

LA ASOCIACIÓN CIVIL Y LA BÚSQUEDA DE UN LIBERALISMO POLÍTICO¹

Uno de los rasgos más característicos de las décadas recientes ha sido el intento de construir lo que unos cuantos pensadores contemporáneos han descrito como un liberalismo más político². A pesar de que este proyecto ha sido inspirado por varias preocupaciones (desde la defensa del pluralismo de valores contra aquello que se ha considerado un homogeneizante universalismo ilustrado, pasando por la insistencia posmoderna en la contingencia y en el contexto histórico, hasta lo pragmático, el *modus vivendi*, las teorías republicanas y multiculturales),

Noël O'Sullivan es catedrático de Filosofía Política en la Universidad de Hull. Experto en historia del pensamiento conservador, entre sus últimas publicaciones destacan *The Concept of the Public Realm, European Political Thought since 1945* y *Political Theory in Transition*.

Traducción de Guillermo Graño.

¹ Me siento en deuda con las conversaciones que he mantenido sobre este asunto con Colin Tyler y Glen Burgess.

² Ver, por ejemplo, **Gray, John**: *Two Faces of Liberalism* (Polity Press, Cambridge, 2000); **Bellamy, Richard**: *Liberalism and Modern Society* (Pinter Press, Polity Press, Oxford, 1992); **Baumeister, Andrea T.**: *Liberalism and the 'Politics of Difference'* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000); **Newey, Glen**: *After Politics* (Palgrave, Basingstoke, 2001); **Patrick, Morag**: *Derrida, Responsibility and Politics* (Ashgate, Aldershot, 1997); **Howarth, David** y **Norval, Aletta J.** eds.: 'Reconsidering the Political' (Número especial de *Angelaki*, 1:3, 1994), especialmente **Owen David**: 'Agonal Thought: Nietzsche as Political Thinker', pp. 119-128; **Heller, Agnes**: 'On the Concept of the Political Revisited', en *Political Theory Today*, ed. D. Held, Polity Press, (Oxford, 1991), pp. 330-344; *Feminists Theorize the Political*, ed. **Butler, Judith** y **Scott, Joan**: Routledge (NY, 1992); **Mouffe, C.**: *The Return of the Political*, Verso, London, 1993; 'Politics and the Public in Rawls' Political Liberalism,' de **Frazer, Elizabeth** y **Lacey, Nicola**, *Political Studies* (1995), XLIII, pp. 233-247; Elizabeth Frazer, 'A Framework for a Normative Model of Politics: Reading *The Social Contract Politically*', artículo presentado a la PSA en Manchester, abril del 2001, publicado en la página web de la PSA; **Honig, Bonnie**: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press (NY, 1993).

lo cierto es que todas estas inquietudes muestran una característica común: el deseo de responder constructivamente a la creciente diversidad de las sociedades occidentales contemporáneas, modificando el ideal de asociación civil hacia otras formas consideradas más “inclusivas”. La búsqueda de una forma más política de liberalismo es la búsqueda, en definitiva, de una forma de asociación civil más genuinamente democrática. En este artículo trataré de analizar las seis principales respuestas recientes al problema de la diversidad, a saber, la kantiana, la posmoderna, la pragmática, la del *modus vivendi*, la republicana y la multicultural, con objeto de determinar si han tenido éxito en modificar el ideal de asociación civil en formas que hayan producido una visión coherente de un liberalismo más político, más adecuado a las sociedades democráticas contemporáneas de Occidente.

Empezaré revisando brevemente las dos versiones más influyentes del liberalismo hoy día, para así precisar la razón principal por la que su respuesta a la diversidad ha generado una desafección generalizada. Una es la teoría de la justicia, cuyo mejor representante es John Rawls. La otra es la teoría del discurso asociada en particular a Habermas.

1. LA RESPUESTA KANTIANA A LA DIVERSIDAD

A pesar de las importantes diferencias que separan a Rawls y Habermas, a ambos les une su lealtad al legado filosófico kantiano, cuyo rasgo esencial es el de fundamentar el ideal de asociación civil en la asimilación de lo político a lo racional. Puesto que esta ecuación es la principal fuente de problemas a los que se debe enfrentar toda teoría política kantiana en su trato con la diversidad, será esclarecedor pensar en profundidad las dificultades específicas que estos dos pensadores han encontrado.

El principal problema es suficientemente conocido. La teoría política kantiana supone que la razón puede proporcionar al filósofo una moral universalmente válida desde la cual determinar qué se puede considerar un argumento político válido. De esta forma se allana el camino para alcanzar un consenso racional, a precio de eliminar del corazón del con-

cepto kantiano de racionalidad la posibilidad del conflicto (cuyo origen es la particularidad). En otras palabras: el ideal kantiano de consenso solo se consigue pagando el alto precio de la inserción de un elemento utópico en esta forma de liberalismo. A pesar de que este problema es inherente a la propia aproximación de Kant a la política, no resulta ocioso que atendamos a las diferentes formas en las que se manifiesta en el pensamiento de Rawls y de Habermas.

Consideremos el tratamiento que el primer Rawls hace de la particularidad. En sus primeras obras, Rawls intentó apuntalar el pluralismo liberal igualando lo político a la idea racional de justicia. Tal y como el propio Rawls advirtió posteriormente, esta primera versión de su proyecto fracasó porque su *Teoría de la Justicia* (1971) era un trabajo profundamente ambiguo, en el sentido de que “nunca cuestionaba si su justicia como equidad implicaba una doctrina moral comprehensiva o una concepción política de la justicia”³. Para resolver esta ambigüedad y dejar claro que su objetivo era, de hecho, una concepción política de la justicia, Rawls abandonó el punto de vista trascendental de su obra temprana para concentrarse en su lugar en las intuiciones propias de un consenso razonable, que él consideraba había sido alcanzado por la sociedad americana de hoy.

Lo importante ahora no son los detalles de la posición revisada de Rawls, sino el hecho de que continúa fundamentando las instituciones básicas de la democracia liberal en un concepto de racionalidad hostil a cualquier manifestación de particularidades ineludibles en el terreno de lo público, a pesar de que su cambio de metodología le permite verlas con ecuanimidad en el ámbito privado. Esta continua hostilidad queda patente, por ejemplo, cuando señala que la principal condición para un consenso superpuesto que pueda dar lugar a una concepción de la justicia política aceptable para una pluralidad de visiones comprehensivas de la vida opuestas, es la de “tratar las cuestiones más polémicas... de la agenda política”⁴ de ma-

³ Rawls, J.: ‘The Domain of the Political and Overlapping Consensus’, en *Contemporary Political Philosophy: an Anthology*, ed. Robert E. Goodin y Philip Pettit (Blackwell, Oxford, 1998), p. 280.

⁴ *Ibíd.*, p. 282.

nera conjunta. Lo político, en cualquier caso, surge precisamente porque las perspectivas diferentes e irreductibles no pueden ser empujadas hacia la esfera privada. Dicho de una manera un poco distinta: Rawls ha continuado subordinando lo político a una idea extrapolítica de racionalidad cuya disputabilidad trata de disimular desesperadamente, pero que deja su concepción del liberalismo “político” expuesta, en definitiva, a la acusación de pertenecer a una realidad no política.

La lucha de Rawls por mantener la diversidad a raya a través del consenso racionalista es análoga a la respuesta de Habermas a la diversidad en la construcción de su teoría de la “ética discursiva”. En este caso, la identificación kantiana de lo político con lo racional toma la forma, a decir de Habermas, de “un intento de reconstruir la ética kantiana con la ayuda de la teoría de la comunicación”⁵. Lo que la teoría de la comunicación hace es ligar el criterio de universalidad, que la filosofía kantiana convierte en la prueba de moralidad, con la participación intersubjetiva.

Es cierto que Habermas trata de acomodar un amplio abanico de concepciones de la vida y de conflictos de intereses haciendo hincapié en que el alcance filosófico de su ética discursiva es, de hecho, bastante limitado. Es limitado porque la intención del filósofo es simplemente la de demostrar que la pretensión moral de universalidad “no refleja simplemente las intuiciones de un varón medio de la clase media de una sociedad occidental moderna”. Cualquier aspecto que vaya más allá de esto último, como, por ejemplo, la discusión de cuestiones substanciales o de principios específicos de una teoría normativa de la moral y la política, “es un problema para la discusión moral entre participantes en la cual el filósofo no tiene ninguna competencia especial”⁶. En consecuencia, Habermas otorga un gran papel al compromiso y la negociación en su concepción de la ética, sobre la base de que muchas cuestiones sociales no pueden ser tratadas dentro de los límites del consenso racional.

⁵ Dews, P. (ed.): *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, (Verso, London, 1986), pp. 160.

⁶ *Ibid.*, pp. 160-161.

