

El liberalismo y la anulación de la política: la perfecta utopía liberal*

*Carlos Andrés Tobar Tovar***
*Nelson Jair Cuchumbé Holguín****

* El artículo responde a uno de los productos del proyecto de investigación titulado “La democracia deliberativa en Habermas”. Grupo de investigación “Filosofía y Cultura” adscrito a la Facultad de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

** Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

*** Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

Resumen

Este artículo presenta la idea filosófico-política de que la sustracción de la moralidad de los conflictos, por la vía de la juridización, acaba con la posibilidad deliberativa de la política en los estados liberales democráticos. Para mostrar la validez de esta idea, se expondrá cómo la concepción política en los estados liberales democráticos termina por generar una armonización de las desigualdades sociales. Posteriormente, se contrastarán modelos liberales y modelos no liberales para visualizar cuál es la noción de política que emerge en dichos modelos contrapuestos. Finalmente, se reflexionará sobre cómo el liberalismo opta por la privatización de los asuntos controversiales como una alternativa para solucionar el problema de la convivencia en la diferencia, sustrayendo así los referentes axiológicos del conflicto.

Palabras clave

Liberalismo, republicanismo, identidades colectivas, política, desigualdades armoniosas, libertad, juridización, conflictos.

Abstract

This article presents the philosophical and political idea that the removal of morality from conflicts, through juridification, dispenses with the deliberative possibility of politics in liberal democratic states. To demonstrate the validity of this idea, this paper will show how the political conception in liberal democratic states ends by harmonizing social inequalities. Subsequently, liberal models will be contrasted with non-liberal models to determine which notion of politics emerges from these opposing models. Finally, the authors reflect on how liberalism opts for the privatization of controversial matters as an alternative for solving the problem of coexistence in difference, thus removing the axiological references from conflict.

Keywords

Liberalism, republicanism, collective identities, politics, harmonization of social inequalities, liberty, juridification, conflicts.



1. Introducción

En este artículo nos proponemos explicar, en términos normativos, por qué en los estados liberales¹ la sustracción de la moralidad termina por matar la política y con ello su sentido deliberativo. En este sentido, reflexionaremos sobre la manera como el liberalismo asume la política privilegiando el trato entre individuos jurídicos antes que entre sujetos inscritos en un discurso moral. A partir de esta reflexión, sostendremos, de la mano de Chantal Mouffe, la idea de que el liberalismo político de John Rawls viabiliza condiciones para que el ciudadano no pueda ejercer una postura pública congruente con la reflexión sobre la solución de los asuntos comunes en sentido participativo, porque el planteamiento de este autor restringe la política a un asunto público procedimental más que a una cuestión de deliberación en el ámbito de lo público respecto al tratamiento de las desigualdades sociales. Para sustentar esta tesis, procederemos del siguiente modo. En primer lugar, abordaremos el problema de las desigualdades armoniosas y su relación con la juridización de los conflictos. En segundo lugar, tematizaremos posturas liberales y no liberales con el propósito de explicar que la libertad tal y como es entendida por el liberalismo presupone al ciudadano individualizado por fuera de lazos sociales y nexos morales que sedimentan su identidad. Y, en tercer lugar, presentaremos la idea de que el liberalismo supone al individuo con capacidad para distanciarse de la dimensión conflictiva de la política; lo cual constituye la perfecta utopía liberal.

¹ El liberalismo al que se hará referencia en este artículo es el liberalismo político que se fundamenta en dos proposiciones fundamentales. En primer lugar, respecto al individuo y la garantía de los derechos humanos, derechos anteriores a las organizaciones sociales, tales como la libertad de conciencia, de palabra y de propiedad; libertades que deben estar al alcance de todos los hombres. Y, en segundo lugar, el valor asignado a la organización de los poderes, que implica una pluralidad de autoridades sociales y la presencia de órganos representativos de la voluntad de la comunidad política.

