

LIBERALISMO, PLURALISMO Y POLÍTICA. NOTAS PARA UNA POLÍTICA DEL PLURALISMO

Roberto Rodríguez Guerra
rrguezg@ull.es

RESUMEN

El propósito de este ensayo es analizar las actitudes de las corrientes hegemónicas en el liberalismo contemporáneo frente a los desafíos planteados por el «pluralismo moderno». Intenta demostrar que la respuesta predominante en tales liberalismos es tratar de dejar fuera del espacio de lo político a los dilemas éticos y políticos que dicho pluralismo plantea, esto es, los desacuerdos profundos. Así, tras realizar algunas apreciaciones terminológicas previas en torno al «pluralismo moderno», pasa revista a las respuestas que ante tales desacuerdos ofrecen los diferentes liberalismos defendidos por F. Hayek, D. Truman y R. Dahl y, finalmente, J. Rawls. El artículo culmina con algunas reflexiones críticas acerca de dichas respuestas, así como algunas ideas para una «política del pluralismo».

ABSTRACT

«Liberalism, Pluralism and Politics. Notes on a 'Politics of Pluralism'». The purpose of this paper is to analyse the attitudes of prevailing trends in contemporary liberalism in the face of challenges posed by «modern pluralism». It tries to show that the predominant attitude in such liberalisms consists of attempting to exclude ethics and politics dilemmas —the deep disagreements— of political realm. In order to do this, firstly I will do several terminological clarifications; and secondly I will review and discuss the answers proposed by the different liberalisms supported by F. Hayek, D. Truman and Dahl, and J. Rawls. I will finish proposing some ideas about a «politics of pluralism».

La reflexión teórica sobre el pluralismo cuenta ya con una larga historia, si bien ha experimentado un considerable aumento durante las últimas décadas. Hasta tal punto es así que se ha convertido en el centro de atención de las filosofías morales y políticas más sobresalientes del momento. Tales podrían ser los casos —si bien desde contrapuestas perspectivas y con diferentes énfasis— del comunitarismo y del post-modernismo. No obstante, si alguna tradición de pensamiento político ha prestado especial atención al «hecho» del pluralismo y sus desafíos ético-políticos, ésta no ha sido otra que la tradición liberal. Tanto es así que en el cómputo de las relaciones entre ambos existe una amplia nómina de problemas y avatares que merecería una atención más detenida de lo que aquí le prestaré¹. El propósito de este ensayo es sin embargo

más limitado, pues me centraré en el liberalismo contemporáneo. Me alienta la sospecha de que, pese a su indudable reconocimiento del fenómeno del pluralismo como un hecho inherente a toda sociedad democrática y compleja, las corrientes hegemónicas en el liberalismo contemporáneo defienden una actitud altamente insatisfactoria a la hora de afrontar los dilemas ético-políticos que tal fenómeno plantea. Creo, como espero mostrar en las líneas que siguen, que buena parte del liberalismo contemporáneo muestra una acusada tendencia a resolver esos dilemas a través de diferentes estrategias que, en última instancia, tienden a excluirlos de los ámbitos de decisión política. Ciertamente —me apresuro a indicar— no toda expresión contemporánea de esta tradición política aceptaría tales soluciones. Sin ir más lejos cabe destacar el tratamiento que le ofrece el «liberalismo agonista» que ha surgido en las últimas décadas y al que me referiré hacia el final de este ensayo. No ocurre así en el caso de las versiones más relevantes y conocidas del liberalismo de hoy en día y que —a los efectos de este ensayo— considero representadas por el liberalismo anti-igualitarista de F. Hayek, el liberalismo posesivo de D. Truman y R. Dahl y, finalmente, el liberalismo político de J. Rawls. No obstante, antes de adentrarnos en el análisis de la actitud liberal dominante ante el pluralismo, es conveniente realizar de forma previa algunas aclaraciones y precisiones terminológicas en torno al concepto de «pluralismo».

I. EL PLURALISMO: ACLARACIONES Y PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

Hasta hace una pocas décadas el término «pluralismo» se usaba de modo genérico para aludir expresamente a una determinada corriente de pensamiento político, a saber: a aquel «pluralismo convencional» cuya expresión teórica más relevante tal vez fuese la «teoría pluralista y elitista de la democracia»². En la actualidad el uso de dicho término ha tendido a extenderse hasta convertirse en un concepto prácticamente omnipresente en la filosofía social, política y moral de nuestros días. Un concepto que, como ocurre con todos aquellos que constituyen el centro de la reflexión ético-política, ha adquirido un carácter abiertamente controvertido³. La

¹ Al respecto, y a modo de ejemplos históricos relevantes, podrían recordarse las sugerencias de J. Locke acerca de la tolerancia y el pluralismo religioso, las propuestas de J. Madison sobre el pluralismo de facciones, el interés de A. de Tocqueville por el pluralismo asociativo, las tesis de M. Weber acerca del politeísmo de los valores o, en fin, las aportaciones de Bentley acerca del pluralismo de grupos de interés.

² G. McLennan, *Pluralism*, Buckingham, Open University Press, 1995, p. 1 y ss. Entre los exponentes más representativos de la «teoría pluralista y elitista de la democracia» cabe destacar a D.B. Truman (*The Governmental Process. Political Interests and Public Opinion*, New York, Alfred A. Knopf, 1951) y R.A. Dahl (*A Preface to Democratic Theory*, Chicago, Chicago University Press [1956] 1963).

³ Sobre el carácter «esencialmente controvertido» de los conceptos políticos véase la ya clásica reflexión de W.B. Gallie, «Essentially contested concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1955/1956, pp. 167-198.

actualidad y problematicidad del concepto no es, sin embargo, ajena a la literatura reciente sobre el mismo, la cual no ha dudado en reconocer al pluralismo como un fenómeno social tan ubicuo y complejo como elusivo y problemático. Un fenómeno, por lo demás, que posee múltiples fuentes, se expresa en muy distintos campos prácticos y teóricos, se articula a través de las más diversas formas de organización social y política o plantea diversas y hasta contradictorias demandas⁴. Conviene en consecuencia precisar mínimamente qué es a nuestro entender el pluralismo y qué lo caracteriza hoy día.

En otro lugar he tenido ocasión de referirme a algunos de los rasgos peculiares de ese fenómeno al que he denominado «pluralismo moderno»⁵. Éste, tal y como lo entiendo, tiene su origen en la modernidad y es consecuencia de la desintegración o desmoronamiento de aquellas cosmovisiones tradicionales o mítico-religiosas que pretendían erigirse en sistema único y común de valores que orienta el pensamiento y la acción de los miembros de aquellas comunidades en las que impera ese sistema de valores. Podría decirse —con Weber— que hace referencia a la emergencia de un nuevo politeísmo en el que la lucha entre dioses y demonios toma la forma de un conflicto entre órdenes de valores y órdenes de vida irreconciliables⁶. El «pluralismo moderno» alude así, en primer lugar, a la desaparición de las cosmovisiones tradicionales del mundo como sistemas comunes de valores y a la coexistencia en una misma sociedad y momento de una multiplicidad de sistemas de valores, concepciones de la vida buena, doctrinas comprensivas o filosofías de vida de todo tipo que pretenden dar unidad y sentido a la vida de quienes las sustentan. Repárese aquí

⁴ Entre la amplia bibliografía al respecto puede verse, además de ya mencionado trabajo de McLennan, las aportaciones de I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad* (Barcelona, Península, 1992); S. Lukes «Making Sense of Moral Conflict» en *Moral Conflict and Politics* (Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 1-20); B. Williams, «Conflictos de valores», en *La fortuna moral* (México, UNAM, 1993, pp. 97-110); Charles Larmore *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987); R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise* (New York, Routledge, 1999, p. 1 y ss.); J. Kekes *The Morality of Pluralism*, (Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 9 y ss.); J. Gray *Enlightenment's Wake* (New York, Routledge, 1995) y *Two Faces of Liberalism* (New York, The New Press, 2000); J. Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy & Public Affairs*, 9, 1, 1990, pp. 3-46) y «Multiculturalism: A Liberal Perspective» en *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 155-176); G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001; o, finalmente, los diversos trabajos recogidos en D. Archard, ed., *Philosophy and Pluralism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996) y R. Bellamy and M. Hollis, eds., *Pluralism and Liberal Neutrality* (London, Frank Cass Publisher, 1999). Para una más amplia bibliografía al respecto véanse las indicaciones de J. Gray en «Pluralism Values», en *Two Faces of Liberalism*, nota 1.