A pesar de la profesión de modestia filosófica de la que Habermas hace gala al identificar lo político con lo racional, el núcleo de su posición sigue residiendo en lo que él mismo describe como una “aseveración escandalosamente fuerte”, a saber, la de que “hay un núcleo universal en la intuición moral de todos los tiempos y de todas las sociedades”⁷. Esta teoría ética “cognitivist-universalista” implica la “afirmación pública de que en tu propia sociedad y en las demás toda cuestión práctica y política tiene un núcleo moral que es susceptible de ser argumentado”. La consecuencia más controvertida de esta posición, como el propio Habermas admite, es que “la auto-consciencia de la cultura política existente... ya no puede ser inmunizada contra las demandas de legitimación racional”⁸. En resumen: Habermas, como Rawls, cree poder encausar a la diversidad y dictar sentencia sobre su aceptabilidad racional desde una posición cuyo núcleo moral no es políticamente contestable. Asimismo, al igual que en el caso de Rawls, la objeción de los críticos no es la de que esté equivocado, sino la de que lo que él considera una exclusión racional de la diversidad, en realidad descansa sobre un compromiso dogmático y personal, y, en consecuencia, sobre una reducción arbitraria del ámbito político.

Esta es, en definitiva, la razón principal de la desafección hacia la respuesta que el liberalismo kantiano proporciona a la diversidad: incluso después de haber sido reformulado en una versión contextualizada por Rawls, y de una forma que ha reducido el alcance de lo moral a un mínimo compromiso procedimental por Habermas, todavía se ve obligado a definir lo político de una manera que implica la exclusión arbitraria de determinadas particularidades. Es en este contexto en el que quiero considerar algunos de los intentos más interesantes de construir una alternativa no racionalista al concepto de lo político, más capacitada para defender el ideal de asociación civil al evitar lo que ha resultado ser una exclusión de la diversidad carente de fundamento filosófico.

⁷ *Ibíd.*, p. 206.

⁸ *Ibíd.*, p. 207.

2. LA RESPUESTA POSMODERNA

Quisiera comenzar examinando el intento de reconciliar la diversidad con un (ciertamente ambiguo) ideal de asociación civil que descansa en un punto de partida filosófico radicalmente opuesto, no ya al kantiano, sino a cualquier intento de proporcionar una fundamentación racional del orden político. Este es el enfoque deconstructivo propio de la filosofía posmoderna. En cualquier caso, para lo que aquí nos ocupa, no trataré a Derrida o Foucault para ilustrar la respuesta posmoderna a la diversidad, sino a dos pensadores que exploran el significado político de la deconstrucción con una admirable claridad, al tiempo que permanecen reacios a entregarse de una manera más profunda al posmodernismo. Se trata de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe; ambos han descrito su aproximación a la teoría política como “deconstructiva”, y han vinculado a este respecto su propio pensamiento político con el de Derrida. Así pues, ¿cómo creen Laclau y Mouffe que esa deconstrucción puede proporcionar una respuesta más adecuada a la diversidad?

En el ámbito político, nos dicen, el termino deconstrucción hace referencia a una perspectiva que busca desenmascarar la falacia que esconden todos los intentos de presentar un orden social y político como una necesaria expresión de la naturaleza humana, o (incluso de manera más ambiciosa) como la lógica expresión de un supuesto orden racional o natural del propio mundo. Por ejemplo, Ernesto Laclau dice que la deconstrucción tiene como principal blanco moderno la visión dominante de lo político de los siglos XIX y XX, que lo concibió como “un ‘subsistema’ o ‘superestructura’ subordinado a las necesarias leyes de la sociedad”⁹.

¿Cuál es, pues, el resultado de la aproximación deconstructiva cuando el ilusorio velo de racionalidad y necesidad es eliminado del orden político? Laclau mantiene que el resultado solo puede ser el de hacernos conscientes de que “la ‘hegemonía’ es la categoría central a tener en cuenta en

⁹ Laclau, E.: ‘Deconstruction, Pragmatism, Hegemony’, en Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism* (Routledge, London, 1996), p. 47.

la teorización de la política”¹⁰. Chantal Mouffe coincide. En sus propias palabras, el objetivo de la aproximación deconstructiva es el de captar que “todo consenso existe como resultado temporal de una hegemonía provisional, como estabilización del poder, y... siempre conlleva algún tipo de exclusión...”¹¹. Más concretamente, Mouffe describe su “principal tesis”¹² como la idea de que “la objetividad social se constituye en actos de poder”, y define “hegemonía” en términos de la inseparabilidad de objetividad y poder. Esta es, pues, la actitud general de la aproximación deconstructiva. ¿Pero cuáles son, concretamente, sus implicaciones políticas? No hace falta mencionar que estas pueden ser interpretadas de maneras completamente distintas. En cualquier caso, el interés específico de la interpretación ofrecida por Laclau y Mouffe simpatiza con la democracia liberal (si bien en una forma radicalmente revisada), y es, por tanto, hartamente relevante en el presente contexto.

Para Laclau, la esencia de la aproximación deconstructiva es la de “de-sedimentar lo social y... ‘reactivarlo’ remitiéndolo de vuelta al momento político de su institución originaria”¹³. La cuestión crucial, en cualquier caso, es la de abordar qué pasa con el concepto de lo político una vez la “de-sedimentación de lo social” ha sido llevada a cabo. Es en este momento cuando la elocuente respuesta de Chantal Mouffe (que, en este aspecto, asumo contaría con la aprobación de Laclau) es particularmente esclarecedora. Lo que ocurre, según Mouffe, es que lo político debe ser re-conceptualizado como sigue:

Considero que solo cuando somos conscientes de la dimensión de “lo político” y entendemos que la “política” consiste en domesticar la hostilidad y en intentar desactivar el potencial antagonismo que existe en las relaciones

¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹¹ **Mouffe, Chantal**: ‘Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy’, en Chantal Mouffe, ed., *Deconstruction and Pragmatism* (Routledge, London, 1996), p. 10.

¹² Todas las notas que siguen son de C. Mouffe, ‘Towards an agonal democracy’, en Noël O’Sullivan, ed., *Political Theory in Transition*, Routledge, London, 2000.

¹³ Mouffe, C. ed.: *Pragmatism and Deconstruction*, p. 47.

humanas, podemos plantear la que considero que es la cuestión central para la política democrática. Esta cuestión, en contra de los racionalistas, no es la de cómo llegar a un consenso sin exclusión, puesto que esto implicaría la erradicación de lo político. La política trata la creación de unidad en un contexto de conflicto y diversidad; está siempre ocupada en la creación de un “nosotros”, en la determinación de un “ellos”. La singularidad de la política democrática no consiste en superar esta oposición entre nosotros y ellos, lo cual es imposible, sino en establecerla de una manera distinta. El problema, en concreto, reside en encontrar una forma de establecer la discriminación entre nosotros y ellos que sea compatible con el carácter pluralista de la democracia contemporánea¹⁴.

Lo que queda por considerar es cómo esa reconceptualización de lo político puede ser traducida en un modelo de democracia. La respuesta de Mouffe requiere de una radical revisión de la democracia en términos de lo que ella llama “pluralismo agonial”, cuyo objetivo es el de “construir un ellos de una manera en que no sea percibido como un enemigo a destruir, sino como un adversario, es decir, como alguien cuyas ideas combatimos pero cuyo derecho a defender esas ideas no cuestionamos”. Mouffe mantiene que este es “el verdadero significado de la tolerancia de la democracia liberal, la cual no supone aprobar ideas a las que nos oponemos, o ser indiferente a puntos de vista con los que no estamos de acuerdo, sino tratar a los que los defienden como legítimos oponentes”. Esto no significa, añade, “que los adversarios no puedan dejar de estar en desacuerdo, sino, simplemente, que si lo hacen, su acuerdo no significará que el antagonismo ha quedado erradicado... Por supuesto, los acuerdos también son posibles. No cabe duda de que son una parte esencial de la política; pero deben ser vistos como simples treguas temporales dentro de una confrontación continua”¹⁵.

Este es, pues, un impresionante esfuerzo por rescatar la teoría de la democracia liberal del racionalismo, y por reformularla en una forma genuinamente política. En concreto, tiene dos grandes méritos. Uno es el hacer

¹⁴ Mouffe, C. ‘Towards an agonal democracy’, en Noël O’Sullivan, ed., *Political Theory in Transition*, Routledge, London, 2000.

¹⁵ *Ibid.*

del poder un tema central e ineludible de la teoría política de la democracia liberal, en lugar de intentar eliminarlo de la arena política. El otro es el de abandonar la búsqueda de un punto arquimédico suprapolítico para, en su lugar, hacerse consciente de la esencial contestabilidad de lo político. A este respecto, como ha enfatizado acertadamente Agnes Heller, los simpatizantes de la teoría política posmoderna han identificado correctamente el que quizá sea el único rasgo de la política contemporánea en Occidente. Con todo, hay al menos tres grandes conjuntos de dificultades en el intento de Laclau y Mouffe de inyectar un carácter más genuinamente político a la teoría de la democracia liberal. El primero trata sobre el concepto de hegemonía; el segundo sobre el intento de esbozar radicales consecuencias políticas de la perspectiva deconstructiva; y el tercero sobre el concepto agonal de lo político.

