

símbolos y ritos. Vista de este modo, la ciudadanía es una empresa hermenéutica, una forma de discurso, de rememoración crítica (150) y, en último término, un ejercicio moral: la ciudadanía democrática es la ejecución de una práctica de compromiso, de apuesta (162-163). Con Arendt, Bárcena nos muestra que el conflicto no tiene por qué ser algo peligroso siempre que se nos enseñe a aceptarlo en un pro-

ceso comunicativo. Quizá sea esta enseñanza la que realmente nos otorga una de las esencias de la democracia: «en mi opinión, por tanto, lejos de poder limitar la ciudadanía a la mera adquisición de un estatus, considero que existe la posibilidad de elaborar un concepto moral de ciudadanía —de buena ciudadanía— cuando la pensamos en los términos de una *práctica* de compromiso o actividad deseable» (184).

LA CIUDADANÍA A DEBATE

Bernat Riutort Serra

CARLOS THIEBAUT: *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998

El texto de Carlos Thiebaut publicado con el título *Vindicación del Ciudadano*, cubre un doble objetivo; el de realizar un balance del debate individualismo comunitarismo en la filosofía norteamericana y el de exponer las posiciones del autor en los temas discutidos. Detrás de ambos aspectos subyace un tercer objetivo explícito, la reivindicación del *liberalismo político*.

La exposición es clara y comprometida. El libro se compone de cinco ensayos. Cada uno gira en torno de un haz de problemas, respecto del cual se exponen las razones de las posiciones enfrentadas. La dialéctica puesta en juego decanta un vencedor en cada episodio, no sin antes haberse arriesgado narrativamente. El resultado —pretende— afianza las posiciones del liberalismo político *revisado*, frente a las críticas comunitaristas.

En la introducción al debate hallamos un diagnóstico de nuestra época. Las espe-

ranzas puestas en la razón ilustrada que movilizaron tantos esfuerzos se han visto defraudadas por múltiples y abominables episodios de barbarie. Quienes proclaman el fracaso de la modernidad vuelven retroactivamente el argumento. De la barbarie concluyen el fracaso de la razón moderna. La atribuyen a diversas causas: Una razón monolítica y omnipotente que ha forzado la pluralidad de la vida y la diferencia. La razón práctica se ha trocado en razón instrumental. El ser humano no está a la altura de las exigencias de la razón ilustrada.

Thiebaut considera importantes dichas razones. No obstante, sienta una tesis alternativa; la barbarie no es tanto el fruto de la razón ilustrada, sino de su *ausencia reiterada*. El *pathos* del fracaso se desplaza hacia los *problemas* de la razón: Es preciso recomponer el «rompecabezas» de la razón para dar cuenta de los hechos. La tarea a realizar es constructiva y reconstructiva de nuestras formas de racionalidad. Sin renunciar a la generalidad de la que hacía gala la metafísica, la filosofía posmetafísica tiene que

disponerse a reelaborar el grano fino de cada ámbito de la razón. El paralelismo —no la identidad— con el diagnóstico habermasiano es notorio.

El texto se propone ser un material para la reconstrucción de la razón práctica. La relevancia del empeño es manifiesta. Asumir responsabilidades y coordinar acciones supone considerar la esfera normativa de la que disponemos colectivamente, la esfera pública, en la que se conjugan moral y política. El problema planteado gira en torno a las razones válidas para la aceptación de determinados ordenamientos políticos e, implícitamente, supone una crítica a su realidad.

El sujeto que argumenta en la esfera pública es el ciudadano. Esta vía de entrada en la discusión retoma el republicanismo como núcleo en torno al que articular los diversos momentos y temas del debate. «El ciudadano se hace haciendo ciudad.» No obstante, añade una determinación que no se sigue del punto de partida republicano. Éste ciudadano es pensado desde el presupuesto de la autonomía y la pluralidad de los sujetos que argumentan, rasgo característico del ideal de ciudadano liberal clásico, por oposición —según Thiebaut— a la concepción homogénea de la ciudadanía que presenta el comunitarismo. Convendría precisar que por «liberalismo clásico» se entiende de matriz ética kantiana, puesto que otros liberalismos —de impronta hobbesiana, lockeana, schmittiana y demás— tan clásicos como el primero en otros contextos, no aparecen en el debate. Desde este liberalismo se llega al republicanismo, invirtiendo el orden del razonamiento y transformando la prelación en la reconstrucción de la razón práctica. El orden no es conmutativo.