2. Las desigualdades armoniosas y la juridización de los conflictos: un camino para la democracia radical

En los estados liberales contemporáneos, donde los derechos constitucionales responden a necesidades históricas que en muchos casos no logran generar transformaciones sociales², se han aceptado incondicionalmente situaciones que siendo desiguales son consentidas sin crítica alguna; pues se estima que esas desigualdades hacen parte de la cultura. Por ejemplo, frente a las desigualdades de género, etnia y orientación sexual la primacía del derecho sobre el bien no puede dar cuenta del papel que juegan las desigualdades armoniosas en la construcción de la identidad individual y grupal. Según Norbert Elias³, las desigualdades armoniosas son aquellas desigualdades institucionalizadas en contextos sociales y desarraigarlas supone un detrimento de la identidad cultural y política de los grupos humanos. Se trata, entonces, de comprender que el problema de la armonización de la desigualdad en las sociedades democráticas no es un asunto de libre elección, sino que es una cuestión en la que los individuos logran institucionalizar entre sí criterios generales de justicia derivados de la desigualdad. Perspectiva que difiere de la idea del liberalismo consistente en creer que se puede liberar a los individuos del peso que tiene el contexto social y pretender con ello una privatización del conflicto moral, potenciado por las desigualdades sociales.

² Esta lectura, de la incapacidad que tiene el liberalismo para resolver la subordinación, es una vía de reflexión que encontramos en la crítica que hace Iris Marion Young sobre la teoría de la justicia de John Rawls; dicha crítica se fundamenta en la idea de que los esfuerzos que hace el liberalismo por responder a la desigualdad son siempre insuficientes. Esta reflexión también la podemos encontrar en teóricos comunitaristas como Michael Walzer o Charles Taylor (p. ej., Taylor, 1995). Véase Young (2000: 263-308).

³ Según Norbert Elias, una desigualdad armoniosa es aquella que se ha convertido no solo en costumbre, sino también en hábito³. La coerción ejercida por la costumbre social se ha transformado en una nueva naturaleza y, por lo tanto, en auto-coerción. Los hombres y mujeres que participan en esa tradición no pueden romper fácilmente con ella sin perder el respeto a sí mismos como el respeto de su grupo; el peso avasallador que ejerce la costumbre sobre los individuos los lleva al sometimiento ante lógicas inscritas en prácticas injustas y desiguales. Véase el “Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados” (Elias, 1998).

El liberalismo y la anulación de la política...

En este marco, podemos decir que la reivindicación de la política no puede llevarse a cabo bajo las premisas trazadas por el liberalismo. Premisas que constituyen un problema para la validación del conflicto entre posturas morales, dado que el planteamiento teórico liberal, según Mouffe, privilegia a los individuos antes que a los colectivos identitarios. Postura que coloca en evidencia la posición fatalista con la que el liberalismo ve la política en sentido deliberativo⁴, pues en esta postura se olvida que los colectivos identitarios tienden a una dinamización de la política mayor a la que el liberalismo podría soportar.

Recordemos aquí que uno de los principales supuestos de la perspectiva liberal consiste en admitir que el Estado debe garantizar la convivencia a través de la privatización de los elementos morales de la identidad, que sirven de combustible de los diversos grupos para la movilización política y para la visualización de un sentido de vida. Y es precisamente este supuesto el que ha sido objeto de crítica por parte de Mouffe: los estados liberales bloquean la manifestación pública de expresiones identitarias que ponen en riesgo los valores políticos con que los estados han promovido una interpretación de los fenómenos sociales. En efecto, tal crítica nos permite señalar que en el Estado liberal se reemplaza lo político (como conflicto) por lo jurídico en el sentido de que se privilegia el procedimiento adecuado para defender las libertades individuales de cualquier tipo de intervención externa. Lo cual incide para que se fundamente la división entre lo público y lo privado.

Así, pues, el reconocimiento político de los colectivos identitarios pasa a segundo plano. De esto se deriva que si se otorga un mayor juego a los procesos de inscripción en un discurso identitario, entonces se rompería el equilibrio que el liberalismo garantiza con su ceguera de la diferencia y la supuesta neutralidad del Estado. No obstante, el liberalismo al reivindicar dichos presupuestos elude el choque entre diferentes

⁴ Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la propuesta filosófica de John Rawls (p. ej., Rawls, 1993). Si algo caracteriza a las doctrinas comprensivas de lo bueno, que fundamentan toda cultura o grupo, es que dichas doctrinas son irreconciliables entre sí y, por tanto, un desafío que la política liberal en sentido plural debe superar. Incluso, el fatalismo que se propone para el caso de Rawls no es más que pesimismo o escepticismo frente a la razonabilidad y capacidad dialógica entre doctrinas.

doctrinas morales que conforman el ámbito de lo político. En palabras de Mouffe, el liberalismo apunta de esa forma a “una política sin política”⁵ dado que en su distinción de lo bueno y lo correcto y en su restricción de lo bueno a la esfera privada, el liberalismo está quitando aquello que le provee fuerza al conflicto como motor de la política: el conflicto moral.