Consideremos primero los problemas presentados por el concepto de hegemonía. El primero es demasiado obvio como para detenernos en él. Se trata de que, cuando Mouffe dice que su “tesis central” es la de que la “objetividad social se constituye en actos de poder”, no tiene en cuenta el hecho de que la mayor parte de la “objetividad social” es producto, no de actos de ningún tipo, sino de sus consecuencias no deseadas. Estas consecuencias puede que sean, por supuesto, “construidas socialmente”, y puede también que sean alterables a través de la acción política; pero el simple hecho sigue siendo que resulta sumamente confuso describirlas como actos.

La segunda dificultad hace referencia a la definición que Mouffe hace de hegemonía en términos de poder. Uno de los logros más interesantes del concepto de poder de Mouffe es su negativa a admitir la existencia de una distancia insalvable entre poder y legitimidad¹⁶. Esto debe ser aceptado, lo cual supone una crítica abierta a la teoría kantiana; pero lo insatisfactorio es el aparente fracaso de Mouffe en advertir la principal característica del lenguaje de la legitimidad en contextos políticos, a saber: la necesidad de hacer una crucial distinción, dentro del concepto de hegemonía, entre poder y au-

¹⁶ *Ibíd.*

toridad. Lo que se requiere para esta distinción es el concepto de mandato, pero tal concepto no puede penetrar dentro de los confines de un concepto de hegemonía que solo distingue entre diferentes tipos de poder. Dicho de una forma algo distinta: lo que falta en el concepto de hegemonía es sensibilidad a la distinción que trazó Hobbes entre lo que él llamó una persona natural (por ejemplo, Tony Blair), y una ficticia (por ejemplo, primer ministro) al explicar por qué el soberano posee autoridad y no solo poder.

Por último, no queda claro cómo puede ser vinculado consistentemente el lenguaje de la hegemonía con el compromiso de Mouffe con los “principios ético-políticos de la democracia” en la forma de libertad e igualdad. Es decir, no está claro cómo un análisis de la hegemonía en términos de discurso sobre el poder puede producir un compromiso ético democrático. Por supuesto, es ciertamente compatible con un compromiso meramente personal, pero el llamamiento de Mouffe a los principios ético-políticos de la democracia pretende indicar, con toda seguridad, algo más que un mero compromiso personal.

Otras cuantas dificultades emergen cuando pasamos de la hegemonía a la perspectiva deconstructiva. Como ya se ha dicho, para Laclau la esencia de este tipo de acercamiento es la de “de-sedimentar lo social y... ‘reactivarlo’ remitiéndolo de vuelta al momento político de su institución originaria”¹⁷. Si esto fuese simplemente una vía de reafirmar la autonomía e irreductibilidad de lo político, no sería objetable. Asimismo, también puede ser interpretado como una llamada a romper las cadenas dirigida a aquellos que consideran haber sido excluidos del orden hegemónico. En tal caso, el problema es que la aproximación deconstructiva se expone al contraataque conservador, bastante predecible pero perfectamente válido, muy bien condensado por Rorty en la máxima de que, si no está roto, no lo arregles¹⁸. Poniendo el acento en este ataque conservador, Rorty responde a la acusación de Laclau de que sufre de un provincianismo americano, diciendo que el propio Laclau es víctima de un paralelo provincianismo eu-

¹⁷ Mouffe, C. (ed.): *Pragmatism and Deconstruction*, p. 47.

¹⁸ *Ibid.*

ropeo¹⁹. Este consiste, como Rorty explica en otro lugar, en una lealtad hacia la tradición filosófica europea, “todavía dominada por el concepto marxista de *Ideologiekritik*, y por la noción romántica de un filósofo que penetra más allá de las apariencias del orden social presente para encontrar su realidad”²⁰. Debo decir que no menciono este intercambio, ni para criticar ningún proyecto de liberación que pueda tener Laclau, ni para ponerme del lado de Rorty en su contra, sino simplemente para indicar que todo intento de derivar implicaciones políticas de una aproximación deconstructiva chocará con la insistencia posmoderna en la esencial contestabilidad de lo político.

El último conjunto de dificultades hace referencia al concepto agonal de lo político. Por supuesto, trataremos solo las tres más obvias. La primera es que los individuos no están igualmente equipados para participar en la política agonal, y que cualquier intento de crear un terreno de juego equilibrado correrá inevitablemente el riesgo de transformar el agonismo en el conocido fenómeno de un Estado burocrático e intervencionista. La segunda es que una perspectiva agonal está expuesta a la acusación de ser excesivamente optimista, en la medida en que corre el riesgo de sobrecargar lo político al confiar demasiado en acomodar formas de conflicto profundo, que los entusiastas de lo agonal son animados a abrazar sin evidencia alguna de que la arena política pueda ser capaz de contenerlas de forma pacífica. Por último, el decidido compromiso adquirido por la política agonal no parece cercano en las sociedades occidentales modernas, en las cuales la diversidad no solo caracteriza la relación entre yoes, sino también la propia vida de cada individuo. Dicho desde otro ángulo: es un error asumir que la extendida falta de entusiasmo político es un producto de la exclusión social llevada a cabo por un orden social hegemónico que desmotiva a los ciudadanos a moverse más allá de la política de intereses y derechos; es más bien –tal y como vio Constant hace mucho tiempo– la inevitable manifestación de una sociedad en la que los individuos poseen una multiplicidad de intereses privados que prefieren dedicarse a perseguir.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 75.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 45-46.

3. LA RESPUESTA PRAGMÁTICA²¹

Un apoyo parcial a la respuesta posmoderna a la diversidad puede ser encontrado en el liberalismo pragmático de Richard Rorty. Como los pensadores posmodernos, Rorty mantiene que el punto de partida para la teoría política contemporánea debe ser la consciencia de la contingencia de la identidad individual, característica que Rorty estima distintiva del mundo contemporáneo. Esta consciencia fue imposible en épocas pasadas en las que se daba por supuesto que el yo tiene una esencia y que la vida en su conjunto es revestida por una necesidad intrínseca proporcionada por el destino o Dios. En nuestra edad posmetafísica, en cualquier caso, no podemos escapar a la consciencia de la contingencia –al menos aquellos que se dan cuenta de que no hay una realidad objetiva completamente separable de nosotros que nos pueda proporcionar modelos de identidad a los que conformarnos.

La respuesta apropiada al descubrimiento de la contingencia, según Rorty, no es huir de ella sino abrazarla. A aquellos que temen que el descubrimiento de la contingencia abra la puerta al irracionalismo y al relativismo, responde que tales suspicacias solo son posibles en la medida en que uno está todavía inconscientemente impregnado de la visión metafísica antigua de la moralidad y la política que ahora debe ser desechada.

En el ámbito político, esta consciencia de la contingencia lleva a Rorty hacia tres proposiciones. La primera dice que la actitud correcta hacia la identidad personal en aquellos que han llegado al reconocimiento de la contingencia es la ironía. Un liberal ironista es aquel que es “suficientemente historicista y nominalista como para haber abandonado la idea de que sus creencias y deseos centrales hacen referencia a algo que está más allá del tiempo y la oportunidad”²². Para estos ciudadanos, la ironía es el secreto de la libertad, que consiste precisamente en el reconocimiento y la

²¹ Partes de la siguiente sección fueron publicadas en “Postmodernism and the politics of identity” en *Politics and the Ends of Identity*, ed. **Kathryn Deane** (Ashgate Press, Aldershot, 1997).

²² **Rorty, Richard**: *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989), p. xv.

aceptación de la contingencia²³. La segunda proposición es que la forma apropiada de régimen para los ironistas es lo que Rorty llama una utopía liberal. Su característica es la ironía universal que, en el ámbito privado, guarda relación con la infinita búsqueda de la autoperfección, y en el ámbito público, con el intento interminable de conseguir un ideal de solidaridad siempre más inclusivo, en lugar de intentar implementar algunos fines supuestamente preexistentes de la buena sociedad. En el pensamiento de Rorty, este ideal (la solidaridad) reemplaza a los intentos de proporcionar al liberalismo unos fundamentos metafísicos universalmente válidos.

La tercera proposición parte de la segunda al hacer explícito que el sentido de la solidaridad humana no puede proporcionarlo ninguna fundamentación racional, cualquiera que sea esta. Por el contrario, lo crucial en ella es la imaginación, no la razón. Solo la imaginación determina que seamos capaces de romper en cualquier momento la división entre el ellos y el nosotros que restringe el alcance de las simpatías humanas, y considerar a una persona como “uno de los nuestros”.

Si ahora, para no distraernos, obviamos las dificultades del concepto rortiano de la naturaleza contingente de la identidad, y nos concentramos en los aspectos específicamente políticos de su pensamiento, entonces al menos dos grandes problemas salen al paso de su intento de formular una política liberal de la diversidad. El primero concierne a su concepto de solidaridad. En concreto, la posición central que asigna a este concepto entraña la división del orden político en un nosotros y un ellos, es decir, entre un grupo de dentro y otro de fuera. Como dice Rorty, “la fuerza del ‘nosotros’ es típicamente contrastiva, en el sentido de que contrasta con un ‘ellos’ que también está hecho de seres humanos –del tipo equivocado de seres humanos”²⁴-. Esta distinción entre “nosotros y ellos” sugiere de manera inmediata dos posibilidades, ninguna de las cuales va en una clara dirección liberal. Por un lado, el “nosotros” debe consistir en gente buena y progresista. Como ha

²³ *Ibid.*, p. 46.

