



*Golondrinas
(Vereda Sabaletas - Buenaventura)
Fotografía - Mario Mayolo*

EL FUNDAMENTO DE UN NUEVO LIBERALISMO EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS Y LA POLÉMICA CON LOS COMUNITARISTAS

THE FOUNDATION OF A NEW LIBERALISM IN THE THEORY OF JUSTICE OF JOHN RAWLS AND THE CONTROVERSY WITH COMMUNITARIANS

Christian Alexander Narvárez Álvarez

Magíster en Filosofía Ética y Política. Docente e investigador de la Universidad del Pacífico y catedrático Universidad del Valle. Correo-E: hamelincab82@hotmail.com

Rec: 10.06.2013 Acep: 09 .12. 2013

Resumen

Los más recientes debates en torno a la modernidad y al sujeto aparecen fruto de una serie de transformaciones que sacuden el panorama mundial desde finales de la década de los setenta, periodo en el que se inicia la fase del capitalismo tardío que inaugura la llamada "posmodernidad" en los países industrializados. En éste contexto aparece la teoría de la justicia de John Rawls, tratando de adaptar el discurso liberal igualitario a las necesidades de la nueva época, desde la reformulación del liberalismo clásico que más tarde continuaran Dworkin y Nozick. En respuesta al constructo de Rawls aparece, además de la crítica de liberales radicales "libertarios" como Nozick, la crítica por parte de los comunitaristas, quienes se oponen a la visión monista del individuo. Este escrito se propone abordar, en sus rasgos generales, el fundamento de la teoría de la justicia de Rawls, inscrita dentro del liberalismo igualitario (egalitarian liberals). Enfatizando, en un principio, en la visión de sujeto que subyace como base de su propuesta ética, para luego enfatizar en la crítica que sobre ella han hecho los comunitaristas, en especial Michael Walzer, y los aportes que en este debate ha realizado Chantal Mouffe, abogando por la democracia pluralista.

Palabras Clave: Liberalismo, teoría de la justicia, neocontractualismo, comunitarismo, política, democracia.

Abstract

The most recent debates about modernity and the subject appear the result, is a of transformations this of a series of changes that shake the world scenary since the late 70s, a period in which the phase of late capitalism began the called "postmodernism "on industrialized countries. In this context the theory of justice of Rawls appears, trying to adapt the liberal egalitarian discourse to the needs of the new era, since the reformulation of classical liberalism, which is later continued by Dworkin and Nozick. In response to the construct of Rawls, in addition to the critique of radical liberals "libertarian" such as Nozick, criticism

by communitarians, those opposed to the monistic view of the individual appears. This paper intends to address in its general features the foundation of the theory of justice of Rawls, registered in the egalitarian liberalism (egalitarian liberals), emphasizing the underlying vision of the subject as the basis of his ethics proposal, and then emphasize the criticism that communitarians have made about it, especially Michael Walzer, and contributions to this debate that Chantal Mouffe has made, advocating multiparty democracy.

Keywords: liberalism, theory of justice, neocontractualism, communitarianism, politics, democracy.

Introducción

En el siglo XX, a finales de la década de los años setenta y comienzos de los ochenta, el panorama mundial es sacudido por una serie de transformaciones que inauguran una nueva época. La llamada “posmodernidad” o la era “posindustrial” aparece en 1989 tras la caída del muro de Berlín, lo cual marca el fin del comunismo y culmina, a su vez, el proceso de adopción de las revoluciones neoliberales adoptadas por Reagan y Thatcher desde comienzos de los años ochenta. La dialéctica entre socialismo y liberalismo que marcó el curso de la guerra fría desaparece. Se da un enfriamiento en las concepciones de la subjetividad obrera, la lucha de clases y la política de izquierda en general, lo cual debe ser asumido por la teoría comunista como un reto.

Sin embargo, esto no significa que se hayan agotado los antagonismos sociales o que se asista al fin de la historia, como lo afirmaba Francis Fukuyama. La entrada a la nueva época configura nuevos lugares del antagonismo social y nuevas formas de subjetividad que los estudiosos de la política, la sociología y la historia están obligados a responder. En las sociedades posindustriales, en las que el capital parece despojar al trabajo de su papel como fuerza productora, el trabajo no ha dejado de ser el lugar de producción social y la lucha de clases no ha desaparecido del todo. Como bien lo señala Antonio Negri:

Nadie puede negar que la producción capitalista continua explotando la fuerza de trabajo, e incluso con modalidades cada vez más intensas. No cabe duda de que en la medida en que haya explotación de la fuerza productiva los antagonismos sociales seguirán y se concatenarán en constelaciones de resistencias, tendiendo a la constitución de un poder alternativo. (Negri, 2003, 31).

