

## APUNTES SOBRE PLURALISMO Y DEMOCRACIA<sup>1</sup>

**Roberto Rodríguez Guerra**

Pluralismo y democracia son conceptos que aparecen a nuestros ojos como nociones estrechamente vinculadas. De hecho, parece que el uno no es posible sin la otra, es decir, que el pluralismo sólo es posible en democracia o que la democracia implica necesariamente el pluralismo. Tal relación ha quedado claramente sintetizada por Sartori en su ensayo sobre *Los fundamentos del pluralismo*<sup>2</sup> a través de la tesis de que «la democracia como pluralismo resume la concepción de la democracia que tiene un ciudadano occidental normal». Pero Sartori también indica, por una parte, que «es la democracia liberal, no la democracia antigua, la que se basa en el disenso y la diversidad», esto es, en el pluralismo y, por otra, que el pluralismo tiene su origen en los inicios de la modernidad a partir de «la gradual aceptación de la tolerancia como secuela de las guerras de religión». Establece así una sugerente vinculación entre pluralismo, modernidad y democracia liberal que merece ser analizada con detenimiento. Por mi parte, lo haré mediante diversas consideraciones que persiguen delimitar algunos rasgos específicos del pluralismo característico de las sociedades modernas y democráticas. Me referiré en primer lugar a ciertos procesos a los que se vieron sometidas esas sociedades y que constituyen el origen de lo que aquí denominaré *pluralismo moderno*. Otras se refieren a los fundamentos y características básicas del modelo liberal de democracia en el que surge tal forma de pluralismo.

### PLURALISMO Y MODERNIDAD

En una primera aproximación, cabría definir el pluralismo —siguiendo a Berger y Luckmann<sup>3</sup>— «como un estado en el que en una misma sociedad coexisten personas que viven sus vidas de diferentes maneras». De tan vaga definición acaso no quede más reme-

---

<sup>1</sup> El presente trabajo incluye algunos de los argumentos de un trabajo más amplio, «Pluralismo y democracia. La filosofía política ante los retos del pluralismo social», que forma parte del volumen colectivo coordinado por F. Quesada *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 69-97.

<sup>2</sup> G. Sartori, «Los fundamentos del pluralismo», en *La Política*, 1, 1996, pp. 107 y ss.

<sup>3</sup> P.L. Berger y Th. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 59.

dio que concluir —como así lo sugieren los autores mencionados— que el pluralismo no es un fenómeno específicamente moderno sino que, por el contrario, puede darse en toda sociedad más o menos compleja, independientemente de la forma de gobierno que ésta posea y del tipo de relaciones que se establezcan entre los individuos, los grupos y el poder político. Es fácil mencionar distintas sociedades, pasadas y presentes, en las que las personas y los grupos poseían diferentes formas de relacionarse y, al mismo tiempo, llevaban sus vidas de muy diversos modos. Tales podrían ser los casos, por ejemplo, de las sociedades estamentales medievales o el sistema de castas hindú. En los términos de Sartori, éstas podrían ser consideradas como sociedades *plurales* en tanto que poseen cierto grado de diferenciación estructural o societal. Pero en modo alguno serían sociedades *pluralistas*. Es por eso que el pluralismo alude, en el sentido moderno, a algo más.

Por mi parte intentaré ofrecer una respuesta a esta cuestión destacando algunas de las características de la propia modernidad. Ésta podría definirse como un momento histórico en el que diferentes sociedades se ven sometidas a un profundo proceso de racionalización y/o secularización cuyos aspectos más sobresalientes sintetizaré recurriendo a las reflexiones que aporta Habermas en la *Teoría de la Acción Comunicativa* acerca de la teoría weberiana de la racionalización. La amplia, diversa y desordenada serie de fenómenos que Weber<sup>4</sup> nos ofrece en su conocido intento de interpretación de la «la *peculiaridad* específica del racionalismo occidental» podría ser reinterpretada según Habermas<sup>5</sup> bajo la perspectiva de tres formas o complejos de racionalización: 1) la *racionalización social*, que alude a la emergencia de la empresa capitalista y el estado moderno como subsistemas independizados entre sí, guiados por la acción racional con arreglo a fines y cuyo medio organizativo es el derecho; 2) la *racionalización cultural*, que expresa la constitución de la ciencia, la moral y el arte como esferas culturales autónomas y regidas cada una por su propia lógica interna; y 3) la *racionalización del sistema de la personalidad* que hace referencia al *modo metódico y racional de vida* característico de la ética protestante.