Efectivamente, el conflicto moral potencia la dinámica política como instancia resolutoria de los asuntos públicos. Por ello, Mouffe ha enfatizado la idea de que la política es capaz de modificar la dimensión simbólica de los conflictos y la tramitación de las desigualdades armoniosas a través de la deliberación democrática entre sujetos con concepciones morales contrapuestas. Según Mouffe, promover la deliberación sobre las cuestiones morales es la vía para equilibrar la tensión entre la libertad individual y la libertad política; lo cual para el caso del liberalismo genera una incompatibilidad en la relación entre los colectivos identitarios y el Estado. Contrariamente, esta incompatibilidad es vista por Mouffe como posibilidad de radicalizar la democracia y con ello recomponer la tensión entre libertad individual y libertad política.

La radicalización de la democracia exige entender el carácter inevitable del poder y del antagonismo como rasgos fundamentales del diálogo político. En consecuencia, frente al enfoque individualista del liberalismo se contrapone el protagonismo de las valoraciones morales en la política y la necesidad de movilizarlas hacia objetivos democráticos. Se trata, entonces, de una alternativa de interpretación en la que se postula la imposibilidad de no reducir la política a nociones

⁵ De esta forma, Chantal Mouffe propone una crítica a la teoría de la justicia de John Rawls. Su tesis radica en que, al desplazar los elementos morales del discurso político a la vida privada de los ciudadanos, se está matando la política. Para Mouffe, al igual que para Hannah Arendt, la política se alimenta de las posiciones morales que permiten generar acción para la transformación de la sociedad. No obstante, podría argumentarse, a favor de Rawls, que la autora no logra reconocer que la propuesta rawlsiana tiene un tinte republicano que la hace reflexiva frente a la necesidad de promover conflictos sociales que logren mantener actualizadas las discusiones sobre la libertad. En este sentido, el ciudadano rawlsiano se hace a mecanismos para elaborar el conflicto y proponer un sentido político de participación; esto no mata la política, sino que le da otra significación. Véase Mouffe (1999: 65-83).

razonables del bien. Esto porque la política indica los límites de la razonabilidad con su perpetua construcción de antagonismos entre posiciones morales contrapuestas.

Así, la falta de posturas democráticas radicales que permitan cristalizar las identificaciones colectivas y las convicciones morales sería una fuente de peligro para el proceso democrático en términos participativos. El empobrecimiento de las luchas políticas, la carencia de alternativas radicales y la masificación de las formas ciudadanas de participación pueden abrir el espacio público a los enemigos de los valores democráticos y liberales para formular proyectos ultranacionalistas, étnicos o religiosos. La democracia radical plantea una identificación con valores que demandan un desajuste en lo que concierne a la acomodación de las identidades subordinadas. Es decir, si se entiende el conflicto en su relación con la libertad entonces el orden social se constituye a partir de la vivencia real de un pluralismo coherente con una identidad política. Por tanto, la democracia radical demanda consolidar un “nosotros” sensible frente a las desigualdades y la injusticia. De ahí que Mouffe proponga una reacomodación de las identidades colectivas a partir de un criterio de lo justo. Criterio que puede inscribirse en una perspectiva liberal siempre y cuando la democracia y el liberalismo sean consecuentes con el pluralismo cultural propio de las sociedades contemporáneas democráticas. Para la consecución de un “nosotros”, Mouffe no solo hace énfasis en el carácter antagónico de la política sino también en la necesidad de poder construir pactos entre concepciones morales contrapuestas que hagan perdurable la convivencia. En este sentido, no podemos olvidar el efecto renovador sobre el Estado a partir de las luchas políticas por el reconocimiento de los grupos humanos con tradiciones culturales diferentes a la cultura oficial. Aquellos que participan en dichas luchas políticas no solo transforman las condiciones sociales de injusticia, sino también transforman sus identidades en aras de una versión de colectividad más abierta a las transiciones hegemónicas. La democracia radical exige que las partes que deliberan estén dispuestas a hacer parte de una construcción teniendo en cuenta sus afiliaciones identitarias y, por ende, morales. Nos referimos aquí al paso del antagonismo al agonismo donde Mouffe busca hacer perdurable la construcción de una identidad ciudadana, lo cual se desprende de los preceptos

