humanos en países sin tradición democrática.

Por todo lo cual, parece necesario buscar una posición intermedia entre el universalismo y el pluralismo sin caer en los defectos del modelo rawlsiano o del modelo radical. Según los demócratas radicales, la principal respuesta al pluralismo es el abandono del universalismo y la defensa decidida de las políticas de la identidad, es decir, politizar las doctrinas existenciales en un espacio público definido por una discusión sin restricciones. Para los liberales «políticos», en cambio, la respuesta debe ser concentrar la razón pública en un consenso en el que no caben las razones no públicas. Parece como si, una vez abandonada la Razón única de los ilustrados en favor de un pluralismo de razones y perspectivas, tuviéramos que optar entre la politización agónica de todas las verdades (democracia radical) o la evasión razonable de toda verdad comprehensiva (liberalismo político). Nuestra propuesta mantiene una tercera opción. Esta alternativa es la discusión *razonable* de las pretensiones de verdad o de validez, lo cual significa el respeto mutuo y la acomodación de las diferencias dentro de una Constitución cuyos términos esenciales son los derechos humanos. Esta es la postura de la «democracia deliberativa», al menos tal como nosotros la entendemos.

Con ello, se nos plantea la cuestión de cómo afrontar la reconsideración de lo universal en el discurso político, tanto en el plano de los procedimientos como en el plano de los derechos. En cuanto a lo primero, pensamos que Habermas yerra cuando afirma que el universalismo de los procedimientos democráticos se basa en unas condiciones supuestamente trascendentales de nuestras facultades comunicativas. Hoy en día, creemos que cabe una fundamentación más económica de los procedimientos democráticos de toma de decisiones. Simplemente podemos suponer que en todas las sociedades existe una pluralidad de doctrinas y concepciones del bien, y que toda organización social genera sus propios «espectros», es decir, todo consenso provoca disidencia. Haciendo uso de la noción leibniziana de «necesidad hipotética», podemos suponer que en toda sociedad es necesaria la estrategia de la argumentación democrática, pues en todas se cumple, por hipótesis de necesidad —es decir, mientras la hipótesis no quede refutada—, la existencia de individuos o sectores de población que quedan excluidos de las leyes y los consensos mayoritarios.

Los derechos humanos, por su parte, constituyen los supuestos sustantivos de los procedimientos democráticos. Desde el punto de vista pragmático que aquí defendemos, la universalidad de los derechos básicos sólo puede probarse en la práctica misma de la argumentación, enfrentándonos directamente con los discursos que niegan el valor igual de los seres humanos y afirman la solidaridad de grupo por encima de las libertades básicas de los individuos. Lo cual nos conduce al último punto de nuestro trabajo, donde consideraremos la concepción ética que subyace a la doctrina de los derechos humanos y que creemos que debe hacerse valer frente a los discursos políticos que niegan la validez universal del ideal democrático.

4.2. *Ética y postmodernidad crítica*

En nuestra opinión, no es posible separar la política de la vida ética. Esta es la verdad que comparten los comunitaristas y los demócratas radicales. Si alguien

tiene una concepción de la vida buena que incluye la tradición y la costumbre como sus valores fundamentales, entonces no es plausible que tenga buenas razones para aceptar un marco político-jurídico en el que las personas se consideran como agentes autónomos que eligen libremente sus fines y proyectos. Desde nuestro punto de vista, las verdades existenciales entran inevitablemente en la discusión política, no sólo porque los casos del aborto, la eutanasia, la investigación con células madre, etc., no pueden negociarse sin traer dichas verdades a la palestra, sino también porque en muchas ocasiones la discusión consiste en revisar y corregir las doctrinas existenciales con el fin de que quepan en el campo de juego marcado por los derechos y procedimientos de una Constitución democrática.

La mayoría de los filósofos políticos contemporáneos, tanto los que se consideran pertenecientes a la tradición liberal como los que se confiesan deudores del republicanismo clásico, insisten en la importancia de la ética para la vida política. Las virtudes de un buen ciudadano —especialmente la obediencia a los principios de justicia y la participación en la reforma de la Constitución— se resaltan en estas tradiciones como condiciones imprescindibles para la salud y estabilidad de las democracias liberales. Sin embargo, existe un gran silencio respecto a cuáles pueden ser las fuentes de motivación que animan a los individuos a abrazar los ideales de la ciudadanía democrática. Casi todos los autores están de acuerdo en que estas razones sólo las puede encontrar el individuo en su doctrina existencial privada, y que por tanto el filósofo debe dejar a los individuos que respondan a esta cuestión como parte de su libertad de conciencia. Pensamos, sin embargo, que algo cabe decir desde un punto de vista normativo, y que esto se hace posible mediante la inversión de las relaciones entre ética y política, es decir, indagando en la importancia de la política para la vida ética.

Las feministas fueron las primeras que reivindicaron la implantación de los valores y principios democráticos en el seno de la vida familiar, en la empresa y en las escuelas. Hoy en día, autores tan distintos como G. A. Cohen y Ronald Dworkin reclaman la aplicación de los principios de justicia en los esquemas informales de comportamiento social, así como en las decisiones personales relacionadas con el estilo de vida⁴⁸. Por otro lado, sin embargo, varios autores claves de la cultura postmoderna, tales como Nietzsche, Weber, Heidegger y Adorno, insistieron en los daños que ocasiona nuestra sociedad actual en la libertad y conciencia de los hombres. Como ha subrayado Connolly, hay un evidente abismo entre las promesas que encierra el ideal de la democracia liberal para la emancipación de los hombres, por un lado, y, por otro, las evidencias de una eficiencia creciente de los Estados democráticos en su empeño por disciplinar cualquier atisbo de «anormalidad»⁴⁹.

Es en este punto donde pensamos que la ética del *cuidado de sí* de Foucault cobra todo su sentido⁵⁰. En sus últimos escritos, Foucault deja de tratar la individualidad como un mero constructo de relaciones externas, para pasar a ser considerada como un campo en el que cada individuo puede escapar de los efectos del

⁴⁸ Cohen (2000) y Dworkin (1990).

⁴⁹ Connolly (1991), p. 25.

⁵⁰ Para el desarrollo de esta concepción, ver especialmente Foucault (1982, 1984a, 1984b).

poder y el saber, mediante la creación de nuevas formas de subjetividad. Tras los pasos de la ética griega, y de su reformulación grecorromana, el cuidado de sí supone una propuesta de irreductibilidad del sujeto frente al poder y al saber. La tarea crítica del individuo consiste, desde este punto de vista, en problematizar las fuerzas externas de constitución de la subjetividad, y fortalecer la voluntad de autogobierno. Foucault se basa especialmente en la ética estoica, que invita a recogernos en nosotros mismos, y a transformar nuestra existencia en un ejercicio permanente en el que los cuidados del cuerpo y los regímenes de salud van de la mano de las meditaciones, las lecturas y la rememoración de verdades ya sabidas. Esta práctica de la subjetividad puede cumplir para el hombre moderno tres funciones básicas: la función crítica dirigida a eliminar las falsas opiniones procedentes del entorno, la función de lucha por la que combatir aquella parte de la exterioridad que nos es adversa, y la función curativa y terapéutica que sana las enfermedades del alma⁵¹.

En una apropiación que esperamos no traicione del todo el sentido que quiso darle su autor, creemos que la ética del cuidado de sí podría servir como discurso complementario a las teorías de la ciudadanía activa. Dicha ética contendría los deberes de la «libertad negativa» o de la «ciudadanía mínima», es decir, las obligaciones «públicas» que tienen que ver con las decisiones personales respecto al propio proyecto de vida. Lo cierto es que, más allá de las obligaciones de la ciudadanía activa, la moral cívica se suele describir en términos negativos, como la obligación de no violar la ley, de no dañar a los demás ni restringir sus derechos y libertades. Creemos que esto es un error. Ser miembro de una democracia liberal lleva consigo no sólo el deber moral de participar críticamente en el espacio público, sino también el deber moral de trabajar críticamente en el cultivo de uno mismo. El cuidado de sí puede concebirse como un deber «público» en dos sentidos: en primer lugar, porque el éxito de las políticas públicas depende de su cumplimiento efectivo por parte de una mayoría de ciudadanos –de tal forma que el Estado es incapaz de proporcionar servicios sanitarios adecuados, o de proteger el medio ambiente, o de regular la economía si los ciudadanos no actúan responsablemente con respecto a su propia salud, sus hábitos de consumo y sus demandas salariales–, y, en segundo lugar, porque para un ciudadano democrático la justicia social debería constituir un parámetro ineludible en la reflexión sobre sus proyectos de vida.

Pensamos con Dworkin que la satisfacción de nuestros intereses críticos va ligada a la justicia de nuestra comunidad política, y que por tanto no podemos desvincular el sentido de justicia de las decisiones personales sobre nuestros fines, proyectos y ambiciones privados. La justicia es el parámetro que permite a los ciudadanos de una democracia liberal distinguir entre sus intereses críticos (aquellos que debería tener y de cuya satisfacción depende que su vida sea mejor o peor) y sus intereses meramente volitivos (aquellos que de hecho tiene pero cuya satisfacción no repercute en el valor de su vida). Surge así un concepto de responsabilidad ciudadana que va más allá de la participación política, y que tiene su aplicación característica en momentos de normalidad democrática. Los modelos de democracia deliberativa suelen minusvalorar el papel de los ciudadanos

⁵¹ Sauquillo (1995), p. 297.

bajo unas instituciones razonablemente justas, pero incluso allí donde una sociedad está bien ordenada y las instituciones funcionan adecuadamente, la ciudadanía democrática lleva consigo unas exigencias en modo alguno triviales.

A modo de esquema, podríamos decir que el sentido de justicia lleva consigo dos clases de virtudes: por un lado, significa el espíritu público en la evaluación del ejercicio de los responsables políticos y el deseo de participar en el discurso público, y, por otro, implica la responsabilidad, la tolerancia y la solidaridad en nuestras acciones e interacciones cotidianas. O dicho de otra forma, las obligaciones de la ciudadanía democrática se reparten entre los deberes de la civilidad, vinculados a la actividad política, y los deberes del civismo, relativos a nuestro estilo de vida y a la forma en que tratamos a aquellos con los que tenemos un contacto directo. La responsabilidad tiene que ver con el cuidado de sí (el autocontrol en la elección y persecución de nuestros fines y proyectos), mientras la tolerancia y la solidaridad se refieren al trato que les debemos a los demás en nuestra vida diaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, S. (1992) *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge.
- Baudrillard, J. (1992) *L'illusion de la fin, ou, La grève des événements*, París, Galilée (trad. cast. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993).
- Cohen, G. A. (2000) *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Connolly, W. (1991) *Identity/Difference, Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1974) *Glas*, París, Galilée.
- (1993) *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée (trad. cast. de C. Peretti y J. M. Alarcón, Madrid, Trotta, 1998).
- (1994) *Politiques de l'amitié*, París, Galilée (trad. cast. de P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998).
- (1996) *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Editions du Parlement International des Ecrivains, Strasbourg.
- Dworkin, R. (1993) *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós.
- Eagleton, T. (1996) *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, Blackwell.
- Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres-Beverly Hills, CA, Sage.
- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard (trad. cast. de E. C. Frost, México, Siglo XXI, 1978⁷).
- (1975) *Surveiller et punir*, París, Gallimard (trad. cast. de A. Garzón, México, Siglo XXI, 1976).
- (1976) *Histoire de la sexualité (1). La volonté de savoir*, París, Gallimard (trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, México, Siglo XXI, 1977).
- (1982) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France, 1981-1982, 82^e année*, París, 11 place Marcelin-Berthelot.

- (1984a) *Histoire de la sexualité (2). L'usage des plaisirs*, París, Gallimard (trad. cast. trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, Siglo XXI, 1986).
- (1984b) *Histoire de la sexualité (3). Le souci de soi*, París, Gallimard (trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, Siglo XXI, 1987).
- Fraser, N. (1984) «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics», *New German Critique*, 33.
- Greppi, A. (2006) *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Hobswan, E. y Ranger, T. (2002) *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- Lefort, C. (1986) *Essays sur le politique: XIX^e-XX^e siècles*, París, Seuil.
- Luhmann, N. (1983) *Fin y racionalidad en los sistemas: sobre la función de los fines en los sistemas sociales*, Madrid, Editora Nacional.
- Lyon, D. (1994) *Postmodernity*, Buckingham, Open University Press (trad. cast. de B. Urrutia, Madrid, Alianza, 1996).
- Liotard, J.-F. (1979) *La condition postmoderne*, París, Editions de Minuit (trad. cast. de M. A. Rato, Madrid, Cátedra, 1989).
- McCarthy, Th. (1991) *Ideals and Illusions. On Reconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Mouffe, C. (1993) *The Return of the Political*, Nueva York, Verso.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1996) *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy.
- Racionero, Q. (1991) «Heidegger urbanizado (Bases para una crítica de la hermenéutica)», *Revista de Filosofía* 4, pp. 48-100.
- (1999) «No después sino distinto. Notas para un debate sobre Postmodernidad y ciencia», *Revista de Filosofía* 12, pp. 113-155.
- (2002) «Sujeto histórico, comunidad política y nihilismo», en Racionero Q. y Pereda, P. (eds.) *Pensar la comunidad*, Madrid, Dykinson.
- Racionero, Q. y Melero, M. (2002) *Pragmática, ontología y decisión racional (En torno a las relaciones entre cultura postmoderna y racionalidad pragmática)*, Madrid, UNED.
- Rawls, J. (1996) *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast. de A. E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991).
- (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast. de J. Vigil, Barcelona, Paidós, 1996).
- Sauquillo, J. (1995) «El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault», en *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid, Alianza.
- Sennett, R. (2006) *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- Serrano, E. (2004) *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos.
- Smith, Alfred G. (1976) *Comunicación y Cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Trilling, L. (1971) *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Wolin, S. (1980), «The Idea of the State in America», *Humanities and Society*, 3, 2.

