

Tres nociones de pluralismo en el espacio público

Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid

I. De una dificultad (nuestra) para ver y pensar el pluralismo

Hay realidades que nos es difícil pensar a algunas culturas políticas. Pensar el tema el pluralismo es significativamente difícil en aquellas culturas, como las latinoamericanas e ibéricas, que son herederas de lo que cabría llamar el comunitarismo de Estado, un sistema de formas políticas, culturales e ideológicas que se construyen en maneras fuertemente homogéneas de entender la comunidad social y política. El comunitarismo de Estado, heredero en lo político de formas absolutistas de configuración del poder y en lo ideológico y lo religioso de la contrarreforma, hizo invisibles las diferencias culturales, las existentes o las emergentes, y las expulsó –por medio de la represión y la asfixia– al reino de la inexistencia pública. Procedemos de una dolorosa cultura en la que los individuos, las personas, no podían arriesgarse a mostrar discrepancias y que está jalonada de una larga senda de marginalidad y de resistencia, de silencio y de represión, de exilio y encarcelamientos que es la marca negra que no debemos olvidar. La ontología política del comunitarismo de Estado –y por diversas que fueran sus formas en las colonias y en las metrópolis– concibe a sus entes, bien sean los individuos o los grupos, dependientes y subordinados a un gran ente, o un gran Ser, fuera del cual, en términos religiosos, no existe salvación y al margen del cual, en términos institucionales, no cabe la existencia política. Y, de manera más significativa, esos entes no pueden concebir ni su propia existencia ni su significado fuera de la dependencia del Estado o de la religión, o de cualquiera de sus felices co-implicaciones estructurales. Durante toda la Edad Moderna, los exitosos programas imperialistas ibéricos hallaron un inesperado aliado para la ontología de su comunitarismo político en las formas comunales de organización de las culturas indígenas, y cuando no lo hallaron lo impusieron. La consecuencia relevante para lo que tratamos, es la invisibilidad o la inexistencia del pluralismo; pero, sobre todo, la dificultad para pensarlo en la medida en que sigamos operando en el marco de la dicha ontología política.

La necesidad de cambiar esa ontología política para pensar la realidad se ha ido haciendo progresivamente más acuciante a lo largo de las últimas décadas, cuando se ha ido haciendo visible una diversidad hasta entonces no visible (como

sucede con las de las culturas que fueron marginadas en los procesos de homogeneización) o cuando han emergido nuevas formas de diversidad de estilos de vida, incluso allí donde la homogeneidad comunitarista había sido hegemónica. La pluralización de las formas de vida, con el pluralismo ético, de valores y de prácticas, con la creciente presencia de interpretaciones que, procedentes de posiciones distintas en el tejido social, reclaman su visibilidad y su relevancia pública, requieren superar las dificultades de comprensión que impone el comunitarismo de Estado y la interpretación del mundo público como un espacio homogéneo y falsamente –pensamos ahora– igualitario. Recordemos el caso relevantísimo de la mirada, de la acción y de la realidad femeninas. Volver a pensar la unión social tras el reconocimiento de la existencia de las culturas indígenas, de la asimétrica realidad de las posiciones sociales y el de las nuevas formas de construcciones de las identidades –en las que el comunitarismo homogéneo de Estado se ha difractado de múltiples maneras, quizá, no obstante, sin desaparecer del todo– parece requerirnos el cambio en lo que estoy llamado la comprensión de nuestra ontología política. Lo que quisiera sostener, de entrada, es que nuestra percepción o nuestro concepto del pluralismo es determinante para comprender el espacio público y esa unidad de agencia que denominaba, con Rawls, la Unión Social¹– o la unión social de las uniones sociales, por ser más fiel a su concepto.

II. La percepción del pluralismo afecta a nuestra noción del espacio público

La hipótesis central que guiará mi reflexión es qué concebiremos, cómo es y cómo haya de ser el espacio público según sean nuestras concepciones de qué es lo que hace diferentes, diversas a las personas y que, a su vez, distintas concepciones de esa diversidad conllevan diversas nociones de cómo es el espacio público y de cuál habría de ser su papel y su estructura y de cómo debería estar normativamente regulado. Sin pretensión de exhaustiva describiré tres tipos ideales de comprensiones de esa diversidad que serán, según la hipótesis, también formas de comprender el espacio público. La primera de ellas, que parte de la tradición que inaugura Humboldt y que desarrolla Mill, concibe el pluralismo como la constatación de las diferencias de las personas cuyas *capacidades* se desarrollan de manera específica, diversa, y la protección de este desarrollo es la razón normativa que debe regir las actuaciones públicas. Sugeriré que esta forma de proto-liberalismo, que podríamos llamar orgánico, no aparece no solo en

1 El concepto de «unión social» procede de Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1854). Cito por la trad. Inglesa, *The limits of State Action*, Indianapolis, 1993, p. 11.