individualistas liberales que separan la identidad de la ciudadanía. El agonismo democrático permite el avance de valores cívicos conducentes a la estabilidad del Estado democrático.

En síntesis, las ideas expuestas en este apartado enfatizan el modo en que Mouffe concibe la democracia radical por fuera de los linderos analíticos trazados por el liberalismo de Rawls. Tal como se logró mostrar, la democracia radical supone reconocer la dimensión conflictiva de la moralidad en la política para la consecución de la convivencia en medio de la pluralidad. Es esta dimensión conflictiva la que subraya Mouffe como condición ineludible en la tarea constante de recomponer el Estado liberal a partir del hecho inevitable del choque entre la libertad individual y la libertad política. Es, precisamente, este choque el que hemos querido resaltar de cara a nuestro intento de justificar nuestro principio de argumentación: la sustracción de la moralidad acaba con la política en sentido deliberativo. Preciado este primer argumento a favor de nuestra tesis, pasemos a tematizar posturas liberales y no liberales de modo que se logre evidenciar la tensión entre concepción de libertad de los antiguos y los modernos. Ambas concepciones configuran nociones diferentes sobre lo político.

3. La libertad de los modernos y la libertad de los antiguos

Comencemos por recordar que para Benjamín Constant la distinción entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos supone diferenciar el lugar que le dan los modernos a la autodeterminación y el valor que tiene para los antiguos la comunidad política. Para Constant (1988: 67-68), el individuo moderno⁶ es libre en lo privado porque todo lo que tiene un valor para él está constituido en esa esfera. Pues en ésta hay total ausencia de interferencias por parte de terceros (Estado, otros ciudadanos y grupos humanos). En este sentido, la comprensión moderna de la libertad tiene que ver con el espacio en el que los planes de vida personales puedan ser objeto de libre elección, al tiempo en que el Estado se compromete con la protección de los derechos y los intereses civiles. En efecto, la posibilidad de decisión, que resulta del

⁶ El individuo moderno de Constant lo concebimos como el individuo liberal.

El liberalismo y la anulación de la política...

uso de la libertad, corresponde a las facultades del individuo y no a la relación de dependencia y el respeto a un colectivo o Estado.

Como resultado de la asociación entre esfera privada y libertad, según Constant, el individuo de la sociedad moderna es esclavo en lo público, en tanto que en dicho espacio está supeditado a diversas formas de autoridad que limitan su libertad. Por ello, el individuo asume una posición donde el conflicto se reemplaza por una noción de razonabilidad y de ese modo se distancia de las fuerzas colectivas que puedan amenazar aquello que él valora como propio e inalienable. De esta forma, es la razonabilidad la que posibilita resolver aparentemente el problema del pluralismo al dotar protección al espacio privado y promover valores como la tolerancia y el respeto ante cuestiones controversiales que pueden afectar la vida en común.

Contrario a ese planteamiento de los modernos, los pensadores antiguos, especialmente para el caso del republicanismo⁷ que representa lo más parecido a dicho pensamiento, estiman que la libertad está en lo público al tiempo en que el ciudadano es esclavo en lo privado. El argumento ofrecido por los pensadores antiguos privilegia la fuerza que ejerce el colectivo y con ello se da sentido a la concepción de libertad. De ahí que se entienda que el ciudadano republicano asume lo colectivo como fuerza movilizadora del comportamiento individual. En palabras de Isaiah Berlin, la libertad de los antiguos (también conocida como libertad positiva) responde a la pregunta por la acción y el propósito público (Berlin, 2000). En consecuencia, el ciudadano republicano encuentra la libertad en la posibilidad de hacer parte de la esfera pública a través de un pacto colectivo como un cuerpo único asociado a otros ciudadanos.