Minimalismo liberal en el ámbito de los derechos humanos: ¿conveniente o peligroso?

Pura Sánchez Zamorano

Cuando *El Derecho de Gentes* de John Rawls hizo su primera aparición (en la versión de 1993)¹, las críticas no se hicieron esperar: al igual que en *Una Teoría de la Justicia*, el autor volvía a teorizar la justicia internacional *con posterioridad a* la justicia doméstica, asumiendo así, de alguna manera, la independencia y autosuficiencia de las estructuras básicas de las comunidades nacionales o plurinacionales; y, lo que era aún peor, los derechos humanos que ahora incluía como obligatorios en su «Derecho de Gentes» (DG) suponían un *grave recorte a la baja* de los estándares de la Declaración Universal y los subsiguientes Convenios Internacionales. (Pues, a diferencia de lo que defendiera en *Una Teoría*, el autor ya no subscribía una «extensión» o generalización del igualitarismo *individualista* del liberalismo –sus derechos constitucionales o de ciudadanía– a otros pueblos; según Rawls, podían existir «pueblos razonables» *aunque jerárquicos o estamentales* que respetaran «ciertos derechos», pueblos que merecían una tolerancia, tolerancia también *liberal*, por parte del liberalismo; el autor daba existencia, en su DG, a «Kazanistán» como constructo de teoría «ideal» y llamaba a los derechos que Kazanistán *podía «idealmente»* respetar «derechos humanos» *simpliciter*.)

Muchas de las críticas aducidas contra el DG procedieron de los llamados «cosmopolitas neo-rawlsianos» o sus partidarios. Y es que, en la década de los 80 y basándose en la propia *Teoría* de Rawls, autores como Charles Beitz y Thomas Pogge habían ya desarrollado en sus escritos² un programa mucho más *coherente* y exigente sobre lo que la «extensión» del liberalismo democrático o igualitario a la esfera internacional *debería* implicar.

¹ Rawls, J., «The Law of Peoples», en S. Shute and S. Hurley (eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, 1993.

Una segunda versión, más extensa y en la que me baso al escribir estas páginas, apareció en 1999; véase la versión española de la misma, Rawls, J., *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Paidós, Barcelona, 2001.

² Véase, sobre todo, Beitz, Ch., *Political Theory and International Relations*, Princeton, 1979; y Pogge, Th. W., *Realizing Rawls*, Cornell, 1989.

También la autora de estas páginas, en su Tesis Doctoral de 1995 (publicada en el 2002 como *Nonfoundational Human Rights and Culture*), criticó duramente a Rawls, así como las propuestas de otros teóricos ilustres relativas a la promoción de los derechos humanos en un mundo «dividido»³. En mi opinión de entonces, sólo los «cosmopolitas» merecían aplauso. Ahora bien, buenas razones me han llevado, con el correr de los años, a cambiar de opinión desde entonces. A toro pasado, puedo decir que aquella obra mía era en exceso cándida, y que su candidez radicaba en su idealismo «legalista»: en la creencia de que los «mejores principios» morales y legales –tal como yo los descubría en la *Declaración Universal*– siempre pueden, por su «bondad» (al menos por su bondad *probada* en las sociedades más liberales–democráticas), vencer las resistencias ético-culturales y político-doctrinales que se dan en las diversas comunidades del mundo de hoy y engendrar, así, su propia universalización.

Deseo por consiguiente, aquí, enmendar mi candidez y,

1. Exponer brevemente las críticas que, durante la últimos años, se han venido aduciendo *contra el cosmopolitismo neo-rawlsiano*, muchas de las cuales actualmente *comparto*, y que, en mayor o menor medida, los propios cosmopolitas han incorporado.

2. Presentar, también brevemente, lo que ahora considero son «aciertos» del «Derecho de Gentes» de John Rawls (en su versión, más detallada, de 1999).

3. Concluir con un somero análisis de lo que se ha venido en llamar «la nueva cara» del liberalismo, o, en otras palabras, «la nueva idea de *la tolerancia liberal* en el ámbito *internacional*» («idea» que, aunque no rawlsiana en sentido estricto, apunta a veces a Rawls como a su fuente); pues he de decir de entrada que, aun cuando el «minimalismo liberal» en el campo de los derechos humanos puede tener sus «ventajas», sus posibles peligros teóricos y prácticos son también notables.

Creo que el tema que les esquematizo es fundamental para nuestro tiempo: se trata de dilucidar si un Derecho Internacional que desde 1945-1948 incluye el respeto a los derechos humanos entre sus principios puede tornarse más *efectivo*; y, en el fondo, si dichos derechos humanos, más efectivos, pueden por fin amparar la satisfacción de las necesidades básicas de los más pobres y desfavorecidos de nuestro planeta.

I

Según los cosmopolitas neo-rawlsianos en sus escritos de los años 80, la «extensión» de los ideales y prácticas liberales a la arena internacional –en particular, de cara a fundamentar un Derecho Internacional liberal– *debería* empezar por la cuestión de la *justicia* (liberal) «*global*», esto es, la concerniente a la «estructura básica interdependiente y globalizada de nuestro mundo» y de la cual dependen, *en primer lugar*, la justicia doméstica y el bienestar de todos los

³ Sánchez Zamorano, Pura, *Nonfoundational Human Rights and Culture*, UAM Ediciones, Madrid, 2002. Además de la de Rawls, la obra examinaba y criticaba las propuestas de Richard Rorty, Tore Lindholm y el jurista sudanés musulmán Abdullahi A. An-Na'im, entre otras.

seres humanos. Si el liberalismo aspira a ser consistente con su propio «igualitarismo moral-individualista», entonces, según estos autores, la realización de «su» justicia —la justicia de corte liberal-igualitario (rawlsiano)— no puede depender de «azares arbitrarios desde el punto de vista moral tales como la *distinta* nacionalidad o ciudadanía». Los principios rawlsianos deberían regular las *principales instituciones internacionales, transnacionales y supranacionales* —la «estructura básica global»—, de cara a asegurar, *allí*, a través de su funcionamiento, la igualdad de derechos fundamentales y la igualdad de oportunidades a todos los seres humanos y, a los «más desfavorecidos» en particular, los recursos socio-económicos suficientes para hacer las dos primeras igualdades «valiosas o útiles». La ruta indicada, piensan estos autores, es la mejor manera de conceptualizar, promover y realizar los derechos humanos *de la Declaración Universal (DU)*, y no otros⁴.

Concretando un poco, en su obra de 1979, Beitz propuso dos Principios diferentes de justicia «global», esto es, a satisfacer por esas instituciones internacionales, transnacionales y supranacionales que interconectan o hacen el planeta interdependiente:

a) El Principio de redistribución global, que exige que los beneficios socio-económicos *superiores* de los grupos de personas (en el globo) «más favorecidos» repercutan en la mejora de la situación socio-económica de los grupos de personas (en el globo) más pobres; y b) el Principio de redistribución global *de recursos naturales*, que prescinde del dato de la «interdependencia global», y que exige un impuesto o dividendo sobre la propiedad y/o la tenencia de los mayores y/o mejores recursos naturales.

Por su parte Pogge, en su obra de 1989, propuso el criterio rawlsiano *completo*; es decir, que la estructura global básica satisficiera *los dos* Principios de Rawls; pues, según el autor, «cada ser humano del globo *debe* disfrutar, al nivel de la estructura básica global, de las libertades, oportunidades y recursos socio-económicos justificados por Rawls (para una estructura básica doméstica)».

⁴ La justicia de corte liberal-democrático o liberal-igualitario puede basarse en la «satisfacción» de los principios rawlsianos o en la de un conjunto de principios similares *por parte de la estructura básica*. La estructura básica de una sociedad (sea doméstica, sea internacional) es el conjunto de sus instituciones legales, políticas, económicas y sociales más importantes, «consideradas como un todo» o «sistema».

Como es sabido, los Principios de la Justicia rawlsianos son:

— Primer Principio: igual libertad (iguales derechos personales, procesales, civiles y políticos) para todos.

— Segundo Principio: las desigualdades económicas y sociales (en ingresos y riquezas, estatus, posiciones de autoridad, etc.) sólo son legítimas si,

— 2 a) los empleos, roles y posiciones se encuentran «abiertos a todos» según las condiciones de una *Igualdad de Oportunidades «sustantiva»*; es decir, las «perspectivas» económicas y sociales *superiores* deben depender del talento y la motivación o esfuerzo exclusivamente, y *no* de las «contingencias sociales» (como un clase social baja, por ejemplo; lo que quiere decir que dichas «contingencias» deben suavizarse o compensarse vía impuestos); y

— 2 b) dichas desigualdades contribuyen al máximo beneficio de todos los miembros de la sociedad y, en particular, al de sus miembros «más desfavorecidos» (por las «contingencias *naturales*»); es decir, los ingresos *superiores* de los más «talentados» deben, a través otra vez de los impuestos, ayudar a *maximizar* las «perspectivas» socio-económicas de los «menos talentados» (o minusválidos, etc.), y contribuir, así, al mayor «valor» de las libertades y oportunidades de estos últimos. (Nótese que Rawls no habla de *derechos* (sino de beneficios), *sociales y económicos*.)

Nótese, asimismo, que lo que los cosmopolitas reivindican en los años 80 es que las *principales instituciones internacionales, transnacionales y supranacionales* satisfagan los principios rawlsianos.)

Las críticas más importantes aducidas *contra* los cosmopolitas en los últimos años han sido las siguientes:

a) La propuesta cosmopolita implica que todas las personas *de todas las sociedades* han de tener *los mismos* derechos y oportunidades que los ciudadanos de las sociedades liberales (y ello pese a las observaciones de Pogge, en *Realizing Rawls*, de que los dos Principios «globales», realizados, «dejan espacio a la diversidad cultural». Ese «espacio», apunta la que esto escribe, es mínimo: las diferencias (culturales) permitidas por los principios «globales», caso de ser ejecutados, giran sobre asuntos más bien triviales).

Ahora bien, continúa la crítica, la concepción liberal de la persona como agente y *ciudadano* autónomo e igual es tan «controvertida» a nivel internacional que no será fácilmente aceptable en los ámbitos *domésticos no-liberales*, si ello es así, la justicia «global», verosímilmente subvertida en dichos ámbitos, no puede consumarse.

b) El *tipo* de interacción que la estructura básica (e.b.) de una sociedad liberal posibilita —la «cooperación» entre ciudadanos libres e iguales; una cooperación *con garantías* de reciprocidad y de «seguridad» o *assurance* en la reciprocidad— ni se da ni es previsible (ni quizá deseable) que se dé en la esfera internacional. La «cooperación» (recíproca y garantizada) entre individuos depende de instituciones legales, políticas y sociales *compartidas* y generalmente suscritas; y es dicho *tipo* de interacción (sus beneficios y sus cargas) el que justifica la aplicación de principios de *distribución*.

Ahora bien, en la esfera internacional/«global» ni existen instituciones democráticas efectivas de toma de decisiones, ni instituciones efectivas que hagan cumplir dichas decisiones (como las típicas del imperio de la ley). La mera «interdependencia económica» no justifica, así, la aplicabilidad de la justicia rawlsiana, cuyo *sujeto primario es la cooperación social* entre individuos; y *a fortiori* no justifica la aplicabilidad de una teoría de la justicia *distributiva* (de corte *liberal-igualitario* u otro). (A falta de las instituciones del imperio de la ley y de la democracia a nivel «global», es difícil imaginar cómo miles de millones de personas pueden resolver problemas de decisiones y *acciones colectivas* a ese nivel; y es aún más difícil comprender por qué dichas personas participarían en esquemas de *distribución*.)

c) Abundando en lo anterior, los cosmopolitas no prestan atención suficiente a lo que significa que un estado tenga extensos *poderes coercitivos* sobre sus ciudadanos y *sólo sus ciudadanos*. Un estado, a través sobre todo de su sistema legal y sus políticas socio-económicas, determina de manera significativa la creación y recaudación de riqueza en su territorio, esto es, el «producto» de la cooperación social y la fracción del mismo con que se han de complimentar, entre otros, los requisitos de la justicia. Esto quiere decir, 1. que dicha coerción del estado (y dichos requisitos de justicia) son sustentados por y han de justificarse, ante todo, *a su ciudadanía*, en tanto que afectan sus «perspectivas de vida»; y 2. que, por tanto, los *deberes mutuos* entre las personas que *comparten responsabilidades* y «cargas» *ante un estado común* —que cooperan con reciprocidad y con garantías de que nadie «se zafa» de la misma— son más fuertes que los deberes mutuos entre las personas *que no las comparten*.