el momento histórico del romanticismo, primero o tardío, sino que está presente hoy en día en propuestas como el enfoque de las capacidades de Amartya Sen. La segunda forma de concepción del pluralismo cambia el foco de atención hacia la perspectiva de los individuos en cuanto participantes en el espacio público y puede adquirir diversas tonalidades en filosofías que aparecen, incluso, lejanas. Su intuición es que los individuos, las personas, son entidades irreductibles en sus diferencias e *insustituibles* a la hora de definir la legitimidad de una norma según la cual esos diferentes sujetos habrían de comportarse. La diferencia de las personas que Arendt acentúa al hablar de la política, la abismal infinitud de las relaciones de encuentro con el otro (su irreductibilidad) en Levinas, o la insustituibilidad de los afectados en los discursos prácticos en la propuesta discursiva de Habermas apuntan a esta intuición que parece recoger, de maneras diversas, la idea kantiana de las personas como «fines en sí mismos» y, en este caso, como interpelantes últimos o fuentes últimas de la legitimación de las normas que hayan de dar cuerpo a la unión social. Por último, y en tercer lugar, cabe pensar el pluralismo como una inevitable condición que afecta a las interacciones y a los órdenes sociales en la medida en que las *posiciones epistémicas* de los individuos (pero también de los grupos sociales) están determinadas por su respectivas posiciones en el entramado de la sociedad y ante la realidad social y natural. Obviamente, el liberalismo rawlsiano es quien mejor ejemplifica actualmente, con su teoría de las cargas del juicio, esta concepción pluralista de lo que no puede erradicarse en las sociedades complejas: las diferencias razonables, en la terminología de Rawls, que proceden de posiciones epistémicas irreductibles a no ser por medio de un ejercicio de violencia, como el del comunitarismo de Estado al que antes me referí. El pluralismo orgánico, el pluralismo de la insustituibilidad pública y el pluralismo epistémico son tres ideas abstractas que apuntan a tres tipos ideales de ontología. Pero, en su desarrollo en cada una de las doctrinas o reflexiones filosóficas, con frecuencia se solapan. Mill, por ejemplo, argumenta su encendida defensa del individualismo sobre argumentos epistémicos y Habermas, por su parte, concibe la irreductibilidad o la insustituibilidad de las personas en discursos prácticos por un giro epistémico de su noción de la justificación de las normas. Levinas introduce en su noción de voluntad un *elan* que se solapa con la energía creativa de Humboldt. O Rawls, por último, conjuga en no pocos momentos su reflexión sobre las cargas del juicio y sobre el poder moral de la razonabilidad con una reflexión, tomada de Humboldt, que bebe de la idea de un orden social que se organiza en la riqueza de una diversidad complementaria de desarrollos diversos de los planes de vida de los individuos.

No obstante, y a efectos analíticos, cabe pensar que esas tres concepciones apuntan a tres formas distintas de entender el pluralismo en las sociedades contemporáneas, formas que, con frecuencia, se presentan en la vida pública y en el debate ideológico en un antagonismo que las hace irreductibles entre sí, arrojando

do –de nuevo, según la hipótesis– tres concepciones contrastadas de lo público. En la última parte de mi intervención sugeriré brevemente la necesidad de una reconstrucción de esas tres concepciones que necesitamos para articular teóricamente las tres intuiciones que subyacen a los tres paradigmas enfrentados.

III. La ontología política del pluralismo orgánico

En un pequeño escrito, que fue publicado póstumamente pero que tuvo una influencia mayor en el pensamiento político postromántico, Wilhelm von Humboldt estableció la idea central que articularía una significativa versión del pensamiento liberal. En su *Ideas para un ensayo que determina los límites de la actividad del Estado*, formula un principio de abstención política que reza que «el Estado ha de abstenerse de cualquier solicitud hacia el bienestar positivo de los ciudadanos y no ha de dar un paso más allá de lo que fuera necesario para su seguridad mutua y para la protección ante los enemigos externos; pues con ningún otro objeto puede imponer restricciones sobre la libertad»². Más que las razones políticas de las tesis de Humboldt, que tienen que ver, sobre todo, con su oposición a la forma absolutista de Estado y con un programa general de reforma ilustrada, interesa ahora atender a las razones filosóficas que radican en el concepto de libertad que les subyace y en el significado que esta habrá de tener. Lo público –en este caso, el Estado– tiene solo un rol protector de esa libertad. Con un lenguaje que recuerda al último Kant, Humboldt postula que «[e]l verdadero fin del hombre, o el que le es dictado por los eternos e inmutables mandatos de la razón, y que no le viene sugerido por vagos y mutables deseos, es el del desarrollo superior y más armonioso de sus capacidades hasta alcanzar un todo completo y coherente. La libertad –concluye– es la condición primera e indispensable que tal desarrollo presupone; pero –y la cautela es crucial para nuestras consideraciones– existen una variedad de situaciones»³. Este paso, que será citado por Mill en *Sobre la libertad*, hace aterrizar el imperativo, a la vez moral y natural, del pleno desarrollo humano sobre las formas sociales y políticas de la existencia: el mandato de la razón, la libertad, aterriza sobre la naturaleza, sobre la primera y sobre la segunda naturaleza. La inferencia que de ello se deducirá, y de cuya importancia se hará repetidamente eco Rawls en nuestros días, es que la libertad y la variedad de circunstancias de su ejercicio –algo que en espíritu kantiano va más allá de Kant– hace que el desarrollo en cada ser humano de ese mandato de la libertad se ejerza diversa y parcialmente, en la particularidad circunstanciada de cada individuo. Cada uno habrá de «combinar armónicamente» su pasado y su proyecto, y prestar unidad a la multiplicidad de objetos de su búsqueda y de su formación. Y, al igual que existe una unicidad