⁷ Existen diversas formas de republicanismo; incluso en la modernidad hay propuestas como la de Hannah Arendt que hace alusión explícita al ideal de civismo como punto importante en la concepción de política. En este artículo se hace alusión a la concepción republicana que es más cercana al pensamiento de los antiguos; es decir, en la línea de Benjamin Constant, la libertad de los modernos responde a unas necesidades históricas que surgen a partir de la crítica que los liberales hacen del republicanismo; Constant es un fuerte contradictor del jacobinismo que en el siglo XIX en Francia intentó volver a las concepciones republicanas de lo público. Véase el capítulo “La doctrina liberal de Benjamin Constant” en Jardín (2005).

En línea con esta idea, los antiguos consideraron que la esfera privada no determina mayor interés respecto a la realización individual. Para los antiguos, lo privado tiene un significado literal donde se hace referencia a la condición de “estar privado de” y estar condicionado a los aspectos básicos de la interacción social. En contraposición a la esfera privada, se presenta la esfera pública como el espacio de realización de un plan de vida común. Dicha condición de interacción social, significa, a su vez, la posibilidad de hacer parte de la comunidad política en la que el individuo adquiere un valor. Este valor es diferente al que se otorga a sí mismo, porque el valor individual depende de la articulación de su identidad con un propósito colectivo. Así, la libertad se interpreta en función de un propósito común y no individual.

En efecto, la diferencia mostrada entre los modernos y los antiguos con relación a lo público y lo privado nos permite vislumbrar dos concepciones opuestas sobre lo que representa la participación política: la liberal y la republicana. Mientras que para el liberal, la participación política consiste en defender la esfera privada de la esfera pública. Esto es, crear un espacio libre de interferencias a través de las leyes que protegen al individuo contra diversas formas de autoridad; las cuales amenazan la libertad que se ejerce en la esfera privada. Para la concepción republicana, la participación política reside en hacer parte de la esfera pública y concebir la libertad dentro de los referentes de la participación. De ahí que la mejor expresión para ejemplificar lo que supone esta idea sea la democracia.

Sobre las formas de participación, los liberales clásicos cuestionan la autoridad que se consolida en el ejercicio de la deliberación pública y critican el inminente deterioro de la libertad individual ante la fuerza masificadora de la democracia. En contraposición, los antiguos valoran el efecto masificador en los ciudadanos en tanto que la participación en lo público genera una conciencia homogeneizadora de las formas en las que las minorías oprimen a las mayorías⁸. Con relación a la tensión

⁸ En la consolidación de los regímenes totalitarios, la democracia juega un papel importante; de hecho, es la democracia un motor para la promoción de nacionalismos que empiezan como una promesa revolucionaria y, de esa forma, van invadiendo la dimensión privada, al punto de que la diferencia entre lo común y lo propio se hace difusa y la política se radicaliza. En efecto, los gustos personales, los juicios estéticos

El liberalismo y la anulación de la política...

entre los antiguos y los modernos, podemos encontrar expresiones como la de Alexis de Tocqueville. Este pensador liberal ha señalado un desprecio por el efecto masificador de las democracias y coincide en entender la libertad como la ponderación de un espacio libre de interferencias externas. Veamos en palabras del propio Tocqueville lo afirmado: “Tengo por las instituciones democráticas una afición mental, pero soy aristócrata por instinto, es decir que desprecio y temo a la multitud. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto a los derechos pero no la democracia: he aquí el fondo de mi alma” (citado por Alain Touraine, 2001: 129).