En este contexto surge “la teoría de la justicia” de Rawls, que inaugura el Derecho Posmoderno, tratando de adaptar el discurso liberal a las necesidades de la nueva época. No obstante es necesario precisar que la pretensión del autor de Teoría de la Justicia no es la de resolver los problemas inaplazables de la sociedad, sino, más bien, elaborar una “teoría ideal” que proporcione los criterios del análisis crítico de los problemas actuales. El problema de la desigualdad, por ejemplo, es uno de los problemas centrales a los que se enfrenta la teoría de Rawls, al punto de llevarlo a concebir la justicia en términos de equidad.¹

1. Recuérdese que para esto Rawls incorpora el principio de la diferencia según el cual las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican si promueven el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.

El debate entre la teoría de Rawls y los comunitaristas, respecto al carácter del sujeto y la sociedad, es una de las discusiones más recientes de la teoría política contemporánea. La teoría de la justicia rawlsiana parte de un componente moral que permite el establecimiento de una sociedad justa fundada a partir de un contrato social. A partir del supuesto de una veil of ignorance, soporte de la consabida "posición original" - que establece un procedimiento equitativo e incluso imparcial entre todos los contratantes-, se hace factible que los principios que son acordados sean justos.

La justicia social alcanza su validez de universalidad y es legítima en tanto ha sido establecida mediante un contrato por individuos libres y razonables que, por medio de un proceso de elección, le han dado forma a una sociedad justa. Lo cual garantiza el principio de la libertad y el principio de la diferencia que, según Rawls, permiten a todos los sujetos y a todas las instituciones sociales alcanzar el horizonte de justicia. Ésta es obtenida una vez han sido establecidos sus dos principios por medio de la conformación de una asamblea constituyente a la cual le corresponden garantizar las libertades fundamentales, distribuir la justicia a las organizaciones políticas y al derecho que legisla, bajo los parámetros de justicia a la economía y a la sociedad.

La noción de consenso y neutralidad que fundamentan el constructo rawlsiano, a partir de la idea de una unidad social garantizada por el contrato, y que se apoya en la noción de neutralidad sobre las diferentes concepciones de bien que comparten los sujetos, fundamenta una de las críticas que sobre el liberalismo ha hecho el comunitarismo. En especial el comunitarismo de Chantal Mouffe para quien el ideal de unidad social, sustentado en la noción de neutralidad sobre las diferentes concepciones del bien, excluye potencialmente a quienes no compartan la misma definición de bien que ha sido establecida. (Mouffe, 1996, 175).

El comunitarismo, que desde finales de la década de los ochenta comienza a tomar forma con autores como Mac Intyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer entre otros, se caracteriza por ser una respuesta reaccionaria contra varios de los postulados básicos del liberalismo clásico y del liberalismo reformulado por la teoría de la justicia de Rawls. Retomando ideas de Aristóteles y Hegel, los comunitaristas -a diferencia de la crítica al liberalismo de los años sesenta, fundamentada en los postulados marxistas de la escuela de Frankfurt- emprendieron una pugna contra la idea monista de sujeto propia del liberalismo, concebido como un ser "abstracto", y contra el neocontractualismo de Rawls, en el cual encontraban un desfase con la realidad. Así, los comunitaristas extendieron y fundamentaron sus críticas desde un campo empírico y no solo teórico, pues parten de la crítica al individualismo atomista de la sociedad contemporánea que ha disuelto los lazos sociales.

La realidad social de la que se ha válido el comunitarismo ha hecho evidente una serie de desfases al interior del constructo liberal, en los que se limitan y ponen en duda sus propuestas en la práctica. De ahí que el comunitarismo se oriente -frente a la propuesta de interés individual liberal- por la búsqueda de esferas comunes de convivencia y del bien común, desde una concepción de bien objetivo para condicionar la justicia. La noción monista del sujeto junto al relativismo moral² que la acompaña, que concibe a la sociedad como una suma de individuos, queda de esta manera desechada por el comunitarismo, ofreciendo una nueva forma de interpretar la sociedad civil y los campos de inserción del sujeto en el espacio público. Tal como afirma Lechner:

La reorganización de la sociedad es interpretada en función del resurgimiento de formas renovadas de acción colectiva que incorporan nuevos puntos de vista e intereses. En lugar de identificar la sociedad civil con la sociedad de mercado se destaca, por el contrario, el desarrollo de redes de solidaridad que contrarrestan las fuerzas del mercado.
(Lechner En: Santana, 1995, 25).

2. El relativismo moral, propio de la idea liberal de sujeto, considera que en cuanto mayor sea la autonomía de los sujetos mejor será para la sociedad en su conjunto.

El paradigma de la teoría de la justicia de John Rawls

El liberalismo clásico ha encaminado su teoría hacia la construcción de una sociedad justa que permita la convivencia y el desarrollo libre y espontáneo de los individuos que la componen. Su noción de justicia está articulada en torno a aquellos elementos y condiciones que posibiliten proteger los derechos y las libertades civiles, en particular el derecho a la propiedad privada como pieza indispensable de la libertad. Sin embargo, el liberalismo congrega a un conjunto de doctrinas diversas en las que subyace una propuesta ética y política diferente, acompañada de una visión distinta del sujeto. Es así como dentro de la tradición liberal podemos encontrar autores tan diversos como Dworkin, situado en la línea del liberalismo social, y Nozick, que aboga por la independencia radical del individuo, proponiendo un liberalismo individual.