⁵ Cf. mi «Pluralismo y democracia: la filosofía política ante los retos del pluralismo social», en F. Quesada, ed., *La filosofía política en perspectiva*, Madrid, Ánthropos, 1998, pp. 69-97. Véase también «A vueltas con el pluralismo cultural, sus fuentes y sus límites», *Laguna. Revista de Filosofía*, v, 1998, pp. 163-180.

⁶ M. Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1986, p. 200 y ss. Sobre el carácter «moderno» del pluralismo véase, entre otros, Ch. Larmore, «Pluralism and Reasonable Disagreement», *Social Philosophy & Policy*, 11,1, 1994, p. 70 y ss.



en varias cuestiones de suma importancia: primera, el pluralismo no alude a la desaparición o a la pérdida de todo orden de valor y/o de vida sino, más bien, a su proliferación y multiplicación como sistemas alternativos; segunda, alude también a la pérdida de «objetividad» de los sistemas de valores, esto es, a su conversión en sistemas subjetivos que pierden su capacidad rectora y unificadora de la vida social; alude, finalmente, a una situación en la que —como Weber percibió con toda nitidez— acontece un conflicto y una lucha sin fin a raíz de la posible incompatibilidad o inconmensurabilidad entre los distintos sistemas. Tal es el plural, pero al mismo tiempo, trágico y desencantado mundo moderno anticipado por Weber y que acaso encuentre su más cabal expresión contemporánea en el pluralismo «agonista» de Isaiah Berlin⁷. Según éste «hay muchos fines, muchos valores últimos, objetivos, algunos incompatibles con otros, que persiguen diferentes sociedades en diferentes épocas, o grupos diferentes en la misma sociedad, clases enteras o iglesias o razas, o individuos particulares dentro de ellas, cada uno de los cuales puede hallarse sujeto a exigencias contrapuestas de fines incompatibles, pero igualmente objetivos y últimos». Esos fines «pueden ser incompatibles, pero *su variedad no puede ser ilimitada*». Es más —precisa Berlin— los hombres pueden perseguir fines distintos pero «aún así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz unos de otros»⁸.

Es crucial retener aquí —al margen de otras cuestiones a las que más adelante tendremos ocasión de referirnos— que el pluralismo de fines y valores afecta al individuo, pero también a las sociedades o colectivos, razón por la cual plantea dilemas morales y políticos que debemos diferenciar y a los que es preciso dar respuesta. Una primera cuestión a destacar para precisar esa diferencia es recordar que los «dilemas morales» son dilemas intrasubjetivos, esto es, que acontecen en el interior de cada individuo. Por lo demás, son dilemas en los que —como aduce A.K. Sen— el conflicto no se da «entre algo bueno de un lado, y algo malo por el otro, con problemas para hacer que con seguridad lo primero venza sobre lo segundo. Más bien se trata de un enfrentamiento entre dos cosas buenas pero diferentes: cada una de ellas reclama nuestra atención, pero están en tensión entre sí». Así pues, no cabe esperar que podamos resolver un dilema moral —continúa Sen— «simplemente olvidándonos de uno de los lados y favoreciendo la victoria total del otro». Los auténticos dilemas morales —por decirlo con Dewey a quien Sen cita y parafrasea— constituyen una «batalla dentro de uno mismo», una lucha que se entabla «entre valores que sin duda son bienes cada uno en su sitio pero que sin duda interfieren el uno con el otro»⁹. Valores entre los que hemos de elegir y cuya elección siempre implica —como tan acertadamente indicara I. Berlin— una «pérdida». Es cierto que la elección puede estar basada en una decisión razonada, esto es, puede

⁷ J. Gray, *Isaiah Berlin*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996, caps. 2 y 6.

⁸ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, pp. 92 y 29 (cursiva R.R.G.).

⁹ A.K. Sen, «Compromiso social y democracia: las demandas de equidad y el conservadurismo financiero», en P. Barker, comp., *Vivir como iguales. Apología de la justicia social*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 29.

que existan buenas razones para resolver el dilema moral en cierto sentido. Pero esas razones no serán —conviene retenerlo— absolutas, ni probablemente definitivas. Puede que por ello I. Berlin recuerde insistentemente que en tales situaciones nos sentimos «torturados por dilemas», internamente rotos por ineludible necesidad de dar solución a problemas o alternativas «torturantes»¹⁰.

Pero del mismo modo que el pluralismo de fines y valores nos enfrenta a los dilemas morales, también nos enfrenta a la posibilidad de dilemas políticos. Si el pluralismo de que hablamos quedase exclusivamente relegado al ámbito individual, los conflictos que generaría podrían ser resueltos en el interior de nuestra conciencia y en base a nuestras razones y valores, a saber, de forma estrictamente individual. Pero lo que con Rawls se ha dado en llamar el «hecho del pluralismo» presupone una pluralidad de órdenes de valor y órdenes de vida que, pese a que puedan merecer respeto y tolerancia en el ámbito privado, pueden entrar en conflicto en el ámbito público y político en tanto que sus demandas y propuestas pueden afectar en mayor o menor medida a los principios y formas de regulación política de la sociedad, así como a la normas elementales de nuestra convivencia. La modernidad nos enfrenta así a la coexistencia de una pluralidad de valores y sistemas de valores que pueden —y en ocasiones hasta exigen— proyectarse sobre el ámbito de lo político y, de esta forma, dan lugar a distintas concepciones acerca de cómo debemos regular la vida colectiva y cuáles deben sus principios rectores. Cuando éste es el caso nos enfrentamos, obviamente, a dilemas políticos. Ciertamente estos dilemas políticos pueden resolver mediante diversos métodos o procedimientos para la toma democrática de decisiones colectivas. El consenso, la negociación y el compromiso son, sin duda, algunos de los más relevantes¹¹. Pero cada uno de estos procedimientos plantea diversas ventajas e inconvenientes que, por el momento, he de dejar de lado para volver al objeto de este trabajo e iniciar nuestro análisis sobre el tratamiento liberal del pluralismo.

II. LIBERALISMO CONSERVADOR Y PLURALISMO

Pocas dudas caben de que F. Hayek ha pasado a constituir uno de los exponentes más relevantes del liberalismo contemporáneo de raigambre conservadora. En su extensa obra encuentran un lugar preferente la denodada defensa de la sociedad de mercado, la crítica a toda forma justicia social, a la democracia y, en fin, su rechazo de la omnipresencia de la política. A todo ello nos referiremos en adelante, pero antes es preciso recordar su radical oposición a aquella «fatal arrogancia» que considera propia de la tradición racionalista y socialista, así como del «constructi-

¹⁰ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, p. 31.

¹¹ Entre la amplísima bibliografía al respecto pueden consultarse los ensayos recogidos en el volumen colectivo editado por J. Elster *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.



vismo» contemporáneo¹². La base de esa «fatal arrogancia» reside para nuestro autor en el error teórico e intelectual de creer que es posible subordinarlo todo a la razón y, más específicamente, en la creencia de que la sociedad y sus instituciones son fruto de la «planificación consciente», esto es, de la planificación estatal o gubernamental. En oposición al racionalismo y al constructivismo Hayek sostiene que la sociedad y sus instituciones son fruto de un constante e interminable proceso de «evolución adaptable»¹³ en el que la libertad individual y la mano invisible del mercado han jugado un papel primordial. La sociedad constituye desde su perspectiva un «orden espontáneo» que no está racionalmente organizado ni es racionalmente organizable; es el producto de nuestra incertidumbre, libertad y espontaneidad social¹⁴, el resultado de los esfuerzos de una multiplicidad de individuos que poseen una pluralidad de conocimientos, intereses y fines. Esos individuos establecen entre sí muy diversas interacciones que no están sujetas a ningún tipo de control y —en el proceso de búsqueda de sus múltiples, ignotos y hasta contradictorios fines y propósitos individuales— generan de forma subsidiaria el bien común y el progreso social. Ese pluralismo es para Hayek tanto una poderosísima fuerza de creación e innovación social cuanto un camino hacia el creciente desarrollo y complejidad de la sociedad. No obstante, dado que no hay sujeto o entidad alguna —ni siquiera el Estado— que tenga la capacidad de conocer y controlar esa multiplicidad de conocimientos e intereses, el pluralismo sólo es compatible con la pervivencia de un «orden espontáneo», a saber: de una sociedad de mercado en la que los individuos puedan perseguir fines múltiples y desconocidos por los demás y por el propio Estado.

