
¿Qué mantiene unida a la democracia liberal?*

Hans Vorländer

Resumen

Este trabajo se ocupa de los peligros que amenazan la cohesión de la democracia liberal luego de la caída del comunismo. El triunfo de la democracia con la derrota de su principal oponente podría convertirse en una victoria pírrica en las sociedades de fines de siglo, carentes de un sustrato de valores y tradiciones comunes, como el que en su momento poseyeron las sociedades liberales europeas que emergieron del antiguo régimen. Aceptando las objeciones comunitaristas, el trabajo intenta dar una respuesta, desde la tradición republicana y principalmente a partir del pensamiento de Alexis de Tocqueville, a los problemas de cohesión que enfrenta la democracia liberal a fines de siglo.

Introducción

“Otra victoria como ésta...” exclamó Pirro, al ver la gran cantidad de guerreros caídos después de haber ganado la batalla contra los legionarios romanos, comandados por Gaius Fabricius. “Otra victoria como ésta y estoy perdido”. Cuando se pasa revista a la discusión de los últimos años sobre la suerte corrida por el liberalismo y la democracia liberal, resulta difícil no pensar en aquella victoria de Pirro. No ha transcurrido mucho tiempo desde que, luego de producido el colapso del socialismo realmente existente, se proclamara el fin de la historia universal. Todo parecía indicar que el liberalismo había ganado la competencia desatada entre los sistemas y las ideologías, y se alzaba victorioso sin adversarios a la vista. Incluso quien deseara hacerlo, podía anunciar con Hegel y su intérprete Kojève el fin de la historia del mundo¹.

Hoy sabemos que tales vítores eran prematuros, sobre todo imprudentes, viciados y que habían sucumbido a una ilusión. En

efecto, ¿qué permitía suponer que el liberalismo, que aparentemente había sobrevivido como última ideología, estaría en condiciones de concretar por sí solo la transformación de los regímenes del Centro y Este europeo, en democracias y economías de mercado, salvaguardando a la vez, a la sociedad abierta de las naciones industrializadas de Occidente, contra el embate de los escépticos?

Pronto quedaría demostrado que, en verdad, no podía hablarse de una victoria definitiva del liberalismo y de la democracia liberal. Suponer, incluso esperar, que las sociedades post-revolucionarias del Centro y Este europeo se reorganizarían políticamente por completo, según el modelo del contractualismo liberal y siguiendo el ejemplo de la federación norteamericana; la idea de que el proceso de transformación de una economía de planificación central hacia una de libre mercado transcurriría por carriles más o menos

ordenados, trayendo consigo el tan ansiado bienestar para todos en un plazo perentorio; la perspectiva de que la garantía general de los derechos cívicos significaría el reconocimiento recíproco de los miembros de una sociedad como individuos libres e iguales, con prescindencia de diferencias culturales étnicas y religiosas: todas éstas eran esperanzas que apenas lograron sobrevivir a la euforia de la revolución de 1989 y que, rápidamente, fueron sustituidas por el desencanto y la desorientación. Si en 1990 Timothy Garton Ash, el cronista de las transformaciones en el corazón de Europa Central², aún podía hablar del nacimiento de una sociedad democrática y civil, que había llevado el proyecto iniciado originalmente en América en 1776 y en Francia en 1789 a su conclusión apoteótica, hoy este optimismo lineal nacido del iluminismo debió dar paso a un duro realismo. La irrupción de nacionalismos y conflictos étnico-culturales vastamente conocidos hace pensar en una repetición de la historia, antes considerada imposible. Sugiere una perspectiva que era propia de la antigüedad clásica, que considera el ascenso y la decadencia como la ley cíclica del surgimiento y la desaparición de los sistemas políticos.

A su vez, desaparecida la posibilidad de una identificación del enemigo con el sistema comunista, en las naciones industrializadas de Occidente, donde la idea de la democracia liberal, unida a los principios de la autonomía social y de la economía liberal se ha venido practicando desde hace décadas, comenzaron a surgir dudas acerca de la vigencia del propio sistema.

No se trata sólo de la pérdida del tradicional marco de orientación político que, a semejanza de una imagen maniqueísta del mundo, sabía distinguir entre buenos y malos,

entre sociedades liberal-democráticas y sociedades comunistas. Esa misma pérdida pone de manifiesto un vacío ideológico, surgido en función de las tendencias encontradas de la globalización económica y comunicacional, por un lado, y una capacidad de acción y procesamiento parcial, por el otro, que ha quedado rezagada con respecto al proceso globalizador, incapaz de alcanzarlo jamás. El punto de fuga de la orientación y de la certeza política aparece apenas perceptible, cuando no se diluye por completo. Las corrientes del nacionalismo y del viejo pero renovado tribalismo se aprestan a distorsionar la perspectiva. La experiencia griega y romana del ascenso y la decadencia de los sistemas republicanos, debería advertir acerca del peligro que significa suponer que la democracia liberal es el punto final de la evolución histórica.

