



Postmodernidad, tradición y derechos humanos

Mariano C. Melero de la Torre

1.

La postmodernidad en el debate político contemporáneo. No es fácil situar a los autores llamados “postmodernos” dentro del debate contemporáneo de filosofía política. Aparte de las muchas diferencias que los separan entre sí, todos ellos se mueven en un plano metateórico que no permite encontrar los puntos exactos de polémica con las corrientes actuales de teoría política. Más aún, no está claro que puedan siquiera defender unos principios concretos de organización social sin caer en una “contradicción preformativa”, es decir, sin contradecir sus propias críticas metateóricas de la “razón” y la “verdad”.

La postmodernidad significa, en el ámbito de la filosofía política, abandonar el proyecto ilustrado de fundamentar los primeros principios del orden social. La crítica postmoderna está dirigida contra el universalismo abstracto de la Ilustración, y más concretamente, contra la concepción abstracta y universal del ser humano que viene asociada con los principios de la democracia liberal. Junto con los requisitos más formales de las libertades y de las garantías de oportunidad iguales, encontramos una determinada concepción de las propiedades de los seres humanos que deben tenerse en cuenta para los propósitos de la justificación política. Esta concepción de las personas supone que los rasgos relevantes para la justificación de los reclamos políticos no son la raza, el color, la identidad cultural, el sexo, la religión, etc., sino ciertas potencialidades —especialmente, la capacidad para gobernar la propia conducta y revisar las aspiraciones propias—, cuya realización última cae fuera de la jurisdicción del Estado. En este sentido, la base para la protección de las libertades y de las oportunidades reside, según la tradición de pensamiento democrático heredero de la Ilustración, en la importancia de asegurar las condiciones favorables para la realización de ciertas potencialidades básicas, comunes a todo ser humano. Como se sabe, esta concepción abstracta de la persona fue objeto de la crítica romántica del siglo XIX, y recientemente ha vuelto a provocar una fuerte corriente crítica denominada “comunitarismo”. Según esta objeción, la idea de persona que supone la democracia liberal no es ni una noción plausible ni un ideal deseable. No pretendo explicar aquí la postura de estos autores. Para nuestros propósitos, vale decir que los postmodernos dirigen su crítica igualmente contra dicha idea de persona, pero no para colocar en su lugar un nuevo esencialismo. Los comunitaristas defienden una política del bien común, basada en la promoción y cuidado de aquellos “significados compartidos” o “vínculos constitutivos” de la comunidad política, los cuales supuestamente definirían de forma estable y permanente la identidad de sus miembros. Estos vínculos “constitutivos” impedirían a las personas, según los comunitaristas, apreciar el valor de la justicia. Los postmodernos, por el contrario, no están en contra el proyecto político

de la Modernidad (los principios y valores políticos de la democracia liberal, incluido el individualismo), sino que se limitan a criticar el proyecto ilustrado de fundamentar filosóficamente un régimen democrático constitucional. La crítica postmoderna se dirige especialmente contra la concepción racionalista del sujeto, y tiene sus precedentes en los filósofos post-estructuralistas, el psicoanálisis, la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein y la hermenéutica de Gadamer. También resulta decisiva la contribución de la crítica feminista contra los falsos universalismos de la Modernidad —el ciudadano libre e igual era, finalmente, un varón—. Haciendo uso de uno de sus principales autores de referencia, podríamos decir que la retirada postmoderna de los fundamentos “deja todo como está”, de tal modo que pueden plantearse de un modo distinto los problemas de siempre.