Ahora bien, visto el asunto de la democracia en la actualidad, encontramos la versión liberal contemporánea de Friedrich Hayek. Según este autor, a través de las expresiones democráticas perfectamente se pueden establecer gobiernos totalitarios donde las libertades individuales son sacrificadas en nombre de la voluntad general. El mejor ejemplo que sirve para ilustrar esta interpretación fue la situación de totalitarismo de la Alemania nazi de Adolfo Hitler. La extrapolación posible de un régimen democrático es una forma de Estado totalitario en el cual los derechos individuales se restringen y los ciudadanos sufren todo tipo de arbitrariedades y perversidades. Contrario al planteamiento del totalitarismo, como expresión de la democracia, un régimen liberal perfectamente puede adoptar modelos autoritarios en el que la autoridad alcanza su legitimidad siempre y cuando se respeten los derechos liberales para las mayorías (protección a la vida, la riqueza, la propiedad, etc.). El caso más a la mano es la dictadura chilena de Augusto Pinochet, que, si bien fue una dictadura, sostuvo los derechos liberales de la mayoría a costa de los derechos de los desaparecidos que perecieron en el régimen⁹.

y todo aquello que es del resorte identitario del individuo termina politizándose y haciendo parte de una masificación en donde el individuo se pierde. Véase Arendt (1987: 481-526).

⁹ Al respecto, Hayek plantea: “The difference between the two ideals stands out most clearly if we name their opposites: for democracy it is authoritarian government; for liberalism it is totalitarianism. Neither of the two systems necessarily excludes the opposite of the other: a democracy may well wield totalitarian powers, and it is conceivable that an authoritarian government may act on liberal principles”. Véase Hayek (1991).

En resumen, lo dicho hasta aquí hace referencia a la diferencia entre el modo en que se conciben por parte de los antiguos y modernos las conexiones entre lo público y lo privado respecto a la participación política. De igual modo, hemos reconstruido el argumento de Tocqueville sobre el desprecio de la democracia y la idea de Hayek sobre el peligro de las expresiones democráticas y liberales en sentido totalitarista y autoritarista. De acuerdo con lo anterior, podemos afirmar que la democracia, desde su esencia masificadora y revolucionaria¹⁰, representa un problema para el liberalismo. Porque pareciera que, en el pleno desarrollo de sus consignas fundamentales, la democracia no sirve para proteger al individuo de los colectivos masificados. El liberal le ha apostado a una soberanía individual y exige la protección de lo privado al tiempo en que propone mínimos legales para la convivencia en la vida pública. Lo último que le interesa a un liberal es el conflicto sobre los modos de realización de la vida en común; básicamente, lo que encontramos es un descrédito tanto de la democracia como de las luchas políticas que se gestan dentro de ella. En efecto, aquello que se desplaza es lo que genera conflicto y lo público es un espacio de juridización de todo aquello que es de interés universal para los ciudadanos. El liberalismo es hostil a la democracia como masificación de la voluntad general, pero reconoce sus mecanismos de decisión siempre y cuando no se alteren las cosmovisiones que garantizan la unidad política.

4. Liberalismo: el escape de la dimensión pública de lo político

Ahora bien, a continuación mostraremos cómo se lleva a cabo el escape de la dimensión política en el liberalismo. Para ello, centraremos nuestra atención en cómo los conflictos morales son transformados en conflictos jurídicos. ¿Qué entienden los liberales por lo público? En el caso de John Rawls, como en otros liberales, el sentido de lo público y la política coinciden en el sentido reducido de lograr relaciones entre integrantes de doctrinas comprensivas medidas por un conjunto de

¹⁰ La democracia a la que nos referimos es la que se aproxima al nacionalismo o el patriotismo. Pensemos, en relación con Rousseau y su concepción de religión civil, en la nación romántica de Herder o en el pasaje del *Banquete* en donde se hace alusión al ejército de amantes. En estos ejemplos, el elemento clave es la consolidación de la virtud a través del ejercicio heroico en lo público. Esto es contrario al sentido procedimental que dicha concepción política adquiere en el liberalismo.

instituciones públicas y por una concepción pública de justicia. Instituciones públicas y concepción pública de justicia conforman la estructura básica de la sociedad. En este sentido, los esenciales constitucionales y las cuestiones de justicia básicas sirven de base de las instituciones públicas; aquellas materias son las que refieren al foro público. Quizás el elemento más notorio de lo público en Rawls es la *razón pública*. Para este autor, no todas las razones son públicas. La razón pública, que pertenece a la concepción de una sociedad constitucional democrática bien ordenada, es la razón de sus ciudadanos quienes se ven entre sí como libres e iguales. Su objeto es el bien público y el pluralismo político, entendido como aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a sus propósitos y fines¹¹. En el debate con Habermas, Rawls distingue la concepción habermasiana de esfera pública y su concepción de razón pública (Habermas y Rawls, 1998: 101-104). La esfera pública, propuesta por Habermas, se identifica con lo que él llama “el trasfondo cultural” en el que se contienen todas las doctrinas comprensivas. Para Rawls, la *razón pública* sólo aplica para cuestiones de esencia constitucional y deliberaciones en torno a la justicia básica. El debate público está referido a la prevalencia de lo justo sobre lo bueno. Es decir, que la justicia, como valor primario de una sociedad, se constituye en el argumento central de las deliberaciones en torno a la solución pública de los asuntos comunes.