²⁴ *Ibid.*, p. 190.

argüido Charles Sykes, el peligro en este caso es que el idealismo posmoderno puede transformarse fácilmente poco menos que en una fórmula opresiva de corrección política²⁵. Por el otro lado, ese “nosotros” debe estar hecho de tipos malvados y reaccionarios, en cuyo caso se hace difícil ver desde qué punto de apoyo Rorty puede desafiar el militante y exclusivo concepto de solidaridad que esa gente se sentiría inclinada a apoyar. En ambos casos, el irónico liberal de Rorty parece dejar el núcleo del liberalismo –que es la protección de los individuos y las minorías de una forma opresiva de solidaridad mayoritaria– en una situación precaria.

El carácter problemático del ideal rortiano de solidaridad quedará más claro si lo abordamos desde una dirección algo distinta, a saber, desde su fracaso en dar cuenta de que, a través del periodo moderno, la solidaridad ha sido objeto de dos interpretaciones contrapuestas. Una es la de Rousseau, para quien la solidaridad se identifica con un consenso substantivo en los valores fundamentales. De hecho, es en este sentido rousseauiano en el que, fundamentalmente, Rorty parece interpretarla. La otra interpretación es la formal o procedimental adoptada por una larga lista de defensores del modelo de la asociación civil, desde Hobbes hasta Oakeshott. El hecho de que esta interpretación formal o procedimental haya sido la base del ideal democrático y liberal de América hace que el descuido de Rorty sea todavía más sorprendente. Poniéndose del lado de la tradición rousseauiana, Rorty introduce automáticamente en su política ironista ambigüedades que Rousseau expuso originalmente con claridad inigualable.

El segundo problema, en lo que concierne a la teoría política, es el más importante. Es el intento de Rorty de apuntalar su versión del liberalismo con una distinción entre asuntos públicos y privados. Los asuntos privados tienen que ver exclusivamente con un proyecto personal de autocreación, mientras que los públicos se ocupan de la implementación de objetivos sociales. Rorty insiste en que no hay ninguna forma de salvar la distancia entre estos tipos de asuntos en una única, unificada y “orgánica” concepción de la política. La gran virtud del liberalismo ironista es precisamente la de reco-

²⁵ Véase el ensayo de **Skyes** sobre ‘The Ideology of Sensitivity’, en *The Salisbury Review*, Vol. 12, n.º. 3, marzo de 1994, pp. 14-19.

nocer esto. El error de pensadores como Platón, Marx y Foucault, por contra, es el de haber rechazado aceptar el carácter último de esta distinción.

El problema de esta distinción, como han observado correctamente los críticos, es que elimina completamente el desacuerdo político para reemplazarlo por meras cuestiones técnicas de clasificación. Rorty asume, con una enorme confianza en sí mismo, que posee una casi divina imparcialidad cuando se trata de decidir si una cuestión o un pensador particular debe ser asignado a la esfera privada o a la pública. Asume, más concretamente, que disfruta del tipo de estatus suprapolítico que Rousseau designaba a su legislador. Esto entra radicalmente en conflicto, en cualquier caso, con la propia concepción hermenéutica que Rorty tiene de la filosofía, la cual rechaza la posibilidad de cualquier tipo de perspectiva trascendental, para solo permitir las internas. El claro resultado es la incoherencia filosófica, en el sentido de que no está claro, como suele decirse, por dónde camina Rorty. Por un lado, su concepto de contingencia y sus simpatías hermenéuticas apuntan hacia un tipo de radicalismo político del que hacen gala Derrida, Laclau y Mouffe; por otro, el pragmatismo de Rorty le lleva a mantener que, si no está roto, no debe romperse, deteniendo así arbitrariamente la lógica de su indagación filosófica para afirmar una especie de conservadurismo complaciente.

4. LA RESPUESTA DEL *MODUS VIVENDI*

Una respuesta a la diversidad que, como la última que acabamos de ver, se hace eco de algunos de los temas principales del posmodernismo, nos la proporcionan los teóricos contemporáneos del liberalismo del *modus vivendi*. Entre ellos, el más ambicioso filosóficamente es John Gray, cuyo punto de partida es el rechazo de la búsqueda racionalista de los conceptos universales de justicia, derechos y legitimidad, en favor del pluralismo de valores, una posición filosófica que rechaza el intento postilustrado de basar la asociación civil en un consenso racional, y que, en su lugar, busca fundamentarlo en un *modus vivendi* basado en el compromiso.

Para Gray, la situación del liberalismo contemporáneo está marcada principalmente por una incoherencia fundamental causada por la existen-

cia en su seno de dos filosofías contrapuestas. De acuerdo con una, el liberalismo se define en términos “del ideal de un consenso racional acerca de la mejor forma de vida”. Para esta visión, el objetivo político es la creación de un régimen universal que ofrezca la mejor forma de gobierno para todos. De acuerdo con la otra visión, liberalismo es “la creencia de que los seres humanos pueden prosperar en muchas formas de vida”²⁶. Para esta visión, el liberalismo apunta hacia un proyecto de coexistencia al que pueden aspirar diversos regímenes²⁷. El objetivo de Gray es defender este último tipo de liberalismo –es decir, el liberalismo de la coexistencia pacífica– contra el liberalismo del régimen universal. Este es el significado del *modus vivendi*, cuyo objetivo no es reemplazar los valores en conflicto por un consenso racional, sino “reconciliar a los individuos y las formas de vida, comprometiendo en una vida en común a los valores en conflicto”. Para ello, no necesitamos valores comunes. Lo que necesitamos en su lugar son “instituciones comunes en las que puedan existir varias formas de vida”²⁸.

La lógica expresión política del *modus vivendi* es, para Gray, una teoría neohobbesiana de la legitimidad, cuyo gran logro es el de mantener una actitud instrumental hacia el concepto de los derechos, central en el vocabulario liberal. Gray escribe, por ejemplo, que el gran mérito de la aproximación neohobbesiana a los derechos es que, adoptándolos, “llega a pensar en los derechos humanos como cláusulas útiles para la paz, donde individuos y comunidades con valores e intereses en conflicto consienten en coexistir”. Asimismo, “llegaremos a pensar en el gobierno democrático, no como una expresión del derecho universal de autogobierno, sino como un recurso que permite a distintas comunidades llegar a decisiones comunes y quitar gobiernos sin recurrir a la violencia”²⁹.

En cualquier caso, el instrumentalismo del punto de vista neohobbesiano es solo un aspecto del realismo político que despliega. Un segundo,

²⁶ Gray, John: *Two Faces of Liberalism* (Polity Press, Cambridge, 2000), p. 1.

²⁷ *Ibíd.*, p. 2.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 6 y 7.

²⁹ *Ibíd.*, p. 105.

y no menos importante aspecto, es su rechazo a lo que Gray considera una desafortunada tendencia de asimilar lo político a lo legal, característica del actualmente influyente liberalismo kantiano. Más concretamente, este busca reducir lo político a una obediencia a las normas –tergiversación de lo político especialmente clara en el trabajo de Rawls–. Como dice Gray, en el liberalismo político [de Rawls], lo que la justicia demanda no es un problema de decisión política sino de adjudicación legal. La institución central del “liberalismo político” de Rawls no es una asamblea deliberativa como el parlamento, sino un tribunal de leyes. Todos los asuntos fundamentales son desplazados de la deliberación política para ser adjudicados al Tribunal Superior. La autodescripción de la doctrina rawlsiana como liberalismo político resulta enormemente irónica³⁰.

La objeción de Gray a este tipo de legalismo es que socava el respeto por el pluralismo valorativo, al suponer que el fracaso para llegar a un consenso apunta hacia una racionalidad deficiente. Es decir: se asume que el desacuerdo político implica una deficiencia moral causada por la preponderancia de los intereses particulares egoístas sobre los públicos. El resultado es hacer el compromiso político y la negociación imposibles, al insistir en que el resultado moral racionalmente defendible debe ser siempre el objeto del debate político. Además, reducir legalistamente lo político al seguimiento de normas tergiversa la responsabilidad política al ocultar el hecho de que las normas mismas nunca pueden tomar la decisión necesaria para que estas sean aplicadas a situaciones particulares.