Ahora bien, los cosmopolitas pretenden separar la cuestión de la *distribución* «global» (de beneficios) de la cuestión de *su creación y regulación*; pero, ¿sería

plausible que un estado coerciera sólo a sus ciudadanos en lo que se refiere a «un flujo positivo de recursos desde su territorio a las naciones más desaventajadas», teniendo que renunciar a dicha coerción en lo que se refiere a la creación de otros recursos y, sobre todo, a su destino y distribución finales *en dichas sociedades desaventajadas*? ¿Por qué un estado cuyos ciudadanos son, debido a su estructura básica, más laboriosos, productivos, ahorrativos, inversores... y «justos» debería distribuir sus beneficios socio-económicos «superiores» a los pueblos más «desfavorecidos» —a los ciudadanos más «desfavorecidos» del globo—, *con independencia de a qué es debida la situación de desventaja* de estos últimos? En su DG, Rawls pone un ejemplo a este respecto; permítanme alterarlo un poco: imaginemos dos estados cuyo nivel de bienestar (medido según los «bienes sociales primarios» de que disfrutan sus ciudadanos) es bastante similar. Imaginemos que el primer estado (¿Francia?) decide, de cara a las próximas décadas, disminuir considerablemente la edad de jubilación, aumentar considerablemente las pensiones de los jubilados y beneficios similares. El segundo estado (¿España?) no hace tal cosa, o incluso alarga la vida laboral de sus trabajadores y sus contribuciones a la realización de la justicia. La cuestión es, ¿por qué España, con sus recursos previsiblemente superiores, debería mantener a muchos jóvenes franceses del mañana, cuando las perspectivas de estos últimos han sido dañadas por *decisión* de sus propios conciudadanos (y, quizá, de ellos mismos)? Esto no quiere decir que todas las situaciones de desventaja en los diversos «pueblos» se deban a decisiones libres, esto es, mayoritarias; sólo quiere decir que hemos de *distinguir* entre casos basados en decisiones/políticas mayoritarias y otros casos.

d) En resumidas cuentas, los cosmopolitas parecen mantener una concepción un tanto obsoleta de *las causas* de la riqueza/la pobreza de las naciones: la carencia de recursos «*naturales*», como si éstos fuesen los únicos o los más importantes recursos en la economía contemporánea; las «*rapiñas capitalistas*» de las «*instituciones globales*», sobre todo el comercio globalizado o las corporaciones multinacionales, etc. Por otro lado, parecen fetichizar la igualdad «*material*» entre pueblos (o entre grupos de personas en el globo), a expensas del componente de la «*libertad*» de la *Teoría* de Rawls. Pues, ¿cómo, según ellos, han de lograrse y asegurarse, a nivel «*global*» (y doméstico *no-liberal*), las libertades iguales? (Dicen poquísimos al respecto.) ¿Y no es cierto que dichas libertades (y oportunidades) iguales tienen bastante que ver con la riqueza y la justicia de algunas comunidades?

Los neo-rawlsianos, con todo, y en lo que se refiere a estos últimos respetos, han cambiado de parecer en los últimos años. Volveré a ello más abajo.

II

Según J. Rawls en su *Derecho de Gentes* (DG, 1999), el igualitarismo moral individualista del liberalismo debe, *en el ámbito internacional*, ser reemplazado por el «compromiso» (*concern*) —también *liberal*—, con la reciprocidad y la tolerancia «razonable» *entre pueblos*. La «*extensión*» del liberalismo al ámbito de la «*sociedad de los pueblos*» ha de comenzar con la elaboración de los ideales y principios que han de guiar *la política exterior de un pueblo liberal justo*; ahora bien, en dicha elaboración, un pueblo liberal justo ha de considerar los «puntos

de vista» de otros pueblos, *no-liberales (pero razonables)*, de modo que los ideales y principios (de política exterior) aducidos sean imparcial e igualmente razonables para estos últimos. Un pueblo liberal justo no «prescribe», simplemente, sus ideales y principios en lo que se refiere a las relaciones y el Derecho Internacional. Los principios del DG, esto es, principios que constriñen o intiman las acciones (también domésticas) de todos los estados, han de ser *aceptables* para todos los pueblos «bien ordenados».

Dejando aparte la importante cuestión (ya subrayada en mi obra, anteriormente citada) de cómo exactamente se teorizan/idealizan los pueblos no-liberales «razonables» (sobre todo los pueblos *islámicos* razonables como Kazanistán, y ello en una era de re-islamizaciones fundamentalistas) de cara a que un DG «razonable» —la tolerancia internacional «razonable»— los tolere, éstos son algunos de los «aciertos» que el DG rawlsiano presenta, a mi modo de ver:

a) Como incluso el propio Charles Beitz ha reconocido recientemente⁵, las concepciones filosófico-«legalistas» de los derechos humanos han de ser, si no sustituidas, al menos perfeccionadas por *una teoría política de los derechos humanos* (o una familia de ellas), similares a la del DG de Rawls. Necesitamos una teoría política de los derechos humanos porque, aun cuando la *práctica política internacional con respecto a dichos derechos es bastante «deficiente»*, dicha práctica «ha de ser tomada *seriamente en cuenta*», y como punto de partida (de cara a su mejora).

¿Qué ha sucedido, en la práctica política internacional de los últimos 60 años, con aquellos «estándares comunes» de la D. U., estándares a los que «debían aspirar y aproximarse» las instituciones y prácticas legales, políticas, económicas y sociales de «*todos los estados y pueblos*», y cuya realización, se decía, pasaba a ser un asunto «de incumbencia internacional»? Quizá lo mejor que puede decirse de ellos es que se han quedado en el nivel de la mera «promoción», mientras que al nivel del «cumplimiento» (*enforcement*) los estándares realizados, y no siempre, han sido los más «elementales»⁶.

⁵ Beitz, Ch., «Human Rights and *The Law of Peoples*», 2004, en <http://www.nyuhr.org/docs/>

⁶ «El sistema *internacional efectivo* de protección de los derechos humanos», *propósito* de la Carta Internacional, se ha mudado, en la práctica de los últimos 50 o 60 años,—en un sistema «internacional» de monitorización y supervisión de derechos que *se limita* a la emisión de «resoluciones y recomendaciones», *sin fuerza legal*, por parte de la ONU; y ello en respuesta a «informes» más o menos *voluntarios* y periódicos por parte de los estados individuales sobre sus «esfuerzos». (La posibilidad, contemplada en la primera mitad de los años 40, de que un estado o un grupo de estados pudiera presentar quejas e iniciar acciones «independientes» de cara a impedir violaciones de derechos en territorios foráneos quedó, en la práctica, poco definida legalmente a nivel internacional y sin apoyos de facto); —de acuerdo con lo anterior, la *universalidad* (del *conjunto* explícito) de los derechos se acepta en una «versión» que sólo obliga a los estados individuales a abstenerse de violaciones «repetidas o sistemáticas» y de violaciones «*graves*» (es decir, de violaciones como el genocidio, la tortura o la discriminación racial). En otras palabras, prácticamente el *conjunto entero* de derechos humanos puede ser eludido —pues, exceptuando la violación de los principios contra el genocidio, la tortura y la discriminación racial, la violación del resto de principios no es tan «grave»—, eso sí, supuesto que dicha «elusión», aunque notable, no sea excesivamente «sistemática». — ¿Podemos verdaderamente creer, entonces, que *tales* derechos humanos —objeto de *tal* «internacionalización» o incumbencia internacional— guardan alguna similitud con los de la *Ley*? Dejando aparte la debilidad y el cuestionable funcionamiento de la ONU—una Organización que acepta, entre sus miembros «iguales» y en «*good standing*», estados claramente *criminales*—, la internacionalización se complica debido a la general renuencia, por parte de los estados más legales, a «*intervenir*» en «los asuntos de derechos humanos» de otros estados, aunque sea en la forma de «no-intervención *positiva*», esto es, rompiendo todo tipo de relación con los estados delincuentes. (La ausencia, hasta la fecha, de un Tribunal Internacional *de derechos humanos* es sólo la «punta del iceberg» del problema que discutimos.)

b) Ahora bien, si en política internacional no ha habido, hasta la fecha, acuerdo *práctico* sobre el *contenido* (sino el más elemental) de los derechos humanos quizá, piensa Rawls, el número de los estándares a respetar podría *aumentar su número* si animamos a todos los pueblos a 1. volver a considerar el importante *rol internacional* de dichos derechos; y 2. intentar justificarlos y «legitimarlos» según las «razones» de sus propias tradiciones ético-culturales.

Una de las funciones de los derechos humanos en el ámbito internacional ha de seguir siendo, como quiere Rawls, la de proporcionar estándares (comunes) de «legitimidad doméstica», de cara a que su cumplimiento *excluya la «intervención»* (*justificada o razonable*) *de la sociedad de los pueblos razonables*; pues, según el autor, si dicha intervención, o siquiera «interferencia», fuese necesaria, entonces *ha de ser también efectiva* (lo que quiere decir que las organizaciones internacionales y *todos los estados «bien ordenados o decentes»* han de estar dispuestos, y no como hasta ahora, *a sufragar sus «costes»*). *Que los derechos humanos en el DG rawlsiano pasen a ser «un subconjunto de los derechos que los ciudadanos de un régimen liberal-democrático poseen (e incluso un subconjunto de aquellos de que disfrutaban los miembros de las sociedades jerárquicas decentes)»* se justifica, entre otras razones y según el autor, por *la función especial* de dichos derechos en un DG más práctico —esto es, verdaderamente *dispuesto* a la intervención razonable—, y *utópico*. ¿Utópico?

c) Es verdad que, en el DG, Rawls sólo se centra en el rol *inter-nacional* (literalmente) de los/(sus) derechos humanos: el de precisar la «legitimidad doméstica» de cara a precisar y hacer practicable la intervención «justificada» y, en definitiva, el de contribuir a una mayor coexistencia y paz entre los pueblos; y ello pese a que *otra función fundamental de los derechos humanos* (su objeto último) es, según la Carta Internacional, la de servir de *garantías* a todas las *personas* en el logro de sus intereses primordiales.

Pero, se me preguntará, ¿es que el «rol» que Rawls destaca no apunta, en última instancia, a mejorar la vida de los ciudadanos de todas las comunidades del planeta?

Ya he dicho que los derechos humanos *rawlsianos* suponen un grave recorte a la baja de aquellos incluidos en la D. U.; ellos son: derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad personal); derecho a la libertad (entendida como libertad respecto de la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado); libertades de religión, conciencia y pensamiento (aunque no sean libertades «iguales» en lo que hace a todos los «miembros» de las sociedades *jerárquicas* pero «decentes»); derecho de propiedad, y derecho a la igualdad *formal* (según las reglas de la justicia natural de que «casos similares han de ser tratados de modo similar»; ello implica la protección de las minorías, al menos en sus intereses más elementales). *Con todo, es asimismo verdad que dichos derechos suponen una ampliación* con respecto a los estándares *efectivamente* respetados en los últimos 60 años. Una teoría política de los derechos humanos, entonces, ha de elegir entre el punto de vista legalista/maximalista (pero vulnerable), y el nuevo punto de vista, realista y al tiempo «utópico», en el sentido de que «extiende o ensancha los límites *tradicionales* de lo posible y practicable políticamente».

d) Si por su función internacional que, como hemos visto, se pretende «efectiva», los derechos humanos del DG han de gozar del *acatamiento* de todos

los *pueblos* (sus «gentes»); si, además, cualquier derecho internacional *plausible* «ha de preservar un espacio significativo para la idea de la autonomía colectiva de un pueblo o autodeterminación»; si, por último, mantener entre pueblos *un respeto mutuo* es más importante, en el contexto inter-gentes, que aspirar a una sociedad de pueblos «totalmente justos» (liberales) (entre otras cosas, la falta de respeto genera el resentimiento, en tanto que el respeto puede facilitar reformas domésticas de corte liberal, apunta Rawls), entonces, impulsar un «consenso *por solapamiento entre pueblos*» en torno a un DG «razonable» es lo apropiado⁷.

La concepción de los derechos humanos del DG es «razonable» porque es *política* («política» en el sentido de Rawls); esto es, no se basa en ninguna doctrina ni tradición *particular*, ni en los derechos indicados en las mismas; se basa en ideas «público-políticas» del propio liberalismo y de las sociedades decentes *en lo que se refiere a las condiciones de la decencia mínima (y la coexistencia) en el ámbito internacional*. Son esas ideas las que articulan los conceptos de tolerancia «razonable» (o no-tolerancia) entre pueblos a nivel internacional; y son esas ideas las que *cada* tradición en el planeta, desde sus bases y razones «compartidas», debe intentar desarrollar y justificar/legitimar social y más ampliamente.

e) Uno de los principios *más prácticos del DG de Rawls vis-à-vis las reivindicaciones de los cosmopolitas* es, a mi entender, el deber de asistencia. Todos los pueblos (liberales y no-liberales pero decentes), dice el autor, tienen la obligación, según el DG, de asistir a aquellos pueblos que viven «bajo condiciones desfavorables», y ello hasta que logren alcanzar un régimen socio-político liberal o decente. Permítanme desarrollar, mínimamente y tal como yo lo entiendo, dicho deber (Rawls no lo hace). Me baso, en mi desarrollo, en el artículo de Charles Beitz, «Human Rights and *The Law of Peoples*» ya citado⁸, pero tratando de mostrar que las pequeñas críticas que Beitz aduce contra Rawls en lo que se refiere al deber mencionado pueden perfectamente ser acomodadas por el propio DG rawlsiano.

