

El debate liberal comunitarista

La visión de Carlos Thiebaut

Pablo Ney Ferreira

El viejo conflicto entre la justicia y el bien, y concretamente el debate liberal-comunitarista, ha provocado una nueva y renovada presencia de la filosofía política en los ámbitos académicos, señalando un repunte de antiguas preguntas nunca definitivamente saldadas acerca de viejos temas presentes desde la antigüedad clásica.

Carlos Thiebaut:
Vindicación del ciudadano: un sujeto reflexivo para una sociedad compleja,
Paidós, Barcelona, 1998,
286 páginas.

En 1962, Isaiah Berlin publicó un pequeño ensayo titulado «Does Political Theory still Exist?»¹, donde planteaba interrogantes acerca del futuro de la teoría política como disciplina académica. Allí, Berlin menciona cuáles son las razones para que se considere a una disciplina universitaria en extinción o por lo menos en vías de estarlo. Existen solo dos buenos argumentos para sostener que ciertos estudios no tienen ya más sentido de ser —dice Berlin—: uno es que sus presupuestos medulares, empíricos o metafísicos ya no sean aceptados, porque hayan caído con el «viejo mundo», o por que hayan sido superados o refutados por el avance incontenible de la civilización. La otra es que una nueva disciplina haya pasado a ocupar el viejo espacio que era dominado por la asignatura que se extingue. Un criterio alternativo es ver si esa vieja disciplina todavía es importante a la hora de resolver, o al menos intentar resolver, algún tipo de problema específico: esto significa, revisar que posea buenos criterios para tratar de res-

PABLO NEY FERREIRA: licenciado en Ciencia Política por la Universidad de la República, Montevideo; candidato a doctor en Ciencia Política por la Universidad de Santiago de Compostela; columnista del periódico *La República*, Montevideo.

ponder posibles preguntas, y que además no puedan ser contestadas (al menos en forma parcial) por otras disciplinas. Por ejemplo: las preguntas ¿cuáles son las causas que llevaron al declive de la Unión Soviética?, o ¿qué efectos tiene la instauración de la representación proporcional en un sistema de partidos bipartidista?, son preguntas a las que la moderna ciencia política puede y debe ensayar posibles respuestas. Por otra parte, las preguntas del estilo de ¿cuáles son los fundamentos del poder político?; ¿por qué obedece el ciudadano democrático?; ¿cuáles son las bases legitimantes de la desobediencia civil?; ¿qué es la justicia?, son preguntas que no pueden ser contestadas sobre la base de mediciones empíricas y que necesitan una respuesta filosófica, puesto que son preguntas filosóficas.

Las discusiones que se derivaron de la publicación de la monumental y sistemática *Teoría de la Justicia* de John Rawls², fueron efectivamente desencadenantes de un nuevo auge de la filosofía política, fundamentalmente centrado en el mundo intelectual angloamericano; una prueba de esto es la profusa aparición de publicaciones en inglés que resumen este debate, provocado por las críticas que autores como Michael Sandel, Roberto Mangabeira Unger, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor ofrecieron a comienzos de la década de los años ochenta a los argumentos rawlsianos. Es dentro de este por momentos bizantino conflicto filosófico que de algún modo cabe introducir la obra del filósofo español Carlos Thiebaut, desgraciadamente poco conocido en los ambientes académicos latinoamericanos. Debemos citar entre sus numerosas publicaciones al pionero *Cabe Aristóteles, Historia del nombrar, y Los límites de la comunidad*³, desde donde plantea sus preocupaciones acerca del debate liberal-comunitario; para continuar con *Vindicación del ciudadano: un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. En este sentido, la publicación de esta obra, y la consiguiente reflexión a partir de su lectura crítica tiene como ya podemos deducir, una doble importancia: por un lado, la que se desprende de la escasez de trabajos en español que traten el tema, lo que ya de por sí lo transforma en valioso, y por el otro la propia calidad filosófica de los aportes de un intelectual hispanoparlante a un debate centrado fundamentalmente en el ámbito de la intelectualidad angloparlante⁴.

El esqueleto de la obra está constituido por una serie plural de ensayos y conferencias presentados en diversos lugares. Tratan sobre la constitución de la ciudadanía a partir de las discusiones que autores liberales y comunitaristas han mantenido sobre este tema —complementando y enriqueciendo los aportes efectuados en *Los límites de la comunidad*. El autor deja en claro desde el principio que

se presenta aquí una posición que quiere mostrar que el pensamiento liberal, aunque sea un pensamiento liberal modificado en los sentidos que se dirán, es más potente que otras alternativas –en concreto las comunitaristas y algunas versiones del republicanismo– a la hora de concebir la complejidad de las sociedades modernas y la reflexividad práctica de sus habitantes (pp. 29-30).