Hay tres problemas principales en la versión del *modus vivendi* presentada por Gray. El primero hace referencia a su intento de evitar que el *modus vivendi* degenere en una fórmula para el todo vale (p. 20). De hecho, el propio Gray tiene un concepto bastante concreto de “qué puede ser tenido por un compromiso razonable entre valores y formas de vida rivales” (p. 20). La dificultad estriba en que proporciona dos respuestas potencialmente conflictivas a cómo determinar qué es “un compromiso razonable”. La primera respuesta es una apelación neohobbesiana a las “necesidades

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

humanas” como punto de referencia último en la justificación³¹. De acuerdo con esta respuesta, incluso la coexistencia pacífica misma es solo deseable en la medida en que proporciona las “condiciones del bienestar humano” o el “desarrollo humano”³². Este punto de vista naturalista o funcional, en cualquier caso, entra en desacuerdo con la segunda respuesta que Gray ofrece a la pregunta sobre cómo determinar los límites de un “consenso razonable”. La segunda respuesta es esencialmente ética y no instrumental, y consiste en una invocación de valores y derechos universales. Aunque esos derechos, según Gray, “no proporcionan un estatuto de autoridad universal a los valores liberales”, con todo, son un “punto de referencia de legitimidad mínima para sociedades cuyos valores difieren”³³.

Puede parecer a primera vista que esta forma muy diferente de teorizar el *modus vivendi* marca el inesperado retorno de Gray hacia su bestia negra, el legado ilustrado. En cualquier caso, Gray enfatiza que la teoría del *modus vivendi* nunca pretendió ser una negación de los derechos humanos universales, sino solo del régimen único universal que el liberalismo ha asociado generalmente a ellos³⁴. Con todo, conocer de dónde proceden los derechos humanos universales sigue siendo un misterio. Presentarlos como un requisito para la prosperidad humana es insatisfactorio, puesto que los derechos no pueden provenir de las necesidades, no importa cuán deseables puedan ser. Un problema parecido surge en relación a la apelación de Gray a los derechos universales. “Los liberales universalistas están en lo correcto”, admite, “pues algunos valores son universales. Están [solamente] equivocados en identificar esos valores universales con sus propios ideales particulares”³⁵. Pero, ¿cuál es la base de esos valores universales? En esto Gray es incierto.

El segundo problema que presenta la respuesta del *modus vivendi* de Gray a la diversidad es que simplifica relativamente las cosas al asumir que

³¹ *Ibíd.*, p. 20. Sobre las necesidades humanas como punto de referencia justificador de todos los derechos humanos, p.17.

³² *Ibíd.*, pp. 8 (bienestar humano) y 21 (desarrollo humano).

³³ *Ibíd.*, pp. 21 y 2.

³⁴ *Ibíd.*, p. 21.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 21 y 2.

el principal problema al que se enfrentan las sociedades contemporáneas surge de conflictos entre diferentes formas de vida. Aunque esto puede ser cierto de EE. UU. y Reino Unido, no lo es de Occidente en su conjunto. Lo que Gray pasa por alto es el hecho de que los conflictos contemporáneos más enconados no tienen su origen en el conflicto de formas de vida, sino en ideologías nacionalistas y fundamentalistas que pueden, pero no necesariamente, implicar formas de vida en conflicto. El nacionalismo vasco en España, los quebequeses en Canadá, el IRA en Irlanda del Norte, los serbios y croatas en la antigua Yugoslavia –todos estos conocidos conflictos son más el producto del fervor nacionalista, que de un antagonismo producido por diferentes formas de vida.

El tercer problema con el *modus vivendi* se refiere al vínculo que Gray pretende establecer entre este y la teoría política neohobbesiana. La esencia de la teoría neohobbesiana es un nuevo (o, mejor dicho, radicalmente revisado) concepto de la legitimidad. Como dice Gray, la doctrina liberal reciente representa “una confusión entre los requisitos universales de la legitimidad política y las demandas particulares de los valores liberales. Aunque normalmente se solapan, no son lo mismo. Regímenes muy distintos pueden ser igualmente legítimos”³⁶.

Lo problemático de esto es saber cómo podemos combinar el instrumentalismo neohobbesiano por el que Gray aboga, con un concepto de “legitimidad razonable” no instrumental y universalmente aplicable, que reconozca que, en las circunstancias actuales, todo régimen “razonablemente legítimo” requiere un imperio de la ley y la capacidad de mantener la paz, instituciones representativas eficaces y un gobierno que pueda ser reemplazado por sus ciudadanos sin recurrir a la violencia. Además, se requiere la capacidad de satisfacer las necesidades básicas para todos y proteger a las minorías de las desventajas. Por último, pero para nada menos importante, necesita reflejar las formas de vida y las identidades comunes de sus ciudadanos³⁷.

³⁶ *Ibíd.*, p. 110.

³⁷ *Ibíd.*, p. 107.

Irónicamente, los liberales más convencionales considerarían que esto no es más que sentimientos admirablemente idealistas. La dificultad, en cualquier caso, es ver cómo pueden colegirse de una teoría neohobbesiana que Gray invoca para apoyarlos.

El cuarto problema que presenta la teoría del *modus vivendi* es general, y su naturaleza ha sido explicada elocuentemente con detalle por Thomas Bridges. La especie de identidad cívica forjada por el *modus vivendi*, observa Bridges, es demasiado frágil y endeble como para proporcionar un vínculo efectivo en sociedades profundamente pluralistas. El problema, nos dice, es que:

“el liberalismo del *modus vivendi* apela solamente al propio interés local de ciudadanos, en tanto miembros de comunidades culturales particularistas. El liberalismo del *modus vivendi* arguye en favor de la democracia liberal solo como parte de un compromiso cultural y político dirigido a asegurar la paz civil. Lo que hace deseable este compromiso no es nada más allá de su promesa de proveer las condiciones bajo las cuales cada etnia, clase o comunidad religiosa particular pueden continuar persiguiendo sus diversas concepciones de la vida buena sin la amenaza de interferencia de los otros”³⁸.

En una palabra, los argumentos del *modus vivendi* no dejan claro en qué sentido la ciudadanía es, en sí misma, un bien a desear en cuanto tal³⁹. Esta crítica nos lleva hacia la quinta respuesta a la diversidad, que es la articulada por la teoría política republicana.

5. LA RESPUESTA REPUBLICANA

Desde el punto de partida de la teoría política republicana contemporánea, el principal problema que presenta el intento de reformular el ideal de la asociación civil situándolo dentro de la búsqueda de un liberalismo

³⁸ **Bridges, Thomas:** *The Culture of Citizenship: Inventing Postmodern Civic Culture* (State University of NY Press, Albany, 1994), p. 203.

³⁹ *Ibíd.*, p. 203.

político capaz de acomodar la diversidad, es que la principal cuestión presentada por este proyecto no ha sido planteada correctamente. Tal problema, escribe Thomas Bridges, es la necesidad de “una nueva cultura política democrática liberal... que pueda tener éxito en hacer inteligible a los ciudadanos los ideales cívicos de libertad e igualdad, en un lenguaje que pueda afirmar sin ambigüedades la naturaleza particular de esos ideales”⁴⁰.

Bridges mantiene que, en el pasado, la ceguera ante la necesidad de promoción activa de una cultura semejante fue alimentada por los llamamientos liberales tradicionales a “las verdades autoevidentes, la ley natural universal, los principios de la razón pura práctica, [y otras] supuestas teorías metafísicas o epistemológicas culturalmente neutras”⁴¹. Hoy día, por contra, Rawls, en su obra tardía, ha reconocido la necesidad de un consenso cultural entrecruzado para apoyar las instituciones políticas de la democracia liberal. Con todo y desafortunadamente, ha fracasado en reconocer que las raíces de este consenso son también culturalmente particularistas. Es decir, ha fracasado en captar que “las normas de la justicia cívica, aunque apelen solo a una parte de la vida y no a toda, constituyen, con todo, un concepto del bien culturalmente particular”⁴².

Lo que la nueva cultura política requiere es el abandono de la visión tradicional de la dimensión política de la identidad, en virtud de la cual el yo cívico es esencialmente una parte externa, secundaria y subordinada de nuestro ser, sin ningún valor intrínseco. En el lugar de esta visión negativa de la identidad cívica, la nueva cultura política coloca un ideal positivo de “amistad cívica” que florece “donde los miembros de una comunidad cívica perciben los unos en los otros una identificación con el compromiso hacia un bien cívico”. Este bien, insiste Bridges, debe distinguirse con cuidado del ideal comunitario de solidaridad. Mientras que la solidaridad comunitaria prospera donde existe una identidad de

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 16.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 15.

⁴² *Ibíd.*, pp. 16 y 17.

gustos e intereses, “la amistad cívica es libertaria y potencia la ‘otredad’ y la diferencia. Mientras que la solidaridad comunitaria prospera donde existen formas compartidas de medir la excelencia y el valor personal, la amistad cívica es igualitaria y establece un vínculo que pasa por alto toda medida de rango y mérito... En una comunidad cívica, se espera que las personas desarrollen... igualmente una capacidad para ambas... [estando] ambas comprometidas con una forma de vida particular, y desapegadas de ella lo suficiente como para ejercer las aptitudes de la libertad cívica y la justicia cívica”⁴³. Las dificultades para hacer realidad este ideal de cultivar ambas, la solidaridad comunitaria y la amistad cívica, como observa acertadamente Bridges, “son enormes”⁴⁴. ¿De dónde cree entonces que vendrá la motivación cultural particular para apoyar tal identidad? Es decir, ¿qué puede estimular al ciudadano común a cultivar un ideal de amistad cívica como parte integral de su bien, en lugar de que siga contemplando su identidad política como algo meramente externo e instrumental?