En lo que aquí nos interesa tan solo me detendré en algunas consecuencias del proceso de racionalización cultural. Éste da cuenta de la creciente diferenciación de distintas esferas culturales. Implica la emergencia, ante la conciencia de los sujetos, de la legalidad propia de cada de ellas. Expresa la progresiva diferenciación de las esferas de valor cognitivo-instrumental (ciencia), práctico-moral (moral) y expresivo-estética (estética), así como la lucha o tensión entre sus respectivas pretensiones de validez (la verdad, la rectitud normativa y la belleza o autenticidad). Ahora bien, estas pretensiones de validez, al entrar en juego en el plano de la sociedad como criterios para la orientación de la acción, pueden generar conflictos de acción y órdenes de vida antagónicos. Fue precisamente Weber quien en *La ciencia como vocación*<sup>6</sup> indicó el

<sup>4</sup> *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Madrid, Taurus, 1987, vol. I, pp. 11-24.

<sup>5</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987, vol. I, pp. 214 y ss.

<sup>6</sup> M. Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1986, p. 216.

alcance de tal proceso al señalar con toda claridad: «si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y *en la medida* en que no lo es [...] También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello que no lo es. [...] Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, estos no son sino los casos más elementales de esa contienda que entre sí sostienen los dioses y demonios de los distintos sistemas y valores». El significado último del proceso de racionalización cultural reside pues no sólo en esa diferenciación de las esferas culturales de valor sino también, como señala Weber<sup>7</sup>, en que «se ha excluido lo mágico del mundo» y, por tanto, en que «la vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses y demonios. O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, *pueden tenerse* sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos, y la necesidad de optar por uno u otro».

A diferencia de lo acontecido en el mundo moderno, en las sociedades premodernas la unidad y sentido del mundo estaba preservada por diversas cosmovisiones míticas o metafísico-religiosas que inundaban la cultura, la vida social y la conciencia de los individuos. Pero es precisamente esa capacidad unificadora la que queda puesta en cuestión a raíz de la fragmentación y diferenciación de las esferas culturales a que condujo el proceso de racionalización y/o secularización a que se vio sometido el mundo moderno. Ahora ya no es posible presuponer la existencia de un sistema único y común de valores que orienta el pensamiento y la acción de los sujetos, así como la vida colectiva. Es por eso que Weber vio el signo de nuestro tiempo no sólo en la progresiva expansión-institucionalización de una racionalidad con arreglo a fines en todos los ámbitos de la vida que podría desembocar en la *pérdida de libertad* y en la *jaula de hierro*, sino también en el retorno de un nuevo politeísmo que implica la *pérdida de sentido* y la eterna lucha entre dioses y demonios que toma la forma de un conflicto entre órdenes de valores y órdenes de vida irreconciliables.

Desde mi punto de vista, este es el rasgo central del *pluralismo moderno*. Éste se define por la co-existencia, en una misma sociedad, de una pluralidad de sistemas de valores que pretenden dar unidad y sentido a la vida de quienes los sustentan. Son sistemas de valores alternativos que luchan entre sí en una batalla que no tiene fin a raíz de su posible incompatibilidad o incommensurabilidad. En este contexto ya no hay una única y última instancia a la cual recurrir a fin de establecer qué es lo que debemos hacer, en qué consiste la vida buena o cómo debemos regular nuestra vida en común. Tal es el pluralista, pero al mismo tiempo, trágico y desencantado mundo moderno.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 200 y 223.