Un «orden espontáneo» no es, sin embargo, una sociedad anárquica. Los hombres —reconoce Hayek— sólo pueden alcanzar sus diferentes propósitos como miembros de una sociedad civilizada, esto es, «mínimamente ordenada» por un poder común o Estado. Ahora bien, si aceptamos la pluralidad de propósitos y fines individuales así como que vivimos en un mundo «siempre inmerso en la incertidumbre»¹⁵, hemos de reconocer que necesitamos disponer de la máxima libertad para poder propiciar el pluralismo de fines y propósitos individuales y, consecuentemente, que la regulación política o colectiva de los diversos ámbitos de la vida social debe reducirse al mínimo. La única forma de alcanzar tal sociedad es —sostiene nuestro autor— sometiéndonos y sometiendo el Estado al «imperio de la ley», entendido éste como «una regla referente a lo que la ley debe ser, como una doctrina metalegal o un ideal político»¹⁶. No es preciso detenernos aquí en la crucial distinción hayekiana entre las «leyes» y la «legislación», ni en su acerada crítica al positivismo jurídico. Baste al respecto indicar que para Hayek una ley es «una norma general y abstracta» derivada de ciertos principios generales aceptados por la sociedad o, al

¹² F. Hayek, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1990.

¹³ F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1991, p. 79.

¹⁴ *Ibidem*, p. 57.

¹⁵ F. Hayek, *El espejismo de la justicia social*, Madrid, Unión Editorial, 1988, p. 31.

¹⁶ F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 260.



menos, por la mayoría de ésta¹⁷. Su función primordial es proteger a los individuos contra toda interferencia ilegítima de terceros. Es por eso que, al igual que el resto de valores y principios de toda «sociedad abierta», las leyes poseen un carácter negativo, esto es, «deben limitarse a garantizar al individuo la posibilidad de propiciar —en el ámbito de una esfera de libertad conocida— las metas que en su opinión sean más oportunas, utilizando a tales efectos los medios considerados por él también más convenientes. Sólo una normativa negativa de la especie apuntada puede, en efecto, alumbrar un orden autogenerante capaz de orientar el conocimiento que entre todos se halla disperso hacia el logro de los personales objetivos de cada ser humano»¹⁸.

¿Qué papel compete pues al poder político? Para Hayek la principal y casi única tarea del gobierno reside en «mantener un orden espontáneo que a todos permita desarrollar las correspondientes iniciativas productivas según modalidades para la autoridad siempre ignotas»¹⁹. El corolario de dicha tesis es —aduce Hayek— que en una «sociedad abierta» y extensa el acuerdo entre sus miembros nunca podrá versar en torno a los fines. Cualquier sistema político que pretendan establecer algún bien común o propósito general al que todos han de supeditarse supone un atentado contra el pluralismo de fines y propósitos, un grave perjuicio para el progreso social y una drástica limitación de la iniciativa y libertad individual; en suma, un nuevo «camino de servidumbre»

Pese a lo ya señalado Hayek reconoce que el pluralismo de fines y propósitos individuales puede generar serios conflictos. De ahí que indique que «para evitar la confrontación es necesario que entre los seres humanos exista cierto nivel de consenso». Ése consenso se refiere, en principio, a los medios más adecuados para que cada cual pueda lograr sus diferentes y desconocidos fines individuales, lo cual en Hayek no significa otra cosa que el respeto a las reglas del mercado. Pero también se refiere al acuerdo sobre las normas generales y abstractas que permiten que cada cual pueda perseguir sus concretos fines. Llegados a este punto conviene precisar no obstante que según Hayek las «leyes generales», en tanto que sólo propician el logro de fines concretos desconocidos, «se convierten en valores últimos»²⁰. Es más, en su opinión un grupo de personas no se constituye en una sociedad por el mero hecho de darse leyes a sí mismas, independientemente de su número y contenido. Lo que las constituye en una auténtica sociedad es, por el contrario, obedecer idénticas normas de conducta y, en especial, el respeto por todos de «aquellos principios comúnmente mantenidos»²¹.

La perspectiva hayekiana acerca del pluralismo quizá pueda resumirse ahora mediante el lema «pluralismo posesivo privado y consenso moral político». Éste último alude sin duda al acuerdo en torno a aquellas leyes generales y abstractas

¹⁷ Para una crítica de esta distinción hayekiana entre «ley» y «legislación» véase R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, p. 29 y ss.

¹⁸ F. Hayek, *El orden político de una sociedad libre*, p. 222.

¹⁹ F. Hayek, *El espejismo de la justicia social*, p. 20.

²⁰ *Ibídem*, p. 38.

²¹ F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 131.

aceptadas por la sociedad y que, en esa misma medida, se convierten en valores últimos. ¿Cuál es, sin embargo, su origen? Desde luego en Hayek queda abiertamente excluido que dichas normas surjan de un proceso democrático-deliberativo acerca de los principios fundamentales de la organización de la vida en común. Ello supondría la aceptación de un enfoque racionalista y/o constructivista que —como ya se ha dicho— desecha tajantemente. Son producto, por un lado, de aquel proceso inconsciente y adaptativo propio de todo «orden espontáneo» o sociedad de mercado y, por otro, de la necesaria «veneración por la tradición». Por contradictorio que parezca, Hayek sostiene que es muy probable que el funcionamiento exitoso de una sociedad libre no sea posible «sin una genuina reverencia por las instituciones que se desarrollan, por las costumbres y los hábitos» y por «todas esas seguridades de la libertad que surgen de la regulación de antiguos preceptos y costumbres». En concreto, afirma, de una parte, que «es probable que una próspera sociedad libre sea en gran medida una sociedad de ligaduras tradicionales» y, de otra, que «la libertad no ha funcionado nunca sin la existencia de hondas creencias morales y la coacción sólo puede reducirse a un mínimo cuando se espera que los individuos, en general, se ajusten voluntariamente a ciertos principios»²².

Así las cosas, el pluralismo de fines y valores individuales no tiene en Hayek otro espacio que el estrictamente privado o individual y no se remite más que a una diversidad de intereses en conflicto a perseguir a través del mercado. Esta primera impresión puede corroborarse sin embargo reseñando sus tesis acerca de la justicia social, la democracia y la política.

En opinión de Hayek la justicia distributiva «exige que la totalidad de los recursos queden sometidos a las decisiones de una autoridad central; requiere que se ordene a las gentes lo que han de hacer y se les señala las metas a alcanzar»²³. Supone, por tanto, un claro impedimento de la libertad individual y la pluralidad de fines y propósitos. Por lo demás, exige la desaparición del mecanismo de mercado y su sustitución por la economía dirigida por el Estado. Pero para nuestro autor ha sido precisamente el ideal de justicia social el que nos ha conducido a la identificación de la libertad con la igualdad económica, a la omnipotencia estatal, al triunfo de la política sobre el mercado y, en última instancia, al establecimiento de una «democracia negociadora» en la que ciertos grupos de interés son capaces de influir decisivamente sobre la toma de decisiones políticas. Así — pese a que la democracia posee un valor de carácter fundamentalmente negativo y, en consecuencia, su verdadera función reside en protegernos contra el despotismo y la tiranía y en ponernos a resguardo de ciertos inconvenientes²⁴—, lo que hoy se conoce como democracia no es para Hayek más que un sistema político con poderes ilimitados y en el cual la lucha por la conquista del voto electoral ha obligado a las instituciones políticas, y en especial al gobierno, a conceder las crecientes exigencias de determinados grupos o estratos sociales.

²² F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, pp. 83 y 84.

²³ *Ibidem*, p. 290.

²⁴ F. Hayek, *El orden político de una sociedad libre*, p. 227 y s.

La solución hayekiana a estos problemas reside en una reinterpretación de los principios básicos del constitucionalismo liberal que está guiada por la aspiración a una drástica limitación de la acción del Estado, por la expulsión del pluralismo y conflicto moral del campo de la política y por una radical crítica de la «democracia negociadora». Pero más allá de extendernos en tales aspectos parece adecuado concluir que en Hayek el pluralismo de fines y valores individuales tan sólo tiene cabida en el ámbito privado o del mercado. Es aquí donde individuos con múltiples y contradictorios fines, intereses y propósitos establecen muy distintas interacciones sin interferencias externas. Es cierto que esas interacciones generen desigualdades y conflictos, pero las primeras constituyen el precio a pagar por la preservación de la libertad y los segundos un conjunto de problemas a resolver dentro del estricto marco del mercado y mediante los típicos mecanismos de negociación. El pluralismo hayekiano constituye así aquella poderosa fuerza de innovación y desarrollo social, pero su naturaleza y límites quedan bien fijados por el propio mercado. El buen funcionamiento de un «orden espontáneo» no sólo exige la plena libertad para la persecución de los múltiples fines y propósitos individuales. Exige también, por un lado, un consenso general acerca de los valores últimos y las «leyes generales» que regulan la convivencia y, por otro, que cualquier conflicto entre fines, propósitos o intereses individuales debe quedar circunscrito al espacio privado y no tiene más solución que acuerdos privados cuya última ratio es la ley de la oferta y la demanda. Con ello nos encontramos, en suma, con que Hayek quiere eliminar el desacuerdo moral y político del campo de la política. Pero también aspira a excluir de la misma el conflicto de intereses. De hecho, tal es la tendencia que expresa su crítica a la «democracia negociadora».