Desde este punto de vista metateórico, la postmodernidad no ofrece ninguna teoría política normativa. Los filósofos postmodernos no defienden los principios liberales y los procedimientos democráticos como si los hubiesen inferido de alguna concepción filosófica o ética que ellos mismos consideran válida o correcta. Para ellos, la democracia liberal es únicamente el régimen político más razonable para las sociedades con “tradición democrática”, es decir, con unas determinadas prácticas y tradiciones de comportamiento. Los principios, las normas y los procedimientos que deben regir en una sociedad sólo pueden deducirse, según estos filósofos, de lo que está ya implícito o latente en la cultura política de dicha sociedad. No existe ningún estándar normativo que pueda servir de criterio universal para juzgar la acción política y las prácticas sociales. Así, por ejemplo, Richard Rorty afirma un “liberalismo burgués postmoderno” sobre la base de la historia compartida en las sociedades occidentales, y Michael Walzer enuncia su teoría de la “justicia compleja” a partir de los significados socialmente compartidos de cada comunidad concreta. Sin embargo, algunos pensadores de izquierdas aprovechan la crítica postmoderna al universalismo ilustrado para defender un modelo normativo de teoría política (en cierto sentido antiliberal), a pesar de la inevitable sospecha de “contradicción preformativa” que esto supone. Entre ellos, destacan Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, William Connolly, Jacques Derrida, Julia Kristeva y Judith Butler. Todos ellos tienen en común el deseo de profundizar en la revolución democrática de la Modernidad. Su teoría se suele denominar *democracia radical*.

El proyecto filosófico de la Ilustración consistió en sustituir el antiguo orden basado en Dios por uno nuevo cuyo centro era la Razón universal. Los ilustrados pretendieron fundamentar el orden político democrático liberal en una naturaleza humana indiferenciada. Según los defensores de la democracia radical, el sujeto universal abstracto pudo tener sentido en el momento inaugural de la democracia, pero ha llegado a ser el mayor obstáculo para profundizar ulteriormente en ella. La concepción racionalista del sujeto unitario conlleva, según estos autores, un peligro de homogeneización —la imposición de una perspectiva esencialista que es insensible a las diferencias—. La teoría postmoderna del sujeto afirma que lo que llamamos agente es un punto de intersección de una multiplicidad de posiciones subjetivas entre las cuales no hay una relación *a priori* o necesaria y cuya articulación es el resultado de prácticas hegemónicas. No hay identidad definitivamente establecida, siempre habrá un grado de apertura o ambigüedad en dicha articulación. Lo que emerge de las nuevas luchas democráticas, lo que exige la nueva revolución democrática, son perspectivas enteramente nuevas para la acción política.

Los demócratas radicales defienden las llamadas políticas de la “identidad”, o del “reconocimiento” o de la “diferencia”. Aunque estos autores reconocen que este tipo de políticas no dejan de ser en cierto sentido un resultado del universalismo democrático de la Ilustración, advierten que se trata de unas políticas que ponen en cuestión uno de sus supuestos fundamentales de las actuales democracias liberales: el estatus indiferenciado de la ciudadanía democrática. La ciudadanía universal e

indiferenciada es defendida tanto por los autores liberales, que insisten en la importancia de los derechos individuales (John Rawls), como por los republicanos, que subrayan la centralidad de la participación política (Jürgen Habermas). Los demócratas radicales, en cambio, consideran que en toda afirmación de universalidad hay una postergación de lo particular y un rechazo de lo específico. La universalización, afirman, entraña un peligro de homogeneización. Por este motivo, estos filósofos respaldan las llamadas “nuevas luchas” por los derechos, en las que lo específico es que renuncian a cualquier exigencia de universalidad. Los “nuevos” derechos del multiculturalismo, el feminismo, el ecologismo, etc., exigen la expresión de diferencias cuya importancia sólo ha de ser reconocida, politizada, o legalizada, pero que en ningún caso requieren su universalización. La emergencia de estos derechos daría como resultado una ciudadanía “diferenciada”, aunque tal diferenciación no procedería de unas diferencias o identidades culturales que haya que conservar en su estado actual, tal y como las heredamos del pasado (tal y como pretenden algunos comunitaristas), sino que sería el resultado de las intersecciones precarias y temporalmente saturadas de los distintos discursos, tradiciones o posiciones subjetivas que conforman la individualidad postmoderna, democrática y plural.