El llamado "liberalismo humanitarista" por su parte, en cabeza de Rawls, articula su teoría de la justicia en torno a la posibilidad de asegurar las condiciones que hagan de todos los miembros de la sociedad personas libres, iguales y autónomas. Rawls considera a los individuos como seres morales, en el sentido de que su racionalidad no se despliega simplemente en términos utilitaristas —en los que cada uno actúa únicamente en busca de su propio bien— sino que está marcada por lo razonable, lo cual implica que los sujetos están dispuestos a perseguir el bien común en una sociedad en la que unos respetan a otros como iguales y aceptan ciertos términos de cooperación mutua, adhiriéndose voluntariamente a unos principios mínimos de justicia.

Rawls, al igual que Kant, parte del supuesto de que la igualdad moral reside en la autonomía moral del individuo y no en cualquier otra característica de las personas como la igualdad genética o la igualdad en la capacidad de lenguaje elaborado o de raciocinio. De esta igualdad moral, surgen todas las formas de respeto político, económico y social entre las personas. Al priorizar la autonomía sobre cualquier otra definición moral, Rawls intenta defender la individualidad moral y proteger, ética y políticamente, al individuo de los excesos y las injusticias del colectivo. De ahí que según Rawls una de las primeras tareas que debe alcanzar una sociedad es establecer un principio de justicia que garantice y defienda las libertades individuales básicas.

El punto de partida de Rawls es ubicar a la justicia como la primera virtud de las instituciones sociales. Su concepción de justicia entendida como equidad, si bien es una concepción moral, pretende ser una concepción política de la justicia en tanto está destinada a ser aplicada en las instituciones políticas, sociales y económicas. Así, Rawls asegura:

En particular la justicia como equidad fue concebida para ser aplicada a lo que denominare la "estructura básica" de una moderna democracia constitucional. La estructura básica comprende las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática y la manera en que se articulan en un sistema unificado de cooperación social. (Rawls, 1996, 24).

El establecimiento de una concepción política de justicia y de una sociedad justa se lleva a cabo a través de un contrato social que no busca el establecimiento de formas de gobierno, sino el acuerdo de una serie de concepciones racionales del bien, permitiendo definir de manera plural y razonable lo que será justo para todos y hacia donde se encaminará el Estado. Para esto, Rawls se vale de la noción de "posición original". Ella posibilita el desarrollo de su constructo moral para el establecimiento de una sociedad justa. Al ubicar a los sujetos en una posición inicial de igualdad y equidad que ellos aceptan, faculta que todos los principios acordados sean justos.

La posición original es esa característica que permite establecer el acuerdo de la idea de justicia entre individuos libres e iguales, extrayendo las diferencias entre ellos y dejándolos a todos en las mismas condiciones. Para esto se vale del “velo de la ignorancia” que cubre todas aquellas ventajas que diferencian a los individuos, y que, derivando del pasado, no tienen por qué afectar el acuerdo. Como lo señala Rawls:

La posición original la cual tiene características a las que he llamado el velo de la ignorancia (...) la razón de que la posición original debe abstraer de las contingencias del mundo social sin ser afectadas por estas es que las condiciones de un acuerdo justo sobre los principios de la justicia política entre personas libres e iguales deben eliminar las ventajas que para la negociación surgen inevitablemente dentro del marco de las instituciones de cualquier sociedad, debido a sus tendencias acumulativas, sociales, históricas y naturales.
(Rawls, 1993, 47).

En la posición original los sujetos, en su calidad de actores racionales, desconocen cuál es su lugar en la sociedad. Asimismo, las ventajas o las fortalezas quedan ocultas gracias al velo de la ignorancia pues éste coloca a todos en una situación equitativa. El desconocimiento, además de su propia concepción de bien, lleva a que se escoja una concepción de justicia general donde se llegue a un acuerdo compartido por todos los ciudadanos. “*La posición original es un recurso de representación gracias a la cual se definen las condiciones en que se establecen los principios fundamentales para ordenar una sociedades forma justa*” (Cortez, 1999, 63).

Sin embargo, para lograr el consenso en una sociedad diversa y plural, con distintas nociones de bien, Rawls apela a un constructo moral que permite el establecimiento de una concepción política de justicia, desde el acuerdo sobre las concepciones y los principios que aseguren a todos los sujetos, en su calidad de ciudadanos, un tratamiento justo. Rawls insiste en que para que una concepción política de justicia resulte aceptable debe dar cabida a la diversidad de doctrinas y a las conflictivas y plurales concepciones del bien que suscriben los miembros de las sociedades modernas. Para ello se hace necesario recurrir exclusivamente a las “ideas intuitivas básicas” que se hallan arraigadas en el seno de las instituciones políticas de un régimen constitucional democrático, reforzadas por un consenso traslapado o “superpuesto” donde quedan incluidas todas las doctrinas filosóficas y religiosas que se hallan patentes en una sociedad democrática (Rawls, 1996, 25).