Tomando partido desde una versión crítica de las posiciones liberales, pero apoyando la generalidad de la argumentación de sus principales expositores, Thiebaut navega hábilmente y con una brillante erudición por los complejos y áridos subdebates que generan los cruces dialécticos entre liberales, comunitaristas y republicanos. Pero lo más importante para rescatar, y en lo que nos centraremos a partir de ahora, son los aportes a la discusión planteados por el autor. Analizando siempre los desafíos derivados del posible agotamiento del programa moderno, y los críticos del mismo⁵, es posible percibir un giro contextualista frente a la filosofía universalista y racionalista legada principalmente por todo el pensamiento de la Ilustración. Esto se muestra claramente con la aparición de un nuevo vocablo que antes permanecía ausente de los textos académicos: el multiculturalismo⁶. Este concepto coexiste y choca con el cosmopolitismo que estaba anclado en el proyecto ilustrado y en las concepciones universalistas, establecidas en el programa moderno –por solo tomar un ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Según Thiebaut, esto puede ser percibido como una suerte de «cosmopolitismo multicultural», o de «multiculturalismo cosmopolita», donde ambas lógicas, la universalista y la local, se entrecruzan, creando algunos conflictos. Esta toma de conciencia acerca de la importancia de la vida comunitaria, de la relevancia de las complejidades plurales de las sociedades modernas y de su trascendencia en la conformación de las identidades públicas y de las propuestas morales individuales, llevaron a Rawls a algunas reformulaciones en su obra, que son en parte fruto de los debates con sus colegas a lo largo de los años.

Pero la pregunta fundamental que se plantea Rawls, y a la que Thiebaut va a ensayar una respuesta, se refiere a cómo evitar el conflicto entre todas esas concepciones particulares holistas de la vida buena; cómo lograr que coexistan sin provocar serios disturbios, tal como ha sucedido demasiado a menudo. La respuesta de Rawls es que hay que aplicar tolerancia a la filosofía misma, entendiendo aquella como un ejercicio de limitación del alcance de las propias pretensiones de verdad en el ámbito público –lo que encaminaría a generar un espacio de racionalidad moral, que Rawls denominará «razonabilidad». Pero, dice Thiebaut, esto funciona en forma negativa, elimina motivos de conflicto al restringir el avance de las pretensiones, pero a su vez el espacio de lo razonable abre una dimensión positiva.

El autor entonces va a distinguir dos tipos de tolerancia, una negativa⁷ y otra positiva; cuando se marca la diferencia entre estos dos tipos, se trata de pasar del punto en que las diferencias hay que tolerarlas (tolerancia negativa) a la propuesta de un interés positivo en la diversidad social, moral y cultural (tolerancia positiva). Para que esto sea posible, nuestras creencias morales deben ser reflexivas. Un ciudadano que posea estas características pasaría a ser un ciudadano poscreyente, poseedor de un nuevo carácter que lo invita a conversar con las otras propuestas de vida buena presentes en la sociedad. Este individuo se relaciona reflexivamente con sus propias creencias, las que reflejan la consecuencia de un proceso ininterrumpido de aprendizajes donde es determinante la adopción del lugar del otro. Esta actitud deja abierta una puerta para la participación de voces diferentes en la reinterpretación permanente de nuestra propia identidad moral, la que se va construyendo de una manera reflexiva y compartida con otras voces divergentes. Este retrato del individuo poscreyente-reflexivo, cuadra aunque no se identifica con el liberal ético de Dworkin y con el ejercicio de la razonabilidad rawlsiana, lo que marca uno de los aportes que el filósofo español realiza al espacio de debates. Todo esto presenta algunos problemas; por ejemplo el de la justificación de la tolerancia de determinadas posturas y sus límites: ¿por qué y cómo han de tolerarse prácticas y creencias que no se aprueban? Una cosa que podemos hacer es reconocer las diferencias y deducir un sistema de derechos que garanticen su reconocimiento. Esto es lo que sostiene por ejemplo Rawls cuando reconoce la complejidad de las sociedades modernas, o incluso Mill, cuando menciona la positividad de esas diferencias⁸. En este sentido el modelo negativo posibilita la existencia de visiones del mundo diversas, aunque entre ellas reine la más absoluta de las indiferencias.

La tolerancia positiva implica no solo reconocer la diversidad de versiones morales como algo dado, ni siquiera como algo efectivo a lo Mill, sino que –dice Thiebaut– el individuo debe reconocer como positivos los valores de diferentes conjuntos de creencias y articular relaciones de reconocimientos no solo a escala privada, sino también en el común y compartido ámbito de lo público. La visión de un pluralismo en el nivel de derechos, se vería enriquecida si esa diversidad que se reconoce como tal fuese objeto de un interés específico positivo. En los propios términos de Thiebaut, «el pluralismo es especial, y positivamente, relevante en los procesos morales de socialización y de constitución de la identidad individual y colectiva», pero éste debe ser complementado con el diálogo entre complejos morales y culturales que se asuman como reflexivos y críticos. Si reconocemos el interés crítico de un sistema de comportamientos que es sustancialmente diferente, e incluso opuesto a