Los autores de la democracia radical rechazan la concepción kantiana de la razón práctica. En este punto, siguen las críticas de Paul Ricoeur y George Gadamer. Según Ricoeur, al elevar a principio supremo la regla de la universalidad, Kant pretendía construir una “ciencia” de la práctica, un tipo de conocimiento comparable al conocimiento científico de la razón teórica. Según Gadamer, Kant abre las puertas al positivismo en las ciencias sociales. Frente al universalismo kantiano, los demócratas radicales postulan la rehabilitación de la *phronesis* aristotélica para entender la relación entre lo universal y lo particular en la esfera de la acción humana. El conocimiento ético es distinto de la *episteme* o conocimiento específico de las ciencias. Depende de un *ethos*, esto es, de las condiciones culturales e históricas presentes en la comunidad, lo que implica la renuncia a cualquier pretensión de universalidad. Este planteamiento excluye toda posibilidad de una ciencia de la práctica. Y lo que es más importante, esta perspectiva permite evitar un dilema falso, inventado por los propios kantianos: la disyuntiva entre, por un lado, la existencia de algún criterio universal y, por el otro, la pura arbitrariedad. Lo razonable o la opinión razonable se sitúa entre, por un lado, el objetivismo —la verdad y lo que puede ser demostrado—, y, por otro, el puro relativismo.

Es importante subrayar en qué sentido estos autores afirman la importancia de lo particular, puesto que es precisamente aquí donde se diferencian de otras visiones, tanto de la conservadora comunitarista, como de la progresista republicana. En principio, los postmodernos coinciden con los comunitaristas en su profundo contextualismo. Ambos afirman la relevancia de las diferentes formas de racionalidad —de las distintas tradiciones y culturas— para la determinación del orden social y político. En la afortunada expresión de Walzer, los filósofos políticos deben quedarse “dentro de la cueva”, con objeto de interpretar el mundo de significados que compartimos con nuestros conciudadanos. En nuestras sociedades, la principal cultura política viene definida por la tradición demócrata liberal, pero los demócratas radicales no defienden esta tradición tal y como aparece. A diferencia de los comunitaristas, estos autores entienden la tradición a lo Gadamer, es decir, como un compuesto de libertad e historia. Ninguna tradición permanece igual a sí misma por inercia. Toda tradición necesita ser afirmada, abrazada, cultivada. De ahí que el principio político fundamental sea, para estos autores, profundizar en la democracia, es decir, institucionalizar las prácticas democráticas en el mayor número de relaciones sociales, de manera que aflore una multiplicidad de posiciones subjetivas o identidades. Este principio de participación política, que exige la proliferación de espacios políticos, es

perfectamente equiparable a la posición republicana. Sin embargo, los demócratas radicales rechazan el compromiso republicano con una ciudadanía unitaria —que define unos derechos políticos universales—, de la misma manera que desaprueban la insistencia liberal en unos principios de justicia neutral —que establecen unas libertades individuales universales—. Desde la perspectiva de la democracia radical no hay ninguna razón para restringir los derechos de grupo (los derechos de reconocimiento). Las diferencias culturales no pueden ni deben contenerse dentro de las restricciones o requerimientos de la ciudadanía republicana o de la justicia liberal. La ciudadanía universal y los principios de justicia neutral son normas culturales, y no debemos privilegiar ninguna norma cultural sobre las demás. Todas ellas deben ser politizadas y contestadas.

En este trabajo pretendo exponer una réplica a la posición de los demócratas radicales. Mi tesis es que estos autores están tan ensimismados en el pluralismo interno a la tradición democrática, que resultan arbitrarios —o, cuando menos, irrelevantes— a la hora de dar una respuesta a la diferencia quizá más acuciante en nuestros días, el pluralismo externo a la democracia liberal. Según ellos, el vaciamiento de fundamentos no conduce directamente al nihilismo: no todo vale. Como señala Rorty, a pesar de la falta de fundamentos es posible distinguir entre los que respetan la estrategia de la argumentación y sus reglas para defender sus culturas, sus propósitos e instituciones, y aquellos que simplemente quieren imponer sus prácticas y visiones mediante la fuerza. Aunque aceptemos con Foucault que no puede haber una absoluta separación entre validez y poder, porque la validez es siempre relativa a un régimen específico de verdad, conectado al poder, esto no significa que no podamos distinguir dentro de un régimen dado de verdad entre aquellos que defienden conversacionalmente sus visiones y los que quieren simplemente imponer su poder. Pero no es difícil ver aquí un argumento falaz. Si justificar conversacionalmente las propias visiones no deja de ser un determinado régimen de verdad, una tradición vinculada a ese conjunto de sociedades democráticas del mundo que llamamos Occidente, queda sin explicar por qué aceptarían esta forma de justificación los que han nacido y se han hecho sujetos dentro de culturas no democráticas ni liberales. Desde la perspectiva de una total igualdad de tradiciones políticas, un supuesto conflicto de culturas, o de civilizaciones, sólo podría solventarse mediante la fuerza bruta. Por supuesto, esta consecuencia no es defendida por ninguna de los autores que aquí estudiamos, pero me parece que se sigue necesariamente de sus presupuestos teóricos. Para evitar este tipo de consecuencias, defenderé que frente a la supuesta profundización en la revolución democrática, es necesario profundizar en la revolución de los derechos humanos, es decir, exigir un sistema jurídico y jurisdiccional internacional que garantice una mayor protección de la libertad individual, entendida ésta como la ausencia de abuso y coerción. Este planteamiento, como veremos, requiere una concepción universal de la persona, basada en sus facultades de agencia y reflexión.