Imaginemos que un pueblo no satisface los derechos humanos del DG y, en particular, las necesidades básicas o de subsistencia de sus ciudadanos: el alimento, el vestido, el agua potable, la higiene y asistencia médica necesarias, etc. (D. U., Artículo 25.1, y DG). Lo primero que habría que determinar es 1. si dicho pueblo tiene la capacidad (esto es, los recursos materiales, la tecnología, el capital humano, etc., suficientes) para satisfacer dichas necesidades, *pero no la voluntad*; o 2. si dicho pueblo tiene la voluntad pero *no la capacidad* de satisfacerlas. (Es a

⁷ Los principios del DG rawlsiano son:

1. Los pueblos son libres e independientes y tienen derecho, dentro de ciertos límites –los límites marcados por el resto de principios del DG, especialmente el respeto a los derechos humanos–, a su autonomía colectiva.

2. Los pueblos tienen un deber de no-intervención, excepto cuando dicha intervención es razonable.

3. Los pueblos son iguales en lo que se refiere a los tratados y acuerdos que los vinculan, así como en las organizaciones de «cooperación» que conforman.

4. Los pueblos deben cumplir sus tratados y acuerdos, y respetar sus organizaciones de cooperación.

5. Los pueblos tienen derecho a la auto-defensa, pero no a la guerra. (En las guerras de auto-defensa los pueblos deben observar las limitaciones de la Convenciones de Ginebra y similares.)

6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos del DG.

7. Los pueblos tienen el deber de asistencia cuando las «condiciones de desventaja» de otros pueblos se deben a la falta de recursos propios, capital humano, tecnología, etc. (esto es, la falta de *capacidad propia*). (Detalle este último deber más abajo.)

⁸ Beitz, Ch., *op. cit.*, pp. 18 y ss.

la luz de esta distinción o similares como debemos entender las observaciones de Rawls según las cuales muchas sociedades con *escasos* recursos *naturales*, como Japón, pueden ser decentes; mientras que a sociedades cuya «tradicción y cultura política» es deficiente, el logro de nuevos recursos naturales puede no suponerles un avance en «decencia», e incluso suponerles un retroceso, como es el caso de muchos países árabes tras su acceso al petróleo).

En el caso 1., Rawls recomendaría algún tipo de «interferencia o intervención» internacional; en el caso 2., la obligación de asistencia, Rawls justificaría dicha obligación de asistencia exactamente como Beitz pretende, a saber: 1. En una posición original de «pueblos» o «gentes» (sus representantes) –pueblos que, para cualificar como «razonables», han de preocuparse por los intereses básicos de *todos* sus ciudadanos–, bajo un velo de la ignorancia por el que se desconocen las circunstancias –incluyendo las «capacidades»– *económicas* de cada pueblo, los mencionados representantes acordarían un deber de asistencia entre pueblos (es decir, la responsabilidad *internacional* y general de *contribuir* a la ayuda, caso de que las *capacidades* domésticas sean escasísimas o nulas). Y 2., lo harían, no sólo porque la aceptación de una responsabilidad internacional para asegurar mínimos materiales es esencial a una teoría de los derechos humanos que persigue ser *completa* y la *base práctica* de una «federación de pueblos razonables»; lo harían también porque todo «representante» –en realidad, cualquiera con sentido común–, sabe que, *para el individuo*, sus medios de subsistencia son fundamentales para vivir, simplemente, y no sólo para poder perseguir cualquier otro interés práctico.

A Beitz, como a Pogge (sobre todo a este último)⁹, les sigue preocupando que las graves privaciones de algunos países del mundo sean *el resultado*, evitable, de las políticas y prácticas de las «instituciones globales» existentes (lo que ciertamente conllevaría el deber general *prima facie* de «evitar el resultado, el daño» para no hacer daño). Con todo, los ejemplos que ambos dan sobre los perjuicios, evitables, de las instituciones «globales» van, desde la imposición de altos aranceles a la importación, a la imposición de estrictas obligaciones *anti-dumping*, a la concesión de subsidios a la agricultura o proteccionismo a algunas industrias, todo ello por parte de los países ricos y en el seno de instituciones como la OMC..., y todo lo cual perjudica a los pobres. (Pogge enfatiza ahora que sus críticas a la OMC (o al Banco Mundial, o al FMI) no entrañan una postura contraria al desarrollo económico en los países pobres, ni a la promoción en ellos de la libre empresa, ni a la apertura de sus mercados a la «globalización».) Pero si ello es así, si la crítica es que las instituciones globales abren los mercados de los países ricos «demasiado poco», de modo que estos países obtienen beneficios de la empresa y el comercio «libres» que les están negados a los pobres, entonces el DG de Rawls puede acomodar dicha crítica.

Según Rawls, «todos los pueblos (*legales, decentes*) deben ser *iguales* en lo que se refiere a los tratados y acuerdos que los vinculan, *así como en la organizaciones de 'cooperación' que conforman*». (Entre esas «organizaciones de cooperación», Rawls menciona organizaciones de comercio, de banca, de «federación», como

⁹ Véase Pogge, T., *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, 2002.

una ONU reformada, etc.). Ello quiere decir que las «reglas de juego» de dichas organizaciones han de ser imparciales, las mismas para todos los pueblos. Es más, y según el autor, si dichas organizaciones tuvieran efectos «injustos según el DG» —esto es, si afectarían negativamente a la estabilidad de la estructura básica internacional «bien ordenada» y/o a las estructuras básicas bien ordenadas y razonables de cada pueblo; en particular, a la cumplimentación de los derechos humanos por parte de estos últimos—, entonces, también deberán ser corregidos y compensados por el mencionado «deber de asistencia».

Y es que, de acuerdo con Rawls, la *igualdad socio-económica* entre pueblos no es un *bien en sí misma* en el DG (esto es lo que los cosmopolitas perseguían en los años 80). Según dicho *Derecho* sólo son injustas las desigualdades (*de todo tipo*) que tienen efectos «injustos», injustos según *las pautas* del propio DG, bien sobre la estructura básica de la sociedad de pueblos, bien sobre las relaciones (o el «trato») entre un «pueblo» y sus miembros. Una vez que esos efectos han sido remediados, una vez que la sociedad «ayudada» logra alcanzar un régimen socio-político liberal o decente, el deber de ayuda se extingue¹⁰.

¿Tendrán los países decentes del mundo y una comunidad internacional más decorosa la voluntad de impulsar este DG rawlsiano, minimalista, sí, pero con principios e indicaciones mucho más prácticos?

III

En la última década o así, «la nueva idea de la tolerancia liberal en el contexto *internacional*», pero en *versión pragmata*, ha ido adquiriendo fuerza en las propuestas de eruditos muy importantes; antes del DG de Rawls, tenemos la propuesta de un «mundo-bazar» por parte de R. Rorty; y poco después del DG, la propuesta (similar a la rortyana) de John Gray en *Two Faces of Liberalism* (2000), por mencionar las más importantes¹¹. Dicho en pocas palabras, lo que ambos autores proponen es que «los pilares (morales) del liberalismo» —esto es, los derechos de ciudadanía y la práctica democrática— dejen de considerarse «pilares (morales) de un único régimen proyectado al mundo»..., y pasen a ser considerados (por los «diferentes» pueblos) «simplemente como *mecanismos eficaces* a la hora de asegurar un *modus vivendi* entre culturas (sean culturas a nivel inter o intra-estatal)». Las propuestas de Rorty y Gray, «minimalistas», pero «prudenciales» antes que *morales* (como la de Rawls), parecen decir: «Oigan: hace más de tres siglos las sociedades liberales descubrieron los derechos y la democracia, y les

¹⁰ Nótese que el deber de asistencia rawlsiano, tal como acabo de desarrollarlo, precisa, de alguna manera, las implicaciones del argumento (impecable pero «vago») de P. Singer en *Famine, Affluence, and Morality* (1972), según el cual «si está en nuestro poder *evitar* que algo muy malo siga sucediendo —como la muerte o el sufrimiento de seres humanos debidos a la falta de alimento, cuidados médicos, higiene y similares—, y *sin tener que sacrificar por ello nada de importancia moral comparable*, entonces, *debemos moralmente evitarlo* (*contribuir positivamente a evitarlo*). (Singer no dice cómo exactamente o en qué medida.)

En lo que se refiere a la crítica de Pogge (*op. cit.*, 2002, p. 37 y ss.), según la cual «Son ciertas la tiranía, la corrupción y la incompetencia de los gobiernos, las instituciones y la cultura pública de muchos países en vías de desarrollo [...], pero bastantes países ricos son también responsables, pues «cooperan y se aprovechan de ellas», sólo decir que el DG no permitiría tal cooperación con estados «ilegales o delincuentes».

¹¹ Véase la versión española, Gray, John, *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001.

fue muy bien. ¿Por qué no los ensayan ustedes como 'expedientes útiles', como elementos de una justicia 'meramente procedimental' para que 'sus' diversas culturas 'se lleven bien' entre sí y también con nosotros?»

¿Cuáles son las ventajas y los riesgos de este tipo de propuestas?

En un primer momento, no parece muy descabellado que, en un mundo de auto-determinaciones *culturalistas* por doquier como el nuestro, la reacción de aquellos países/ «gentes» empeñados en el pasado en «extender» —aunque fuera sólo mediante la «*soft law*» o la persuasión— las prácticas y los principios más racionales, morales e inclusivos (y por ello, más susceptibles de devenir universales), se haya convertido en una reacción de cansancio y, quizá, auto-defensa: «*Allá vosotros. Allá vuestros derechos*». Las proposiciones de un *modus vivendi* entre comunidades políticas y culturas diversas en el que los *ideales* de los derechos humanos y de una sociedad democrática pasan a ser «procedimientos» o «expedientes» («ventajosos» y muy mínimos), para «coexistir» inter e intra-culturalmente —dado que casi toda cultura, hoy en día, está «hecha de retazos de otras culturas»—, podrían obedecer, *en parte*, a dicho cansancio. ¿Por qué seguir insistiendo en el proyecto «ilustrado» del pasado si, aparte de no haber tenido mucho éxito práctico, el mundo no parece ir «en ese sentido»? Procuremos un *mínimo de orden* «entre pueblos y culturas» y, por lo demás, «que cada cual se apañe como pueda».

Ahora bien, dicha «idea» —la idea del *hands-off* liberal en las relaciones internacionales— pudiera también tener *otros* motivos menos loables y, sobre todo, *otras* implicaciones prácticas a la larga. En cuanto a los primeros, no parece que debiéramos descartar la *creciente «pereza»* de un gran número de países/«gentes» *occidentales* a la hora de defender, con acciones y no sólo retórica, los *principios* propios; esto es, los principios *morales* que contribuyen a nuestro bienestar pero que, en tanto que morales, han de considerar a «extraños», pudiendo obligarnos a incurrir en «graves costes». Los costes, hoy día —esto es, el coraje moral—, no son «populares». Por otro lado, *contra* el liberalismo, y precisamente en el seno de las sociedades liberales, se han venido *imponiendo*, en las últimas décadas, *toda suerte de modas, tópicos y movimientos anti-liberales*, que se califican a sí mismos de «progresistas» aun cuando no calculen sus implicaciones para el bienestar humano general: así, el pacifismo o la «anti-globalización» *a toda costa*, el relativismo nivelador, e incluso el odio con respecto a la propia civilización; o la desinformación más completa en materia de ley, política y economía internacionales, desinformación que conforma todo tipo de «almas bellas» en lo que se refiere a dichos asuntos. ¿Contribuyen la cobardía moral, la ignorancia o falta de información y la irresponsabilidad a mejorar la situación de los que sufren en el mundo, personas de carne y hueso aun cuando no las conozcamos?

¿Y cuáles pudieran ser las consecuencias a la larga del «*modus vivendi*» inter-«pueblos» e inter-«cultural»?

En primer lugar, merece la pena subrayarse que sólo de una manera *secundaria* es el respeto de otros «pueblos» una tolerancia *liberal*. El respeto liberal se refiere ante todo a *personas* y es *universalista*; ello quiere decir que *no deberíamos respetar* (mucho menos «apreciar») los «modos de vida», las comunidades histórico-culturales, las autonomías colectivas o auto-determinaciones, etc., «divergen-

tes», con independencia de sus implicaciones para la igual dignidad de *todos* sus ciudadanos. En este sentido, en el sentido de la reivindicación de un trato adecuado e igual según *el ideal* de los derechos humanos de la D. U., el liberalismo no tiene por qué renunciar a la persuasión, a la educación, a la denuncia, o a la diseminación de sus ideas, en sus relaciones con otras naciones. (Centrarse, como hace Rawls, en el asunto de la «intervención razonable» es una necesidad práctica, pero no hay por qué restringir las posibilidades. Y animar, como hace Rorty, a que, más allá del «orden mínimo y ventajoso», las diferencias sigan «floreciendo» en los diversos «clubes privados» del bazar-mundial, es una temeridad.)