1. Los liberales parten de la reflexión sobre la justicia, los derechos individuales y la legitimidad. Los comunitarios de la

reflexión sobre los valores culturales, el vínculo moral y político y la identidad. Entre tanto, como «punto de encuentro» para ciertas posiciones de ambos lados, ha emergido un tercero —no menos relevante, el republicanismo cívico.

El momento inaugural del debate —del liberalismo defendido por Thiebaut— es el libro de Rawls, *Una teoría de la justicia*. En él se plantea una propuesta normativa para nuestras sociedades referida a las instituciones políticas básicas. El ciudadano liberal es el habitante de este mundo contrafáctico. Las intuiciones más fundamentales que inspiran este orden han de conformarse según los principios de justicia como equidad. Desde esta atalaya podemos volvernos sobre la estructura básica de nuestras sociedades, evaluarlas moral y políticamente y señalar sus débitos —tarea que Rawls no ha hecho.

El pluralismo de las concepciones morales, políticas, religiosas y culturales de nuestras sociedades es, para el Rawls de *El liberalismo político*, el foco que, partiendo de la tolerancia, articula el discurso político moderno, segregando la esfera pública de las creencias privadas. Con este giro Rawls desplaza el punto de partida de su filosofía moral y política —citado anteriormente—, hacia la filosofía política y moral, el orden tampoco es conmutativo. Comenzar desde unos principios normativos universales o, desde la tolerancia que acepta la pluralidad existente, presupone la prioridad de una concepción sustancial que vulnera la pluralidad o, partir de ésta, deslindando lo político de lo moral. Ahora, el orden resulta de un consenso cruzado entre las diversas concepciones razonables, independiente de la fundamentación sustancial mantenida.

Los comunitarios, criticando la primera versión de Rawls, destacan el solipsismo al que se ven abocados los individuos que pierden sus vínculos de sentido, sosteni-

dos culturalmente en la comunidad. Para MacIntyre, los programas normativos formales, reducidos a abstracciones privadas, han perdido el asidero en los *bienes morales compartidos*. Propone recuperar la centralidad de la virtud de la ética clásica, lo que supone acudir a la tradición como fuente y denunciar la perversidad de la ruptura de ésta que representa la Ilustración. Para Taylor nuestras prácticas están insertas en *horizontes culturales de significación*. Cuando cada sujeto tiende a replegarse narcisísticamente sobre sí mismo pierde el sustrato moral de sentido. Su propuesta se encamina a recuperar esos horizontes de sentido que confieren significado a nuestra compleja identidad moderna. En el texto de Thiebaut se reconoce la importancia de la crítica cultural de ambos autores y la pertinencia de la recuperación de la virtud y el sentido en el discurso ético que, conviene recordarlo, en el liberalismo, al menos hasta que estas críticas lo plantearon, era un flanco desatendido.

Thiebaut rechaza, apelando al argumento ilustrado habermasiano, la posición de MacIntyre al reivindicar la tradición. Relacionarnos con la tradición, después de la Ilustración, no puede ser una mera continuación no reflexiva. Suponemos un criterio normativo desde el cual elegir qué continuar y qué rechazar de la tradición. El argumento aplicado contra Taylor es otro. Recuperar orientaciones de sentido que nos vinculen a la colectividad en una sociedad que ha dejado de ser homogénea culturalmente, no puede hacerse impidiendo a las diversas creencias el libre acceso a la esfera pública. El argumento contra MacIntyre es matizable, pero, cierto. Menos pertinente es la crítica a Taylor. Su republicanismo es democrático. Su comunitarismo no es homogeneizador. Al contrario, muestra la *complejidad y diversidad de sustratos* de sentido acumulados

en la identidad individual y colectiva que el atomismo de la sociedad pluralista de masas a la que la crítica tiende a homogeneizar. No hay convergencia entre ambos autores en el ideal de la comunidad homogénea.