2 W. von Humboldt (1854) p. 33.

3 Humboldt, p. 10.

originaria que armónicamente combina el proyecto de formación y de desarrollo de cada uno, también, en un orden ya distinto, «la unión social (...)», basada en las necesidades internas y las capacidades de sus miembros, [posibilita] que cada uno pueda participar en los ricos recursos colectivos de todos los demás⁴. Esta concepción, positiva y casi republicana, del orden social —un trasunto del «reino de los fines en sí» kantianos— parece apuntar al desarrollo, fundante, originario, de un orden de la naturaleza racional; es ese desarrollo —que antes denominé orgánico— de orden interno a la naturaleza, el que justificará la restricción de la acción política externa, del Estado, sobre esa unión social de orden moral o racional. Es interesante esta reticencia del primer liberalismo a equiparar las razones filosóficas de la libertad con las razones políticas que pueden diseñar su ejercicio. La ontología orgánica de la libertad originaria, que naturalmente se ordenará en la unión social, es la razón que justifica que la forma política de este orden haya de respetar su dinámica y su fuerza. Lo político está subordinado a lo moral-natural. Todo el ensayo de Humboldt se dedica, por-demos decir de manera anti-hegeliana, a indicar que la reflexión política solo puede desarrollarse si respeta el mandato superior y anterior de ese desarrollo único y originario de la libertad de cada uno y se atiene a la confianza en la armonía natural que se da en el individuo y en la especie en su unión social. Las instituciones del derecho, civil y penal, las de la administración política y militar, la separación radical de la Iglesia y del Estado, e incluso las políticas de seguridad —que han de prohibir aquellas que impliquen la restricción de los derechos de los ciudadanos— son todas formas de protección que se basan en la confianza de base puesta en el desarrollo orgánico-moral de la libertad del individuo.

Esta forma de ontología política pierde su —llamémosle— germana confianza en la filosofía de la natural historia humana en la reflexión victoriana que inmediata-mente hereda su impulso liberal. John Stuart Mill, en *Sobre la libertad*, un texto que muestra la clara impronta humboldtiana, retendrá normativamente esa confianza de base sin, no obstante, suscribir —al menos tan claramente como Humboldt— la confianza en la unión social o entendiéndola, al menos, fuera del organicismo en el que fue originalmente formulada. Pero hay también un rasgo de base que merece la pena ser resaltado porque nos recuerda el punto del que partía en esta intervención: la, a veces irritada, siempre apasionada crítica a las formas de sometimiento a las costumbres y las ideologías dominantes que, estima Mill, producen las tiranías —en concreto, la tiranía de la mayoría que opera, sobre todo, por medio de las formas políticas de la autoridad social. El principio del libre desarrollo de cada uno, que se ve frustrado por esas formas de tiranía, tiene en Mill una justificación algo distinta a la que hemos visto en Humboldt, pero en su mismo espíritu. Dice en ese ensayo: «Aquel que deja que el mundo, o su porción de él, le

elija su plan de vida, no tiene necesidad alguna de otra facultad más que la de la mera imitación simiesca. Quien elige su plan de vida por sí mismo emplea todas sus facultades. Debe emplear la observación para ver, el razonamiento y el juicio para prever, la actividad para recolectar los materiales para su decisión, la discriminación para decidir y, cuando ha decidido, la firmeza y el autocontrol para mantenerse en su deliberada decisión»⁵. La idea de la completitud de las capacidades en los ejercicios de la libertad está aquí articulada como un ejercicio desarrollado de las facultades del individuo, algo que, estima Mill, no puede realizarse en una concepción que piense al individuo como parte sumisa del todo social. La defensa, tan victoriana en su ir a contracorriente, de la excentricidad individual como signo, una defensa que no podemos nosotros disociar de la crítica sospecha a su elitismo, marca una suerte de figura de perfección individual del pleno desarrollo de cada uno —casi un anticipo del sí mismo como una obra de arte— que en ningún caso, y eso es lo importante, puede ser sustituida o suplida por las formas social y políticas de la costumbre, o por cualquier idea o valor que, desde supuestos perfeccionistas, quiera imponer como privilegiadamente mejor una forma de vida o una manera de desarrollar la propia vida, aunque esta, precisamente, haya de desarrollarse sobre la base de un perfeccionismo personal. Gran parte —y tal vez la más interesante— de la argumentación de Mill se encamina a examinar las razones erradas de cualquier forma de perfeccionismo social. Es interesante, para algo que diremos al esbozar el tercer tipo ideal del pluralismo epistémico, que los argumentos de Mill vinculan los criterios de valor, aquellos que empleamos en nuestros ejercicios de libertad, a las diferentes posiciones en el entramado social, algo que desarrolla en una más afinada conceptualización aquello que mencionaba Humboldt al referir la diversidad de circunstancias en las que se desarrolla cada individuo. También es algo diferente la formulación del principio que habría de regir los límites del ejercicio de la libertad individual. El llamado principio del daño que se formula al comienzo de *Sobre la libertad*, articula el indicado concepto de libertad con las únicas formas legítimas de su restricción. «Ese principio es que el único fin por el cual la humanidad está justificada para interferir, individual o colectivamente, en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la auto-protección. Que el único propósito por el cual el poder puede ser correctamente ejercitado sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es prevenir el daño sobre otros»⁶. Indico que es algo distinta la formulación porque, entonces, la definición social de qué sea dañar no queda ligada a un principio meta-social, sino a la argumentación públicamente desarrollada y jurisprudencialmente articulada de lo que definamos, precisamente, como daño.