La tolerancia *mal entendida* de otros «pueblos» no hace sino reificar, indirectamente, aquellas tendencias que, durante los últimos 30 años, han sido las más hostiles a la defensa de los derechos humanos iguales, y a la constitución de un *sistema internacional efectivo* para su protección: aquellas que subrayan «la diferencia» en sus aspectos más «idealistas» (ideológico-doctrinales, religioso-escriturales), más exclusivistas y más contextualistas (es decir, más «culturalistas»). Dicha reificación, por ende, podría suponer un grave riesgo, no sólo para la irradiación, sino para la propia supervivencia de los valores morales y políticos del liberalismo en nuestros propios países.

Por último, el mencionado culturalismo podría implicar el *mismo tipo de impedimento* para la justificación/aceptación de «soluciones o expedientes útiles» que el que, hasta ahora, ha constituido para la justificación/aceptación de los *valores* de la D. U. Pues las «bases o razones justificatorias» *fundamentalizadas* de algunas culturas, esto es, lo ideológico-diferente puede abarcar, en su largo alcance, a lo *práctico*. En 1947, mucho antes de que el rawlsiano «consenso por solapamiento» nos fuese familiar, un concepto prácticamente idéntico fue avanzado por la UNESCO cuando, a propuesta de la ONU, aquélla se embarcó en una «investigación de los fundamentos teóricos de la Declaración Universal» (que se hallaba entonces en redacción)¹². De acuerdo con la UNESCO, *se podía* reconocer la validez universal de los derechos humanos sobre la base de «ideas *especulativas* sobre el mundo, el ser humano y el conocimiento» *muy diferentes* entre sí. Por una parte, razonaba la UNESCO, tras las nociones-base que la DU no *especificaba* —dignidad humana (igual)—, los «intereses y necesidades» de dicha dignidad, etc.— podían darse, en las diversas regiones del mundo, concepciones morales, ético-culturales y sociales diversas y en *conflicto* unas con otras; con todo, si dichas concepciones, por separado, se mostraban, después de todo, *a favor de los derechos*, poco importaba que las mismas fuesen culturalmente «particulares» o privativas. Por otra parte, opinaba la Organización, no se debía insistir en una «filosofía mundial», común, de los derechos humanos; y no sólo debido al pluralismo (también cultural-«filosófico») existente en el mundo sino, sobre todo, al

¹² A propuesta, como digo, de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, la UNESCO circuló en 1947, entre los juristas, pensadores y filósofos más eminentes de sus estados-miembro, un cuestionario sobre «los fundamentos teóricos (a su juicio) de la DU». Las respuestas se re-entregaron a la Comisión y muchas de ellas fueron publicadas por la UNESCO en *Human Rights. Comments and Interpretations* (Unesco, 1950). Las secciones más relevantes del volumen mencionado son el «Apéndice II: *The Grounds of an International Declaration of Human Rights*», que es la declaración-resumen de los autores (y la fuente de las ideas que desarrollo en el texto); y la «Introducción», escrita por Jacques Maritain.

desacuerdo constante en la propia «Filosofía» sobre la última y verdadera «naturaleza del mundo y el ser humano», o sobre la naturaleza de la «última y verdadera justificación».

En resumidas cuentas, decía la UNESCO, «las fundamentaciones/justificaciones *Filosóficas* de los derechos son demasiado variadas e incluso antagónicas entre sí; y en última instancia *ineficaces* de cara a lograr acuerdo y observancia (en el tema de los derechos)». Lo que se debe perseguir es el consenso, no sobre concepciones especulativas, sino sobre *ideas prácticas comunes*: «sobre un cuerpo (mínimo) de creencias que sirvan de guía en la práctica [...], como *un programa común* para la paulatina realización de los derechos, la armonización de los mismos cuando entran en conflicto, y la reforma de las instituciones para su ejercicio»¹³.

En la obra que vengo glosando, la UNESCO animaba (a todos los pueblos y culturas) a tener en cuenta *la evolución histórica* de los derechos humanos; es decir, *los retos* —engendrados sobre todo por el estado y la economía modernos— a los que cada categoría de derecho había histórica y *eficazmente «respondido»*, retos que, opinaba, estaban «deviniendo cuasi-universales». Para ello esbozaba las líneas de dicha evolución (sobre todo, *en Occidente*), y ofrecía una lista esquemática y consensuada (entre autores), de derechos humanos, bastante similar a la de la DU.

Con todo, quizá la UNESCO se mostraba en exceso optimista en lo que pretendía; pues que *se pueda*, desde las distintas «concepciones y razones» de los distintos «contextos culturales», respaldar *la fuerza y prioridad moral de los derechos humanos* —cuando entran en conflicto con muchos otros objetivos sociales—, y *su sustancia* (el conjunto *entero* de los derechos), no quiere decir que la cosa se haya logrado de hecho; por otro lado, las «concepciones y razones» *especulativas*, diversas según las diversas culturas, pueden afectar en un alto grado a *las ideas prácticas* que, en el campo que sea, cada cultura persigue: pues, ¿se ha logrado, de hecho, el consenso sobre ideas prácticas y programas *comunes* en lo que se refiere a la *realización* de los derechos humanos? De modo más general, ¿se puede *en lo práctico* aprender de «otros pueblos» (por ejemplo, *aceptando e importando soluciones similares* a retos sociales similares: los propios derechos) cuando la tendencia en nuestro mundo ha sido la de erigir la propia «diferencia» en fundamento incuestionable?¹⁴

¹³ UNESCO, *op. cit.*, 1950, pp. 10, 16-17, 258-9, 262-3 y 266-8.

¹⁴ Lean, por poner un ejemplo, lo que dice el jurista sudanés musulmán Abdullahi A. An-Na'im en «Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: the Meaning of Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment»: está de acuerdo en que los castigos contemplados por la Sharia (para los casos de robo y «fornicación») pueden, en otras culturas, considerarse «draconianos». Con todo, dice el autor, «esas ofensas en particular están estrictamente definidas y penadas según términos expresos del Corán y la Sunna: [las penas] están definitivamente decretadas por la voluntad categórica de Dios». El «derecho» islámico, continúa el autor, no prohíbe los «argumentos racionales»; así, la investigación «científica», *común a otras culturas*, sobre si ese tipo de castigo reforma al ofensor y protege a la comunidad a través de la disuasión, *o no*, también puede considerarse; «sólo que, en el Islam, *el contexto de referencia*, esto es, la palabra categórica de Dios, es 'integral' a *la validez de toda razón e investigación científica*». (Esto, dicho por un autor que pretende reformar la Sharia, y que vive en el exilio por dicha pretensión, es significativo. Sobre todo es instructivo para aquellos «pragmatistas» que pretenden ofrecer *mínimos* derechos humanos y en tanto que «soluciones ventajosas».) An-Na'im, Abdullahi A., «Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: the Meaning of Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment», en An-Na'im (ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, 1992.

Concluyendo, considero que el «recorte a la baja» de los *estándares* de la Carta Internacional de derechos humanos será, a la larga, inevitable. Pero tendremos que juzgar muy cuidadosamente si ese recorte será beneficioso, en el sentido de permitir centrarnos en *más* estándares *urgentes* que los hasta ahora *de facto* respetados —como la subsistencia de los más necesitados—, y respaldados por una acción o «interferencia» efectivas; o si será perjudicial, en el sentido de permitirnos «racionalizar» nuestra pereza, ignorancia, e irresponsabilidad..., así como las jerarquías y estamentos de «otros pueblos». Una cosa es ser prácticos y otra *no-liberalmente* «tolerantes y comprensivos».

La justicia global

Y un apéndice: ¿Puedo hacerme el sueco en Kabul?

José Luis Velázquez

En los últimos años una de las cuestiones que acaparan la atención de la filosofía política es la de la posibilidad de elaborar una teoría de la justicia distributiva de alcance internacional o global. Mientras que en el terreno de la justicia retributiva se han alcanzado algunos éxitos notables y un consenso creciente, la controversia que enfrenta a los partidarios de una justicia cosmopolita y a los partidarios del derecho de gentes dista mucho de haberse resuelto. La exposición que sigue tiene como finalidad examinar las deficiencias de los planteamientos de P. Singer y J. Rawls como representantes de las perspectivas mencionadas. La conclusión que se defiende es que los deberes de beneficencia o asistencia suscritos por ambos autores son insuficientes, ya que no permiten sentar principios normativos claros para atender las demandas de los pueblos que sufren los efectos de la pobreza extrema. Se incluye a modo de apéndice un breve comentario sobre la situación en Afganistán, como ejemplo del fracaso de las políticas de ayuda internacional.

I

El planteamiento de P. Singer¹ es tan sencillo como exigente. En su celebrado y discutido artículo «Famine, Affluence and Morality», Singer justifica la idea de beneficencia mediante la renuncia a algunos de nuestros intereses para mejorar la situación de las víctimas de la pobreza extrema con quienes no tenemos relaciones especiales. La conclusión es que una vez asumida la obligación de ayudar nos vemos forzados a cambiar nuestra manera de pensar y de vivir. El razonamiento de Singer es el siguiente: la pobreza extrema es mala; los ciudadanos ricos tienen recursos suficientes para reducir el sufrimiento sin poner en peligro ningún bien moralmente relevante o comparable al valor de la vida huma-

¹ P. Singer, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, nº 1 (Spring 1972), pp. 229-243.

na; conclusión: los ciudadanos ricos están moralmente obligados a reducir el hambre y la pobreza que sufre una gran parte de la población mundial. Si dejamos de lado la discusión sobre la naturaleza falaz del argumento y la comisión de la falacia naturalista, es fácil deducir los supuestos en los que se apoya Singer. En primer lugar, ni la distancia ni la falta de vínculos familiares o nacionales son moralmente determinantes para eludir la obligación, ya que todos los seres humanos son merecedores de la misma consideración y respeto con independencia de estos factores. En segundo lugar, si negarse a enviar alimentos supone la muerte de quienes padecen hambre, entonces no hay diferencias en este caso entre matar y dejar morir. Y en tercer lugar, Singer equipara el deber de ayudar con cualquier otro deber derivado de las exigencias de la justicia. Hay que decir en su favor que los datos le confieren parte de la razón. Según las cifras de diferentes organismos internacionales alrededor de 18 millones de personas mueren anualmente a causa de la pobreza, 30.000 niños están expuestos a morir diariamente, alrededor de 1.100 millones tratan de subsistir con menos de un dólar al día y aproximadamente 2.000 millones de personas carecen de asistencia médica básica². O lo más escalofriante de todo: desde la conclusión de la segunda Guerra Mundial el número de personas fallecidas a causa de la pobreza es el mismo que el número de habitantes del planeta. Quizás esto podría bastar para preguntarse si es moralmente justificable nuestra indiferencia ante semejante desastre comparable a los azotes de un tsunami sin límites. Para aproximarnos más al problema, Singer presenta un ejemplo de la vida cotidiana con el fin de facilitarnos las claves para orientar nuestras acciones a favor de los necesitados. Si pasamos un día por delante de un estanque poco profundo y vemos a un niño ahogándose, sería a todas luces escandaloso negarnos a prestar socorro aduciendo nuestro deber de acudir puntualmente al trabajo o la negativa a echar a perder el traje recién comprado. Análogamente, y si traemos de nuevo el problema de la pobreza extrema o el hambre, se puede comprobar que se puede evitar la muerte de miles de personas con un pequeño esfuerzo económico individual. Parece que resulta igual de escandaloso negarse a echar a perder un traje nuevo como negarse a hacer una pequeña donación económica insignificante para nuestros bolsillos pero decisiva para su destinatario. Así, en nada se diferencia el esfuerzo en un caso y otro cuando está en juego la vida de los demás. En términos morales resulta incomparable el valor de una vida frente a un traje nuevo o una exigua cantidad de dinero. Por eso, Singer sostiene que el principio guía en ambos casos se resume así: «cuando está en nuestras manos evitar que algo malo ocurra, sin sacrificar algo moralmente valioso, estamos moralmente obligados a hacerlo».

Nos aclara Singer que este principio exige evitar únicamente lo que es malo y no, como demandaría una formulación más exigente, promover el bienestar. Mientras en el primer caso lo que tenemos es una versión del principio de no maleficencia, en el segundo, estamos ante una versión del principio de beneficencia. Esto, sin duda, suscita equívocos. Cuando se repara únicamente en las consecuencias de las acciones, éstas pueden ser las mismas cuando se evita algo y cuando se hace algo: tanto la acción por omisión como la acción por comisión

² Los datos están extraídos del artículo de T. Pogge, «Reconhecidos e vilados pela lei internacional: os direitos humanos dos pobres do mundo»; *Rev. Florianopolis*, v. 5, n° 1, pp. 33-65 (Jun 2006): p. 35.

serían iguales en términos consecuencialistas. Sin embargo, si atendemos a la naturaleza de los deberes resulta posible, al menos desde el punto de vista formal, distinguir entre los deberes para impedir la privación, los deberes para proteger de la privación o los deberes para con los que están privados de algo; distinción que se aproximaría en determinados aspectos a la clásica distinción entre deberes negativos y positivos. Para Singer no hay diferencia entre acciones obligatorias y supererogatorias, y equipara la acción de no matar con la de ayudar a vivir. Por eso, se distancia de sus críticos y considera la acción caritativa de donar dinero para paliar el hambre como una acción obligatoria y un deber derivado de la justicia. Según Singer no podemos mantener que el deber de ayudar sea un deber de segunda categoría o con una fuerza coercitiva menor. Si lo hiciéramos, entonces estaríamos considerando que negarse a donar dinero para aliviar el hambre e invertirlo en pequeños lujos o caprichos sería a lo más reprobable pero no moralmente condenable. No duda Singer que existan actos de caridad o generosidad merecedores de elogio cuya omisión no es comparable al incumplimiento de otros deberes. Lo que sostiene es que la condena moral no puede reservarse exclusivamente para aquellas acciones en las que se viola alguna norma moral universalmente reconocida ni dejar sin condenar a los que prefieren los lujos y caprichos en vez de contribuir a paliar el hambre en el mundo. En resumen, para Singer, la obligación de no robar como la obligación de ayudar a los necesitados son obligaciones que tienen la misma prioridad. Aquí, sin duda, nos enfrentamos a un problema que pone en evidencia la falta de una posición moral coherente. La falla es la siguiente. Si aceptamos el principio normativo de Singer, entonces nos exponemos a que los deberes positivos acaben por ahogar nuestra existencia pero, si renunciamos al cumplimiento de los deberes positivos, entonces estamos minando y abandonando otras reglas no menos básicas de la moral. Me ocuparé de este asunto en la tercera parte de mi exposición.