III. LIBERALISMO POSESIVO Y PLURALISMO CONVENCIONAL

Será precisamente a este último tipo de pluralismo al que le dedicará especial atención la teoría pluralista de la democracia en sus versiones clásicas. Es sabido que a partir de la década de los cincuenta del presente siglo se consolidan en el ámbito de la ciencia y la teoría políticas diversos enfoques cuyo núcleo de reflexión se centra en poner de relieve la creciente importancia de los grupos de interés o presión en la vida social y política. Su persistencia y dispersión, así como la progresiva atención que recibían por parte de los gobiernos, obligaron a reconocer que su influencia sociopolítica era apreciablemente más significativa en las complejas e interdependientes sociedades de postguerra que en las sociedades precedentes y que, por tanto, debían ser tomados en cuenta en el análisis del proceso político. Tal es, como se sabe, el objetivo básico de aquel «pluralismo convencional»²⁵ que dio lugar a la teoría pluralista y elitista clásica de la democracia. Uno y otra parten de la tesis de que la política no está ya dominada —como en buena medida sostenían teóricos

²⁵ Véase G. McLennan, *Pluralism*, 1 y ss.



clásicos de las élites como Mosca y Pareto— por un única élite, clase, oligarquía o centro de poder, ni tampoco se reduce a la actividad de los partidos políticos y el gobierno. Al decir de D. Truman²⁶, en las sociedades democráticas de postguerra el proceso político y gubernamental «no puede ser adecuadamente comprendido sin los grupos, especialmente los grupos organizados y los grupos potenciales de interés, que operan en un momento dado». Ahora es notable la presencia y actividad de una multiplicidad de organizaciones de carácter voluntario que defienden intereses materiales generalmente concretos y bien definidos. Estos grupos surgen de forma espontánea, poseen una estructura organizativa más o menos formalizada, compiten abiertamente entre sí y, finalmente, aportan otras formas de participación e influencia políticas que se diferencian de (y complementan a) las ofrecidas por los partidos políticos.

A diferencia de Madison —en quien encuentran una germinal y decisiva reflexión sobre los efectos de la actividad de los grupos de interés en la vida política— los pluralistas clásicos no perciben su existencia y actividad como un fenómeno problemático. Por el contrario, para ellos la pluralidad de grupos es un fenómeno altamente positivo en tanto que favorece la «poliarquía» (R. Dahl), esto es, la diversificación de centros de poder. Pero también porque suponen la aparición de una nueva forma de control del poder político y de separación y equilibrio de poderes. No obstante, lo que nos interesa destacar aquí es que —desde la perspectiva del «pluralismo convencional»— esta nueva forma de pluralismo nos remite a la idea de una sociedad fragmentada en múltiples grupos cuyo origen se debe a intereses contrapuestos. La lucha entre grupos es así una realidad tan inevitable como necesaria a fin de evitar la concentración del poder y preservar la libertad e iniciativa privadas. Pero ¿cómo alcanzar el deseable equilibrio y estabilidad políticas? Para el «pluralismo convencional» la lucha entre grupos, pese a lo que pudiera parecer, no supone más que una competencia que, a la manera de la mano invisible del mercado, conduce al equilibrio y a la estabilidad. Es más, acontece en el marco de un consenso general sobre los valores y las instituciones típicas de la democracia liberal. Nadie mejor que R. Dahl²⁷ expresó tal idea cuando afirmó que «lo que generalmente describimos como *política* es simplemente la *cascarilla*. Es la manifestación superficial, que representa conflictos superficiales. Antes de la política, debajo de ella, envolviéndola, restringiéndola y condicionándola, se encuentra el consenso subyacente sobre la misma que por lo general existe en la sociedad entre una porción predominante de los miembros políticamente activos». Ese consenso alude —conviene tenerlo presente— a un acuerdo tanto sobre los «procesos básicos» (elecciones periódicas, libertad de expresión, voto igual, regla de la mayoría, formación de partidos) como sobre las «políticas básicas» (opciones y contenidos políticos legítimos y ámbito legítimo actividad política). Pero ese «consenso» no sólo debe darse entre los activistas o las élites políticas. También debe basarse en una «orientación afectiva

²⁶ D. Truman, *The Governmental Process*, p. 502 y ss.

²⁷ R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, p. 173 y ss.

equilibrada» que asegure la lealtad al sistema político imperante y sus principios; lealtad que —como proponen Almond y Verba²⁸— debe ser alentada, al tiempo que moderada, por la subordinación de la participación política «a un conjunto más general y dominante de valores sociales». Así pues, la actividad de la pluralidad de grupos de presión o interés queda circunscrita por el conjunto de valores e instituciones generalmente aceptados, esto es, que las disputas se reducen al conflicto entre intereses privados y puedan ser resueltas por medio de diferentes procesos de negociación.

A la luz de lo señalado, pocas dudas caben de que el enfoque que el «pluralismo convencional» sostiene acerca del pluralismo no sólo encarna una concepción elitista e instrumental de la política en la que ésta queda reducida a la competencia entre élites que representan (y luchan por) intereses privados en conflicto. También se caracteriza por una idea de la política como espacio en el que no cabe más que la negociación y compromiso entre intereses privados en conflicto. En resumidas cuentas: desde el enfoque del «pluralismo convencional» el desacuerdo moral no tiene cabida en política. Y ello por dos razones básicas: primera, porque la política se desarrolla en el marco de un consenso general acerca de los valores y principios que orientan y organizan el propio sistema político; y segunda, porque en el ámbito de decisión política no cabe más desacuerdo que el desacuerdo acerca de intereses, y éste es resoluble en términos de negociación o equilibrio entre intereses contrapuestos. El «pluralismo convencional» puede ser interpretado, por tanto, como una expresión *posesiva* del pluralismo social de postguerra. En realidad no es más que la extensión lógica de aquél individualismo posesivo que al decir de Macpherson caracterizaba a buena parte del liberalismo clásico. Los retos que plantea al orden político existente se reducen, en la práctica, a la necesidad de articular procesos de resolución de conflictos generados por las tensiones que ocasiona la lucha por la maximización de intereses privados. Es un pluralismo que, en consecuencia, en modo alguno asume la posibilidad de un auténtico desacuerdo moral en política. En realidad, parte de la tesis de los valores y principios que rigen nuestras sociedades cuentan ya con el consenso general o, cuando menos, de sus miembros políticamente activos.

IV. LIBERALISMO POLÍTICO Y PLURALISMO

En las últimas décadas hemos asistido sin embargo a la emergencia de un conjunto de retos a la democracia liberal acaso de mayor calado. Éstos suelen articularse en torno a los problemas generados por el creciente pluralismo inherente a toda sociedad democrática y compleja. No nos interesan aquí sus muy diversas manifestación sino, más bien, el tratamiento que a ese pluralismo ofrecen las expre-

²⁸ G. Almond y S. Verba, *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Madrid, Euramérica, 1970, p. 544 y ss.

siones teóricas más destacadas del liberalismo contemporáneo. Y sin duda una de las más conocidas y relevantes es la de J. Rawls.