2. La crítica de Sandel a la concepción del sujeto del primer Rawls destaca que para el liberalismo el sujeto es anterior a sus fines y bienes. El yo está constituido de antemano, es reflexivo y actúa moralmente. El giro lingüístico en filosofía y ciencias sociales ha puesto de relieve que el sujeto se forma actuando en contextos intersubjetivos. Bienes y valores forman las identificaciones particulares de cada sujeto. El sujeto no es anterior a su formación, no cabe pensarlo monológicamente. El liberalismo —de Kant y Rawls— ha tendido a presuponer o a no problematizar que partía del sujeto constituido, concebido con unos pocos atributos básicos según los supuestos de cada teoría.

El reconocimiento de estos argumentos por parte de Thiebaut es ambiguo; dice que históricamente se ha partido del sujeto monológico, pero, que no hay necesidad, por lo que puede revisarse en tal sentido. Lo cual es cierto. Aunque supone un desplazamiento de la problemática del sujeto hacia territorios ajenos a sus orígenes liberales. Sin embargo, nos dice, es «dudoso que el yo liberal sea vacío, y más aún que la capacidad moral de elegir, de revisar y de criticar los propios proyectos de vida haya de implicar que quienes tales cosas hacemos seamos unos seres nouménicos sin encarnadura moral». Aquí se encabalgan juicios. Aceptar la fuerza del argumento intersubjetivo no implica aceptar un yo acrítico. Habermas parte de la intersubjetividad en la formación del sujeto y recupera en la dimensión dialógica y posconvencional el carácter autónomo y reflexivo del sujeto moral. Además, en el

contexto español, acusar a quienes parten de Kant de «seres nouméticos sin encarnadura moral», sería descabellado, siendo como son parte sustancial de la resistencia de la actitud moral —después del agotamiento de los metarrelatos, del «advenimiento» del nihilismo y/o del simple oportunismo.

La recepción de los argumentos intersubjetivos y la constatación de la complejidad social de la modernidad, conducen a Thiebaut a propugnar una reformulación del retrato del ciudadano ético liberal. De llevarse a cabo tal proyecto teórico —dice— se podría conjurar el modelo homogéneo de los comunitarios. Sin duda el proyecto es sugestivo, más por el enriquecimiento del yo liberal que por la barrera que significa contra la concepción homogeneísta del comunitarismo que —como se ha dicho— no es compartida por bastantes de los así designados. En la actualidad, en las sociedades desarrolladas, el peligro de la homogeneización densa viene por el lado del fundamentalismo religioso y de las reconstrucciones *acríticas* del imaginario étnico y/o nacional. Reacciones tradicionalistas e irracionales a los *fracasos* y a las *consecuencias perversas* de la modernidad, el neoliberalismo y la globalización. Tales reacciones son impulsadas por elites que tienen su razón de ser en el éxito de la reacción integrista y que logran articular alrededor de semejante comunidad imaginada bloques sociales heterogéneos que conjugan sectores sociales en crisis.

El liberalismo moral parte del sujeto autónomo. Taylor elabora otro aspecto del sujeto, la *autenticidad*. Ambas son dimensiones del sujeto moderno, pero, para este último, la preeminencia del primero habría empobrecido nuestra propia imagen moral y política, por lo que debemos abandonar la prioridad de la autonomía a favor de la autenticidad. Los horizontes

de valor son *anteriores* a los actores individuales. La identidad de los individuos se forma histórica y culturalmente.

Taylor parte del sujeto moral moderno. Para él, dicho sujeto no puede descubrir en sí mismo los bienes que lo forman si, previamente, ha denegado los fines y valores que lo constituyen. Por el contrario, su reconocimiento desplaza la prioridad del lenguaje de la autonomía a favor del lenguaje de la autenticidad. El defecto moral de la modernidad inauténtica es haber vaciado al sujeto moral. El desplazamiento del momento de la autonomía a favor del de la autenticidad se debe a la relación causal establecida entre autonomía y sujeto liberal sin atributos. El sujeto liberal moderno pierde de vista su estofa moral. Taylor tiene sobradas razones al decir que la mayoría de los liberales han seguido dicha senda, prestando atención al lenguaje de los derechos y abandonando el desarrollo de las capacidades para ejercerlos.