Queda finalmente por examinar la identidad del sujeto receptor de las demandas de las víctimas de la pobreza y el hambre, así como la cantidad de dinero destinado a la donación. Inicialmente, y atendiendo a un criterio económico bastante ambiguo, selecciona entre los donantes a los «ciudadanos ricos con recursos para evitar los daños». Sin embargo, introduce una precisión para cualificar esta condición, ya que, si la ayuda es ilimitada, la consecuencia puede ser terminar en la misma situación que la de quienes reclaman la ayuda. Pero dada la improbabilidad de un altruismo de estas características y la importancia de cuantificar la ayuda, considera Singer que las personas acomodadas de países como Estados Unidos, Canadá, Australia y la Unión Europea estarían en la obligación de destinar al menos 200 euros al año³. Con el fin de asegurar la recepción de la ayuda, Singer propone canalizar las contribuciones a través de ONGs como Oxfam y UNICEF. La razón que esgrime es que, si bien los gobiernos deben promover ayudas y proyectos para erradicar la pobreza y el hambre, las cantidades invertidas nunca son suficientes. Basta saber que las cantidades ofrecidas por

³ Esta cifra, derivada de estimaciones realizadas por Peter Unger, se deduce en parte de los gastos que suponen, entre otras cosas, que un niño enfermo de 2 años alcance una vida saludable hasta los 6 años de edad. Cfr. P. Singer, «The Singer Solution to World Poverty», en *The New York Times Sunday Magazine*, September 5, 1999, pp. 60-63.

países desarrollados como Japón apenas alcanzan el 0,22% del PIB. La contribución individual además tiene una importancia añadida, ya que no sólo garantiza la ayuda en el caso de que sea insuficiente la ayuda gubernamental o estatal, también sirve para mantener atentos a los gobiernos sobre la disposición de los ciudadanos a la hora de cumplir ese deber moral.

A pesar de la aparente plausibilidad del planteamiento de P. Singer, no está salvo de críticas. En primer lugar, el uso de las analogías tiene un gran poder retórico, pero ni aclaran nuestras intuiciones morales ni sirven para orientar la acción. La equiparación del niño en el estanque y la situación que padecen los indigentes olvida que, mientras en el primer caso la obligación de intervenir en su ayuda es obvia y se enmarca dentro de la moral convencional, el tipo de acción requerida en el segundo caso es más compleja. En primer lugar, la razón para socorrer al niño radica en que sólo el que pasa cerca del estanque puede y debe ayudar siendo secundario si el traje que se echa a perder vale más o menos que la vida del niño. En segundo lugar, Singer ha tratado de demostrar que del deber abstracto de ayudar se sigue necesariamente la obligación de hacer una contribución económica y que, por tanto, se trata de un todo o nada. En realidad, el tipo de ayuda que necesitan pobres e indigentes puede ser de otra naturaleza y conservar un alto valor moral. La prohibición de la venta de armas a países no democráticos, la apertura de fronteras comerciales o la aceptación de solicitudes de asilo pueden ser medidas más eficaces que la contribución económica individual. En tercer lugar, las donaciones a través de ONGs pueden tener efectos contrarios a los deseados y mantener invariables las circunstancias favorecedoras de la pobreza en lugar de erradicarlas, sin olvidar los riesgos de fomentar posiciones paternalistas partidarias de políticas conservadoras. Por último, es objetable que Singer, en lugar de proponer principios de justicia distributiva, se afiance en una comparación entre los lujos prescindibles de las personas acomodadas y las necesidades sin cubrir de una tercera parte de la población. Al margen de si es poco o mucho lo que gastamos en lujos, parece más razonable canalizar la ayuda económica a través de organismos e instituciones internacionales a fin de estabilizar y garantizar el volumen de recursos sin dejarlos expuestos a los volubles sentimientos de compasión o las perversas campañas mediáticas. No cabe, entonces, describir el planteamiento de P. Singer siquiera como un esbozo de una teoría de la justicia global desde el momento en que están ausentes tanto principios normativos distributivos como instituciones públicas para implementarlos. Lo cual arroja sombras sobre la posibilidad de garantizar y asegurar el respeto y consideración que merecen todos los seres humanos únicamente con la movilización de la buena voluntad de los que disfrutan de mejores condiciones de vida.

II

La contraposición entre las teorías cosmopolitas y las teorías domésticas de la justicia⁴ radica en que mientras las primeras pretenden hacer extensivos los

⁴ Sobre este punto puede verse el esclarecedor e instructivo artículo de Charles Beitz, «Cosmopolitanism and Global Justice», *The Journal of Ethics* (2005) 9: 11-27.

principios de justicia vigentes en las sociedades liberales bien ordenadas más allá de las fronteras nacionales, las segundas son partidarias de atender las necesidades de los pueblos que viven en condiciones desfavorables mediante el cumplimiento del deber de asistencia. El defensor más destacado de la teoría doméstica de la justicia es J. Rawls, autor de *A Theory of Justice*, la propuesta más ambiciosa de los últimos años tanto en el terreno de la ética como de la filosofía política. La tesis central es que el esquema básico de las sociedades liberales bien ordenadas se alcanza mediante un experimento mental que implica a los afectados en un marco deliberativo, la posición original, donde se decantan por dos principios de justicia basados en un criterio público de justicia independiente de las creencias o concepciones globales sobre la vida buena. Estos principios combinan los ideales de libertad e igualdad al amparo de los derechos políticos y un principio económico denominado *principio de diferencia*. Existe una serie de bienes primarios, tanto naturales (salud y talento) como sociales (derechos y libertades fundamentales) a los que nadie quiere renunciar porque representan las condiciones de posibilidad de realizar los proyectos personales libremente escogidos y la base del autorrespeto. Como quiera que todos tenemos interés en preservar esos bienes, los miembros de una sociedad justa tienen que basar la cooperación y colaboración estable y eficaz de acuerdo a tres principios: el principio de igual libertad, el principio de igualdad de oportunidades y el principio de diferencia. De modo sintético la articulación entre ellos puede resumirse así: las libertades individuales y sociales encarnados en los derechos fundamentales tendrán prioridad sobre la igualdad de oportunidades para alcanzar puestos de trabajo y cargos públicos; y las desigualdades económicas sólo estarán justificadas si el sistema que las genera ofrece más expectativas de mejorar a los más perjudicados que cualquier otro sistema. Este modelo excluye la posibilidad de sacrificar la libertad en aras del igualitarismo económico, pues de lo contrario se atenta contra la libertad de iniciativa empresarial y la libertad para maximizar los beneficios base de una economía de mercado eficaz y estimulante. Estos principios constituyen la estructura básica de una sociedad liberal bien ordenada y se aplican sólo a las instituciones sociales, políticas y económicas. Es decir, la conducta individual o privada de las personas no tienen que regirse por esos principios. De modo que si los individuos actúan sólo por motivos autointeresados, pero ajustando sus decisiones a las exigencias de los principios, las consecuencias serán justas.

Como se ha apuntado, esta división del trabajo moral choca con algunas de nuestras intuiciones morales. Por ejemplo, ¿cómo hay que valorar la actitud de los individuos de una sociedad construida sobre el modelo rawlsiano que admite las desigualdades económicas como vía para mejorar las condiciones de los menos favorecidos? O, ¿qué razón hay para asumir que la justicia se implementará cuando las motivaciones egoístas coincidan con el objetivo de un sistema económico que rechaza el igualitarismo pleno? Este parece ser uno de los grandes dilemas de las concepciones liberales de la justicia: si la sociedad es liberal y justa, entonces tiene que garantizar las libertades individuales antes que la justicia; pero deja de ser liberal si pretende modelar las preferencias socio-económicas de los individuos conforme a los principios públicos de justicia con el fin de corregir las consecuencias perjudiciales para los menos favorecidos.

A pesar de todo, el principio de diferencia está vinculado con la solidaridad que se produce cuando los ciudadanos no quieren «tener ventajas a menos que esto sea en beneficio de otros que no están tan bien». Rawls⁵ reconoce que la solidaridad es un concepto que ha tenido poca suerte dentro de la teoría democrática, pues resulta difícil de determinar un contenido que se sitúa a medio camino entre la beneficencia y la justicia. Para unos la solidaridad es una virtud cívica imprescindible; una cualidad que los ciudadanos exhiben bajo la forma de autocontrol, cortesía, consideración hacia los demás y una cierta disposición a dar preferencia a los intereses públicos o políticos frente a las preferencias privadas. Junto con la tolerancia y la lealtad constitucional conforma un catálogo de virtudes que favorecen la cooperación y el mantenimiento de instituciones justas. Para otros, en cambio, la solidaridad o el deber de ayudar es un principio moral equivalente al principio de humanidad o de beneficencia complementario de la justicia. Rawls sostiene que la solidaridad (o la fraternidad) no es un concepto político *sensu stricto* comparable a los principios fundamentales de una sociedad justa, siendo preferible entenderla como una forma de amistad cívica. Con ello Rawls no le está restando valor o importancia, simplemente anota que debido a esa ambigüedad, que impide derivar una exigencia definida, los deberes implícitos en ella no son como los deberes derivados de los derechos fundamentales. Sin embargo, todo esto le lleva a reconocer que, en una sociedad en la que nadie tuviera el más mínimo deseo de ayudar, sería censurable, porque «expresaría una indiferencia, cuando no un desdén por los seres humanos que haría imposible la autoestima».

En su último libro, *The Law of Peoples*⁶, Rawls describe los principios que deben guiar las relaciones entre sociedades para la formación de una «sociedad mundial de pueblos» liberales y decentes. Rawls considera este objetivo parte de una utopía realista en la medida que en que se trata de una perspectiva ideal sobre las relaciones internacionales con vistas a su aplicación en el mundo real. Antes de entrar en el contenido de su propuesta, merece la pena hacer algún comentario sobre dos importantes diferencias respecto a su teoría de la justicia doméstica presentada en *A Theory of Justice*. Si la posición original sirvió para modelar la libertad y la igualdad recogidas en los derechos individuales fundamentales de todas las personas, en *The Law of Peoples* escoge como unidades a los pueblos: grupos de personas unidos «por simpatías comunes» que comparten un sentido de la justicia o una concepción del bien. Los pueblos, añade, a diferencia de los estados carecen de algunos de los poderes asociados a la soberanía como son el derecho a librar una guerra y el derecho de no injerencia en asuntos internos. Pero si hablamos de pueblos liberales entonces hay que añadir, además de las simpatías compartidas y una naturaleza moral, otros dos rasgos distintivos. En primer lugar, los pueblos liberales se configuran como regímenes razonablemente justos en manos de un gobierno controlado por los ciudadanos. Y en segundo lugar, se comprometen internamente con los principios de justicia distri-

⁵ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1971): pp. 105 y 106

⁶ J. Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press Cambridge, Mass. (1999). Hay trad. cast., *El Derecho de gentes*, Ed. Paidós, Barcelona-Buenos Aires (2001). A partir de ahora DG y número de página.

butiva, y en sus relaciones con los demás pueblos, con el deber de asistencia o el deber de ayudar enunciado así: «los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente». Esto último representa una diferencia importante respecto a la posición incluida en su obra anterior *A Theory of Justice*: la sustitución del principio de diferencia incluido en el segundo de los principios de la justicia por el deber de socorrer o ayudar a los pueblos desfavorecidos.

El deber de asistencia que tienen los pueblos liberales con las sociedades menos favorecidas o en condiciones desfavorables se funda sobre la «autonomía política» de los pueblos. La idea clave es que los pueblos tienen que estar en condiciones de regular sus vidas colectivas, y esto requiere, entre otras cosas, instituciones justas y recursos materiales. Cuando una sociedad carece de «tradiciones políticas y culturales, el capital humano, la tecnología y recursos necesarios para ser bien ordenadas», las sociedades bien ordenadas tienen el deber de ayudar⁷. Sin embargo, este deber no consiste en la aplicación de un principio de justicia distributiva para nivelar la riqueza y el bienestar de los pueblos. La ayuda está orientada a corregir las deficiencias de las instituciones jurídicas y políticas, la estructura organizativa de las clases sociales y a cambiar las creencias religiosas, morales y culturales. Además, el peso de la acción asistencial, en lugar de caer sobre una transferencia financiera, tiene como fin la promoción política y cultural con especial consideración a la potenciación de los Derechos Humanos. En esencia Rawls lo que está afirmando es que la fuerza de este deber asistencial reside en el objetivo que tienen las sociedades liberales de ampliar la sociedad de pueblos decentes. Veamos entonces los argumentos que expone Rawls a favor de este deber junto a las críticas procedentes de posiciones partidarias de un principio global de justicia distributiva.