Es esta misma idea la que asume Schumpeter<sup>8</sup> cuando en el contexto de su crítica a la *teoría clásica de la democracia* sostuvo que no existe «un bien común, faro orientador de la política, que es siempre fácil de definir y que puede hacerse percibir a toda persona normal por medio de la argumentación racional». Por el contrario, a su juicio lo único que existe es «una maraña infinitamente compleja de situaciones, voliciones, influencias, acciones y reacciones individuales y colectivas que entran en el proceso democrático» Y ello porque, en clara continuidad con Weber, Schumpeter cree que «los valores últimos —nuestras concepciones acerca de lo que deben ser la vida y la sociedad— están más allá de la categoría de la mera lógica. En algunos casos pueden tenderse un puente sobre ellos, pero en otros casos no», pues los individuos y los grupos que los defienden pueden estar «enfrentados por diferencias irreductibles de valores últimos que un compromiso sólo podría mutilar o degradar» Una perspectiva que, en fin, ha encontrado plena expresión en el sugerente pluralismo *agonista*<sup>9</sup> de I. Berlin a través de la idea de que «hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aún así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros». Y ello pese a que tales fines o valores puedan ser incompatibles entre sí<sup>10</sup>.

## PLURALISMO Y DEMOCRACIA LIBERAL

Pero la modernidad se caracteriza también por el desarrollo de un proceso de democratización política sin el cual no es posible entender el carácter específico del pluralismo moderno. En la sociedad feudal la estructura social poseía un carácter jerárquico y autoritario. En ella los individuos estaban insertos, incluso por nacimiento, en ciertas estructuras (corporaciones, estamentos, etcétera) que dominaban y controlaban buena parte de la vida de sus miembros, determinando incluso su posición, roles y expectativas sociales. El proceso de democratización rompió progresivamente tal estructura social. Simplificando en exceso cabe apuntar que supuso la consolidación de un nuevo modelo de democracia, la democracia liberal representativa, cuya base era el reconocimiento de la libertad y la igualdad de los individuos. Y es aquí donde entra en juego una de las principales diferencias entre los modelos clásico y moderno de democracia y, con ello, el segundo de los rasgos fundamentales del pluralismo moderno. Me refiero, como no, a la concepción de la libertad que subyace al modelo liberal de democracia. A este respecto cabe recordar el conocido discurso de

---

<sup>8</sup> J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, 2 vols., Barcelona, Orbis, 1983, vol. II, pp. 321 y ss.

<sup>9</sup> J. Gray, *Isaiah Berlin*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996, caps. 2 y 6.

<sup>10</sup> I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992, pp. 29 y ss.

B. Constant acerca *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*<sup>11</sup> y su insistencia en el valor de la libertad *individual* como el tipo de libertad que necesitan y a la que son susceptibles los modernos. Como es sabido, para Constant la libertad de los antiguos consistía en el ejercicio colectivo «de muchas partes de la soberanía entera». Era una libertad de índole fundamentalmente política y se manifestaba en la participación directa y cotidiana de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas. Sin embargo, tenía como contrapartida «la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida». Pero el individuo moderno tiene para Constant necesidades muy diferentes. Y la primera de ellas es la *libertad individual* o, en la terminología de Berlin, la *libertad negativa*<sup>12</sup>, esto es, la existencia de una esfera privada de acción en la que los individuos están exentos de toda interferencia externa, sea ésta de otros individuos o del propio estado. Años más tarde en su estudio sobre *La ciudad antigua* Foustel de Coulanges<sup>13</sup> extremaría tales consideraciones al señalar que ésta ejercía «un imperio absoluto sobre sus miembros». Constituía una sociedad en la que «la libertad individual no podía existir», pues el ciudadano «estaba sometido en todas las cosas y sin reserva alguna a la sociedad». Pese a lo discutible de éstas últimas consideraciones, lo cierto es que expresan algunas de las bases sobre las que se construye una concepción de la sociedad y la democracia en la que, a diferencia de lo ocurrido en el mundo antiguo, se establece una distinción, siempre borrosa e históricamente variable, entre la esfera privada y la esfera pública. Como ya se ha sugerido el objeto de tal distinción es preservar un ámbito de acción para la libertad e iniciativa privada que está protegido y delimitado por la ley, así como por el reconocimiento de los derechos inalienables del individuo. Ahora los individuos tienen derecho a expresar (y luchar por) sus diferentes intereses o concepciones sin temer por sus vidas y su libertad y sin estar sujetos «a la autoridad de la multitud reunida» (Constant) o sin estar sometidos «en todas las cosas y sin reserva alguna a la sociedad» (Coulanges).