2.

Nuestra condición postmoderna. En la Modernidad, la prudencia aristotélica ha sufrido un creciente proceso de deterioro hasta acabar convirtiéndose en lo que Kant traduciría por *Klugheit*, es decir, la prudencia entendida como una forma de astucia encargada de regular en provecho propio nuestra interacción con otros seres humanos. Los “consejos de la sagacidad” en los que se concreta la prudencia o sagacidad kantiana dan en este sentido un paso más sobre las reglas de la habilidad —las cuales tienen por cometido instrumentar los medios más eficaces con vistas a la consecución de cualesquiera fines— y utilizan al hombre “como un medio” tras haber

reducido a “asunto de estrategia” la mutua interacción de unos hombres con otros. Semejante mixtura de racionalidad instrumental y/o estratégica —que, de hecho, supone un uso teórico, no práctico, de la razón— equivale a lo que Max Weber bautizó como *Zweckrationalität*, que aquí hemos traducido sin mucho acierto como “racionalidad teleológica” o “racionalidad de los fines”, pero que en realidad se reduce a una racionalidad de los fines que no son sino medios para otros fines. Weber registró la progresiva implantación de este tipo de racionalidad en la sociedad moderna. Junto con la institucionalización del desarrollo científico y técnico, el denominado “proceso de racionalización” implicaba una expansión constante de la economía capitalista y una organización crecientemente compleja de la burocracia, con la consiguiente “secularización de las cosmovisiones tradicionales”. Este proceso había sido concebido en la Ilustración como una liberación del pensamiento humano respecto de las “supersticiones, prejuicios y errores” procedentes de las tradiciones culturales de inspiración religiosa. Sin embargo, la realidad que Weber atestigua no se responde a esta confianza ilustrada. El progreso en el orden del conocimiento no llevó aparejado un comparable progreso moral, de tal modo que el “desencantamiento” del mundo no trajo sino un mero vacío de “sentido”. El triunfo de razón se realizó bajo la forma del dominio impersonal de las fuerzas económicas y los controles burocráticos. La sociedad moderna se convirtió en una “jaula de hierro”. Weber constató así la seriedad de las advertencias de Nietzsche sobre el “advenimiento del nihilismo” como la lógica conclusión de los ideales humanistas.

Por otra parte, el colonialismo de los siglos XIX y XX vino a deteriorar aún más, si cabe, nuestra confianza en la razón. En el proceso de colonización, el racionalismo y el universalismo fueron simples apoyos culturales del imperialismo occidental. Los ideales democráticos y liberales, putativamente trascendentes, demostraron ser en realidad constructos sociales profundamente relacionados con el poder y el interés.

Todo lo cual, en suma, nos da idea de la situación en la que nos encontramos en el momento presente. Vivimos en una situación de irremediable escepticismo acerca de las posibilidades de una supuesta racionalidad práctica “en sentido fuerte”, o “racionalidad valorativa” (*Wertrationalität*), capaz de impedir la entrega de nuestros conflictos morales y políticos a la pura y simple irracionalidad. Como señaló Weber, la muerte del Dios único ha dado lugar a un nuevo politeísmo o pluralismo valorativo en que “el enfrentamiento de los dioses (o acaso los demonios)” parece tener que confiarse al azar o al destino pero en ningún caso al gobierno de la razón.