En primer lugar, Rawls niega que el factor determinante para que una sociedad se convierta en una sociedad decente y bien ordenada sea la situación económica y la capacidad de desarrollo. Afirma que no es el nivel de los recursos sino la cultura política y las virtudes cívicas de sus miembros. Salvo casos marginales como el de los esquimales del Ártico, no hay sociedad, señala Rawls, que por escasos que sean sus recursos no se pueda organizar y gobernar razonable y racionalmente. Por eso, si admitimos que lo importante no es la riqueza de una sociedad sino la cultura política, entonces no puede justificarse una irrigación de fondos y mucho menos extenderse más allá del objetivo de contribuir a que los «pobres del mundo» se conviertan en «ciudadanos libres e iguales de una razonable sociedad liberal o miembros de una sociedad jerárquica decente». En segundo lugar, la ayuda a las sociedades desfavorecidas para que manejen sus propios recursos no puede prolongarse de forma ilimitada sino que tiene que contemplarse como una fase de transición, porque la ayuda sin una fecha de terminación trae consecuencias no deseadas. Una vez que esa sociedad inicialmente desfavorecida se incorpora al grupo de las sociedades liberales bien ordenadas, entonces «ya no se requiere ayuda adicional, aunque la nueva sociedad bien ordenada pueda ser todavía relativamente pobre». En tercer lugar, Rawls sostiene

⁷J. Rawls, DG, p. 125.

que es injusto e inaceptable cobrar impuestos a los países industrializados para ayudar a otros cuando los primeros no son responsables ni de la situación en que se encuentra la sociedad desfavorecida ni de las decisiones que le han llevado a estar así. Si un país ha escogido un modelo de organización económica basado en un modo de vida pastoral y su prosperidad se ve limitada por la decisión que han adoptado sus ciudadanos, entonces no puede esperar que otro país que adoptó otra forma de organización económica acuda en su ayuda. Por último, Rawls no es partidario de canalizar la ayuda a través de un «gobierno mundial» porque se corre el riesgo de caer en políticas despóticas o imperialistas que darían lugar a enfrentamientos entre los pueblos que luchan por su libertad y autonomía.

El planteamiento expuesto de Rawls ha suscitado una controversia muy amplia y la bibliografía crítica acabará siendo tan grande como la que provocó su primera obra. Como era de esperar las reacciones más críticas proceden de los partidarios de la perspectiva cosmopolita; un punto de vista al que apenas dedica un capítulo del *Law of Peoples*. Sin entrar en detalles, recogeré aquí solo algunas de esas críticas. Habría que reprochar a Rawls que la visión que tiene de la economía mundial es muy limitada y responde a tiempos pasados. La pérdida de la soberanía económica de los países, la reducción de muchas barreras comerciales y la transformación del mundo de la información nos obligan a reconocer que las economías locales son mucho más interdependientes y que los niveles de autogobierno se han visto afectados y alterados muy profundamente. Si la economía se ha internacionalizado, entonces hay que preguntarse si la justicia no debería seguir unos pasos similares a fin de evitar que la actividad económica se convierta en un mundo aparte. Tampoco hay que olvidar que las grandes desigualdades económicas no siempre son producto de las decisiones de los ciudadanos de cada país ni la persistencia de la pobreza cabe atribuirla a causas locales. Basta reparar en algunas de las medidas impuestas en el comercio internacional y en la protección que los países ricos mantienen para sus productos para comprobar las limitaciones que tiene una explicación centrada en factores locales. Ligado a este punto, merece la pena constatar que si concedemos, como hace Rawls, más importancia a la cultura política y los aspectos de la identidad cultural, religiosa y moral colectiva que a los intereses y necesidades individuales básicas; entonces habría que admitir que un posible cambio cultural tiene más importancia que una transformación de las relaciones económicas; lo cual es cuando menos difícil de admitir. Más sorprendente es si cabe la oposición a establecer el principio de diferencia al ámbito internacional. Si es inaceptable que un pueblo cargue con las consecuencias de las decisiones relativas a la industrialización y la tasa de natalidad adoptadas por otro pueblo, ¿por qué Rawls no considera igualmente inaceptable que la provincia de un país o una autonomía cargue con las decisiones de los ciudadanos de otro municipio o autonomía del mismo país? Si nos parecen razonables las medidas de solidaridad y redistribución en un caso, ¿qué razones hay para descartarlas en el otro?

Rawls tiene una particular visión de los Derechos Humanos en el campo de la política internacional. Concede que son una preocupación prioritaria de los regímenes justos y decentes, pero admite igualmente que pueden ser adoptados formalmente por sistemas políticos no liberales con el propósito de convertirse

en regímenes liberales bien ordenados. Convencionalmente, los Derechos Humanos se entienden como derechos individuales cuya finalidad es proteger los intereses y la condición moral de las personas. Para Rawls, sin embargo, los Derechos Humanos tienen que formar parte de una moral política que incluya restricciones en el sistema de relaciones que adopten unos pueblos con otros. El respeto a los Derechos Humanos es una condición necesaria para determinar la decencia del orden político de una sociedad y una condición suficiente para impedir la injerencia en los asuntos políticos de otros pueblos. Definen igualmente los límites del pluralismo razonable en una sociedad de Pueblos, pero su cumplimiento no es una condición suficiente para convertirse en miembro de la sociedad de pueblos. En cualquiera de los casos, los Derechos Humanos deben ser objeto de reconocimiento universal: «su fuerza política y moral se extiende a todas las sociedades y obliga a todos los pueblos, incluidos los estados criminales o proscritos»⁸. Los Derechos Humanos enumerados por Rawls son los siguientes⁹: «el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad), el derecho a la libertad (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado), la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión; el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar)». Se le ha criticado a Rawls la austeridad de esta relación si tenemos en cuenta la proliferación de tratados y convenios internacionales firmados hasta la fecha. En cambio, si tenemos en cuenta que su objetivo es ampliar la Sociedad de Pueblos y no buscar un objetivo más ambicioso propio de una teoría ideal de la justicia, entonces resulta comprensible la distinción entre estos derechos y los recogidos en la Declaración de 1948 característicos de las sociedades liberales y que requieren instituciones especiales. Pero, al margen de esto, Rawls no escapa a algunas dificultades. Mientras el incumplimiento de los Derechos Humanos puede brindar una razón para justificar la intervención en aras de la seguridad y la estabilidad internacional, cabe preguntarse si Rawls estaría dispuesto a considerar los Derechos Humanos como fundamento de las demandas de los individuos contra sus propios gobiernos. El ejemplo que ha puesto Charles Beitz¹⁰ me parece esclarecedor. Si la razón por la cual las personas no pueden ser torturadas es que los regímenes torturadores son peligrosos para los demás regímenes; entonces esta amenaza no representa nada respecto a la condición moral violada del torturado. También se le ha objetado a Rawls su forma de entender el alcance universal de los Derechos Humanos. Al elegir Rawls a los pueblos como unidades políticas cuyo destino político depende de la cultura política, el reconocimiento de la titularidad de los Derechos queda supeditada a aspectos como la cultura, la religión o las creencias, y así se establece una discriminación y una restricción que chocan con la representación del sujeto moral que hay detrás del espíritu y la letra de los Derechos Humanos.

Al margen de estas consideraciones, tampoco se deben olvidar otro tipo de medidas de carácter político e institucional para favorecer la promoción de los derechos y la erradicación de la pobreza, cuya aplicación podrían tener efectos

⁸ J. Rawls, DG, p. 95.

⁹ J. Rawls, DG, p. 75.

¹⁰ Cfr. Charles R. Beitz, «Rawls's Law of Peoples», *Ethics* 110 (July, 2000): 669-696, p. 685.

más beneficiosos para las sociedades lastradas por condiciones desfavorables. Baste recordar que son los países ricos los que tienen un mayor peso en las principales organizaciones económicas como OMC, Banco Mundial o G7 y los más reacios a cambiar determinadas directrices que siguen condenando a muchos países a la pobreza. Lo cual apunta a que, si se excluye la creación de un gobierno mundial con responsabilidades en el reparto de la riqueza por el dudoso temor a incurrir en el totalitarismo, al menos el reconocimiento político y la incorporación con plenos poderes de los países más perjudicados podría lograr lo que no alcanza el modelo propuesto por Rawls.

III

Llegados a este punto, es el momento de extraer algunas conclusiones. Como se ha visto, P. Singer y J. Rawls representan dos concepciones de la justicia internacional. Mientras el primero es partidario de una concepción cosmopolita basada en un principio de beneficencia que garantice la atención a las necesidades básicas de todos los individuos y de manera especial de todos aquellos condenados a la pobreza extrema, Rawls propone que sean las sociedades liberales y bien ordenadas las responsables de prestar ayuda para lograr la incorporación de las sociedades desfavorecidas a la «sociedad de pueblos». Mientras Singer nos empuja a reducir nuestro egoísmo y a prescindir de fútiles y caprichosos lujos; Rawls dirige las demandas a los estados liberales con vistas a extender el modelo liberal basado en la justicia y la estabilidad. Ambos coinciden, sin embargo, en subrayar la importancia que tiene un cambio de cultura para asegurar las vidas de los individuos desfavorecidos. La diferencia estriba en que mientras P. Singer centra ese cambio en los ciudadanos ricos como un requisito para tomarse en serio la ayuda, Rawls considera que es responsabilidad de los pueblos agrupados en sociedades liberales bien ordenadas y decentes cumplir con el deber de asistencia como una extensión de la solidaridad doméstica. A mi modo de ver, estas dos perspectivas nos llevan a preguntarnos dos cuestiones. La primera es la que suscita el planteamiento de P. Singer: ¿hasta dónde llega la obligación individual de ayudar? La segunda, en cambio, va de la mano de Rawls: si el núcleo de la cultura liberal son los Derechos Humanos, ¿por qué las sociedades liberales bien ordenadas no asumen la demanda de los ciudadanos pobres a un nivel de vida con las necesidades básicas satisfechas como un derecho humano fundamental?

Hay que darle la razón a Singer cuando afirma que nuestra moral convencional tiene que modificarse en lo que se refiere a la manera de entender la fuerza de los deberes negativos y positivos. Los deberes negativos, como la obligación de no matar o causar daño, tienen que ser asumidos por todos y no cabe hablar de más o menos. Los deberes positivos, los deberes de evitar un mal promoviendo un bien, se pueden reunir en el deber de ayudar. Ahora bien, la falta de definición de estos deberes despierta dudas con relación al alcance y la fuerza de la obligatoriedad. Si deber implica poder, el deber de ayudar se convierte en un contrasentido desde el momento en que cada uno individualmente no puede ayudar a todos, y si ayudan sólo algunos entonces estamos incurriendo en parcialidad. En cambio, si los deberes positivos son considerados deberes imperfectos,

cuyo cumplimiento no es obligatorio sino meritorio, entonces dejamos a los necesitados a merced de la buena voluntad o la compasión. Podemos avanzar algo más si, en lugar de contentarnos con la perspectiva utilitarista de P. Singer, donde las cosas son vistas primeramente desde el lado de la persona obligada, adoptamos la perspectiva de los derechos humanos donde las cosas son vistas desde el punto de vista del receptor, es decir, de las personas necesitadas de ayuda. Se puede objetar que, mientras los deberes negativos tienen derechos correlativos claros, los deberes positivos no tienen ni esa misma correlatividad ni el mismo rango jurídico. Se puede pedir amparo al Tribunal Constitucional si el derecho de reunión ha sido conculcado, pero es inútil hacer lo mismo para reclamar una vivienda digna. El derecho a una vivienda digna es un derecho declarativo no comparable al resto de los derechos políticos. Es cierto que los deberes positivos no tienen una correspondencia clara con los derechos cuando se adopta una perspectiva individual: ni siquiera entregando todo lo que tenemos puede acabarse con la pobreza extrema. Pero tampoco los derechos negativos se garantizan con el compromiso individual de los ciudadanos y el del Estado de abstenerse de matar: son necesarias acciones positivas y la contribución colectiva para mantener prestaciones que garanticen la seguridad. Y lo mismo ocurre con las necesidades básicas como la alimentación, la sanidad y la educación. Los estados democráticos, gracias a la presión fiscal y al mantenimiento de instituciones, pueden atender estas necesidades, algo a todas luces imposible si tuvieran que hacerlo los ciudadanos por sí solos. O cuando menos, sólo quedarían parcialmente satisfechas, abandonando a las personas sin recursos suficientes para pagarlos. Así, en condiciones normales, son los ciudadanos y los Estados los receptores de las demandas, pero en muchas ocasiones ni unos ni otros de manera aislada pueden socorrer a las víctimas de hambrunas, catástrofes o inundaciones de lugares en los que es prácticamente inexistente el Estado o instituciones con recursos suficientes para paliar los daños. En situaciones así nos encontramos, por un lado, desbordados, y, por otro lado, lamentamos la ausencia de un organismo de escala global o mundial con responsabilidades equiparables a las que tienen los estados nacionales. Si descartamos convertirnos en santos, entonces la solución pasa por una radicalización de la conciencia moral en la cual se ponga de manifiesto una actitud humanitaria como expresión de la convicción de que todos los seres humanos son portadores de derechos fundamentales que, a falta de reconocimiento legal, conservan, sin embargo, el estatuto moral. Todo esto precisa algo más. Precisa que los ciudadanos de los estados democráticos adoptemos comportamientos que sepan combinar las exigencias para la remodelación de los organismos internacionales con políticas activistas orientadas por una visión amplia del valor de los Derechos Humanos, o, cuando menos, por la asunción del deber de no hacer daño y boicotear las iniciativas para mantener el orden actual. Y si aún tuviéramos dudas sobre por qué hay que ayudar a quienes están condenados a vivir en la pobreza habría que preguntarse: ¿qué clase de seres humanos somos que nos resulta indiferente la situación de las víctimas de hambrunas, guerras e inundaciones?