De esta manera se da pie a una concepción de Justicia equitativa que pretende la organización de una sociedad justa desde la instauración de dos principios básicos que permiten la realización de la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos a través de las instituciones básicas de la sociedad. Dichos principios rezan de la siguiente manera:

A. *Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicas e igualitarias completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y solo esas libertades tienen que ser garantizadas en su valor justo.*

B. *Las desigualdades sociales y económicas solo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades, en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados* (Rawls, 1993, 24).

Sin embargo, al poner mayor prioridad y énfasis en la búsqueda de las libertades como primer principio de la justicia, más que en la búsqueda de la igualdad, Rawls desarrolla la definición de una serie de condiciones mínimas tanto en libertades como en derechos, pero no en igualdades sociales y económicas, que pretende compensar gracias a la posibilidad de una justa cooperación entre individuos y grupos con distintas nociones de bien y la justicia.

Según Rawls, frente a las desigualdades que siguen estando patentes, la sociedad y el estado deben garantizar las condiciones para que los miembros más desfavorecidos de la sociedad tengan las mismas condiciones para realizar su proyecto de vida, que aquellos que los aventajan material y psíquicamente. El principio de la diferencia establece que se debe beneficiar a los más desfavorecidos de la sociedad, garantizándoles el acceso a los bienes primarios, los cuales operan como condición del bienestar en el sentido de que el acceso a ellos es una condición de posibilidad sin la cual las personas no pueden diseñar ni llevar a cabo su propio proyecto de vida buena.

Con este argumento Rawls establece una relativa igualdad, en cuanto a las condiciones específicas, para que todos los miembros de la sociedad, bajo la figura de ciudadanos, puedan desarrollarse libremente y lleven a cabo su proyecto de vida y la búsqueda que cada uno conciba sobre "su vida buena". La ciudadanía se expresa así en términos de igualdad de derechos individuales, en la que los individuos aceptan la existencia de un marco jurídico que les garantiza el ejercicio de sus derechos individuales, sin que se privilegie una concepción del bien común capaz de imponerles comportamientos.

De este modo, Rawls le da prioridad absoluta al derecho sobre el bien, es decir, los derechos individuales están por encima de cualquier concepción de un bien común. El pensador estadounidense es claro al señalar, en este sentido, que ninguna mejora de la suerte de los más desfavorecidos puede tener lugar en detrimento de los derechos y las libertades. La distribución de la riqueza y del poder está subordinada al respeto de los derechos y de las libertades fundamentales que deben cobijar sin excepción a todos los ciudadanos. Las personas son fines en sí mismos y, ante todo, sujetos de derechos y libertades. Considerar a las personas como fines en sí mismos al interior de la sociedad significa convenir en renunciar a todas aquellas ventajas que no contribuyan a mejorar las expectativas de todos y significa, a su vez, que deben ser tratadas "*conforme a principios que ellos convendrían en una posición original de igualdad*" (Rawls, 1971, 157).

Así, la justicia como equidad se presenta como la base de un acuerdo político entre ciudadanos libres e iguales, fundado en la cooperación, con el fin de promover el bien de todas las personas y asociaciones dentro de un régimen democrático.

La crítica del comunitarismo

Adela Cortina afirma que la Teoría de la Justicia de Rawls fue la obra que definió los fundamentos de un nuevo liberalismo y desencadenó la polémica todavía vigente entre liberales de distinto signo y comunitarios de diverso tipo (Cortina, 1993). Desde la década de los ochenta se han desatado una serie de críticas sobre el paradigma rawlsiano. La primera de ellas, de índole más filosófica, a cargo de Habermas, coloca la racionalidad discursiva como el elemento constitutivo del derecho. Las otras detracciones vienen de manos de los denominados comunitaristas y componen las críticas más sustanciales que se han hecho sobre el liberalismo contemporáneo. Los comunitaristas enfatizan en la idea fragmentada y, según ellos, falsa que sostiene el liberalismo respecto a la sociedad y al sujeto entendido como individuo, sin ningún lazo asociativo o colectivo, aquello que desde el comunitarismo constituye el fundamento de la política.

Siguiendo con el análisis del filósofo de la escuela de Frankfurt, la razonabilidad puede ser entendida como una forma de validez con pretensiones normativas, que hace de la razón comunicativa la fuente del derecho. La razón comunicativa se hace posible a través del medio lingüístico, “mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida” (Habermas, 1998, 65).

A diferencia de Rawls y su idea de consenso traslapado por el velo de la ignorancia, desde el cual se impone un universalismo en torno a los valores y los principios de justicia que rigen a toda la sociedad, Habermas parte de la razón comunicativa. Lo cual le permite reconocer concepciones de vida particulares ligadas al tipo de identidad colectiva de los sujetos, que aparecen como universos simbólicos, configurando el acervo cultural en que los participantes en la comunicación se abastecen de las interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. El mundo de la vida o *LebensWelt* -como Habermas lo llama retomando la noción Husserliana- constituye el “horizonte de las situaciones de habla y a la vez la fuente de operaciones interpretativas, mientras que él por su parte sólo se produce a través de la acción comunicativa” (Habermas, 1998, 196). Estas concepciones de vida particulares, como lo ha hecho notar Charles Taylor, reclaman ser reconocidas más que ocupar un lugar añadido en el espacio público como pretende Rawls.