3.

Repensar el proyecto ilustrado. Si tuviéramos que fijar un punto de inflexión que determinase el paso de la tradición aristotélica a la ética kantiana, éste sería sin duda la renuncia por parte de Kant a basar la ética en la ontología. Frente a las críticas que hacen recaer en el kantismo la pretensión de fundar una “ciencia” de la práctica, lo cierto es que la tesis más distintiva de Kant es precisamente aquella que enuncia la independencia de nuestras consideraciones relativas al deber ser (objeto de la ética) respecto de nuestras consideraciones relativas al ser (objeto de la ciencia). La racionalidad práctica, según dicha tesis, tiene que ver no con lo que creemos que hay o podría haber sino con lo que estamos convencidos que debiera haber aun cuando nunca lo haya habido y ni siquiera nos parezca probable que lo vaya a haber. Esta racionalidad deontológica equivale a aquella racionalidad práctica en sentido fuerte que Weber llamó “racionalidad valorativa”, por lo que no es de extrañar la presencia de

Kant en el trasfondo de los intentos de la ética contemporánea por ir más allá de la situación que antes veíamos de reclusión en la racionalidad instrumental y estratégica.

Una de las principales objeciones contra el universalismo kantiano es su desapego del mundo real. Sin embargo, a pesar de preservar la independencia de la ética respecto de la ontología, Kant no descartó jamás la necesidad de comprometernos con la realización del deber ser en el mundo del ser. Dicha realización es el objeto de la filosofía política. De hecho, para los kantianos la estructura básica de la sociedad tiene una fundamentación ética, no ontológica, ni epistemológica. Una filosofía política de raíz kantiana no parte de una definición empírica o metafísica (en definitiva, teórica) de los individuos, sino de una concepción moral según la cual los seres humanos se conciben como miembros del “reino de los fines” (*Reich der Zwecke*), es decir, como partes de “la sistemática asociación de una diversidad de seres racionales y razonables bajo leyes comunitarias” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Los sujetos morales se caracterizan por ser ciudadanos racionales y razonables, interesados en perseguir sus fines propios y, al mismo tiempo, respetuosos e incluso cooperativos con los fines de los demás. Desde un punto de vista ético, todos los seres humanos tienen igual valor, o tienen un valor intrínseco, o en la famosa expresión kantiana, son “fines en sí mismos” —tal y como establece el *imperativo categórico*: “todos los seres racionales y razonables se hallan sujetos a la ley de que ninguno de ellos debe nunca tratarse a sí mismo ni tratar a los demás meramente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí” —

La doctrina de la igualdad está en la base de la justificación política democrática. Ninguna institución, ley o decisión gubernamental es legítima si no puede lograr la aceptación voluntaria de todos los miembros de la comunidad (o más exactamente, si no se ajusta a los términos fundamentales de una Constitución que puede obtener el consentimiento voluntario de todos). De ahí que los filósofos liberales clásicos buscaran en la idea de un “contrato social” la metáfora más iluminadora de un procedimiento democrático de legitimación política. Por supuesto, a tenor de lo que llevamos dicho, el consentimiento relevante para dicha legitimación no es la mera aceptación fáctica, sino aquella que quepa esperar una vez que los ciudadanos se conciben a sí mismos como deben, es decir, como sujetos morales racionales y razonables, con el mismo derecho a ser tratados como iguales por las principales instituciones de su comunidad política.