5 J.S. Mill (1859), *On Liberty*, Penguin Classics, London, 1980, p. 123.

6 *Op. Cit.*, p. 68.

Me he detenido en estas formulaciones primeras de la ontología política del liberalismo, que llamé orgánico, porque en ellas queda clara la intuición del original y originario desarrollo de las capacidades del individuo, un desarrollo que se realiza por su propia naturaleza racional y desiderativa, como el criterio normativo último. Cuando nosotros leemos ahora esos textos no podemos eliminar las sospechas que elevaron contra ese liberalismo el pensamiento de Marx, el socialismo posterior u otros cuestionamientos sobre el carácter elitista de sus formulaciones. Para la indagación conceptual que quisiera desarrollar, esas sospechas pueden, por ahora, ser tanto sostenidas como dejadas de lado. Porque lo que me interesaría sugerir ahora es que hay algo del pluralismo orgánico —y aquí el adjetivo empieza a perder su sentido— todavía vigente incluso en planteamientos que difícilmente puede sentirse cómodos al ser adjetivados de liberales. Me refiero, en concreto, a la propuesta de Amartya Sen de poner en el foco de atención para la reflexión sobre el desarrollo social y la justicia distributiva en las sociedades contemporáneas, la idea de *capabilities*, la de las capacidades-habilidades. La idea de Sen es, frente a las formas del bienestarismo económico, que el desarrollo ha de ser pensado como un proceso de expansión de las libertades reales que disfrutan o pueden disfrutar —en términos normativos, que debieran disfrutar— las personas. Estas libertades reales son aquellas a las que la noción de capacidades da nombre, pues las capacidades son la libertad para alcanzar formas de ser y de hacer que las personas consideran valiosas, aquellas que Sen denomina *functionings*, funcionamientos. El desarrollo no ha de medirse, entonces, por objetos o por magnitudes agregadas —como la renta per cápita, por ejemplo— sino por la posibilidad efectiva del ejercicio de las libertades que les permiten a los individuos realizar sus propios fines. A pesar del marco aristotélico en el cual Sen entiende esos funcionamientos o fines de la vida humana, retiene una apelación hacia una dimensión objetiva del desarrollo de las personas que me parece cercana a las reflexiones de Humboldt y Mill que he esbozado hace un momento. Tan significativas son, en este sentido, las diferencias que separan las reflexiones primeras y contemporáneas sobre la libertad como capacidad de desarrollo —aquellas con una noción del Estado abstencionista, estas con una noción muy diversa del espacio político como protector y posibilitador —como sus similitudes. Pues la intuición que antes indiqué, la de ese desarrollo del individuo como criterio normativo último, se mantiene. Las diferencias, ciertamente, han ido modulándose desde una confianza, llamémosle kantiana, en la naturaleza humana y en su desarrollo, pasando por el laico ejercicio de una individualidad que debe ser protegida, a un compromiso social que atiende a la fragilidad misma del ejercicio de esa libertad. No en vano la reflexión de Sen parte del interés teórico y político de reflexionar sobre la pobreza y sobre los criterios normativos que hemos de emplear en la justicia distributiva.

La confianza en el desarrollo del individuo, y el valor absoluto de su libertad para hacerlo, era, en el primer liberalismo, razón suficiente para formular una

teoría abstencionista –y cabe decir, residual, de lo público. En la medida en que ese desarrollo, que sigue siendo el criterio normativo, se ve amenazado, imposibilitado, por la naturaleza y por la sociedad, lo público puede adoptar formas protectoras y reparadoras que palien las contingencias derivadas de las posiciones sociales de los individuos. Pero eso parece ya abrirnos la puerta a considerar la segunda forma de pluralismo, la que denominé el pluralismo de la insustituibilidad de las personas. Antes de ello, no obstante, merece la pena retornar, de nuevo, por un momento, al punto del que partíamos. Las formas del comunitarismo de Estado, que hace imposible ver el pluralismo, no tienen por qué oponerse a las protecciones y cuidados de las contingencias de las personas. Pero, ciertamente, no realizarán esas acciones paliativas por el valor que le asignen a la libertad de los individuos para llevar a cabo sus capacidades. Lo harán, por ejemplo, porque las contingencias impiden su funcionalidad social o porque reducen el ejercicio de valores perfeccionistamente definidos. La protección asistencial es conceptualmente diferente e institucionalmente distinta, estimo, a la justicia distributiva que viene requerida por la protección de la capacidad de acción de los individuos.

IV. La ontología política de los interpelantes y los insustituibles

La idea de fragilidad y de contingencia que he introducido en las últimas versiones del pluralismo orgánico puede darnos paso a la segunda forma de ontología política de la diversidad que quiero presentar. Esa misma idea de fragilidad, o de menesterosidad, es absolutamente contemporánea y cabe pensar que las experiencias traumáticas del siglo veinte han hecho insostenible la anterior confianza en los órdenes ciegos o en los planes ocultos de aquellas fuerzas –sea la naturaleza, sea el mercado– que se pensaba regulaban la vida social. Las reflexiones de Arendt, Levinas y Habermas que –de manera ciertamente arriesgada filosóficamente– voy a tomar como ejemplo de una ontología política distinta a la que acabo de exponer llevan sin duda la marca de esos traumas y tal vez no sea desacertado sugerir que ello induce un cambio de la perspectiva metodológica en la concepción del pluralismo y en su ontología. Si los planteamientos del pluralismo orgánico parecen pensarse, en actitud objetiva de tercera persona, como definiciones –bien sean filosóficas, bien sean de las ciencias sociales– de lo que hace diversas, e irreductibles, a las personas, definiciones que adquieren un carácter normativo al definir los marcos legítimos de la relación entre los ciudadanos y el Estado, los de este segundo tipo de pluralismo parecen, por el contrario, pensar a los individuos como agentes o como actores, como performativamente participantes, en sus interacciones regladas normativamente –bien sea en términos éticos, bien sea en términos políticos–. La intuición específica de este tipo de pluralismo es que esa participación activa se piensa, precisamente, como la actividad o la presencia de individuos