Desafortunadamente, la propuesta de Bridges, aunque muy elocuentemente presentada, es en cierto modo débil. Se concentra en investigar cómo los cristianos, desde su punto de vista culturalmente particular, “deben repensar los principales componentes de la creencia cristiana y practicarlos en términos de una fuerte analogía con la búsqueda de un bien civil, de modo que produzcan una cierta congruencia de la vida cristiana con la vida dedicada a la búsqueda de la libertad y la justicia cívicas”⁴⁵. Aunque haya suficientes cristianos del tipo que dice Bridges, no está claro cómo pueden ser persuadidos para aceptar la “fuerte analogía” con la que está contando. A este respecto, Quentin Skinner, el más académico de los defensores del republicanismo, está seguramente en lo cierto cuando se encomienda a Maquiavelo para coger firmemente el toro por los cuernos, y depositar su fe en los poderes coercitivos de la ley. Es decir, al igual que otros pensadores republicanos clásicos, Maquiavelo

⁴³ *Ibíd.*, pp. 240 y 241.

⁴⁴ *Ibíd.*, 240.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 17.

cree que la virtud cívica solo puede ser asegurada si la ley es usada directamente “para sacarnos forzosamente de nuestros moldes de comportamiento movido por el interés propio, para forzarnos a cumplir con el espectro completo de nuestros deberes cívicos y, en consecuencia, para asegurar que el Estado libre del que nuestra propia libertad depende se mantiene libre de toda servidumbre”⁴⁶.

Una vía intermedia, por así decirlo, entre la confianza optimista de Bridges en su uso de la analogía, y el reconocimiento de la necesidad de coerción en la creación de la virtud cívica por parte de Skinner, es la trazada por Richard Bellamy. Para Bellamy, cualquier forma de republicanismo que pretenda presentar una reformulación coherente de la asociación civil debe recurrir a la teoría democrática “del discurso”, y ser capaz de una aplicación supranacional, a la luz del impacto que las tendencias hacia la globalización han causado en el Estado-nación. Concretamente, Bellamy aplica las tendencias neorrepublicanas con las que simpatiza a una concepción de la ciudadanía europea supranacional que “encaja bien con la idea de la gobernanza multinivel que maneja la UE”, y que se inspira en una “ética de la participación” que marca un punto de ruptura importante con respecto al concepto de ciudadanía reducido y judicial que ha dominado hasta el momento la tradición liberal⁴⁷.

Así pues, ¿qué podemos aprovechar de la respuesta republicana a la diversidad? La crítica más sólida a este intento de revisar el concepto de asociación civil ha sido la realizada por Michael Walzer. Recordando a Benjamin Constant, Walzer rechaza la revisión republicana, no sobre la base de que no es una concepción del bien válida, sino sobre la base de que simplemente no es compartida por mucha gente en el mundo moderno. De hecho, incluso aquellos que comparten el ideal republicano encuentran que, en la práctica, “raramente la política ocupa toda su atención”,

⁴⁶ Skinner, Quentin: ‘The Republican Ideal of Political Liberty’, en *Political Thought*, ed. M. Rosen y J. Wolff (OUP Oxford, 1999), p. 171.

⁴⁷ Bellamy, R.: ‘Citizenship beyond the nation state: the case of Europe’, en Noël O’Sullivan, ed., *Political Theory in Transition* (Routledge, London, 2000), p. 255.

aunque solo sea porque tienen que ganarse la vida. El hecho es que el trabajo, aunque se funda en la necesidad y, en consecuencia, puede ser tachado de irrelevante (como por ejemplo hace Hannah Arendt), pronto “adquiere un valor en sí mismo –expresado en el compromiso con una carrera, el orgullo de un trabajo bien hecho, el sentido de camaradería en el lugar de trabajo–”. Todos estos bienes, concluye Walzer, “compiten con los valores de la ciudadanía”, y no pueden ser sostenidos al mismo tiempo por la mayoría de los ciudadanos modernos en una identidad que tenga el mismo significado para todos ellos⁴⁸.

6. LA RESPUESTA MULTICULTURAL

Quizá el intento más continuado y admirable de reformular el ideal civil en términos de una respuesta a la diversidad distintivamente multicultural es el de Bhikhu Parekh. Usando el poco espacio que nos queda, quiero terminar esta revisión de las principales respuestas a la diversidad considerando los principales logros que ha desarrollado la perspectiva multicultural⁴⁹.

La principal idea de Parekh es que “una sociedad culturalmente plural como la nuestra requiere una filosofía política culturalmente sensible y multiculturalmente fundamentada, una que pueda construir puentes entre culturas y proporcionar herramientas culturales para juzgar otras culturas”⁵⁰. Parekh describe esta “filosofía política fundamentada multiculturalmente” como “hecha de un interacción creativa de tres elemen-

⁴⁸ **Walzer, M.**: ‘The Civil Society Argument’, en J. Stapleton, ed., *Group Rights: Perspectives Since 1900* (Thoemmes Press, Bristol, 1995), p. 302.

⁴⁹ El propio Parekh describe su punto de vista como una perspectiva sobre la vida humana: “Es mejor ver el multiculturalismo, no como una doctrina política con un contenido programático, ni como una escuela filosófica con una teoría distintiva del hombre y el mundo, sino como una perspectiva sobre la vida humana”. Véase **Parekh, B.**, ‘Theorizing Political Theory’, en Noël O’Sullivan, ed., *Political Theory in Transition* (Routledge, London, 2000), p. 255.

⁵⁰ Véase **Parekh, B.**: ‘Theorizing Political Theory’, en Noël O’Sullivan, ed., *Political Theory in Transition* (Routledge, London, 2000).

tos importantes y complementarios, a saber, la incrustación cultural de los seres humanos, la inescapabilidad y deseabilidad de la diversidad de culturas, y la pluralidad interna de cada una de ellas⁵¹.

Esta perspectiva, según Parekh, no le permite al filósofo llegar a un punto arquimédico, sino solamente a una “visión de la vida humana menos determinada culturalmente”⁵². Políticamente, esto implica que la única respuesta adecuada a la diversidad cultural es abandonar el modelo establecido del Estado nación en el cual la homogeneidad cultural se da por supuesta, para sustituirlo por un modelo multicultural con un concepto de nacionalidad más inclusivo. Este es, al menos, el mensaje del “Informe Parekh”. En lo que sigue, sugeriré que tanto la perspectiva filosófica como su visión política se enfrentan al menos a cuatro grandes problemas.

Consideremos primero la visión política. Aquí la principal dificultad es el problema meramente práctico de decidir qué tipo de propuestas asociadas con el multiculturalismo en el Informe Parekh deben ser implementadas. En muchos casos, parece apuntar hacia la discriminación positiva (es decir, hacia el establecimiento de cuotas). La experiencia en la India y en EE.UU., en cualquier caso, apunta a que es probable que relegue a guetos a quien pretende asistir, en lugar de fomentar la inclusión social. Curiosamente, el propio informe no trata este problema.

En segundo lugar, la visión política del multiculturalismo que tiene Parekh privilegia inevitablemente la identidad cultural a expensas de la identidad civil. Es decir: enfatiza la prioridad última de la identidad adscriptiva sobre el concepto legal de la identidad ciudadana. Esto, en cualquier caso, es difícil de reconciliar con el modelo de asociación civil que el propio Parekh ha defendido en ocasiones⁵³.

⁵¹ *Ibid.*, p. 255.

⁵² *Ibid.*, p. 256.

⁵³ Por ejemplo, en el criticismo de Parekh al lugar que ocupa el nacionalismo en los escritos políticos de Scruton, véase la contribución de Parekh al Runnymede Trust sobre la Nueva Derecha y el nacionalismo, así como la respuesta de **Scruton** en su *The Philosopher on Dover Beach*.

El tercer problema está estrechamente relacionado con el segundo, y trata sobre cómo determinar las culturas que deben recibir reconocimiento por motivo de negociaciones multiculturales. El problema tiene importancia práctica, puesto que Parekh ha abogado, por ejemplo, por la creación de un consenso racional internacional, a través del “diálogo intercultural” entre “cada cultura *con un punto de vista que representar*”⁵⁴ –una asunción problemática al haber, pues, algunas culturas que evidentemente no tienen “un punto de vista que representar”–. La respuesta de Parekh no es muy satisfactoria, principalmente porque coloca a las culturas (como quiera que sean definidas) dentro de una teoría dialéctica acerca de un camino inacabable del progreso humano hacia la verdad. Esta teoría del progreso asume la existencia de una verdad universal que es parcialmente captada por las culturas particulares (o, con más precisión, por algunas de ellas), pero que no es comprendida en su totalidad por ninguna de ellas individualmente. Al menos esta parece ser la visión moral que subyace detrás de su acuerdo fundamental con liberales como John Stuart Mill, de quien dice que “siempre ha sostenido correctamente que la diversidad es la precondition para el progreso y la elección, y que *la verdad solo puede emerger de una competición pacífica entre diferentes formas de vida*”⁵⁵.