Para el liberalismo político de Rawls, lo público constituye el espacio de deliberación sobre lo “razonable”. Para Mouffe, en el momento en que se restringe lo público, la posibilidad de hacer parte de un “nosotros” (cualidad propia de la política) pierde vigencia. De ahí que tal autora subraye una distinción entre lo político y la política, como rasgo general de lo que constituye el conflicto en la diferencia. Mouffe denomina lo político como el conflicto que se genera entre colectivos que se confrontan para el logro de sus respectivos reconocimientos; mientras que la política es el momento en que se consolida un pacto, el cual es

¹¹ La razón pública es pública de tres maneras distintas: a) como la razón de los ciudadanos considerados libres e iguales; b) su objeto es el bien público, es decir, esencias constitucionales en materia de justicia básica; y c) su naturaleza y contenido son públicos, y están dados por los ideales expresados en razonamientos públicos.

producto del conflicto moral tramitado en lo público y es legítimo porque está avalado por los diversos colectivos.

En la línea de Mouffe, la finalidad de la política es la conformación de colectivos identitarios que funcionan como mecanismos de ordenamiento cultural y social. Hacer parte de un colectivo identitario permite la asimilación de conductas conducentes al reconocimiento recíproco que, en un momento dado, posibilita la salida de la subordinación social. Resaltamos de la propuesta de esa filósofa, el carácter resignificador con el que la política configura condiciones para la superación de la subordinación social. Tal como se presenta el liberalismo, la posibilidad de salir de la subordinación siempre está inconclusa porque, aunque se logre un estatus social y económico, la dimensión simbólica de la subordinación nunca es superada. Pues esto sólo se logra cuando los individuos, haciendo parte de colectivos identitarios, hacen parte de las leyes que gobiernan las instituciones políticas. No es posible que la reflexión en torno al gobierno deje de lado los contextos valorativos donde los individuos forjan su identidad.

Para el liberalismo, la promoción de valores políticos como la tolerancia y el respeto son suficientes para responder al problema del pluralismo cultural. Frente al conflicto que representa lo político, los liberales proponen la neutralidad del Estado como solución política. La neutralidad del Estado es el fundamento para la motivación del consenso que es racional en tanto que cada miembro participa en la construcción del consenso desprendido de sus rasgos identitarios para optar por la legitimación de una institucionalidad pública. Según Mouffe, la apuesta que hacen los liberales por la razón no alcanza a resolver el conflicto que deriva de lo político. La razón exige individuos abstractos cuya identidad ha sido separada de las cualidades jurídicas que demanda el Estado para otorgar ciudadanía. Un individuo liberal es aquel que separa su moralidad, sus fines, sus pasiones y sus nexos sociales de una identidad jurídica que se cifra en términos de derechos. Por lo tanto, el liberalismo responde al llamado de ese individuo jurídico mientras que privatiza la identidad por considerar que es objeto de protección del Estado: el individuo que es esclavo en lo público y libre en lo privado.

El liberalismo y la anulación de la política...

El individuo jurídico liberal es el producto de los discursos que lo presuponen abstraído de un contexto sociocultural. Esta idea aplica tanto para los antiguos como para los modernos y ha sedimentado el marco contextual que facilita la comprensión del individuo como autónomo y racional. A la luz de esa idea, los liberales construyeron una concepción antropológica individualista a partir de la cual se justifica la perspectiva procedimental fundada en derechos y libertades, así como el punto de vista que privilegia los compromisos de obediencia frente al pacto político. A nuestro entender, el individuo jurídico es una ganancia de la historia; pues dotar el individuo de libertades responde a una necesidad histórica que incluso hoy en día es importante mantener. Creer que al acabar con el reconocimiento del individuo y pasar al reconocimiento de los contextos valorativos se está superando la subordinación es un error porque, por más civilizado que sea el colectivo, el individuo siempre necesitará protección ante su fuerza avasallante. Sin embargo, debemos señalar que el problema del liberalismo subyace en su incapacidad para superar la dimensión simbólica que legitima la subordinación social. No hablamos simplemente del derecho a respetar la diferencia, sino que también nos referimos a los efectos producidos por los discursos descalificadores en un colectivo subordinado.