que no pueden ser sustituidos o equiparados antes de la interacción misma en la que se encuentran. La idea de Arendt de la diferencia de las personas, y de la política como aquello que entre ellos acontece, la reflexión de Levinas sobre la responsabilidad que no se resuelve o no se acomoda a lo preestablecido en normas sociales y la formulación de Habermas de los discursos prácticos de justificación de normas como indisolublemente ligados a la legitimidad que solo les puede prestar la participación de los implicados en tales normas, coinciden en ese punto común de una irreductible diferencia que tiene alcance normativo. Ciertamente, y por lo obvio que es no merece una atención detallada ahora –aunque merecería otras muchas consideraciones–, esas reflexiones obedecen a lenguajes filosóficos y a intereses que son muy diferentes por sus tradiciones y sus objetivos. Merece la pena indicar, al menos, una. Mientras Arendt y Habermas acentuarán, de nuevo a pesar de sus importantes diferencias, la fuerza comunicativa de las interacciones que habrán de trasladarse, en diferentes maneras, a la definición de la esfera política, Levinas, al menos en la interpretación que de ello hizo Derrida (por ejemplo, en su reflexión sobre el perdón), y por medio de lo que se ha llamado el doble vínculo –el ético y el político– mantiene una tensa segregación entre el discurso de la responsabilidad moral y las tareas políticas. Para Levinas, el orden ético y el político no se encuentran, aunque se crucen en el encuentro necesitante del otro. A pesar, de nuevo, de esas diferencias, el vínculo normativo de la ética y de la política se basa, en los autores que acabo de citar, en una similar intuición de la particularidad insustituible de cada uno en la interacción con los demás. Difieren, y ello es importante, en la manera en que esa particularidad se vincula con lo normativo –moral, político–. En el caso de Habermas y de Arendt, en la (también distinta) conformación comunicativa del espacio público; en el caso de Levinas, en la aparición de la figura de un tercero que, como el otro generalizado de G.H. Mead, siempre aparece en la particularidad de cada encuentro con cada otro concreto⁷. Que ello genere, en Levinas, la paradoja de que la política tanto es el origen como la cura de la menesterosidad del otro tal vez no esté lejos de los fracasos de la acción política que analizó Arendt e incluso de los otros fracasos de la acción comunicativa que Habermas ha analizado respecto a las formas de constitución de lo público en las sociedades contemporáneas.

Aunque fuerce, pues, las intuiciones, la sugerencia de Levinas según la cual, «[n]ada sería capaz de liberarse del control de la responsabilidad del 'uno por el otro' que delinea el límite del Estado y que no cesa de apelar a la atención de las personas, una atención que no podría ser satisfecha con la mera subsunción de casos bajo una regla general, que podría hacer solo un computador»⁸, parece

7 Cfr. E. Levinas, *Otherwise than Being*, Duquesne Univ. Press, 1998, p. 157.

8 E. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, ed. Peperzak, Critchley y Bernasconi, Indiana Univ. Press, 1996, p. 169.

apuntar, también, a una idea común que, cambiados los lenguajes, podrían compartir Arendt o Habermas. Porque el pluralismo de la insustituibilidad quiere presentarse en oposición a las formas técnicas, laborales o sistémicas de la organización social (con las que se ha materializado y con las que se ha pensado lo que antes denominábamos la unión social). La matizada desconfianza de Arendt o de Levinas, de raíces también distintas, ante las formas políticas liberales, tiene la misma raíz de que la fuerza, la energía, del encuentro o de la interpelación, se piensa siempre originariamente diferente a la heredada potencia de las formas políticas. Habermas, sin perder no obstante talante crítico ante las formas liberales políticas contemporáneas, acentuaría más la continuidad entre aquella fuerza y las instituciones necesarias de las sociedades complejas. Pero, a pesar de ello, la atención a las personas, de las que habla la cita de Levinas, vuelve a poner en el centro la intuición de esta forma de ontología del pluralismo que indica que son los individuos las únicas fuentes de autoridad desde las que pensar la validez del orden social y que lo son, además, como agentes que interpelan y son interpelados por otros al formular, en sus juicios y en sus acciones, aquello que entienden son las consecuencias de su responsabilidad.