Habermas articula ambas dimensiones, la moralidad y la eticidad, la primera recoge la «verdad» de la autonomía y la segunda la «verdad» de la autenticidad. Thiebaut reconoce el «doble registro» del sujeto moral. Lo interesante es su desarrollo de las *dos lógicas*: La autonomía supone un lenguaje *hipotético* respecto de los predicados morales del sujeto; de la *forma* de relacionarnos moralmente con él y de la *forma* en la que él se relaciona moralmente consigo mismo. *Como si* fuera autónomo. Es *presuntiva*. Supone la capacidad reflexiva del sujeto moral. Afirma cierta relación entre uno mismo y el predicado moral que sostiene. Es *asertiva*. Prioriza la formación de las virtudes morales del sujeto que nos capacitan como sujetos morales. Para Thiebaut, los comunitarios diluyen esta diferencia, anulando la especificidad del sujeto autónomo, aunque reconoce que parte de la confusión es

achacable a los mismos liberales. La prioridad de la autonomía es lógica y no histórico-social.

Al deslindar las razones de ambas lógicas del sujeto moral, Thiebaut, desactiva la relación directa entre autonomía y sujeto sin atributos establecida por Taylor. El doble registro del sujeto moral permite pasar de un momento a otro de la acción moral sin reducir una dimensión a la otra. Los predicados morales y la evaluación crítica de esas acciones corresponden a lógicas diferentes implicadas en la razón práctica. La tesis es elegante, apela a un razonamiento sólido y no reduccionista.

3. Taylor asume de forma peculiar la categoría joven hegeliana de la dialéctica del reconocimiento con el fin de caracterizar las *políticas de la diferencia*, por contraste con las políticas de igual dignidad individual. Para la política de la diferencia, la dignidad pasa de ser pensada como un derecho a serlo como un valor entre otros —desarrollado en la historia. El contractualismo partiría de la igual dignidad como un derecho, cegando la percepción pública de su formación en mundos de vida particulares en los que adquiere significado. Estos mundos han de defenderse frente al universalismo abstracto. La esfera pública ha de promover el *reconocimiento de los fines colectivos* de las diferentes culturas.

Thiebaut acepta la crítica de Habermas a Taylor basada, por una parte, en el reconocimiento del problema político de la diferencia cultural —frente al individualismo abstracto—, pero, por otra, en el olvido por Taylor de la *mediación democrática* como medio de incluir la problemática del reconocimiento, con lo que el sistema político sería sensible a la diferencia sin tener que acudir a la categoría de derechos colectivos que limitarían el alcance de los derechos individuales. Paradójica-

mente, Taylor concebiría los derechos como el liberalismo abstracto, como derechos otorgados, dejando de lado el aspecto democrático de su consecución a través de luchas por el reconocimiento, en las cuales los sujetos autónomos se dan sus propias leyes.

La matización democrática de Habermas es pertinente. No obstante, de ella no se sigue la negación de los *derechos colectivos*. La reivindicación de derechos colectivos basada en el carácter intersubjetivo de los fenómenos culturales no es incompatible con la democracia, ni con los derechos individuales.

Es sabido que los derechos políticos y sociales tienen un encaje complejo y contradictorio con los derechos individuales liberales —originarios—, pero que, en la medida que la sociedad moderna es una sociedad compleja de masas y clases, las reivindicaciones democráticas y sociales afirman su reconocimiento, enriqueciendo más que menoscabando el concepto de derecho. Estamos ante otra oleada de demandas de reconocimiento basadas en hechos culturales que deberán encajarse, con sus problemas y peligros, en los ordenamientos constitucionales de sociedades multiculturales cada vez más complejas. Es un hecho que las constituciones existentes desbordan el lenguaje individualista con formulaciones que implícitamente reconocen derechos culturales —aunque el prejuicio individualista liberal no quiera darse por enterado.

En el texto de Thiebaut, el proceder y el lenguaje habermasiano han servido para llevar a cabo la crítica al comunitarismo y revisar el lenguaje individualista, más adecuados para tal menester que el lenguaje constructivista y autorreferencial del liberalismo político. No obstante, después del hilo discursivo seguido, reivindicar el liberalismo político requiere una segunda fase de la argumen-

tación. El objetivo a batir es el republicanismo deliberativo.

Habermas critica al liberalismo clásico por reducir la democracia a un sistema de mediación de intereses. Por el contrario, la concepción republicana confiere carácter moral y político a la democracia. La *democracia deliberativa* mantiene —afirma Habermas— una posición de equilibrio entre los derechos universales y la eticidad de las comunidades particulares. El discursar público del mejor argumento es el encargado de elaborar la síntesis. El supuesto de esta concepción es la *acción orientada al entendimiento*.