La perfecta utopía liberal consiste, entonces, en sacar las discusiones de la plaza pública y remitirlas a los jueces; de modo que sea la ley la que determine el reconocimiento de los derechos y las libertades. La postura con la que el liberalismo resuelve el problema de la articulación del pluralismo cultural es a través de una actitud neutral. El sentido estricto de la política desaparece ante las condiciones actuales del liberalismo donde la confrontación entre identidades políticas diversas es un problema de difícil solución. Según Alain Touraine, los liberales aseguran la transición entre los antiguos y los modernos, y luego procuran pasar del espíritu cívico al interés individual. Se niegan a otorgar una confianza ilimitada tanto al interés individual como a la soberanía popular. La libertad del individuo moderno obliga a definir un nuevo principio de la integración social que combine libertad individual con intereses colectivos; de ahí que desconfíen tanto de los actores sociales como de las doctrinas comprensivas de lo bueno.

En este sentido, la juridización de los conflictos se lleva a cabo cuando se reemplaza la política por el supuesto de que el consenso público es suficiente para resolver los conflictos sociales. Llevar los conflictos, derivados del choque entre doctrinas comprensivas, ante el juez resuelve de manera formal la queja, siempre y cuando la demanda se haya tramitado desde la correcta interpretación de la ley. No obstante, el conflicto asume una manifestación latente porque si bien se ha restringido aún sigue causando un deterioro en la dignidad de las personas. La resolución jurídica no logra reparar lo que se rompe cuando una persona se identifica con la narrativa de un grupo subordinado. Independientemente del reconocimiento que ha sido víctima de la marca de inferioridad, siempre se sentirá en desigualdad frente a otros que no pasaron por ese proceso reiterado de vulneración de la dignidad.

En resumen, la comunidad política debería representar la superación de la subordinación en todas las formas debido a que las luchas políticas y la confrontación nos llevan a la construcción de un “nosotros” donde lo público adquiere un sentido diferente al que conocemos. La vida política supone la superación de las desigualdades armoniosas y en la medida en que el conflicto se presente como deliberación públicamente activa, las formas de entender la convivencia dejarán de ser instrumentales y pasarán a tener un potencial transformador de los conflictos sociales. De ahí se deriva nuestra principal conclusión, consistente en señalar que la vía que se deberá asumir, en las sociedades democráticas, tendrá la tarea de integrar los aspectos problemáticos que caracterizan las posturas liberales y las no liberales. Es decir, buscar los modos de resolver el problema de la libertad de los antiguos y los modernos al tiempo en que se promueve una visión del conflicto no como algo a evitar, sino como algo a elaborar, tramitar y deliberar. Esto es, asumir el conflicto como posibilidad inquebrantable de construcción de unidad política democrática y pluralista.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo. Una sociedad sin clases*. Barcelona: Alianza Editorial (1987).
- Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editores (2000).
- Constant, Benjamin. *Del espíritu de conquista*. Trad. Marcial Antonio López. Madrid: Tecnos (1988).
- Elias, Norbert. "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados". *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma (1998).
- Habermas, Jürgen y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Editorial Paidós (1998).
- Hayek, Friedrich. "Majority Rule." *Democracy: Theory and Practice*. Ed. John Arthur. Nueva York: Wadsworth Publishing Company (1991).
- Jardin, André. *Historia del liberalismo político: de la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*. México: Fondo de Cultura Económica (2005).
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político*. Barcelona: Editorial Paidós (1999).
- Rawls, John. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica (1993).
- Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Paidós (1995).
- Touraine, Alain. *¿Qué es la democracia?* México: Fondo de Cultura Económica (2001).
- Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra (2000).