No obstante, el objetivo de Habermas, más que una crítica a Rawls, es tratar de hacer del derecho -en tanto representación constitucional del proceso comunicativo- el referente normativo unitario con plena validez en las sociedades actuales, ante la amenaza que sufre la esfera pública de ser colonizada por la economía y el mercado. Ello se hace cada vez más evidente en postulados como los de Nozick, en el que el mercado regula la sociedad desde el libre intercambio entre las personas. Sin embargo, apelar al Derecho como el instrumento funcional que legitima la razón comunicativa es contradictorio en una sociedad donde los procesos de socialización, como ya lo mostró la escuela de Frankfurt, no son de participación política, sino de consumo (Horkheimer, TW Adorno, 1997, 83). En este entorno los sujetos se ven atados a una red de la ideología dominante que hace pública su opinión. De ahí se desprende el interrogante ¿cómo es posible llegar a una moral intersubjetivamente válida, en medio de una opinión pública dominada y compuesta por sujetos que sólo se relacionan como consumidores?

Desde el lado de los comunitaristas sobresalen dos grandes críticas contra el liberalismo que, como bien lo ha hecho notar Walzer, han sido de alguna forma ambiguas y contradictorias, puesto que uno de los argumentos se dirige contra la práctica liberal y el otro recae directamente sobre la teoría, y “ambos no pueden ser correctos” aun cuando ambos puedan tener algo de verdadero (Walzer, 1996, 48).

La primera crítica está referida al atomismo del sujeto característico de las sociedades liberales donde se concibe a los individuos como entes aislados, egoístas y racionales, que se hallan protegidos y divididos por sus derechos inalienables. Desde ésta perspectiva la teoría política liberal está encaminada a legitimar la práctica social liberal en virtud del individualismo y del interés particular privado, que olvida todo horizonte de vínculo comunitario. Es más, desde los primeros escritos de Marx surgen algunos matices de la crítica comunitarista. Para él, el fin del sujeto liberal es la protección de su seguridad, y ésta se traduce en garantía de su egoísmo particular.

En tal sentido, Marx entendió que en la sociedad liberal burguesa la propiedad privada, como fundamento del individuo, hace que la libertad se traduzca en el libre disfrute de la misma. La igualdad sólo toma forma a partir del reconocimiento de la condición entre los poseedores de los medios o bienes, y la seguridad se articula en miras de garantizar y proteger la propiedad y, por ende, el interés particular. Recientemente MacIntyre ha extendido su crítica al liberalismo y a todo el proyecto de la modernidad, argumentando que éste expresa una visión moralmente empobrecida

del bien humano. Taylor por su parte ha planteado la necesidad de formular en la sociedad un concepto del bien común más rico que el propuesto por Rawls, uno que trascienda la simple facilitación y defensa del bien de los individuos (Taylor, 1998, 75).

La teoría liberal ha construido un individuo únicamente desde su plena voluntariedad -desligado de todo lazo común con otros sujetos, sin valores, tradiciones o relaciones compartidas que constituyen las acciones colectivas- y trata de establecer una unidad de valores y formas de vida, negando la particularidad de lo comunitario desde un aparente consenso moral entre mónadas individuales. Esto ha producido, desde la visión de MacIntyre, que bajo la sociedad liberal los hombres y las mujeres estén despojados de una "cultura singular" que les permita guiar sus modos de vida. Este argumento ya había sido sostenido por Adorno y Horkheimer hacia finales de la década de los sesenta. Para ellos la industria como la nueva forma de cultura -que prevalece hasta nuestros días en las sociedades capitalistas- marcó una uniformidad en el estilo y los modos de vida a través de la publicidad y el consumo. Desde la perspectiva de Chantal Mouffe esta concepción errónea que sostiene el liberalismo, en cuanto a las diferencias entre personas y grupos sociales, ha llevado a desconocer, en virtud de un discurso hegemónico y universalista, la creación de identidades colectivas en donde se materializa la forma real de la política cuya condición esencial es el pluralismo. Al respecto Mouffe anota:

El liberalismo, al menos como es formulado dentro de un marco racionalista e individualista, está destinado a desconocer la existencia de lo político y a engañarse con respecto a la naturaleza de la política. En realidad, elimina desde el principio aquello que constituye su diferencia específica, no puede dar cuenta de la acción colectiva y trata de establecer la unidad en un campo atravesado por múltiples antagonismos; deja de lado el hecho de que la política supone la construcción de identidades colectivas y la creación de un "nosotros" como opuesto a un "ellos" (Mouffe, 1996, 77).