nuestras convicciones morales más profundas, nuestras propias valoraciones parecen modificarse de algún modo. Ya no las asumimos como única, sino que nos planteamos la duda acerca de su absoluta certeza: si podemos entender el interés crítico y deseable de otras alternativas morales, entonces podemos suponer que nuestras convicciones no son intocables. Esto implica un aprendizaje permanente a través del reconocimiento crítico de las diferencias, y de la evaluación reflexiva de nuestras propias convicciones y de las ajenas. Ahora, dice Thiebaut, nuestro posible interés por lo diverso presenta algunas limitaciones, que están marcadas por nuestra identidad cultural: no todas las tradiciones morales y culturales pueden ser admitidas como válidas. Las experiencias de opresión, las atrocidades históricas, las guerras, etc., han marcado nuestras creencias de manera que algunas tradiciones se nos presentan críticamente como inaceptables. Esto no quiere decir que sea imposible el diálogo entre algunas tradiciones culturales, sino que se hace más difícil, y requiere de un incremento de la necesidad prioritaria de la autorreflexión de sus propios postulados morales. La idea de tolerancia positiva –dice Thiebaut– ni se opone ni «supera» al sistema de derechos que, por abajo, garantiza la convivencia de sistemas de creencias diversos. Podría alterar algunas expectativas de tales derechos; de alguna manera los incluye y puede abarcar y posibilitar el diálogo intercultural porque no requiere ninguna regulación jurídica. Tales formas reflexivas requieren una similar estructura de los sujetos políticos, quienes a través de sucesivos procesos reflexivos comprenderían la convencionalidad de sus propias costumbres.

Ahora bien, es más que evidente que para iniciar ese intercambio multicultural tenemos que implementar algunas restricciones morales, de lo contrario no es posible ningún diálogo. El advenimiento de la modernidad y del pensamiento ilustrado, también afectó nuestros conjuntos de creencias, preferencias y valores, pero no nos brindó garantías finales, por lo que la misma modernidad debe ser interpelada reflexivamente. Pero –se pregunta Thiebaut–, qué queda luego de este proceso de (si se quiere) relativización de nuestras creencias. Queda un sujeto reflexivo y poscreyente, pues nuestra herencia moral no está exenta de la necesaria reflexividad; este individuo ha hecho estructural el fabilismo y considera revisables sus propias creencias, porque ha hecho reflexivo el hecho mismo de creer. No es posible plantear en un modelo pluralista de democracia una única forma de cultura o ilustración, o una única forma de poner en práctica políticamente el gobierno de cada nicho cultural. Dice Thiebaut: «Lo que llamamos el sistema democrático se concreta en tradiciones políticas de orden muy diverso, tradiciones que llamamos democráticas porque consideramos que, básicamente, encarnan unas

mismas intuiciones y recurren a un mismo tipo general de instituciones aunque lo hagan en maneras diversas» (pp. 278-279).

En suma, se trata de un libro extremadamente sugerente, que deja muchas pistas para trabajar a partir de sus consideraciones, y contribuye significativamente a llenar un vacío bastante pronunciado en el área de la filosofía política en español. Sus aportes a la discusión entre liberales y comunitaristas son más que interesantes, y su fineza argumentativa convierte a esta obra en un placer para la inteligencia.

Notas

1. Isaiah Berlin: *Conceptos y categorías: ensayos filosóficos*, FCE, México, 1992.
2. John Rawls: *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1979.
3. *Cabe Aristóteles*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1988; *Historia del nombrar*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1990; *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
4. La importancia del texto también es posible estimarla positivamente si tenemos en cuenta el estado de la filosofía política latinoamericana. Para ver el estado de los estudios teóricos en América Latina: Bhiku Parekh: «Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea» en *La Política* N° 1, Barcelona, 1996.
5. Uno de los más lúcidos críticos que ya en los 50 y 60 analizaba críticamente a la modernidad y más precisamente al pensamiento ilustrado es Berlin, quien procesa también el pensamiento romántico, primer cuestionamiento serio a la pretensión universalista planteada por la modernidad. Las obras de Berlin que tratan el tema son: *Pensadores rusos*, FCE, México, 1980; *El fuste torcido de la Humanidad: capítulos de historia de las ideas*, Península, Barcelona, 1992; *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1996; *El mago del Norte: J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997; *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia*, Taurus, Madrid, 1998; Pablo Badillo O'Farrell-Enrique Bocado Crespo (eds.): *Isaiah Berlin: la mirada despierta de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1999.
6. Dos excelentes estudios sobre el multiculturalismo, W. Kymlicka: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996; y Amy Gutman (comp.): *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
7. Nos dice Berlin en el prólogo a *Sobre la libertad* de John Stuart Mill: «la tolerancia, como ha explicado el profesor Butterfield en una conferencia de este mismo ciclo, implica una cierta falta de respeto: tolero tus creencias absurdas y tus actos sin sentido a pesar de que sé perfectamente que son absurdos y no tienen sentido. Pienso que Mill hubiera estado de acuerdo» (John Stuart Mill: *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1970, p. 22). A esto es lo que se refiere Thiebaut cuando habla de «tolerancia negativa».
8. Mill creía tanto en esto que según Berlin llegó a decir que «si no hubiera verdaderos disidentes tendríamos la obligación de inventar argumentos contra nosotros mismos, con el fin de mantenernos en perfectas condiciones intelectuales» (I. Berlin: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, cit. p. 260). Lo que Mill parece estar diciendo es que es necesaria la diversidad de opiniones de por sí.