Los ejemplos contemporáneos más conocidos de kantismo político son la teoría de la justicia de John Rawls y la ética del discurso de Jürgen Habermas. En ambos casos, se trata de la construcción o reconstrucción de un procedimiento de formación de la voluntad general que refleje nuestra comprensión como seres morales racionales y razonables. Tanto la “situación originaria” de Rawls como la “situación ideal de habla” de Habermas tratan de representar el punto de vista moral desde el que los intereses de todos merecen el mismo respeto y consideración. Sin embargo, las condiciones de sendas situaciones no tienen su fundamento en la Razón universal de los ilustrados. Habermas concibe las condiciones de su “situación ideal de habla” como las condiciones trascendentales de nuestra competencia comunicativa, mientras Rawls trata de describir con las de su “situación originaria” las “intuiciones” o convicciones morales de nuestro sentido de la justicia como ciudadanos democráticos. En este punto, y a pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, la posición del segundo resulta mucho más cercana a la independencia kantiana de la razón práctica respecto de la razón teórica. El pragmatismo trascendental habermasiano pretende otorgar a los primeros principios de la moral y la política el estatuto de verdad que, según las enseñanzas de Kant, deberíamos reservar únicamente para los enunciados de las ciencias naturales (y para las tautologías de la lógica y las matemáticas). En definitiva, la afirmación de nuestra igualdad moral no está basada en ninguna evidencia empírica, ni se deduce de ninguna característica particular de los seres

humanos, sino que es la expresión de un valor, y, como se encargó de aclarar Margaret Macdonald, la afirmación de valores se asemeja más a la acción de registrar decisiones que a la de enunciar proposiciones (“Derechos naturales”). Así, de acuerdo con las interpretaciones más fidedignas del pensamiento rawlsiano, las condiciones de la “situación originaria” descansan en un previo e irreductible “estadio-cero de decisión moral” (Tugendhat) que no tiene mayor fundamento que su defensa frente a otras decisiones morales alternativas.

4.

¿Es etnocéntrico el universalismo? Lo que aquí nos interesa es discutir si es cierto o no la tesis postmoderna según la cual el universalismo kantiano es peligroso por cuanto que no respeta las diferencias. La importancia de esta tesis queda de manifiesto desde el momento en que el propio Rawls la da por buena en sus últimos trabajos.

En efecto, Rawls presenta la segunda y última versión de su teoría, que da en llamar “liberalismo político”, como una respuesta al pluralismo valorativo que la noción kantiana de racionalidad supuestamente no es capaz de tomar en serio. Según este autor, dicho pluralismo no es un fracaso de la racionalidad humana, sino que se produce naturalmente con el uso práctico de la razón en condiciones de libertad, es decir, en una sociedad democrática. Sin embargo, el pluralismo valorativo supone el principal obstáculo para la fundamentación filosófica, siquiera ética, de un régimen democrático. Ante semejante dificultad, la estrategia del “liberalismo político” consiste en buscar un territorio político-legal común en medio de la diversidad filosófica, moral y religiosa. Y así, el filósofo se dirige a la cultura política compartida en las sociedades democráticas para desarrollar a partir de ahí una concepción de la justicia que pueda servir de base para la convivencia de diferentes doctrinas filosóficas, morales y religiosas. Como se puede apreciar, esta estrategia contextualista coincide plenamente con la forma en que hacen teoría política los comunitaristas y postmodernos: no hay que buscar fundamentos filosóficos del orden social, tan sólo debemos dirigirnos a la tradición compartida en la sociedad. La diferencia es que Rawls, en contra de lo que piensan comunitaristas y postmodernos, no cree que lo común en una comunidad política sea una identidad compartida más o menos definida, sino únicamente las instituciones políticas y jurídicas. Rawls supone que la cultura política de las sociedades con tradición democrática ha llegado a ser una especie de “Kantismo contextualizado”. Por ello, según él, ya no es necesario apelar a ningún ideal abstracto de la razón pura para justificar la noción de sujeto moral que sustenta un régimen de derechos y libertades individuales. Ese sujeto moral es ya un elemento de la cultura política y jurídica de las sociedades con tradición democrática. El pluralismo de doctrinas existenciales que crece en una sociedad democrática queda excluido del dominio de la política, de manera que cualquier fundamentación más profunda de ese sujeto moral-político queda recluido dentro de la vida privada de los individuos y sus asociaciones. La “evasión” del conflicto filosófico, moral y religioso permite encontrar así un terreno común cuyo contenido se reduce a los principios y valores de un régimen constitucional. Dicho consenso político, según Rawls, permite a los miembros de la sociedad justificarse mutuamente sus instituciones comunes a pesar de estar identificados con doctrinas existenciales distintas y enfrentadas.