Desde esta primera crítica, el liberalismo es la manifestación de la fragmentación que viven hoy en día las sociedades capitalistas. Fragmentación que oculta, a través de un universalismo teórico, el desconocimiento del contexto social y cultural a la hora de conceder identidad a los sujetos, impidiendo la acción política que es, por su naturaleza, acción colectiva.

Según Mouffe, el constructo rawlsiano se halla lejos de los problemas reales de la política y no deja de ser una abstracción teórica en cuyo fondo terminan desconociéndose el poder, la violencia y las relaciones de fuerza que subyacen en el seno de la sociedad bajo el matiz del consenso y la neutralidad. Esta aparente neutralidad sobre las concepciones de "vida buena", que definen las reglas de acuerdo político, excluye a aquellos que no están de acuerdo con esta misma definición. Situación que da paso a la segunda crítica, referida a que existe un desfase en la teoría liberal que no representa de forma vehemente la vida real.

Al igual que Mouffe, los comunitaristas no conciben que el mundo y las sociedades se hallen compuestas por hombres y mujeres solos, como mónadas independientes, sin ataduras ni lazos sociales que los unan, tal como los concibe el liberalismo. El único lazo entre sujetos que la doctrina liberal acepta son los acuerdos contractuales, que le dan forma a la sociedad política a partir del acuerdo utilitarista entre los sujetos en miras de proteger su seguridad y libertad particular.

En efecto, el contractualismo de los siglos XVII y XVIII fue uno de los factores que, junto con la economía política y la filosofía utilitarista, confluyeron en la formación de las sociedades modernas y en la construcción del Estado moderno. Esto, partiendo de la hipótesis de un individuo soberano y racional que en acuerdo con otros sujetos igualmente libres y soberanos crean la sociedad política. No obstante, sería absurdo suponer que todas las relaciones entre personas son de

carácter “mercantil y utilitarista”, como en el caso de Hobbes o de Locke, incapaces de ir más allá de las ventajas relativas que brindan.

Es propio de la naturaleza de la sociedad humana que los individuos educados en ella se hallen insertos en patrones de relación, redes de poder y comunidades de sentido. Es con esta inserción que los individuos llegan a ser personas. Sólo entonces pueden constituirse como personas de un tipo distinto, reflexionando acerca de lo que ya son y actuando de formas más o menos distintas dentro de los patrones, redes y comunidades que son, queriéndolo o no, suyos. (Walzer, 1996, 51).

En el fondo, esta crítica se refiere a que el liberalismo parte también de una base comunitaria que trata de encubrir, distorsionando la realidad, a través de la teoría. El efecto más nocivo de aquella distorsión es que, al ser aceptada por los sujetos, produce en éstos un desarraigo de su experiencia comunal. Es así como, desde el punto de vista de los comunitaristas, la teoría liberal, con su efecto ideológico de individualismo e interés particular, priva de sentido a las relaciones entre los sujetos y legitima una forma particular de Estado centralizado del que depende la sociedad atomizada. Respecto a esto Walzer afirma:

Cuanto más disociados estén los individuos tanto más fuerte será el Estado, ya que se presentará como la única, o la más importante unión social. Y entonces la presencia al Estado, el único bien compartido por todos los individuos, podrá llegar sin dificultad a parecer el “mejor” bien. (Walzer, 1996, 51).

No obstante, la discusión central de estas dos críticas entre liberalismo y comunitarismo, dice Walzer, es la discusión por la **constitución del yo** que ha creado el liberalismo al fundarse en la idea de un “yo” presocial, propio del contractualismo. Esta idea, según los comunitaristas, es errónea en tanto que tal modelo de hombre aislado y apartado –del tipo Hobbesiano- no existe. Para el modelo liberal individualista la sociedad justa se constituye desde la base de un acuerdo pactado entre sujetos aislados, lo cual asegura las condiciones para proteger los derechos y libertades civiles, en especial el derecho a la propiedad.

Desde esta lógica el individuo y sus intereses particulares son anteriores a toda relación social, por lo cual preceden y fundamentan la creación de una vida social y política. Frente a ésta imagen liberal del sujeto sin redes sociales y sin historia, los comunitaristas ven al hombre como producto de la relación social. Según el punto de vista comunitario habría que romper la confrontación que ha hecho el liberalismo, en su génesis, entre el estado de naturaleza y la sociedad política que se funda luego del pacto, puesto que los sujetos siempre han estado en una situación de relación que hace insostenible una confrontación con un yo socializado.

Sin embargo, dado que el asunto central de la teoría política no es la constitución del yo, sino el patrón de las relaciones sociales, es decir, “la constitución de lo yoes constituidos”- la crítica que sobre el liberalismo extiende el comunitarismo es que su modelo de sujeto no es un “yo” presocial, sino **postsocial**. Este “yo” se halla libre y despojado de todo, lo cual refleja, en la práctica, la fragmentación de la sociedad liberal. Frente a esto Walzer propone una corrección periódica por parte del comunitarismo, aun cuando tal corrección es vista como poco efectiva dado la arraigada interiorización de la noción individualista y egoísta en las personas que, de asociarse, lo harían bajo la unión de uniones liberales del tipo rawlsiano que, por lo demás, son siempre precarias y se hallan en peligro.