Es sabido que en *Political Liberalism* Rawls parte de la constatación de que toda sociedad democrática moderna se caracteriza por el «hecho del pluralismo», esto es, por la ineludible coexistencia de una pluralidad de doctrinas comprensivas religiosas, morales y filosóficas que pueden ser «razonables» y, aún así, incompatibles entre sí hasta el punto de generar profundos e inevitables desacuerdos morales entre sus miembros. Sin embargo, dado que el pluralismo de doctrinas sólo puede ser erradicado por un «empleo autocrático del poder estatal» que es inaceptable en democracia, el problema fundamental no es otro que articular la posibilidad de «una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que se encuentran profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables»²⁹. La conocida propuesta de Rawls al respecto es elaborar una concepción política de la justicia para un régimen constitucional democrático articulada en torno a un conjunto de principios que, por un lado, puedan ser aceptados por «doctrinas comprensivas ampliamente diferentes y opuestas, pero razonables»³⁰ y, por otro, han de ser aplicados únicamente «a la estructura básica de la sociedad, a sus principales instituciones políticas, sociales y económicas como un esquema unificado de cooperación social»³¹. Se trata, en síntesis, de encontrar una perspectiva «política, no metafísica», a saber: que no esté basada en alguna de las múltiples doctrinas comprensivas o —como sugiere Ch. Larmore³²— que no recurra a las visiones controvertidas de la vida buena con las que estamos comprometidos. Por el contrario, debe surgir de su aceptación pública y razonada por parte de todas las personas, a pesar de sus contrapuestas doctrinas comprensivas razonables. El objetivo es —en palabras de Rawls— encontrar «una base pública de justificación aceptable para todos los ciudadanos acerca de las cuestiones políticas fundamentales». La estabilidad y justicia de la sociedad pluralista vendría dada así por una concepción política de la justicia que es independiente de las distintas doctrinas comprensivas y a la cual llegamos mediante un «consenso entrecruzado». A este respecto, el «velo de ignorancia» se prefigura ahora no tanto como un instrumento diseñado para alcanzar un sentido de equidad sino, más bien, para limitar el conjunto de razones admisibles en un diálogo público destinado al establecimiento de los principios de esa concepción política de la justicia. Así las cosas, en opinión de Rawls, aquellos principios o convicciones que no sean compartidos por todos forman parte «de lo que podríamos llamar el *trasfondo cultural* de la sociedad civil. Esta es la cultura social, no la cultura política. Es la cultura de la vida cotidiana, de sus varias asociaciones: iglesias y universidades, sociedades eruditas y científicas, clubes y equipos,

²⁹ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 4.

³⁰ *Ibidem*, p. 38.

³¹ *Ibidem*, p. 223.

³² Ch. Larmore, «Political Liberalism», *Political Theory*, 18, 3, 1990, p. 341.

por mencionar unas pocas»³³ o, tal y como el propio Rawls ha señalado en otra parte, «son parte de lo que podríamos llamar la *identidad no pública*»³⁴.

No podemos extendernos aquí sobre otros aspectos del liberalismo político rawlsiano. A los efectos que nos ocupan cabe señalar algunos de sus implicaciones. Y la primera de ellas es que —como apunta Chantal Mouffe³⁵— el liberalismo político de Rawls en tanto que exige que se retire al mundo privado (a las «identidades no públicas») todo aquello en lo que no estamos de acuerdo, debe afrontar el riesgo de «relegar el pluralismo y el disenso a la esfera privada para asegurar el consenso en la esfera pública» y, por tanto, de aceptar una concepción reducida y estrecha del dominio de lo político. Un dominio del que queda excluido el conflicto y el desacuerdo, que se reduce al ámbito del Estado y sus instituciones fundamentales y en el que no parece tener cabida una auténtica deliberación y conformación de la voluntad y opinión política ciudadana. Es más, parecen presuponer una problemática distinción entre lo público y lo privado que no sólo tiende a excluir sus mutuas y bidireccionales influencias³⁶, sino que también tiende a favorecer una estrategia por la cual «aquellas esferas de la vida en que no sea posible el consenso deben ser excluidas de cualquier decisión pública y dejadas en manos de la decisión privada de los individuos»³⁷. Y esto, por decirlo con Habermas, implica la instauración de «una esfera de libertad prepolítica que resulta inaccesible a la autolegislación democrática»³⁸.

El liberalismo político de Rawls se enfrenta a este tipo de críticas. Pero también debe afrontar otras de no menor calado. Entre ellas cabe destacar la tesis de R. Dworkin³⁹ según la cual el enfoque de Rawls no sólo establece una clara discontinuidad entre la ética y la política sino que parece, además, «una política de la esquizofrenia ética y moral; parece pedirnos que nos convirtamos, en y para la política, en personas incapaces de reconocernos como propias, en criaturas políticas especiales enteramente diferentes de las personas ordinarias que deciden por sí mismas, en sus vidas cotidianas, qué quieren ser, qué hay que alabar y a quién hay que querer». Implica, en suma, una posición para la que «sea lo que fuere lo que uno pueda pensar respecto de la estructura o el carácter de la vida buena, ello, de uno u

³³ J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 14.

³⁴ J. Rawls, «La justicia como equidad: política, no metafísica», *La Política*, 1, 1996, p. 38.

³⁵ Ch. Mouffe, *The Return of Politics*, London, Verso, 1997, p. 176.

³⁶ Para una discusión al respecto véase E. Fraser y N. Lacey, «Politics and the Public in Rawls' *Political Liberalism*», *Political Studies*, 43, 1995, pp. 233-247. Véase también S. Okin, «Political Liberalism, Justice and Gender», *Ethics*, 105, 1994, pp. 23-43. Algunas respuestas de Rawls a esta problemática pueden verse en su «The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Law Review*, 3, 64, 1997, pp. 765-807 (recogido en J. Rawls, *El derecho de gentes [y «Una revisión de la idea de razón pública»]*, Barcelona, Paidós, 2001).

³⁷ D. Innerarity, «Pluralismo trágico. La organización política del desacuerdo», *Debats*, 60, 1997, p. 16.

³⁸ J. Habermas, «Reconciliación mediante el uso público de la razón», en J. Habermas-J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 68.

³⁹ R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 57.

otro modo, sería sencillamente irrelevante para la propia actividad política o para las propias 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»⁴⁰.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN: NOTAS PARA UNA POLÍTICA DEL PLURALISMO

Las perspectivas liberales acerca del pluralismo que hemos esbozado hasta el momento parecen poseer algunas actitudes básicas en común. Entre ellas cabe destacar su reconocimiento del pluralismo como «hecho» inevitable de toda sociedad compleja y democrática. Pero no menos destacable es su constante esfuerzo, de un lado, por limitar la dimensión y la proyección políticas del mismo a través de diferentes estrategias teóricas y, de otro, por excluir los desacuerdos morales y políticos profundos del ámbito político y remitirlos al espacio de lo privado. El problema básico sigue siendo, sin embargo, si en política es posible y/o deseable —como proponen las perspectivas liberales comentadas— eludir los desacuerdos de este tipo. Parece cuando menos arriesgado aceptar que nuestras más íntimas convicciones y nuestros valores fundamentales, pese a su pluralidad, irreductibilidad y potencial conflictividad, sean «irrelevantes» para nuestra actividad y decisiones políticas, esto es, que nuestras convicciones ideológicas y nuestras concepciones del mundo deban, como mínimo, ser dejadas de lado en el momento de participar en la toma de las decisiones políticas y/o constitucionales.

Es probable que las limitaciones liberales al desacuerdo profundo en política deriven no sólo de una problemática y soluciones heredadas que tienen su primera experiencia en la separación entre la Iglesia y el Estado procedente de las guerras de religiones del siglo XVI. Pero igualmente plausible resulta que esa perspectiva emane de algunos otros presupuestos liberales de hondo significado político como lo son su constante aspiración a un gobierno limitado y su orientación cuando menos apolítica⁴¹. En cualquier caso, es evidente que esas limitaciones persisten en los liberalismos y los pensadores liberales comentados. Las estrategias hayekiana y rawlsiana poseen en común una suerte de «restricción constitucional de la política» que tiende a limitar rigurosamente la clase de consideraciones que los ciudadanos pueden invocar y que los legisladores deben tomar en cuenta en la toma de decisiones políticas⁴². Por su parte, la estrategia del «pluralismo convencional» y la hayekiana

⁴⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁴¹ Cf. al respecto Roberto Rodríguez Guerra, *El liberalismo conservador contemporáneo*, p. 223 y ss. Véase también S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 310 y ss..

⁴² R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, p. 42. La misma opinión expresa J. Gray respecto del liberalismo político rawlsiano en «Agonistic Liberalism», p. 124.

también coinciden en la defensa de esa suerte de consenso moral subyacente que hace posible el funcionamiento exitoso de una sociedad de mercado regida por el pluralismo posesivo.

Pero ¿superan o afrontan realmente estas estrategias los desacuerdos profundos en política? Ante la irreductible pluralidad de valores, modos de vida y doctrinas comprensivas ¿es posible, por otra parte, algún modo de acuerdo racional en tales situaciones de desacuerdos profundos? Por mi parte me gustaría sostener que lo que en realidad persiguen los anteriores enfoques liberales es eludir o negar tales desacuerdos para, por esta vía, evitar su entrada en el espacio político. Sin embargo, no todo liberalismo actúa de este modo. De hecho, una parte importante del mismo ya ha comenzado a reconocer que el pluralismo —junto al conflicto moral y político a que da lugar— es un aspecto inherente a toda auténtica democrática y compleja pero, al mismo tiempo, compatible con el orden social y el bienestar o prosperidad individual y social⁴³. Aspecto que —y esto es aquí decisivo en tanto que marca la diferencia con los enfoques liberales hasta ahora analizados— atraviesa ineludiblemente todos los ámbitos de la vida social y política.