Levinas entiende con frecuencia la democracia como una irrupción ética en la política⁹. Sin necesidad de adoptar su frecuente, y a veces inquietante, tono mesiánico, sí cabe pensar que en una idea de poder constituyente, o instituyente por emplear el término de Claude Lefort, como efecto político de esa irrupción. Arendt, con su estudios sobre la revolución y con su concepción de la acción y Habermas con su modelización de la democracia deliberativa podrían coincidir con ese acento que no es negado, aunque sea complementado, cuando el autor de *Facticidad y validez* insiste en que ese carácter instituyente ha de realizarse, cuando de lo público-político hablamos, en el lenguaje normativo del derecho. Frente a aquel carácter abstencionista del primer liberalismo, y a diferencia del carácter protector o reparador del Estado del bienestar que solo fugazmente ha hecho aparición en algunas naciones occidentales, unos caracteres que eran congruentes con las diversas formas del pluralismo orgánico, el pluralismo de la interpelación o de la insustituibilidad de cada uno apunta a una concepción del espacio público como resultado de acciones e interacciones, como algo que puede ser refundado –y a veces, como sucede en Arendt– que puede ser radicalmente alterado en las revoluciones. Que, en el caso de Habermas, esa refundación, como resignificación de sentidos y como rediseño de las instituciones, ha de acomodarse a acuerdos normativos –como también sucede en Levinas– no niega, como he dicho, este rasgo diferencial.

Pero la pregunta que parece, entonces, plantearse es aquella que se refiere a las formas, a los procedimientos y a las razones de esa capacidad instituyente

9 Annabel Herzog, «Is Liberalism «All We Need»? Lévinas's Politics of Surplus», *Political Theory*, vol. 30, N° 2 (Apr., 2002), pp. 204-227, p. 215.

del «nosotros» que constituye lo público. Permítaseme, para concluir este apartado sobre el pluralismo ontológico de la interpelación, una breve reflexión sobre el carácter de este «nosotros». La aspiración moral, jurídica y política a vivir en una sociedad justa, en una sociedad sin daño, lleva consigo la intuición de una unión social que pensamos como una unidad de agencia y de criterios o de procedimientos, que implementara, precisamente, las formas materiales y concretas que reviste aquella aspiración a vivir en una sociedad justa. Pensamos el «nosotros» —el nosotros colectivo, el nosotros de «Nosotros, el pueblo»— como una forma de unidad, como un ser o como un espacio, al que le correspondería la tarea de la justicia; porque ese nosotros es el sujeto de la justicia. Pero la historia de las formas políticas y la de la filosofía política muestra que tenemos intuiciones muy contradictorias, y con frecuencia muy borrosas, de qué sea o de quién sea ese sujeto; y seguimos teniendo con frecuencia intuiciones imposibles respecto a él. En primer lugar, porque la agencia colectiva es más un constructo metafórico con el que nombramos un sistema de instituciones —por ejemplo, los poderes legislativo, judicial y ejecutivo— y un sistema plural de agencias —la sociedad civil junto a la sociedad política, el Estado— cuya unidad de acción es conflictiva y con frecuencia desacompasada. Nuestras intuiciones sobre la unidad de agencia y sobre la unión social se difractan en el conocimiento que tenemos como ciudadanos de las lógicas reales, no siempre confluyentes de las agencias reales —económicas, sociales, políticas— que de hecho hacen el tejido —un tejido con frecuencia descosido— de nuestras vidas sociales y de los espacios en los que estas se desarrollan. En segundo lugar, y aún dando por buena la borrosidad de nuestras intuiciones sobre la unión social o sobre su complejidad —por ejemplo, con la noción, sociológicamente descriptiva y normativamente estructurada—, porque esos particulares «nosotros» —los «nosotros» de cada pueblo que firme, cuando lo haga, su carta fundacional en una Constitución— parecen, de hecho, impotentes como agentes efectivos. Muchas de las decisiones, al menos casi todas las grandes decisiones, no competen ya a los Estados y muchos de los grandes problemas, los que siguen sin solución, desde la desigualdad y la pobreza a la posibilidad de sostener la vida en el planeta Tierra, parecerían requerir una forma de agencia colectiva, de la especie, de la que solo tenemos, por una parte, una intuición moral insuficiente y muchas, dispersas, no siempre congruentes, e ineficaces agencias parciales, por otra.

Estas desesperaciones que habitamos en calidad de ciudadanos en nuestras quebradas metrópolis y en nuestra fracturada cosmópolis, solo podrán disolverse en la acción política misma y no es tarea, estimo, de la filosofía el sustituir esa acción. Pero sí puede serlo el intentar dar cuenta de qué elementos habrían de entrar en ella como sus condiciones necesarias y aunque solo sea para que los ciudadanos entendamos qué hacemos cuando lo hacemos o lo hagamos. En lo que hemos visto, el pluralismo orgánico acentuaba la libertad de agencia como uno de tales elementos y el pluralismo de la interpelación el carácter de aten-

ción a la particularidad de cada uno que configuraba la fuerza constituyente de lo público. El tercer tipo de ontología del pluralismo nos suministrará otra intuición, que creo complementaria, y que tiene que ver con la forma de las razones que nos damos o nos podemos dar, como explicaciones y como justificaciones, en el proceso de nuestras acciones para instituir lo público.

V. La ontología política de las diferencias epistémicos

Señalé anteriormente que las diferencias de las posiciones sociales, de las circunstancias, hacían posible una concepción de un pluralismo que no permitía sustituir a los individuos (en el caso de ontologías individualistas) en su tarea de definir sus planes de vida, una insustituibilidad que, hemos visto después, les hace a todos imprescindibles en la constitución del espacio público. Aquellas diferencias de posiciones sociales habrían de determinar, entonces, las maneras en que los individuos conciben sus acciones y lo público mismo. La diversidad de contingencias y de posiciones nos lleva a la idea de una forma de pluralismo, el pluralismo de las razones, y de las razones razonables, que estarán presentes necesariamente en nuestras comprensiones de lo público. Como indiqué al comienzo, podemos tomar a John Rawls como modelo para este tercer tipo de pluralismo.