Para la democracia discursiva, la democracia puede incluir aquellas posiciones que no reclaman la exclusiva del espacio público. *Procedimiento* democrático y *ciudadanía* libre e igual son requisitos de la *cultura política democrática*. Integración ética e integración en la cultura política son diferentes aunque estén relacionadas. La primera se articula en el ámbito de los mundos de vida. La segunda en el ámbito de la vida pública. *Patriotismo constitucional* es un concepto moral y político tomado por Habermas de la politología para referirse a la cultura política democrática y constitucional de una sociedad compleja. Da cuenta de ese nivel de *integración social* en la cultura política constitucional de individuos con pertenencias a mundos de vida diferentes.

Thiebaut recela de la democracia discursiva. Las decisiones se forman en el proceso comunicativo público. Tal democracia puede ser homogeneizadora en otro sentido al comunitarista. Supone un consenso en el proceso de elaboración público de las decisiones que no tiene por qué darse. La tendencia a suponer el acuerdo, según McCarthy, tiene que ver con el modelo consensual de las comunidades de científicos, más que con el espacio político público. Thiebaut sugiere que podría

subyacerle un elemento existencial que arruinaría la apuesta procedimental. Esta afirmación es poco plausible puesto que Habermas extrae el ideal de público ilustrado de Kant ya en sus primeros escritos y lo mantiene en las diversas reformulaciones.

Por otra parte, es notorio el excesivo acento de Habermas en la posibilidad de acuerdo deliberativo. Su concepción de la razón comunicativa revela la impronta de su origen en el paradigma de la comunidad científica de Pierce y en el público ilustrado de Kant que, en su reflexión crítica, sustituyeron al paradigma de la lucha de clases en la dialéctica del reconocimiento. No obstante, el comentario de Thiebaut apunta en otro sentido, distingue el acuerdo constitucional procedimental y lo que sería la cultura política democrática en Habermas, el primero sería el lugar del *consenso solapado* rawlsiano que no requiere normas sustantivas, como es el caso del patriotismo de la constitución. Así se garantiza la prioridad del pluralismo y de la concepción imparcial de lo político.

Para Rawls, el problema es la existencia en la sociedad de doctrinas religiosas, metafísicas y morales inconmensurables. Una sociedad multicultural bien ordenada requiere una estructura normativa imparcial respecto de las justificaciones sustantivas. La imparcialidad en el contexto multicultural descarta la posibilidad de normas resultantes de procesos deliberativos regidos por el mejor argumento. Lo político es el resultado de la convergencia en un conjunto básico de normas entre concepciones diferentes. Es un consenso por solapamiento, no un proceso comunicativo. La razón y la ética no corresponden al ámbito de lo político, sino al moral, metafísico o religioso. El consenso por solapamiento entre doctrinas razonables es posible porque se supone una ten-

dencia al equilibrio racional entre concepciones diferentes en el punto en el cual podemos decir que la norma que regula la relación es imparcial.

Habermas arguye contra Rawls que el diseño del consenso solapado es el resultado normativo de la teoría, en vez de ser el fruto del debate público democrático. La solución está dada antes del proceso dialógico, desplazando la centralidad de la democracia. Thiebaut pretende administrar la misma medicina a Habermas. El dilema que plantea es: o se salvan ambos o los dos son afectados por el mismo argumento. Habermas incluiría supuestos normativos procedimentales para que se pudiera dar el mismo proceso discursivo democrático, siendo lógicamente anteriores. Para Thiebaut, kantianamente, la teoría sistematizaría condiciones de posibilidad de los procesos democráticos, no los sustituiría. Tal conclusión no presenta problemas insalvables a la teoría dialógica habermasiana que lo puede integrar como fruto del aprendizaje colectivo. En el caso de Rawls, salvar la objeción, depende de la capacidad y suficiencia para realizar dicha función por parte de los conceptos de equilibrio reflexivo y de lo razonable en las doctrinas comprensivas.