Frente a tal perspectiva creo más adecuado destacar que el pluralismo —a diferencia de lo sostenido por los exponentes del liberalismo contemporáneo que comentamos más arriba— no es un «hecho» que inevitable o desafortunadamente tengamos que soportar. Por el contrario, creo que constituye un elemento tan ineludible como positivo de la vida social y política, pues no sólo alimenta, enriquece y revitaliza nuestras vidas. También refleja —al tiempo hace posible— una multiplicidad de valores, ideales, fines o modelos de vida individual y colectiva⁴⁴, así como ofrece la posibilidad de diversificar nuestras experiencias y disfrutar de múltiples oportunidades para un desarrollo personal mucho más autónomo. Por lo demás, tampoco creo que su dimensión pública y política deba ser vista como un mal menor o como una marca de imperfección que hemos de tolerar pasiva y resignadamente hasta su definitiva superación. Así pues, creo por mi parte que el pluralismo moral y político constituye: en primer lugar, un rasgo inherente a toda sociedad democrática⁴⁵; en segundo lugar, un rasgo que ha de ser positivamente considerado y abiertamente alentado⁴⁶, pues no sólo es un síntoma de enriquecimiento y vitalidad de una sociedad sino que, al mismo tiempo, su erradicación (si es que es posible) o su severa restricción solo puede llevarse acabo al precio de una grave reducción de las libertades y de la exclusión de personas y grupos del espacio de lo público

⁴³ Cf. J. Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective», p. 158 y ss.

⁴⁴ Veanse al respecto las sugerencias de I. Berlin en ensayos como «Giambattista Vico y la historia cultural», en I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, p. 65 y ss.

⁴⁵ «La sociedad real, subyacente a los Gobiernos democráticos, es pluralista», (N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza & Janés, p. 28).

⁴⁶ Todo lo cual en modo alguno presupone que hayamos de aceptar como igualmente legítima cualquier actividad o expresión cultural, política, etc. Por mi parte ya he tenido ocasión de realizar una primera aproximación a los límites del pluralismo en «A vueltas con el pluralismo cultural, sus fuentes y sus límites», *Laguna. Revista de Filosofía*, 5, 1998, pp. 163-180.



y lo político; y en tercer lugar, que tal vez su contribución más elemental sea la de enfrentarnos a la constante necesidad de confrontar y, si así lo creemos, revisar las propias convicciones, identidades y formas de convivencia social⁴⁷.

El reconocimiento y la valoración positiva del pluralismo nos enfrenta, no obstante, a diferentes problemas para los que aún no tenemos —y quizá nunca tengamos— una respuesta adecuada o capaz de eliminar los desasosiegos que genera. Lo que en adelante apuntamos es tan solo un intento de esbozar, si bien de forma esquemática y con intención fundamentalmente polémica, una «política del pluralismo» que pretende dar respuesta a algunos de esos problemas. Y lo primero que a este respecto debe reconocerse es que —en oposición a la gran promesa que alienta a gran parte de la filosofía política actual, esto es, la promesa de un hipotético pero en realidad prácticamente imposible consenso racionalmente motivado— los desacuerdos y los conflictos ético-políticos de carácter profundo entre la pluralidad de doctrinas o concepciones de la vida buena quizá no tengan una solución definitiva y, por tanto, que la unanimidad en estos asuntos ético-políticos es muy difícil de lograr. Precisamente por ello debemos admitir que el diálogo en torno a los principios que sustentan la forma de organización social y política y las normas de convivencia de una sociedad es inacabable, que la lucha entre dioses y demonios, tanto en el ámbito privado como en el público, probablemente sea —como sugería Weber— un proceso sin fin. Un proceso, en suma, marcado por la imposibilidad —y posiblemente también por la indeseabilidad— de una reconciliación final o última.

A diferencia de «la política del monismo» —guiada por la esperanza de encontrar «una única respuesta y/o sistema político verdadero»— «la política del pluralismo» que aquí pretendemos bosquejar debe partir de la constatación de que no existe una única y verdadera respuesta y/o sistema político verdadero. Debe partir, por el contrario, del reconocimiento radical de la diversidad de concepciones políticas, de ideologías o visiones del mundo y, por tanto, del posible conflicto entre sí o, al menos, entre sus diferentes y presumiblemente contradictorias «respuestas verdaderas» ante problemas concretos. Así mismo, frente a las pretensiones relativistas, la «política del pluralismo» puede aducir con I. Berlin que, aunque los valores y los sistemas de valores sean múltiples y hasta incompatibles entre sí, su variedad es amplia pero finita o limitada. Pero más importante aún que lo anterior es destacar —de nuevo con Berlin— no sólo que «el hecho de que los valores de una cultura puedan ser incompatibles con los de otra, o que puedan chocar dentro de una cultura o grupo o de un solo ser humano en distintas épocas (o, en realidad, en una misma época), no entraña relativismo de valores, sólo la idea de una pluralidad de valores no estructurada jerárquicamente». También que el hecho de que algunos de esos valores y sistemas de valores (igualmente auténticos, definitivos y objetivos) hayan sido asumidos por una sociedad y otros lo hayan sido por otras, no debe hacernos perder de vista que son valores y sistemas de valores «que los miembros de

⁴⁷ Cf. en este sentido las sugerencias de C. Thiebaut en *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 262 y ss.

sociedades diferentes pueden admirar o condenar (según sus propios sistemas de valores) pero que, sin son lo suficientemente imaginativos y se esfuerzan bastante, pueden siempre intentar entender; es decir, ver que son finalidades vitales objetivas inteligibles para seres humanos situados como lo estaban esos hombres»⁴⁸.

El reconocimiento de la diversidad y conflictividad de valores y sistemas de valores insinúa, no obstante, varias cuestiones de suma importancia. Insinúa, en primer lugar, que no existe una respuesta verdadera y universal a los dilemas ético-políticos profundos. Sugiere, en segundo lugar, que la idea de una solución final es una ilusión y —como aduce I. Berlin— «una ilusión muy peligrosa»⁴⁹. Apunta igualmente a que, ante desacuerdos profundos, a lo más a que podemos aspirar es a acuerdos o compromisos racionales pero, eso sí, de carácter provisional y generalmente mayoritarios. Indica, finalmente, que el espacio político está tan marcado y alentado por la aspiración a alcanzar acuerdos racionales como por el constante disenso y antagonismo (que no por la enemistad), a saber: por la contrariedad, la rivalidad o la oposición habitual entre personas y grupos con diferentes y hasta contrapuestos modos de vida, doctrinas, ideologías y opiniones⁵⁰.

«La política del pluralismo» que planteamos asume tentativamente tales sugerencias, pero defiende igualmente una perspectiva que integre (y le otorgue un papel primordial) a nuestras más íntimas convicciones ideológicas y morales en la política. Es muy probable que una vida política plena exija una «lucha» en la que aquellas convicciones estén cumplidamente presentes, pues sólo así asistiríamos a un proceso deliberativo sustancial y con sentido. Sólo así nos sentiríamos auténticos agentes morales y políticos autónomos, al tiempo que sujetos realmente motivados para participar en la discusión política. Si las razones que avalan nuestros desacuerdos profundos deben situarse al margen de la deliberación política, entonces ésta queda reducida a un proceso en el que lo único que entra en juego son los intereses o preferencias de cada cual. De hecho, podría llegar a parecerse mucho al actual vaciamiento del discurso político, a su constante adelgazamiento y reducción a la simple «negociación de intereses», algo que explica en gran medida la apatía y pasi-

⁴⁸ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, pp. 93 y 94. Que el pluralismo no debe ser confundido con el relativismo o el escepticismo es algo que ya el propio I. Berlin se esforzó por aclarar a lo largo de toda su obra. A modo de ejemplo pueden verse las sugerencias que al respecto realiza en el ensayo «El supuesto relativismo del del pensamiento europeo del siglo XVIII» (p. 85 y ss.) recogido en la obra antes citada.

⁴⁹ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, p. 33.

⁵⁰ Véanse al respecto las sugerencias de Chantal Mouffe en su *The Return of the Political*, p. 1 y ss. Si bien desde una perspectiva ligeramente distinta de la que aquí defendemos Mouffe distingue el enemigo del adversario, al tiempo que diferencia entre agonismo (relación con el adversario) y antagonismo (relación con el enemigo). Por nuestra parte creemos que en las relaciones de antagonismo —a diferencia de lo que acontece en las relaciones de enemistad— los oponentes no sienten ningún tipo de aversión u odio hacia el otro. Por el contrario, esas relaciones tienen por base el mismo reconocimiento del otro. Se rechazarán y criticarán sus ideas —y hasta es seguro que se intente refutarlas—, pero nunca se pondrá en duda su existencia ni su derecho a defenderlas en pie de igualdad.

vidad políticas imperantes en una sociedad en la que —en buena parte por esas mismas razones— vivimos en el conocido auge de la privacidad, declive de lo público y crisis de la política. Una vida política sin tales ingredientes podría quedar reducida a la lucha por la maximización de utilidades privadas, esto es, al chato e insolidario individualismo y pluralismo posesivos que alentaba al «pluralismo convencional». Pero también presupondría un indeseable divorcio o distanciamiento entre la ética y la política.