Este limitante que se le presenta al comunitarismo del tipo que enfrenta Habermas -en una esfera pública dominada por los efectos liberales del mercado y por una hegemonía tanto en los valores y formas de vida como en los procesos de socialización- constituye el fundamento de la crítica que MacIntyre extiende sobre el proyecto moral de la modernidad. La cual, según él, ha impuesto una

cultura hegemónica y dominante sobre diferentes culturas y tradiciones particulares, en las que el sujeto liberal se transforma en uno universal del tipo kantiano en cuanto a los patrones de conducta interna y externa (virtud y el derecho).

Frente a este universalismo, el comunitarismo subrayaría lo particular de cada comunidad o grupo de sujetos, que tienen y defienden una concepción de justicia y racionalidad, que no son neutrales y que, al chocar, configuran el espacio de la política que se hace desde lo público y que supondría *“la construcción de identidades colectivas y la creación de un «nosotros» como opuesto a un «ellos»”* (Mouffe, 1996,77).

Ahora bien, la salida al obstáculo que impone la hegemonía liberal sobre el reconocimiento de las formas particulares de vida y asociación, es planteada por Chantal Mouffe como alternativa resolutive. Para Mouffe, quien retoma de Gramsci los conceptos de ideología y hegemonía, se debe entender que en ambos procesos no sólo se conjugan un único criterio o visión del mundo, sino que dentro la llamada “hegemonía” se desarrolla toda una serie de luchas colectivas y movimientos sociales, que le dan forma al pluralismo político. De ahí que apele a Gramsci y se distancie de la noción de Althusser, para quien la hegemonía no tiene salida ya que la incursión de los aparatos ideológicos del Estado enmascara y perpetúan las condiciones materiales de producción del sistema capitalista.

Desde Gramsci se entiende que si bien la ideología aparece como práctica productora de sujetos, a través de ella el sujeto también puede tomar conciencia de sí mismo y del lugar que ocupa en la historia. De allí que la ideología se constituya en una forma de salida mediada, no obstante, por el reconocimiento que hace el sujeto del momento cultural en el que vive y que le posibilita entender los factores que determinan su comportamiento y su mundo (Gramsci, 1972, 47). Desde tal punto de vista la hegemonía no sólo configura el campo de la dominación, sino también el de la toma de conciencia de los diversos modos de vida a los que apele Mouffe, que -siguiendo el proyecto de contrahistoria de Foucault, en contra de los universalismos- se dirige a entender la política desde la historia de la lucha que subyace en el seno de la sociedad y que ha sido por mucho tiempo la historia oculta de occidente.

De ahí que la hegemonía aparezca como aquella instancia que logra articular identidades colectivas a través de un discurso. Estas identidades ya no tienden a la generalidad del consenso como lo veía Hannah Arendt -el consenso como fundamento de la política, sino a abrir diversos campos de acción que permitan adelantar procesos políticos por parte de los sujetos. Lo anterior, es posible a partir de la definición de aquellos aspectos e intereses que definen a las colectividades, a los que se debe apelar para que convoquen. De allí surgen los movimientos feministas, ambientalistas, homosexuales, los grupos y minorías étnicas, los cuales conjugan el espacio y el juego propio de la política. También surge la necesidad de apelar a los microrrelatos y de entender la política como una práctica de poder cuya lucha subyace en el seno de las sociedades y define las prácticas y las políticas del estado. En este sentido, como lo ha hecho notar Norbert Lechner, la invocación a la sociedad civil apunta a los nuevos movimientos sociales, en tanto formas de acción colectiva que incorporan nuevos actores, puntos de vista e intereses en el escenario de lo público (Lechner, 1995, 25).

Por otro lado, volviendo a las tesis de Mouffe, el conjunto ideológico complejo, el Estado Integral y la ampliación y reconocimiento de las bases sociales, resumen los postulados básicos de su pensamiento. El primer concepto da cuenta de la existencia, en la sociedad, de una correlación de fuerzas que luchan por imponer una hegemonía y no un carácter predeterminado de clase. El llamado Estado Integral aparece como la sumatoria entre sociedad civil y sociedad política, lo que no implica una estatalización de la sociedad civil, tal como lo pensaban los marxistas para quienes esta última era la manifestación de la clase dominante. De modo que, para Mouffe la sociedad

civil es un campo de batalla, caracterizado por los antagonismos, en donde se busca implantar una hegemonía, entendida como un determinado tipo de lucha.