Esto último hace que, a pesar de seguir la metodología contextualista, Rawls no sea del gusto de los comunitaristas ni de los postmodernos. Para los unos porque la estrategia de separación entre la política y la vida ética que propone Rawls conduce

a un mero *modus vivendi*, una mera acomodación práctica que depende de un equilibrio de poderes e intereses. Para los otros porque la noción rawlsiana de tradición es demasiado simple; la tradición no se compone únicamente de consensos, sino también de disensos, y no hay por qué esperar mayor acuerdo en el dominio de la política que en el terreno de las cuestiones sobre la vida buena. Con todo, hay varios sentidos en los que el liberalismo político de Rawls puede considerarse plenamente postmoderno. En primer lugar, desde un punto de vista metodológico, comparte como acabamos de ver la misma ruptura con cualquier búsqueda de fundamentos filosóficos del orden social democrático, y, en segundo lugar, comparte igualmente el rechazo de cualquier pretensión de exportar el constitucionalismo liberal fuera de las fronteras de las sociedades democráticas. Dado que la única justificación de los principios del orden social reside en la cultura política de cada sociedad, no debe existir injerencia alguna entre las diferentes culturas políticas; antes al contrario, se debe intentar encontrar un terreno común en el que puedan convivir pacíficamente todas ellas, un *modus vivendi* en el que las sociedades democracias y no democráticas estén en pie de igualdad.

La ambigüedad del último Rawls nos puede ayudar a encontrar nuestra propia posición. Su propuesta de encontrar un lugar intermedio entre el universalismo kantiano y el pluralismo valorativo me parece legítima, pero creo que al final falla. Frente al pluralismo existente dentro de las fronteras de las sociedades con instituciones libres, nuestro autor propugna una razón pública restringida al ámbito supuestamente compartido de la cultura política, cortando así de un modo escasamente creíble los lazos que unen las concepciones políticas y las convicciones existenciales. Aún así, sólo permite un pluralismo "razonable", es decir, un pluralismo que comprende exclusivamente aquellas doctrinas filosóficas, morales y religiosas que respetan y promueven los principios y procedimientos de un constitucionalismo democrático. Como ya dije, esto resulta del todo inadecuado para los postmodernos, aunque desde mi perspectiva es perfectamente defendible. Las cosas en cambio suceden a la inversa cuando salimos fuera de las sociedades democráticas y nos enfrentamos al pluralismo de culturas políticas. Aquí Rawls, al gusto de la postmodernidad más "tolerante", se conforma con una mera acomodación práctica en la que quedan justificadas la falta de libertades políticas y las desigualdades de poder y riqueza de las sociedades jerárquicas. En su "derecho de gentes" enuncia unos "derechos humanos básicos" que están muy por debajo del estándar moral del constitucionalismo liberal que rige en las sociedades democráticas. Sin embargo, si Rawls no cree que haya ninguna razón para que una sociedad democrática acepte dentro de ella doctrinas existenciales que no respetan los principios básicos de un régimen constitucional, ¿por qué deberíamos aceptar que esas doctrinas sirvan de base para la organización de otras sociedades? Dicho de otra forma, si dentro de las democracias la tolerancia encuentra sus límites en los principios de la democracia liberal, ¿por qué en el caso internacional la tolerancia parece exigir un compromiso de tales principios para poder acomodar el punto de vista de las sociedades no democráticas? En mi opinión, nada justifica esta doble moral. El método de "evasión" que emplea Rawls para lograr un consenso político en el contexto internacional, implica la búsqueda de un terreno común en medio de la multiplicidad de culturas políticas distintas, lo cual impide cualquier juicio crítico hacia las doctrinas generales que sirven de apoyo a las estructuras sociales y políticas jerárquicas. El resultado, a todas luces inaceptable, es que se deja sin justificación teórica a todos aquellos que buscan cambiar las condiciones iliberales, antidemocráticas o desiguales en que se desarrolla su realidad social. No ofrece nada a lo que poder apelar en las luchas de liberación y en los movimientos de reforma que tratan de garantizar la gama completa de los derechos humanos en países sin tradición democrática.

5.