Es la conciencia de este pluralismo, que no puede ser erradicado sino por medio de la violencia pública, el que llevó a Rawls a la formulación modificada de su teoría de la justicia en *El liberalismo político*. Me interesa subrayar su reflexión sobre lo que él denomina «las cargas del juicio»¹⁰. La pregunta de Rawls es cómo es posible dar cuenta de la diversidad de doctrinas comprensivas razonables. Notemos que no se trata de que exista el pluralismo de opiniones o de doctrinas, un hecho socialmente obvio. Se trata, más de bien de cómo dar cuenta de que incluso posiciones perfectamente racionales, coherentemente articuladas y que tratan por igual de dar cuenta del mundo social, pueden ser diferentes e incluso discrepar en sus interpretaciones y sus razones. Esta forma de pluralismo, el pluralismo de lo razonable, lleva aparejada la consecuencia de que cualquier doctrina ha de reconocer, y asumir, que sus juicios están lastrados, por así decirlo, posicionalmente. ¿Por qué no sucede en la vida social lo que, suponemos, ha de acontecer en la ciencia, a saber, la confluencia de doctrinas y el acuerdo sobre una verdad no discutible? Rawls intenta dar cuenta de este problema –tanto social como filosófico– acudiendo al carácter epistémicamente borroso de nuestras creencias empíricas y morales o políticas, al diferente peso que podemos asignarles en nuestras ponderaciones de las circunstancias, a las diferencias en valoración y en relevancia que asignemos a esas diversas consideraciones y a la capacidad restrictiva que tienen los sistemas sociales para integrar valores diversos y a la necesidad que tienen las instituciones de seleccionar

10 J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, N. York, 1993, pp. 54-58.

aquellos que, de entre ellos, entienda que son relevantes. Rawls indica: «Todo sistema o institución tiene, por así decirlo, un espacio social limitado. Al verse obligado a seleccionar algunos de los valores que se suscriben, o cuando sostenemos varios de ellos y debemos restringir un punto de vista dados los requisitos impuestos por otros, nos enfrentamos a grandes dificultades a la hora de seleccionar nuestras prioridades y al hacer ajustes entre ellas»¹¹. La conclusión a la que llega Rawls es que «muchos de nuestros juicios más importantes se realizan en condiciones en virtud de las cuales no ha de esperarse que personas cabalmente conscientes, con plenos poderes racionales, lleguen a las mismas conclusiones, después incluso de una libre discusión»¹².

Lo que me parece especialmente relevante para lo que intento en este trabajo, es que el tipo de pluralismo que imponen las cargas del juicio está encaminado a mostrar la inviabilidad de cualquier doctrina perfeccionista que, en actitud de tercera persona, fije la verdad de las creencias morales y políticas, establezca prioridades y determine la forma de las acciones. Mucho de la argumentación de Rawls se hace eco de las argumentaciones de Humboldt y de Mill, y, en concreto, esta oposición a la tiranía posible y real de la imposición de un único punto de vista sobre los participantes. Para la posición de la ontología del pluralismo epistémico, el orden social —la unión social, por emplear el término humboldtiano al que el mismo Rawls acude— se establece como un sistema de instituciones y de normas, el acuerdo sobre las cuales ha de operar sobre el poder moral de la razonabilidad. La razonabilidad no anula el pluralismo, sino que es el ejercicio de las razones una vez se ha constatado que no puede ser erradicado, excepto por la violencia. Las instituciones de la democracia no son, entonces —en el nivel de teoría en el que nos movemos—, el fruto de la violencia, sino exactamente su opuesto. No es menester entrar ahora en el detalle de la propuesta del liberalismo político rawlsiano. Pero merece la pena señalarse que la razonabilidad es el ejercicio práctico de la razón en condiciones de contingencia y de diferentes posiciones sociales y que, al margen de la forma que adopte en la propuesta rawlsiana, parece también un rasgo necesario en aquellas comprensiones que, como ciudadanos, nos vemos movidos a hacer para realizar las acciones políticas que nuestras injustas sociedades reclaman.

Diversos problemas aparecen en esta propuesta. Uno de ellos, que dejaré ahora de lado, es el de cómo es posible, entonces, acordar razonablemente prioridades, razones y objetivos en las acciones colectivas. La respuesta rawlsiana, la del consenso por superposición o por solapamiento de doctrinas o de razones, es conocida. Pero, en los términos en los que se ha formulado el problema de las cargas del juicio, cabe pensar que los criterios que emplearán los diversos individuos o bien habrán de diferir siempre o bien deberán coincidir, por alguna

11 *Op. cit.*, p. 57.