La idea de doctrinas comprensivas religiosas, metafísicas y morales, razonables e incommensurables, unas junto a otras en la misma sociedad, resulta una *idealización inapropiada* para caracterizar las dimensiones pertinentes del pluralismo multicultural a partir del cual se ha de pensar lo político. Esta concepción prima la incomunicación entre doctrinas totalizantes y razonables, como si no fuese posible la traducción y aproximación de horizontes. Existen elementos de incommensurabilidad doctrinal que son constantemente desplazados en el sentido de su ampliación, o reducción, según discurren los procesos de entendimiento, siempre

parciales, entre los miembros de colectividades diferentes.

Históricamente, en las sociedades modernas, las doctrinas comprensivas han pasado por un proceso de secularización y crítica que ha redimensionado su capacidad real de dar sentido a los diversos ámbitos del mundo de la vida actuando como cosmovisiones. En la medida en que su capacidad de dar sentido a la totalidad de interacciones en una sociedad se ha reducido, ha crecido el pluralismo y los ámbitos de significación secularizados y posmetafísicos. Además, la mayoría de las doctrinas comprensivas «razonables» tienen grados diversos de sistematización. En sus estadios más relacionados con la práctica cotidiana no se presentan en absoluto como conjuntos intelectualmente coherentes. Admiten y conjugan adquisiciones de procedencias diversas. El contacto cultural genera ideas que recorren transversalmente diversas concepciones. La mayoría de los individuos en las sociedades complejas comparten elementos culturales de orígenes diversos. Es decir, presentan diversos grados de mestizaje.

En lo político, la convivencia cultural en una sociedad moderna democrática y constitucional, más que activar un mecanismo interno a la doctrina comprensiva, como el designado por el concepto de su razonabilidad —que produciría equilibrios reflexivos entre doctrinas plasmados en consensos solapados—, ha provocado y provoca una, en ocasiones legítima y en otras ilegítima, disputa por la hegemonía —intensa y difusa a la vez. Los significados en disputa ponen en juego el reconocimiento entre quienes participan. Al enfrentarse respectivamente a la presencia significativa de los otros y a horizontes y retos inéditos, van cambiando a medida que se desarrolla el proceso.

Por otra parte, en las sociedades modernas multiculturales, en los ámbitos de

menor elaboración de las ideas y más ligados a la vida cotidiana —que son los círculos de relación en los que transcurren la mayoría de las actividades de la población—, al estudiar la *cultura de masas*, se constata demoscópicamente una gran homogeneidad transversal en torno a ciertos valores y normas hegemónicas. Las doctrinas comprensivas no dan sentido a la interacción social y política si no se tornan cotidianas, lo que supone entrar en la disputa por la hegemonía. El diseño teórico del consenso solapado y del equilibrio reflexivo ha de mediar en la *praxis*, entrando en la dinámica de la hegemonía.

En las sociedades modernas constitucionales, las doctrinas comprensivas se producen y reproducen a través de la industria cultural, medios de comunicación, instituciones socializadoras como la familia y el sistema de enseñanza, institutos de investigación, iglesias, partidos políticos, etc. A través de ellas tienen lugar cotidianamente la disputa por la hegemonía. El resultado de estos procesos es el que aparece en los momentos constituyentes, así como en la reinterpretación de los constituidos. Históricamente, los acuerdos constitucionales de los estados liberales, de-

mocráticos y sociales, se explican mejor como regulaciones de la convivencia en función de las ideas hegemónicas y de los compromisos «aceptables» que como resultados de consensos solapados. El consenso solapado que pretende plasmar en una sociedad plural la idea de justicia como equidad, podría justificar una concepción hegemónica que no quiere reconocerse como tal.

La conclusión que sacamos de esta breve discusión es que «consenso solapado», «equilibrio reflexivo», «razonable» y otros términos emparentados que Rawls elabora en su liberalismo político y que Thiebaut asume en su texto, son intuiciones fecundas si pretendemos concebir un marco constitucional que regule determinadas dimensiones de la multiculturalidad. Es la elaboración de estos conceptos encuadrados dentro de una idea radical de pluralismo de las doctrinas comprensivas la que paradójicamente los convierte en inflexibles. Utilizando una metáfora tectónica diríamos que el ámbito de aplicación racional de tales conceptos es desbordado por arriba por los procesos comunicativos de la democracia discursiva y por abajo por la dinámica práctica de las disputas por la hegemonía.