Un universalismo sensible al contexto. Por todo lo cual, parece necesario buscar una posición intermedia entre el universalismo y el pluralismo que no caiga en los defectos del modelo rawlsiano. Habermas hace este esfuerzo indagando en la dialéctica de lo universal —la unidad de la razón práctica— y de lo particular —la diversidad de la vida ética— con el fin de llegar a lo que podríamos denominar un “universalismo sensible al contexto”, capaz de acomodar un haz indeterminado de particularidades limitadas. Como señala Thomas McCarthy, se trata en definitiva de repensar la oposición unidad/diferencia. Los autores postmodernos basan su crítica a la Ilustración en la idea de que la única manera de lograr la unidad es mediante la homogeneización ética y étnica. Por eso su repulsa de la homogeneidad les conduce a una defensa a ultranza de la diferencia. Pero existe la posibilidad de lograr la unidad en la diferencia mediante un universalismo sensible al contexto.

Según los demócratas radicales, la principal respuesta ante el pluralismo es el abandono del universalismo y la defensa decidida de las políticas de la identidad, es decir, politizar las doctrinas existenciales en un espacio público definido por una discusión sin restricciones. Parece como si, una vez abandonada la Razón única de los ilustrados en favor de un pluralismo de razones y perspectivas, tuviéramos que optar entre la evasión razonable de toda verdad comprensiva (liberalismo político) o la politización agónica de todas las verdades (democracia radical). Nuestra propuesta, que sigue la de Habermas y McCarthy, mantiene una tercera opción. Esta alternativa es la discusión *razonable* de las pretensiones de verdad o de validez, lo cual significa el respeto mutuo y la acomodación de las diferencias dentro de la Constitución de una democracia deliberativa, cuyos términos esenciales son los derechos humanos.

Los demócratas radicales optan por la discusión irrestricta sin distinguir entre el pluralismo razonable y el pluralismo puro y simple. Sin embargo, esa discusión exige la garantía de los derechos y procedimientos de un régimen constitucional. Fuera de un marco democrático el pluralismo no da lugar a la confrontación de argumentos, ni siquiera a la negociación de intereses, sino que deriva fácilmente en una lucha violenta. Por eso dije más arriba que estoy de acuerdo con el liberalismo político de Rawls cuando reduce el pluralismo a aquellas doctrinas existenciales que aceptan las reglas de juego de una democracia liberal. No debemos esperar de la discusión y el debate la solución a todos nuestros problemas. Con anterioridad al debate, y como condición de posibilidad del mismo, es necesario defender las reglas de juego democrático. Donde no estoy de acuerdo con Rawls es en la idea de que la democracia puede prescindir de la filosofía para su justificación pública. A mi modo de ver, no es posible separar la política de la vida ética. Si alguien tiene una concepción de la vida buena que incluye la tradición y la costumbre como sus valores fundamentales, entonces no parece que tenga buenas razones para aceptar un marco político-jurídico en el que la persona se considera como un agente autónomo que elige libremente sus fines y proyectos. Las verdades existenciales entran inevitablemente en la discusión política, no sólo porque los casos del aborto, la eutanasia, la investigación con células madre, etc., no pueden negociarse sin traer dichas verdades a la palestra, sino también porque en muchas ocasiones la discusión consiste en revisar y corregir las doctrinas existenciales con el fin de que quepan en el campo de juego marcado por los derechos y procedimientos de una Constitución democrática.

Porque creo que la democracia se basa en verdades existenciales, y no exclusivamente en la cultura política de las sociedades con tradición democrática, defiende la exportación universal de la gama completa de los derechos humanos. Habermas denomina como “la impregnación ética del sistema abstracto de derechos humanos” la exigencia de apropiarse críticamente de lo que viene dado por la historia, la tradición, la cultura, las costumbres, etc. En mi opinión, se trata de una exigencia

válida para toda comunidad política. Lo cual no significa reducir la diversidad de culturas y tradiciones, sino simplemente adoptar los derechos humanos como los principios normativos que han de limitar su apropiación crítica en todos los rincones del planeta. El resultado de tal apropiación será el descubrimiento de formas democráticas aún desconocidas, lo cual puede servir de acicate para el constante mejoramiento de las instituciones hoy en día imperantes en las sociedades occidentales. La democracia no es una tradición que nos ancle en el pasado, sino un horizonte normativo que nos impele hacia el futuro.