12 *Op. cit.*, p. 58.

razón no explicada, en aquellos casos en los que se producen acuerdos de creencias y acuerdos en prioridades y en acciones. Un segundo problema, con el que la teoría rawlsiana se enfrenta de una manera sistemática y que tiene relación con el que acabo de mencionar, es si el acuerdo por la coincidencia parcial de las inevitablemente plurales doctrinas no será más bien el resultado de acomodos, históricamente contingentes y afortunados. La sospecha de que el resultado sea el de un *modus vivendi*, insatisfactorio como una propuesta normativa justa, puede ser ampliada, más allá de lo que Rawls mismo analiza, si pensamos que los criterios mismos de razonabilidad están cultural, civilizatoria o posicionalmente determinados y que los marcos locales en los que explícitamente se formula parecen requerir un ulterior grado de abstracción para afrontar una perspectiva cosmopolita. El riesgo de que la propuesta sea solo la de un *modus vivendi* se hace más grave y más patente en el ámbito que Rawls denominó *La ley de los pueblos*.

VI. Las lecciones del pluralismo

He ido señalando, en cada una de las ontologías políticas que he esbozado, algunos problemas que atañen a cada una de ellas. En el caso del pluralismo orgánico del protoliberalismo, indiqué un rasgo elitista que radica en la forma en que su individualismo es elevado a criterio normativo; a la vez ello puede provocar, a veces paradójicamente, un paternalismo perfeccionista en la comprensión individualista del propio proyecto y una concepción abstencionista de lo público. En el segundo caso del pluralismo de la interpelación, sugerí el problema con el que se enfrenta respecto a la comprensión de la dimensión normativa, instituida, de las interacciones. En el tercer caso, he acabado indicando el riesgo de que el pluralismo epistémico acabe por toparse, a la hora de justificar normas e instituciones, con formular solo un *modus vivendi*. Estos problemas y estos riesgos son, en diversas maneras, abordados en las distintas teorías a las que he hecho referencia. No obstante, y a pesar de las formas más o menos satisfactorias con las que consiguen acomodar respuestas a ellos —y es el momento de recordar que los distintos autores recurren, más allá de las idealizaciones por medio de las cuales hemos presentado sus respectivas doctrinas, a elementos de las otras— cabe pensar que esos riesgos y problemas tienen su raíz en la concepción estructural de cada uno de los pluralismos que he analizado. El primer pluralismo orgánico concibe los criterios normativos en términos solo individualistas y ha de comprender lo público solo de manera residual: es solo cada individuo quien decide sobre sí mismo. El segundo pluralismo, aunque piensa hetero-centradamente esos criterios, tiene problemas para acomodar la dimensión normativa instituida que puede acabar solo como un componente instrumental de las interacciones humanas. El tercer pluralismo epistémico parece tener que acotar culturalmente sus criterios de validez dado el carácter parcial de sus acuerdos sobre los espacios públicos, nacionales, a los que se refie-

re. Estos problemas estructurales aparecen también con nitidez cuando vemos las plasmaciones históricas, ideológicas, en las que han de tomar cuerpo algunas versiones, reduccionistas, de ellos. El liberalismo socialmente desinteresado, la concepción solo instituyente de las interacciones sociales y la concepción adánica que parece traer consigo a los procesos sociales, y las formas imperialistas de concepción de la agencia global son formas que cabe denominar patológicas de nuestros imaginarios políticos.

De diversas maneras, y esta es la discusión contemporánea, podemos abordar esos problemas en el seno de cada uno de los modelos que he expuesto y esa es una parte central de nuestros trabajos teóricos. Quisiera concluir con una sugerencia de orden meta-teórico —y que es más un proyecto— que quizá ayude a esos trabajos. Aunque he ido hilvanando el distinto tratamiento de los diversos pluralismos, tal vez sea sugerente verlos como aspectos de nuestra comprensión de nuestras acciones normativamente regladas, como expresión de los puntos de vista que adoptamos ante esas acciones, como tipos que necesitan ser integrados para evitar los riesgos estructurales en los que cada uno de ellos, por separado, puede incurrir. El tipo de pluralismo orgánico adopta una perspectiva en tercera persona que parece no atender a la perspectiva, en segunda persona, que acentuaba el pluralismo de la interpelación. Este, por su parte, parece desconocer la fuerza que el tercero acentúa al indicar que la perspectiva de la primera persona del plural, el nosotros, es una condición necesaria para entender el orden normativo. Pero, a su vez, el tercer tipo de pluralismo epistémico parece carecer, en las nuevas condiciones de globalización, de criterios objetivos como los que suministraba la primera perspectiva en tercera persona¹³. Concebir el inevitable y deseable pluralismo en nuestras condiciones parece requerir, entonces, una concepción de él que no reduzca su comprensión a una sola de las dichas perspectivas. Necesitamos, si hemos de atender a la desazón ciudadana ante los problemas que enfrentamos, conjuntar las intuiciones de los tres tipos ideales de pluralismo que he recorrido. Necesitamos no solo acentuar, como diré en un momento, el papel insustituible de las personas, sino también los criterios objetivos y normativos que le permitan a cada uno llegar a formular su propio destino. Necesitamos, también, entender que tales criterios solo pueden operar en el marco de una perspectiva activa, performativa, que tiene dimensión colectiva. Necesitamos, por último, comprender que esa acción reclama atender a la plural conformación real de la condición humana. Estimo que todavía carecemos de una comprensión teórica —y no digamos ya política— que nos permita integrar esas necesidades, y llegar a ella es una tarea no solo necesaria sino también apasionante.

13 Esta sugerencia está inspirada en la conjetura con la que Rawls interpreta las diversas formas del imperativo categórico kantiano. Cfr. J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. B. Herman, Harvard Univ. Press, 2000, p. 183.