La instauración de ese modelo liberal de sociedad y democracia no sólo supuso el establecimiento de la tolerancia y, en algunos casos, el aprecio de la diversidad (Humboldt), esto es, el reconocimiento de la existencia de la pluralidad de sistemas de valores que, al menos en la esfera privada, debían ser tolerados. Dicho modelo de democracia, a través del reconocimiento de los derechos civiles y políticos de sus ciudadanos, también abrió las puertas a que las distintas y conflictivas concepciones del mundo alcanzarán una notable proyección pública y política. Ahora los ciudadanos tienen derecho a expresar y defender sus diferentes intereses o concepciones de la

---

<sup>11</sup> B. Constant, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Madrid, Tecnos, 1988.

<sup>12</sup> I. Berlin, «Two concepts of liberty» en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

<sup>13</sup> F. de Coulanges *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones en Grecia y Roma*, México, Porrúa, 1989, pp. 169 y s.

vida buena sin temer por sus vidas y su libertad. Sin embargo, a diferencia de las condiciones bajo las que se desenvuelven las democracias del mundo antiguo, ya no existe una única cosmovisión sino una pluralidad de concepciones de la vida buena que, al proyectarse sobre el ámbito de lo político, dan lugar a distintas y, generalmente, contradictorias concepciones acerca de cómo debemos regular la vida colectiva y cuáles deben sus principios rectores. De ahí que la posibilidad del disenso, tanto sobre intereses como sobre valores o fines últimos, pase a formar parte sustancial de la vida política democrática.

### PLURALISMO, CONSENSO Y DISENSO

Así las cosas, tiene razón Sartori<sup>14</sup> cuando señala que el pluralismo está directamente vinculado al descubrimiento de que el disenso y la diversidad son inherentes a la democracia y, al mismo tiempo, pueden ser compatibles con el orden social y el bienestar del cuerpo político. Pero esto no debe hacernos olvidar que con frecuencia el pluralismo también está relacionado con múltiples diferencias sociales y políticas que provocan profundas divisiones y conflictos sociales. Quizá por ello haya sido percibido en diferentes ocasiones como un factor profundamente desestabilizador del sistema político democrático o, desde una perspectiva más general como la de Berger y Luckmann<sup>15</sup>, como «la condición básica para la proliferación de crisis subjetivas e intersubjetivas de sentido» en tanto que implica la pérdida de «valores comunes que determinen la acción en las distintas esferas de la vida». Sin embargo, el pluralismo no siempre ha sido visto de tal manera. En realidad, suele ser interpretado como un aspecto tan inevitable como positivo de la vida política democrática. Inevitable porque solo puede ser erradicado al precio de la supresión de la libertad o —como nos recuerda J. Rawls en *El liberalismo político*<sup>16</sup>— mediante «el uso opresivo del poder». Positivo porque, pese a los problemas que plantea, constituye no sólo un hecho sino también un valor en sí mismo. En todo caso, frente a las añoranzas de una comunidad caracterizada por una irreal y sofocante identidad de valores y fines, cabría recordar con Simmel<sup>17</sup> que «un grupo absolutamente centrípeto y armónico, una pura *unión*, no sólo es empíricamente irreal, sino que en él no se daría ningún proceso vital propiamente dicho».

El pluralismo moderno y democrático es un fenómeno tan ubicuo como complejo, a saber: es promovido por distintos sujetos (individuales y colectivos), tiene su origen en diferentes motivaciones (ideológicas, religiosas, culturales, políticas), se expresa de múltiples maneras (medios de comunicación, manifestaciones, negocia-

---

<sup>14</sup> Ob. cit., p. 107.

<sup>15</sup> Ob. cit., p. 61.

<sup>16</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 67 y 85.

ciones), se organiza de diversas formas (partidos, grupos, asociaciones, colectivos, movimientos) y plantea muy distintas demandas (intereses materiales, reconocimiento de identidades colectivas, reducción de desigualdades). Es precisamente esta ubicuidad y complejidad la que lo convierte en un fenómeno que, en mayor o menor grado y de una u otra forma, alcanza una inevitable dimensión política y plantea retos de especial relevancia para el presente y futuro de la democracia. No es este el momento para abordarlos. En todo caso quizá deba recordarse —como sugería hace más de dos décadas Robert Dahl a propósito del *pluralismo organizacional*<sup>18</sup>— que «aún cuando un grado considerable de pluralismo es una condición necesaria, una característica esencial y una consecuencia de un régimen democrático, el pluralismo también crea problemas para los que no parece haberse encontrado una solución general insatisfactoria». Y esto, en referencia a algunas de las cuestiones que se discuten en esta Semana de Ética y Filosofía Política, es especialmente cierto respecto del pluralismo de concepciones del bien o la vida buena.