Ahora, en el caso de Mill, esta subordinación de la política a la verdad deja espacio a las acusaciones de albergar una tendencia autoritaria que está profundamente reñida con su liberalismo; Parekh se expone, pues, a la misma acusación al vincular su propia posición con la de Mill. La dificultad no es simplemente quién decide qué culturas contienen la verdad, y cuál es exactamente esa verdad que contienen; también lo es decidir qué hacer, una vez determinada la naturaleza de la verdad, con las culturas que se estimen defensoras recalcitrantes de la insensatez, o con las demasiado ignorantes como para contribuir efectivamente a esta dialéctica. Difícilmente esta puede ser una fórmula para la armonía multicultural: al contrario, es una posición que

⁵⁴ Parekh, B.: ‘Non-ethnocentric universalism’, en *Human Rights in Global Politics*, ed. por Tim Dunne y Nicholas Wheeler (CUP, 1999), p. 139. Las cursivas son mías. Este capítulo trata con más profundidad el concepto de una “universalismo regulador” desarrollado anteriormente en “The Cultural Particularity of Liberal Democracy”, *Political Studies*, Vol. XL, 1992 (Número especial sobre *Prospects for Democracy*, ed. D. Held), p. 173.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 175, cursiva del autor.

puede tener unas consecuencias bastante inquietantes. Es una posición que también corre automáticamente el riesgo de convertir el multiculturalismo en un lenguaje de hipocresía desde el primer momento, puesto que, en la práctica, los grupos culturales con músculo político y relevancia electoral serán siempre reconocidos como portadores de “un punto de vista que representar”, mientras que a los grupos políticamente débiles se les negará probablemente este reconocimiento.

Pasando de los problemas políticos prácticos a los filosóficos, la principal dificultad se encuentra en el corazón del pensamiento de Parekh, a saber, en el concepto de “diálogo intercultural”. Concretamente, el problema tiene que ver con la estructura neo-kantiana que Parekh invoca para explicar cómo tal diálogo puede obtener principios morales universalmente válidos. La posibilidad de tales principios es remarcada, por ejemplo, al final del brillante ensayo de Parekh sobre “The Cultural Particularity of Liberal Democracy”⁵⁶, donde insiste en la necesidad de “un cuerpo de principios [reguladores] morales y políticos que sean tanto universalmente válidos como capaces de acomodar la diversidad cultural y la autonomía”⁵⁷.

Estos principios deben ser descubiertos por un comité multicultural de hombres sabios y experimentados. La tarea del comité no es fácil: trabajar en nuestros principios impersonales de buen gobierno, los cuales son, no solo “genuinamente universales (en su alcance y contenido)”, sino que también poseen una autoridad moral universalmente vinculante, con tal de que hayan sido “negociados libremente por todos los involucrados, y fundamentados en un amplio consenso global”⁵⁸. El propio Parekh admite que los principios universales que tiene en mente serían tan “mínimos” que solo podrían proporcionar la base para un consenso “estrecho”. En cualquier caso, el problema es que los principios serían tan mínimos que estarían vacíos, si es que acaso consiguiesen asegurar el consenso universal perseguido.

⁵⁶ “The Cultural Particularity of Liberal Democracy”, *Political Studies*, Vol. XL 1992 (Número especial sobre *Prospects for Democracy*, ed. D. Held).

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 173.

⁵⁸ *Ibíd.*

La paradoja en el corazón del pensamiento político de Parekh es que su búsqueda de una “visión de la vida humana menos determinada culturalmente”⁵⁹ desemboca en una visión que reproduce los elogios hacia la diversidad cultural generados, en concreto, por el moderno romanticismo occidental, y el concepto de racionalidad universal que es directamente deudor de la Ilustración europea. En política, esta visión cultural toma forma en un ideal de racionalidad discursiva semejante al que encontramos en Rawls y Habermas, y deriva de hecho en prácticas que pueden ser censuradas por resultar contraproducentes. Por encima de todo, en cualquier caso, el pensamiento político de Parekh se expone irónicamente a la acusación de perpetuar esa trayectoria política de la que, en ocasiones, ha acusado a la tradición contra la cual definía su posición.

CONCLUSIÓN

Mi propósito ha sido determinar si, en estos intentos llevados a cabo en las pasadas décadas de modificar el ideal de asociación civil en formas que lo democratizan, se ha conseguido un liberalismo más político y mejor equipado para afrontar el pluralismo de las sociedades democráticas contemporáneas en Occidente. Mi conclusión es que, aunque todos los intentos son problemáticos, al menos han generado una agenda en la cual cuatro propuestas principales para revisar el modelo civil merecen una seria consideración por aquellos preocupados en mantener la continua relevancia de este ideal.

La primera propuesta en la cual todos menos los teóricos kantianos están de acuerdo, es la necesidad de un concepto de razón mucho más modesto del que los filósofos liberales, influidos por el universalismo ilustrado, han estado preparados para aceptar. Si la razón no puede proveer un fundamento universalmente válido para la asociación civil, deberá preguntarse entonces qué, si es que acaso hay algo, *puede* proveerlo. La respuesta, creo, es que [la racionalidad] puede jugar el papel modesto que le asignó Stuart Hampshire. “La

⁵⁹ Véase **Parekh, B.**, “Theorizing Political Theory”, en Noël O’Sullivan, ed., *Political Theory in Transition* (Routledge, London, 2000), p. 256.

racionalidad –dice Hampshire– es un vínculo entre personas, pero no es un vínculo muy poderoso, y puede fracasar como vínculo cuando existen fuertes pasiones a ambos lados del conflicto”⁶⁰. Así pues, Hampshire cree obviamente necesario considerar cómo se puede reforzar el débil vínculo de la razón ahí donde las pasiones se ven envueltas. Su respuesta es que solo dos cosas pueden proporcionarnos este necesario apuntalamiento, a saber, hábitos muy asentados de razonamiento conjunto entre adversarios, en los que la otra parte es siempre escuchada, y lealtad mutua hacia las instituciones que proporcionan los procedimientos para el razonamiento entre adversarios –es decir, lealtades institucionales que pasen por alto las diferencias morales, y se basen en tradiciones compartidas, en lugar de en un acuerdo sobre principios universales de racionalidad pública.

La segunda propuesta tiene que ver con dos temas posmodernos centrales, que son la posición central e ineludible del poder en la política, y la esencial contestabilidad de lo político. Creo que ambas ideas deben ser incorporadas en la revisión del modelo civil. Lo problemático de las formas más ambiciosas de posmodernismo, en todo caso, es la conversión de la teoría política en un inquietante proyecto organizado en el que el *único* lenguaje de la política sea el lenguaje del poder, y en el que el objetivo sea la emancipación indiscriminada de todas y cada una de las formas de diferencia. La principal base filosófica para resistirse a este objetivo es que corre el riesgo de reducir el pensamiento posmoderno a un culto a la indeterminación casi nihilista. Con todo, en sus formas menos extremas, la teoría posmoderna está en lo correcto al enfatizar el lugar ineludible de lo político en el corazón de la teoría social, aunque los teóricos más moderados como Rorty sigan comprometidos con un ideal de prudencia política que Rorty resume en la máxima de que, si no está roto, no lo arregles.

La tercera propuesta de la agenda surge especialmente de la teoría del *modus vivendi*, y se caracteriza por enfatizar la necesidad de una defensa filosófica de la política del compromiso. Con todo, esta defensa no necesita tomar la forma de la versión problemática del pluralismo valorativo de-

⁶⁰ Hampshire, S.: *Justice is Conflict* (Duckworth, London, 1999), pp. 88 y 89.

fendida por Gray. En su lugar, puede recurrir, por ejemplo, a la filosofía materialista de Spinoza, tal y como ha hecho Stuart Hampshire. En cualquier caso, en lo concerniente al compromiso, Richard Bellamy ha enfatizado correctamente que una política que le asigna un papel central no debe solamente tener en cuenta las diferencias fundamentales en los tipos de compromiso, sino también la necesidad de integrar el compromiso dentro del armazón de una forma genuinamente política de constitucionalismo. Los constructores de sistemas políticos, escribe Bellamy:

“a menudo pasan por alto el hecho de que diferentes tipos de políticas requieren diferentes tipos de compromiso y, por tanto, diferentes formas de toma de decisiones. Con todo, estas consideraciones son decisivas y no solo eficientemente funcionales cuando se está decidiendo el nivel en el que tomar las decisiones, cómo deben ser representados los grupos y el grado de autonomía que pueden reclamar las partes o secciones de la comunidad. Son esenciales para el constitucionalismo político y su íntimo vínculo con la justicia, el imperio de la ley y la democrática dispersión y división de los poderes. En el ideal antiguo del gobierno mixto, el mecanismo predilecto era el de asignar funciones particulares de gobierno a diferentes clases sociales. En las sociedades contemporáneas, la respuesta reside en multiplicar los lugares con poder de toma de decisiones y las formas de representación empleadas para diferentes propósitos”⁶¹.