Más alentador al respecto parece pues un enfoque que trate de preservar, en diferentes modos y tensiones, una cierta vinculación entre la primera y la segunda. Vinculación que si, por una parte, debe repeler todo intento de reducir la una a la otra, por otra, ha de partir de la constante tensión entre ambas para, de este modo, abrir las puertas al disenso y al conflicto. Un enfoque para el que —a mi modo de ver— la ética ha de erigirse en instancia crítica capaz de insinuar ciertos límites a la política⁵¹; límites que —en caso de conflicto entre la una y la otra— serían irrebables y deberían dar lugar a la sana actitud de aquél weberiano «hombre maduro» que, con plena responsabilidad sobre las consecuencias de sus acciones pero también con firmes convicciones, es capaz de decir «no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo»⁵². La «política del pluralismo» que aquí se esboza, al tiempo que acepta esas relaciones de tensión entre la ética y la política, también propone —ya se ha sugerido con anterioridad— que los dilemas políticos a que den lugar los desacuerdos profundos se resuelvan en sede democrática y deliberativa. Desde esta perspectiva, presupone un cierto amparo y aliento tanto para una defensa de la autonomía individual de raigambre liberal y libertaria como para la apuesta republicana por la participación política y la democracia deliberativa. Así, mientras exige los dilemas políticos se resuelvan tras el debido proceso participativo y deliberativo de decisión colectiva⁵³, afirma igualmente la plena libertad e igualdad de los individuos para expresar sus puntos de vista y para decidir exclusivamente por sí mismos, según los dictados de su propia e irreductible conciencia moral. Podría decirse así que a la política del pluralismo le subyace un cierto republicanismo y un cierto individualismo. Sobre este último, por las dudas que pueda ocasionar, conviene precisar algunas cuestiones.

En una democracia que se precie de tal es imposible olvidar que, en sus múltiples procesos de decisión colectiva, siempre nos tropezamos en primera y en última instancia con individuos de carne y hueso a los que —si queremos reconocer como auténticos sujetos morales y políticos, esto es, como sujetos libres e iguales que participan en los razonamientos públicos destinados a la adopción de decisiones— no cabe concebir más que como sujetos autónomos y racionales. El indivi-

⁵¹ R. Rodríguez Guerra, «Argumentos (y límites) éticos para una reconstrucción de la política», *Laguna. Revista de Filosofía*, IV, 1997, p. 143 y ss.

⁵² M. Weber, *El político y el científico*, p. 176.

⁵³ Decisión que sólo cabe entender como colectiva si es fruto —como sostiene J. Cohen («Democracy and Liberty», en J. Elster, ed., *Deliberative Democracy*, p. 186)— de un «razonamiento libre y público entre iguales».



dualismo del que aquí hablamos no es, sin embargo, de raigambre posesivo, utilitarista o emotivista, en tanto éste sería el individualismo propio de aquellos sujetos para los que lo primordial o lo único que importa serían sus propios intereses, preferencias o sentimientos. Es más, los procesos deliberativos, a diferencia de los agregativos, se caracterizan no sólo por facilitar el razonamiento libre de y entre los ciudadanos. Se caracterizan también porque en él lo que se ponen en juego son razones y no intereses. Es por eso que el individualismo del que hablamos sería, más bien, un sano individualismo al modo muguerciano, a saber: un «individualismo ético» para el que lo sustancial no es la reivindicación del individuo como átomo social o como sujeto posesivo sino, por el contrario, como agente moral caracterizado por su racionalidad y autonomía, por su conciencia y su autodeterminación como las caras interna y externa de esa autonomía. Un individualismo que, en resumidas cuentas, «no admitiría ser entendido como sinónimo de «egoísmo racional» o cualquier otra de las formas de individualismo que en nuestros días proliferan al socaire de las tesis del auge de la privacidad, el declive de lo público y demás»⁵⁴. Lo que todo ello pone de relieve es —de nuevo con J. Muguerza⁵⁵— que si bien es posible y deseable un republicano «uso moral-discursivo» de la razón práctica, éste no puede obviar el «uso (simplemente) moral» de la misma, pues debemos tener presente que «el viaje de la conciencia al discurso» siempre ha de ser «un viaje de ida y vuelta», dado que es el individuo el que, en la interioridad de su conciencia, ha de formarse sus propios juicios morales y, en su caso, decidir y elegir por su propia cuenta, lo cual —conviene advertir por último— no tiene por qué ser necesariamente contradictorio con el uso moral-discursivo, dialógico o intersubjetivo de la razón práctica ni con los posibles acuerdos a que pueda contribuir mediante tal uso de la razón.

Ciertamente, la «política del pluralismo» que aquí se delinea generará no poco malestar en el pensamiento político consensualista actual, máxime a tenor de sus postreras preocupaciones por la estabilidad y la integración social y política⁵⁶. Pero antes de descalificar apresuradamente esta perspectiva conflictivista ha de reternerse que son esos mismos desacuerdos y conflictos los que en realidad nos obligan a entablar procesos públicos y deliberativos a fin de alcanzar o revisar los acuerdos que posibilitan la vida en común. Son ellos los que nos previenen contra las tenta-

⁵⁴ J. Muguerza, «La lucha por los derechos (Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal)», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 15, 2000, p. 52. Del mismo pueden verse también «Ciudadanía: individuo y comunidad (Una aproximación desde la ética pública)», *Contrastes*, Suplemento 5, 2000, p. 21 y ss.; y «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta? (Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica de Jürgen Habermas)», en J.A. Gimbernat, ed., *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 95.

⁵⁵ J. Muguerza, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta? (Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica de Jürgen Habermas)», p. 66 y ss.

⁵⁶ Una acertada crítica a las dificultades teóricas que plantean estos enfoques, en especial en sus versiones rawlsiana y habermasiana, puede encontrarse en L. Villoro, «Sobre el principio de injusticia: la exclusión (Octava Conferencias Aranguren, 1999)», *Isegoría*, 22, 2000, pp. 103-142.

ciones de clausurar el diálogo público y los que nos ponen continuamente de manifiesto las exclusiones que todo acuerdo imponen⁵⁷. En fin, es la posibilidad de estos desacuerdos y conflictos presentes y futuros lo que nos enfrenta al hecho de que, en ausencia de consensos unánimes y universales, todo lo más que podemos alcanzar son acuerdos contingentes, socio-históricamente contruidos y fruto del ejercicio real y crítico de los derechos democráticos en el espacio público⁵⁸. Unos acuerdos que, si no queremos engañarnos, tan sólo dan lugar —como sugiere Berlin— a «un inquieto equilibrio, constantemente amenazado que hay que restaurar constantemente»⁵⁹.

Pero, de ser cierto lo anterior, ¿estamos obligados por ello a aceptar sin más las conclusiones a que llega el «liberalismo agonista» de John Gray, para el cual a todo lo que podemos aspirar y necesitamos es un simple *modus vivendi*? En su particular intento de articular un «liberalismo postilustrado», J. Gray no sólo quiere dejar atrás el racionalismo y el universalismo ilustrados. Apuesta también por un enfoque para el que la elección entre valores inconmensurables no es una cuestión de elección racional sino de elección radical. Cree igualmente que el compromiso con las formas de vida liberal es una cuestión de tradición, historia y lealtad y no de racionalidad. Llega así a una concepción de la vida política como una esfera de razonamiento práctico cuyo *telos* es un *modus vivendi* y a una concepción de lo político como dominio dedicado a perseguir «no la verdad sino la paz»⁶⁰. Pero, sin necesidad de abandonarse a los acentos decisionistas, comunitaristas y neohobbesianos de J. Gray, puede recurrirse a otras versiones más sugerentes del «pluralismo agonista» como las de Chantal Mouffe, David Miller o Bonnie Honig, para quienes en política la mejor de las soluciones no es eludir los desacuerdos profundos sino, por el contrario, afrontarlos directamente. Desde estas otras perspectivas, lo que en verdad plantean a la política el pluralismo y el desacuerdo ético-político es la necesidad de

⁵⁷ Para una primera aproximación al papel positivo de los conflictos en las relaciones sociales y políticas con referencias a posiciones históricas al respecto (Heráclito a Lewis Coser pasando por Maquiavelo, G. Simmel o H. Dubiel) véase A.O. Hirschmann, «Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society», *Political Theory*, 22, 1994, pp. 203-218 (existe versión castellana en *La política*, 1, 1996, pp. 93-106). Sobre el problema de la «exclusión» como principio de injusticia véase el trabajo de Luis Villoro citado más arriba.