APÉNDICE

¿Puedo hacerme el sueco en Kabul?

El 17 de agosto de 2005, como consecuencia de la muerte de 17 soldados españoles en un accidente de helicóptero durante una operación de vigilancia y protección en Afganistán, el portavoz de la formación política y parlamentaria IU-ICV declaró: «Ni a nuestros soldados ni a nuestro país se le ha perdido nada en Afganistán». Admito que las razones para defender la retirada de tropas de Afganistán podían ser de distinta naturaleza. Una general pudiera ser la oposición a intervenir con fuerzas armadas en el exterior. Otras de menor alcance podían ser: o bien la negativa a que fuerzas españolas estuvieran al mando de un general del ejército americano comprometido en operaciones como la llamada Libertad Duradera con objetivos muy discutibles, o bien la negativa a tomar parte en un territorio en el que no hay intereses españoles que defender. Sea como sea y a falta de los detalles, entiendo que ésta es una actitud que demuestra una indiferencia censurable cuando un país se encuentra devastado por la guerra, la pobreza, la violencia y los conflictos religiosos. Hacerse el sueco en Kabul significa darle la espalda a una tragedia que aún continúa. Afganistán cuenta con una población de 28,5 millones de habitantes que viven en 647.500 kilómetros cuadrados de los cuales 3 millones viven refugiados en Irán y Pakistán. La esperanza de vida está entre los 44,5, la desnutrición afecta al 70% de la población y sólo el 13% del agua es potable. La historia reciente de Afganistán es descorazonadora. Después de la ocupación soviética (1979-1989), que arrojó un balance de un millón de muertos, alrededor de 5 millones de afganos se desplazaron a los países vecinos, huyendo del gobierno talibán (1998-2001). Después de años de crisis políticas, los talibanes toman el poder en 1994, pero tardarían dos años más en conquistar la capital. Durante cinco años (1996-2001), Afganistán queda sometido a un régimen que basa su política en una interpretación estricta de la Sharia, que legitima los malos tratos a las mujeres, la censura, el aislamiento internacional y la destrucción de bienes culturales como las dos estatuas budistas de Bamiyan que databan del siglo V. Tras los atentados en Nueva York (2001), Afganistán se convierte en un objetivo militar para la Alianza Norte y el ejército americano, que desencadenan conjuntamente la operación Libertad Duradera. El 13 de noviembre de 2002 los talibanes son desplazados de Kabul y Hamid Karzai pasa a ocupar la presidencia por imposición de Estados Unidos. El opio supone el 60% del PIB y Afganistán produce el 87% de la heroína que se consume en el mundo. La ONU aprobó en 2005 mantener hasta el 2010 el programa de ayuda humanitaria.

¿Es Afganistán actualmente una sociedad decente? Si nos atenemos a la tipología de J. Rawls¹¹, una sociedad decente tiene que cumplir cuatro requisitos: a) la sociedad no tiene fines agresivos en política exterior y respeta la independencia política de las demás sociedades; b) tiene una idea de justicia como bien común que asegura los derechos humanos de sus miembros, aunque no en los términos extensivos de las sociedades liberales; c) el sistema legal impone deberes morales

¹¹ Cfr. J. Rawls, DG, cap. 8.

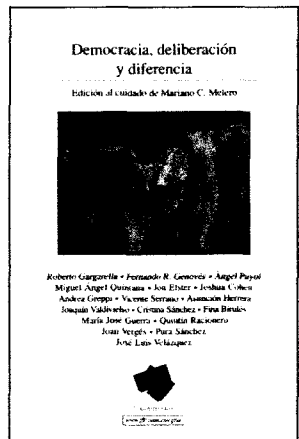
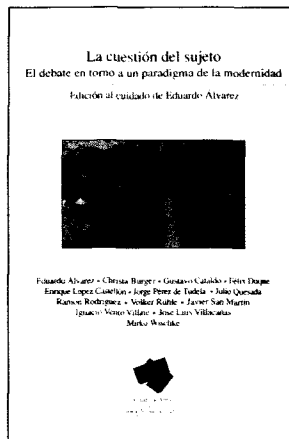
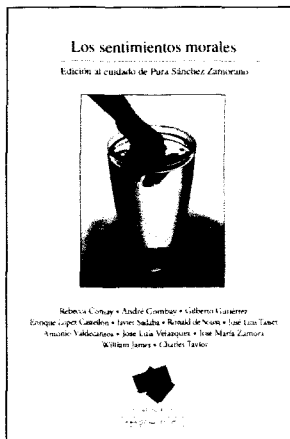
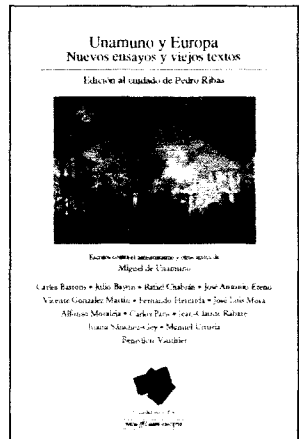
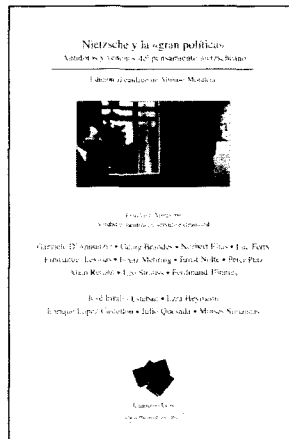
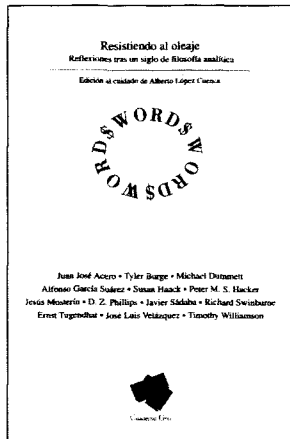
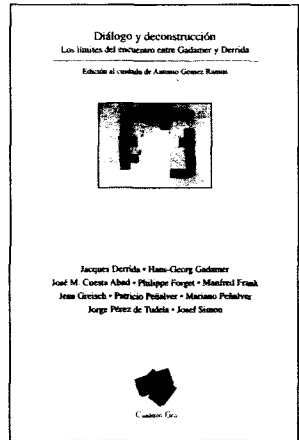
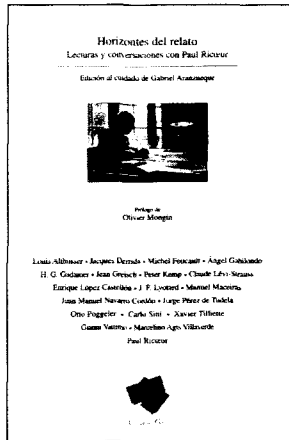
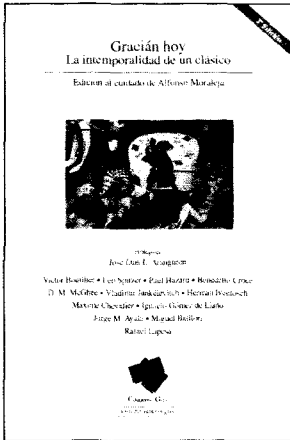
más allá de los derivados de los derechos humanos y d) los jueces y autoridades está comprometidos con una idea de justicia como bien común. Si reparamos ahora en la constitución afgana aprobada en 2004, se advierten muchas contradicciones. Y es que, si bien se recogen compromisos relacionados con el respeto a los derechos humanos, tanto en el Preámbulo como en el capítulo II dedicado a los derechos fundamentales y los deberes de los ciudadanos, estos aparecen con otros artículos que ponen en evidencia los ideales y valores liberales. La iglesia y el estado no están separados y el Islam está considerado como la religión oficial. Además, ninguna ley puede ser contraria a la religión oficial, con lo cual los derechos sobre la libertad de conciencia y credo y los derechos contra la discriminación y a favor de la igualdad quedan en entredicho. Se ha tratado de corregir la situación de las mujeres con leyes que aseguren su presencia mediante la reserva del 25% de sus escaños en la cámara de representantes y el 17% en la cámara alta del Parlamento. Lo cual no ha impedido que se sigan cometiendo ataques contra la mujer y permitiendo juicios por adulterio. Por no hablar ya de los intentos de aplicar la pena de muerte a quienes abandonen la fe islámica. Por todo ello, no cabe calificar de decente a la sociedad de Afganistán. ¿Habría de permitirse, a pesar de todo, la presencia de Afganistán en una Sociedad de Pueblos? ¿Es esto todo lo que podemos esperar de Afganistán? ¿O estaría justificada la intervención?

Rawls¹² pone entre otras condiciones para justificar la intervención e incluso el uso de la fuerza la violación de los derechos humanos: «Un estado criminal que viola los derechos humanos ha de ser condenado y en casos graves puede ser objeto de sanciones e incluso de intervención [...]. Si las ofensas contra los derechos humanos son atroces y la sociedad no responde a la imposición de sanciones, dicha intervención en defensa de los derechos humanos sería aceptable y factible». Pero esta conexión que relaciona la legitimidad de la intervención con la violación de los derechos humanos queda debilitada a menos que se conceda la misma importancia al derecho a los medios de subsistencia y seguridad y a la libertad de conciencia y pensamiento. Y si tienen la misma importancia y valor moral, entonces la obligación de las sociedades liberales bien ordenadas para con los ciudadanos víctimas de sociedades indecentes no puede tener un rango inferior a la obligación de hacer respetar los demás derechos.

En conclusión, el realismo político frente una visión ideal de las relaciones internacionales se ha cobrado un precio muy alto con el perjuicio que ello supone para tomarse en serio los derechos humanos. Afganistán representa un nuevo error de la política internacional americana, pero eso no debería ser un motivo para desentendernos del sufrimiento que padece su población. Se nos ha perdido y mucho en Afganistán. Entre otras cosas, el sentido, valor e importancia de los derechos de las personas que viven allí.

¹² J. Rawls, DG, p. 95.

Cuaderno Gris



Cuaderno Gris

1. Alfonso MORALEJA (ed.)
Gracián hoy
La intemporalidad de un clásico
2. Gabriel ARANZUEQUE (ed.)
Horizontes del relato
Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur
3. Antonio GÓMEZ RAMOS (ed.)
Diálogo y deconstrucción
Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida
4. Alberto LÓPEZ CUENCA (ed.)
Resistiendo al oleaje
Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica
5. Alfonso MORALEJA (ed.)
Nietzsche y la «gran política»
Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano
6. Pedro RIBAS (ed.)
Unamuno y Europa
Nuevos ensayos y viejos textos
7. Pura SÁNCHEZ ZAMORANO (ed.)
Los sentimientos morales
8. Eduardo ÁLVAREZ (ed.)
La cuestión del sujeto
El debate en torno a un paradigma de la modernidad
9. Mariano C. MELERO (ed.)
Democracia, deliberación y diferencia



La nave del Estado es, en varios sentidos, como un barco en el mar; y en la medida en que esto es así, las libertades políticas están subordinadas a las otras libertades que, por decirlo de algún modo, definen el bien intrínseco de los pasajeros. Sin embargo, no cabe duda de que las razones para el autogobierno no son sólo instrumentales. La libertad política, cuando se asegura su igual valor para todos, está destinada a causar un profundo efecto en la calidad moral de la vida cívica. Con la constitución manifiesta de la sociedad se da una base segura a las interrelaciones de los ciudadanos. La máxima medieval según la cual lo que afecta a todos a todos concierne parece tomarse en serio y se declara como un fin compartido. La libertad política así entendida no está diseñada para satisfacer el deseo de autodomínio que siente el individuo, ni menos aún su afán de poder. Tomar parte en la vida política no hace al individuo dueño de sí mismo, sino que más bien le otorga una voz igual junto a los demás en la definición de las condiciones sociales básicas. Tampoco responde a la ambición de dar órdenes a otros, dado que a todos se les requiere que moderen sus reclamos según lo que cualquiera es capaz de reconocer como justo. La pública voluntad de consultar y tomar en consideración las creencias e intereses de cada uno sienta las bases de la amistad cívica y conforma el éthos de la cultura política.

John Rawls, *A Theory of Justice*