Para concluir, respecto de los problemas que este tipo de pluralismo plantea a la democracia, me gustaría sugerir que quizá no puedan solventarse, como propone Rawls, a través de una concepción política de la justicia basada en un *consenso entrecruzado* entre las distintas y contradictorias doctrinas religiosas, morales, filosóficas comprensivas. Pero tampoco mediante el Principio de Neutralidad de Ackerman y su *límite conversacional*<sup>19</sup> o mediante la interpretación de Larmore de la idea de neutralidad a partir de los principios del diálogo racional y del respeto mutuo<sup>20</sup>. Es difícil creer que, incluso en el interior de las sociedades liberales, es posible un consenso, por mínimo que sea, acerca de los principios políticos de regulación de nuestra vida colectiva. Por otra parte, tales propuestas deben afrontar el riesgo no sólo de conducir a una «negación de lo político», es decir, a «relegar el pluralismo y el disenso a la esfera privada para asegurar el consenso en el ámbito público» —como sugiere Chantal Mouffe<sup>21</sup>—. También parecen sugerir una perspectiva de discontinuidad entre la ética y la política según la cual, como indica Dworkin<sup>22</sup>, «sea lo que fuere lo que uno pueda pensar respecto de la estructura o el carácter de la vida buena, ello, de uno u otro modo, sería sencillamente irrelevante para la propia actividad política o para las pro-

<sup>17</sup> G. Simmel, *Sociología*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1976, vol. I, p. 266.

<sup>18</sup> R. Dahl, «Pluralism Revisited», *Comparative Politics*, 10, 2 (1978), p. 191.

<sup>19</sup> J. Rawls, ob. cit.; B. Ackerman, «Why Dialogue», *Journal of Philosophy*, LXXVI, 1 (1989), pp. 5-24; «Neutralities», en R.B. Douglas, G.M. Mara y H.S. Richardson, eds., *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1990, pp. 29-43; y «Liberalismos políticos», *Doxa*, 17/18, (1995), pp. 25-52.

<sup>20</sup> Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 42 y ss.; «Political Liberalism», *Political Theory*, 18, 3 (1990), pp. 139-360.

<sup>21</sup> Ch. Mouffe, *The Return of Politics*, London, Verso, 1997, p. 140.

<sup>22</sup> R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 65.

pías decisiones políticas, porque la perspectiva personal en la que estas cuestiones juegan un papel central debe considerarse desplazada, en política, por una perspectiva diferente y comúnmente compartida». Frente a tales riesgos o, en otras palabras, frente a la promesa de un difícil y acaso imposible consenso, quizá debiéramos contemplar con mesura la posibilidad de que el conflicto entre la pluralidad de doctrinas comprensivas quizá no tenga una solución política definitiva. Pero también que esa supuesta escisión entre nuestras convicciones éticas y filosóficas fundamentales y nuestra práctica política sea tan imposible como indeseable. La consecuencia de tal perspectiva sería la necesidad de afrontar un *pluralismo agonista o trágico* que si, por una parte, nos obliga a reconocer el hecho y el valor del disenso, así como la posibilidad del conflicto, por otra, nos induce a realizar un constante y renovado esfuerzo por justificar pública y argumentativamente los fines y objetivos que orientan nuestra acción política. Serían fines sobre los que habría que *dar razones* que, ciertamente, no serían definitivas ni absolutas. Podrían ser, por el contrario, razones públicas, éticamente relevantes, democráticamente definidas e individualmente aceptadas. Así mismo, los acuerdos que pudieran alcanzarse a través de diferentes procesos democráticos de deliberación pública tampoco serían eternos e inmutables sino, más bien, precarios, inestables, sujetos a su posible modificación por parte de la ciudadanía. Por lo demás, serían acuerdos sobre los que —como nos recuerda Javier Muguerza— siempre habría que tener presente que, por muy mayoritarios que sean, siempre podrían ser desobedecidos por algún individuo por razones de conciencia<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> J. Muguerza, «El imperativo del disenso», en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 19-56.