⁵⁸ F. Quesada, «Reconstrucción de la democracia» en F. Quesada, ed., *Filosofía Política. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Trotta, 1997, p. 250.

⁵⁹ I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, p. 37.

⁶⁰ Cf. al respecto, J. Gray, «Agonistic Liberalism», p. 114 y ss. Véanse también *Post-Liberalism. Studies in Political Thought* (London, Routledge, 1999), *Enlightenment's Wake*, «After the New Liberalism» (*Social Research*, 61, 3, 1994, pp. 719-735) y los ensayos recogidos en *Two Faces of Liberalism*. Es en estos últimos ensayos, especialmente en «*Modus vivendi*», donde Gray sostiene no sólo que existen límites a lo que puede considerarse como un *modus vivendi* sino también que los derechos humanos establecen ciertos límites a la búsqueda de la coexistencia. Éstas y otras afirmaciones por el estilo configuran, no obstante, una respuesta a la cuestión de qué es un *modus vivendi* y a las razones para comprometerse con un régimen liberal que parecen chocar abiertamente con algunos de sus supuestos previos al respecto, pues no en vano esos derechos humanos podrían concebirse como ciertos requisitos o valores universales mínimos a satisfacer por todo régimen o cultura legítima.

buscar, desarrollar y extender prácticas políticas que permitan su expresión, así como su posible pero provisional solución. Pero también exige abandonar aquellas concepciones fuertes del diálogo racional y el consenso moral en la vida política⁶¹. Sus esfuerzos teóricos, si bien con diferentes acentos neorepublicanos, democrático-radicales o postmodernos, se encaminan pues a mostrar no sólo que el desacuerdo moral no puede evitarse en política sino que, además, es fructífero y plenamente compatibles con la estabilidad y el bienestar social. En concordancia con ello nos inducen a aceptar que el razonamiento político es inherente y declaradamente inconclusivo.

La persistencia de desacuerdos y conflictos ético-políticos profundos no ofrece pues otra posibilidad que alcanzar acuerdos contingentes y provisionales. Por mi parte quisiera concluir estas líneas sugiriendo que esos acuerdos pueden concebirse al modo de «compromisos» o «convenios argumentativamente motivados y democráticamente aprobados» que deberían implicar algo más que un mero pacto por razones prudenciales o de conveniencia privada y mucho menos que un consenso moral racionalmente fundado. Pese a que nos encontramos ante desacuerdos y conflictos muy diferentes de aquellos que son negociables o cuestión de «más-o-menos»⁶², lo cierto es que tales «compromisos» o «convenios» podrían adoptar muy diversas formas y contenidos, dependiendo entre otras cosas de la clase de conflictos y desacuerdos profundos en cuestión (problemas ideológicos, religiosos, identitarios)⁶³. A través de ellos podría alcanzarse una resolución provisional y aceptable para todas las partes de esos desacuerdos. Ahora bien, esos mismos compromisos, por una parte, deben incorporar ciertos mínimos ético-políticos como el reconocimiento explícito de la dignidad y autonomía de las personas, grupos e identidades en conflicto o la inclusión de todos los afectados en el proceso deliberativo y en la toma de decisiones; por otra, tienen que basarse en un diálogo libre y público entre sujetos iguales; y, finalmente, pueden incorporar elementos de conciliación, acomodo, concesiones mutuas, tolerancia, etc. Lo decisivo es, no obstante, que tales acuerdos son abiertamente temporales y podrán ser revisados en cualquier momento por los afectados. Serían, por tanto, soluciones provisionales —que no superacio-

⁶¹ M. Deveaux, «Agonism and Pluralism», *Philosophy & Social Criticism*, 25, 4, 1999, p. 2.

⁶² Para una primera distinción entre desacuerdos y conflictos de «más-o-menos» y de «uno-u-otro) véanse las sugerencias de A. Hirschmann en «Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society», *Political Theory*. Cf. también las consideraciones que al respecto se realizan en los ensayos recogidos en J. Elster, ed., *Deliberative Democracy*.

⁶³ Para una introducción a tal problemática véanse, además de las obras de R. Bellamy, J. Elster y A.O. Hirschmann ya citadas, los ensayos recogidos en el volumen colectivo editado por J. Roland Pennock y J.W. Chapman, *Compromise in Ethics, Law and Politics* (New York, New York University Press, 1979). Cf. También D. Luban, «Bargaining and Compromise: Recent Work on Negotiation and Informal Justice» (*Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, pp. 397-416); M. Benjamin, *Splitting the Difference: Compromise and Integrity in Ethics and Politics* (Lawrence, University Press of Kansas, 1990); R. Goodin, «Political Ideas and Political Practice» (*British Journal of Political Science*, 25, 1995, pp. 37-56); y C. Offe, «Homogeneity and Constitutional Democracy: Coping with Identity Conflicts through Group Rights» (*Journal of Political Philosophy*, 6, 1998).

nes— generadas por diferentes procesos deliberativos —a través de la naturaleza pública y argumentativa que los caracteriza— en los que los diferentes participantes tratan de convencerse entre sí mediante razones de diferente tipo y peso acerca de la idoneidad de cierta decisión colectiva. El mismo hecho de ver reconocida mediante el diálogo la importancia y valor de sus convicciones y demandas, así como la posibilidad de cambiar en un futuro el estado de opinión predominante, puede contribuir decisivamente al logro de esos «compromisos inestables». Es más, el mismo razonamiento libre y público entre iguales pueden conducir tanto al esclarecimiento de confusiones, malentendidos, etc., como a la transformación de los valores y fines de cada cual, a la construcción de una posición distinta y alternativa a las que están en conflicto, a la aparición de soluciones nuevas y compartidas por todos, al esclarecimiento de las diferencias en intensidad entre las pretensiones de cada cual, a una jerarquización de las preferencias, o, en fin, a la libre determinación de prioridades y/o condiciones de diverso tipo. Las posibilidades al respecto son ciertamente innumerables, pero lo importante en este sentido es —como sugiere T. McCarthy⁶⁴— que «un acuerdo *racionalmente motivado* como alternativa moral-política a la coerción puede muy bien incluir elementos de conciliación, compromiso, consentimiento, acomodo y semejantes». Con todo conviene insistir en que esa «voluntad colectiva» ya no sería por tanto la mera «voluntad de todos» (simple agregación de voluntad particulares) ni tampoco sería la «voluntad general» rousssoniana. Sería, más bien, una suerte de camino intermedio entre ambas que vendría avalado por razones que ya no serían exclusivamente instrumental-estratégicas, pero tampoco absolutas y definitivas. Serían, a lo sumo, razones éticamente relevantes, históricamente situadas, deliberativa, pública y democráticamente defendidas y, finalmente, individualmente aceptadas y formuladas. En ausencia de acuerdos de mayor densidad y alcance, así como ante la amenaza de la coerción, parece que lo mínimamente deseable es el logro de este tipo de «compromisos» que, si bien no cabe descalificar *a priori*, pues —como sugiere J. Muguerza⁶⁵— «un compromiso puede ser una honesta manera de concluir una argumentación cuando el cruce de argumentos y contraargumentos no dé eventualmente más de sí», en modo alguno zanján de forma definitiva el debate en torno a la racionalidad y la justicia de la decisión tomada y, de este modo, mantienen vivo el debate y el conflicto. En todo caso, contemplar con mesura la realidad del pluralismo, el disenso y el conflicto es lo que, en último término, abre las puertas a la reflexión detenida sobre sus retos. Pero es muy probable —como sugería R. Dahl⁶⁶ hace ya algo más de dos décadas— que «aún cuando un grado considerable de pluralismo es una condición necesaria,

⁶⁴ T. McCarthy, «El discurso práctico: la relación de la moralidad con la política», en M. Herrera, ed., *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, Madrid, Alianza, 1993, p. 167.

⁶⁵ J. Muguerza, «Ética y comunicación (Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas)», en M. Herrera, ed., *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, p. 127.

⁶⁶ R. Dahl, «Pluralism Revisited», *Comparative Politics*, 10, 2, 1978, p. 191.

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 satisfactoria». Y esta habrá de seguir siendo una de esas tareas impercederas de la filosofía moral y política.