Finalmente, la ampliación y el reconocimiento de las bases sociales sintetiza el argumento central de Mouffe: la sociedad civil también debe ser entendida como pluralidad y diversidad y no sólo como el reflejo de la clase dominante. En este sentido, Mouffe va un paso más allá de los comunitaristas, al entender la multiplicidad de espacios políticos que envuelven la arena de la sociedad civil y que llevan a abandonar la idea de un único espacio conformador de lo político, pues no se trata de transitar del yo unitario y sin trabas del liberalismo al yo unitario situado en único contexto propio del comunitarismo. Lo que es necesario entender, dice Mouffe, es que el sujeto habita no sólo en una, sino en diversas y múltiples comunidades que lo atraviesan y lo configuran. Lo cual significa abandonar la idea problemática de un sujeto unitario que desde el liberalismo, el marxismo y el comunitarismo se ha querido defender.

La realidad es, que somos sujetos múltiples y contradictorios, habitantes de una diversidad de comunidades (tantas, en realidad, como las relaciones sociales en las que participamos y como las posiciones del sujeto que éstas definen), construidas por una variedad de discursos, y ligadas temporal y precariamente en la intercesión de esas posiciones del sujeto.
(Mouffe, 1995, 302).

Para esto es necesario, según Mouffe, superar las anteriores concepciones de ciudadanía -tanto las postuladas por la tradición liberal de corte kantiano, entre las que se encuentra Rawls, como las del republicanismo cívico con autores como Walzer o Sandel-, lo cual no supone rechazar los elementos beneficiosos de ambas concepciones. Si bien Mouffe está de acuerdo con Walzer y con Sandel en que no se puede concebir la vida social como constitutiva partiendo de los principios del individualismo liberal, reconoce que éste último se equivoca al concluir que "tenemos que rechazar la prioridad de la justicia como principal virtud de las instituciones sociales del mismo modo que la defensa de los derechos individuales y retornar a una política basada en un orden moral común" (Mouffe, 1999, 53). La equivocación está, afirma Mouffe, en que no es posible organizar una comunidad política democrática moderna exclusivamente en torno a la idea sustancial del bien común como suponen los comunitaristas; la recuperación de una vigorosa idea participativa de ciudadanía no debe tener como precio el sacrificio de la libertad individual (Mouffe, 1999, 91).

En este sentido, la constante insistencia de los comunitaristas en la necesidad de una identidad colectiva y en la participación de los ciudadanos apelando al bien sustantivo como fundamento de la ciudadanía, no está exenta de riesgos, en particular, de caer en una concepción esencialista del individuo. Esto llevaría a los comunitaristas a problemas similares a los que enfrentan los individualistas liberales, para quienes la idea de un bien común de orden moral debe prevalecer sobre el derecho individual, rasgo que para Mouffe es insostenible en una democracia pluralista que defiende las libertades individuales.

Bibliografía

CORTINA, A., (1993). Ética aplicada y democracia radical. Madrid, Tecnos, pp. 31-32.

CEPEDA, M., (2004). Rawls y Ackerman: presupuestos de la teoría de la justicia. (En línea), disponible en: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-t/tesisunal/rawls/rawls.pdf>

GRAMSCI, A., (1972). Maquiavelo y Lenin: Notas para una teoría política marxista. México, Diógenes editores.

- HABERMAS, J., (1998). Teoría de la acción comunicativa. Madrid, Taurus.
- HORKHEIMER, M y TW ADORNO. (1997). Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos. Madrid, Trotta.
- LECHNER, N., (1995). La problemática invocación de la sociedad civil. En: Santana, P., (1995). (Compilador) Las incertidumbres de la democracia. Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia.
- MOUFFE, Ch., (1999). El retorno de lo político. Barcelona, Paidós.
- MOUFFE, Ch., (1988). Un nuevo paradigma liberal (En línea) disponible en: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras15/trad1/sec_2.html
- MOUFFE, Ch., (1995) La democracia radical. En: Santana, P., (1995). (Compilador) Las incertidumbres de la democracia. Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia.
- MOUFFE, Ch., (1996). La política en los límites del liberalismo. En: Revista La Política N°1, Barcelona.
- NEGRI, A., (2003). El Derecho posmoderno y el marchitamiento de la sociedad civil. En: El trabajo de Dionisos, Madrid, ediciones Akal.
- NOZICK, R., (1974). Anarquía, Estado y Utopía. México, Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J., (1993). Liberalismo Político. México, Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J., (1971). Teoría de la Justicia. Cuarta reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J., (1986). La justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia. Madrid, Tecnos.
- RAWLS, J., (1996). La justicia como equidad política, no metafísica. En: Revista La Política N° 1, Barcelona.
- RODAS, CORTEZ, F., (1999). De la política de la libertad a la política de la igualdad. Siglo del hombre Editores, Bogotá.
- S. M. OKIN. (1989). Justice, Gender, and the Family. New York, Basic Books.
- SANTANA, P., (1995). (Compilador) Las incertidumbres de la democracia. Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia.
- TAYLOR, Ch., (1998). Fuentes del yo. México, Fondo de Cultura Económica.
- VALLESPIN, F., (1985). Teoría política y crisis social: la reivindicación de la razón práctica, en Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanam. Madrid, Alianza.
- WALZER, M., (1996). La crítica comunitarista del liberalismo. En: Revista la política N° 1, Barcelona.