La propuesta final en la agenda es presentada de manera especialmente convincente por los teóricos republicanos y tiene que ver con la naturaleza del tipo de educación cívica que es apropiada para, y compatible con, una sociedad liberal. Lo problemático del punto de vista republicano es la idea de que la educación cívica, para ser efectiva, deba ser moralmente transformadora. Creo que William Galston ofrece una versión más modesta y convincente de la naturaleza y los límites del tipo de educación cívica no transformadora apropiada para la asociación civil, cuando escribe que, a pesar de la diversidad de las sociedades liberales:

“es perfectamente posible identificar un núcleo de compromisos cívicos y competencias cuya amplia aceptación asegure una política liberal bien ordenada. El Estado tiene derecho a garantizar que este núcleo sea difundido de manera ge-

⁶¹ Véase **Bellamy, R.**, “Citizenship beyond the nation state: the case of Europe”, en Noël O’Sullivan, ed., *Political Theory in Transition* (Routledge, London, 2000).

neral y efectiva, o bien directamente a través de una educación pública cívica, o bien indirectamente a través de la regulación de la educación privada. En caso de conflicto, este núcleo cívico tiene prioridad sobre compromisos individuales o grupales (incluso sobre las objeciones de conciencia), y el Estado podrá utilizar legítimamente mecanismos coercitivos para asegurarlos⁶².

El Estado liberal no puede ir más allá de esta educación, concluye Galston, basada completamente en el entendimiento común de la excelencia cívica, sin hacer incoherente el ideal de asociación civil.

Así pues, la teoría política liberal contemporánea ha producido una agenda estimulante para la revisión del modelo clásico de asociación civil. Sin embargo, la implementación de esa agenda tiene sus peligros, dos de los cuales requieren una breve consideración. El primero es una continua falta de consciencia de un aspecto fundamental del ideal civil, que muchos participantes en los debates liberales contemporáneos sobre la diversidad han fracasado en teorizar, simplemente porque lo han dado por supuesto. En un estudio extraordinario, Margaret Canovan ha caracterizado este aspecto como un sentido compartido de la nacionalidad, argumentando que la nacionalidad es “una premisa tácita en casi todo el pensamiento liberal contemporáneo”⁶³ –incluyendo, enfatiza Canovan, aquellos pensadores liberales que son explícitamente hostiles al nacionalismo⁶⁴–. La realidad es, tal y como dramáticamente expresa Canovan, que “los esqueletos maquiavélicos acechan detrás de la tranquila asunción de que el poder colectivo y la solidaridad que mantienen la democracia, la justicia y el imperio de la ley pueden ser dados por supuestos”⁶⁵. En otras palabras, escribe, casi toda teoría liberal “tiene un agujero en el centro, ahí donde debe haber una teoría del poder, y la nación siempre debe ser utilizada por lo bajo para tapar ese hueco”⁶⁶. Más concretamente, Canovan explica:

⁶² Galston, W.: “Civic Education in the Liberal State” en Nancy L. Rosenblum ed., *Liberalism and the Moral Life* (Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1989), p. 101.

⁶³ Canovan, M.: *Nationhood and Political Theory* (Edward Elgar, Cheltenham, 1996), p. 1.

⁶⁴ Canovan, M.: “Crusaders, Sceptics and the nation”, in *Journal of Political Ideologies* (1998) 3 (3), 237-253, p. 237.

⁶⁵ Canovan, M.: *Nationhood and Political Theory* (Edward Elgar, Cheltenham, 1996), p. 3.

⁶⁶ Canovan, M.: “Crusaders, Sceptics and the nation”, in *Journal of Political Ideologies* (1998) 3 (3), 237-253, p. 241.

“Los discursos actuales de la democracia, la justicia social y el liberalismo, en todas sus distintas formas, presuponen la existencia, no ya de un Estado, sino de una comunidad política. La cuestión de cómo se constituye un cuerpo político es regularmente obviada por los teóricos, pero, todos ellos, mientras escriben en términos que parecen apelar a toda la humanidad, asumen tácitamente que los Estados-nación pueden ser dados por supuesto. Para tener sentido, la democracia requiere un ‘pueblo’, una justicia social y una comunidad política dentro de la cual pueda tener lugar la redistribución, mientras que el discurso de los derechos y el imperio de la ley requieren una política fuerte e imparcial. El clamoroso silencio de la mayoría... de los pensadores en los asuntos de los límites, la generación de la solidaridad política y las fuentes del poder político demuestran cuáles son sus presupuestos”⁶⁷.

La tensión irresuelta en la teoría política liberal hacia la que apunta Canovan entre el idealismo y el poder debe ser tomada en cuenta en la medida en que indica los límites de los intentos más ambiguos de acomodar la diversidad que surge de los hechos de la vida política y social, y que muchos pensadores liberales todavía encuentran demasiado desagradable para incorporar al concepto de un liberalismo “verdaderamente político”.

El segundo y quizá más grande peligro que presentan los múltiples intentos de revisar la asociación civil desplazándola hacia un liberalismo más político es que tienden a fomentar una visión funcional (o instrumental) del ideal civil a expensas de la visión ética. En otras palabras, esta búsqueda ha amenazado con tirar por la borda el punto fuerte de la teoría política kantiana (muy especialmente en su versión habermasiana), que es el compromiso no instrumental con el imperio de la ley como base de la legitimidad y, haciendo tal cosa, ha debilitado la preocupación por limitar el poder arbitrario, preocupación que se encuentra en el corazón del modelo civil.

Desafortunadamente, el peligro creado por la pérdida de la perspectiva no instrumental –perspectiva que es fundamental para el estatus ético del ideal civil– es ignorado con demasiada facilidad porque esta pérdida se muestra como una búsqueda de formas que implementan, aparentemente, ideales ad-

⁶⁷ Canovan, M., *Nationhood and Political Theory* (Edward Elgar, Cheltenham, 1996), p. 2.

mirables que nadie se siente capaz de criticar. Esto es particularmente evidente, por ejemplo, en el deseo de anclar el ideal civil en la promoción de sentimientos admirables y cualidades personales, tales como el odio a la crueldad, la habilidad de sentir solidaridad hacia personas radicalmente diferentes, y una voluntad de compromiso, encontrados en pensadores como Judith Shklar, Richard Rorty y John Gray. Estas preocupaciones aparentemente admirables se tornan problemáticas, sin embargo, tan pronto es percibida su indiferencia hacia el imperio de la ley y, más generalmente, hacia las preocupaciones constitucionales. Ni el vago ideal de solidaridad de Rorty, por ejemplo, ni el “liberalismo del miedo” de Judith Shklar en el que Rorty ha profundizado tienen ninguna base constitucional, y dejan así abierta la posibilidad de una interpretación intrumental que entra en conflicto con las preocupaciones no intrumentales hacia las normas, procedimientos y formas, fundamentales para el ideal civil⁶⁸. La aproximación instrumental al ideal civil aparece también en la política del *modus vivendi* de Gray, en la medida en que el lenguaje ético de los derechos y la justicia y la libertad es tratado como un mero instrumento para la coexistencia pacífica. Finalmente, una tendencia igualmente instrumental caracteriza la aproximación sociológica a la asociación civil desplegada por Ernest Gellner, quien presenta el modelo civil como una respuesta funcional apropiada al problema de integrar lo que él llama una sociedad “modularizada”⁶⁹.

Así pues, la búsqueda de una formulación más política del ideal civil ha creado una paradoja consistente en que su resultado puede ser la supervivencia del gobierno limitado y del imperio de la ley, que son las formas externas de la asociación civil, o incluso una forma más extensa de pluralismo, pero que, en el camino, los principales requisitos para una sociedad civil basada en el compromiso no instrumental con la ley y la libertad han sido socavados. En resumen, el resultado de un concepto de asociación civil más “político” puede ser que esta deje de ser equivalente a preservar las condiciones para la libertad individual.

⁶⁸ Shklar, J.: *The Faces of Injustice* (Yale, New Haven and London, 1990).

⁶⁹ Gellner, E.: *Conditions of Liberty* (Penguin, Harmondsworth, 1994), esp. sobre el “modular man”, pp. 97-108.

PALABRAS CLAVE

Liberalismo • Teoría política • Asociacionismo • Formas actuales de pensamiento antiliberal

RESUMEN

Este artículo revisa los intentos recientes de la teoría política para proporcionar una versión más inclusiva del modelo de asociación civil, en respuesta a la creciente diversidad de las sociedades contemporáneas. Asimismo, trata de dilucidar si esa búsqueda de un liberalismo más “político” no se produce en detrimento de los elementos vitales de la asociación civil y, por tanto, en contradicción con el propio modelo que se pretende ampliar.

ABSTRACT

This article revises political theory's recent attempts to provide a more inclusive version of civil associations, as a response to the increasing diversity of contemporary societies. Likewise, it tries to elucidate whether that search for a more “political” classical-liberalism is taking place at the expense of the vital elements of civil associations and, therefore, in contradiction with the model that it precisely seeks to expand.