La carencia de sentido de la democracia liberal

A la nueva desilusión provocada por los desafíos y los riesgos que enfrentan los sistemas democráticos liberales, se suma un escepticismo intelectual que no es nuevo y que siempre definió el horizonte normativo y teórico del debate sobre la democracia, pero que ahora, después del fracaso de todas las esperanzas utópicas, es planteado con inusitado vigor. Este escepticismo se manifiesta en los medios de opinión y, al mismo tiempo, se viste con un elaborado ropaje teórico. La pregunta crucial es: ¿Qué mantiene unida a la democracia liberal?, ¿puede, la democracia liberal, generar por sí misma un sentido político propio, que garantice el funcionamiento y la estabilidad de las sociedades democráticas?, ¿poseen las democracias liberales suficientes recursos

sociales y morales de pertenencia política para resistir la crisis, pese a, o mejor dicho, precisamente en vista de grandes desafíos tanto internos como externos?

Joachim C. Fest, para nombrar tan sólo a uno de los autores escépticos, constata un déficit de directivas éticas y formadoras de sentido y ve en ello un problema que hace peligrar la existencia de la democracia liberal. “La gran falencia cuasi innata de las sociedades liberales, reside en que no otorgan un sentido concreto a la vida, que justificque los sufrimientos y los temores de la gente. Tampoco ofrecen una perspectiva con proyección de futuro, remitiendo al individuo a lo que se define como realización individual”³. Fest llama a esta carencia de sentido como el “flanco abierto de la sociedad abierta”. El riesgo interno que la democracia enfrenta potencialmente es tanto más amenazante cuanto mayor es su dependencia del éxito económico. Fest, y no sólo él, entiende que la cuestión decisiva es saber si las democracias liberales poseen la fuerza necesaria para superar las profundas crisis económicas y sociales que se manifiestan desde comienzos de los años noventa, sin poner en juego ni perder su libertad, como algunas de ellas lo hicieron en los años veinte y treinta de nuestro siglo⁴.

Del mismo modo argumentan una serie de observadores que, de ningún modo, deben buscarse solamente entre los sectores cultos que desprecian la democracia liberal o, entre sus críticos conservadores, sino también entre quienes se han declarado manifiestamente a favor de la democracia liberal y de la sociedad libre. Ralf Dahrendorf, por ejemplo, pregunta dónde están los fundamentos sociales y morales de la sociedad liberal, y juzga que la democracia y la economía de mercado son, por sí solas, insuficientes para garantizar la

estabilidad de un orden político libre. A juicio de Dahrendorf, la democracia y la economía son “proyectos fríos” que no ofrecen ningún hogar, “que no confieren al hombre identidad ni sentido de pertenencia”⁵. La serie de intervenciones escépticas, en parte pesimistas, podría continuarse infinitamente, pero el tema crucial se puede resumir con el concepto formulado por Ernst-Wolfgang Böckenförde, magistrado de la Corte Constitucional Federal Alemana, y originariamente referido al Estado de derecho. La suposición es que las sociedades liberales, es decir libres y abiertas, viven en condiciones que ellas mismas difícilmente pueden garantizar. Esta teoría -también llamada la “paradoja de Böckenförde”⁶- puede reformularse en el contexto específico de la teoría liberal en los siguientes términos: el liberalismo, con su énfasis específico puesto en el individualismo, la economía de mercado, y una forma de gobierno basada en el derecho y las instituciones, depende de contextos morales y valores como los que generan las tradiciones, los valores comunes, o una religión civil. Lo paradójico del liberalismo como filosofía básica de la democracia moderna, reside en que precisamente ha sido este liberalismo el que ha destruido estos cánones de tradición, trascendencia y usos sociales, que serían necesarios, en principio, para la subsistencia y la estabilidad de las sociedades liberales.

El debate entre liberalismo y comunitarismo

En principio, las dudas que genera la capacidad de integración que poseen las sociedades liberales están formuladas en el actual debate político y social. Al liberalismo, como filosofía espiritual y política subyacente a la democracia moderna, se le echa en cara

que sus premisas básicas no permiten encontrar una respuesta a la pregunta por el fundamento social y moral de las sociedades democráticas. En este debate se formulan básicamente dos objeciones. Por un lado se afirma que el liberalismo, como una teoría explícitamente moderna, es prisionero de su propia modernidad. En la afirmación de los derechos individuales y la libertad económica, el liberalismo, así lo sintetiza esta objeción, ha destruido el fundamento de las sociedades. El individualismo y los intereses egoístas reemplazan a la comunidad y al bien común. Para estos críticos, es evidente que en una sociedad que tiene una noción individualista de felicidad y beneficio, la política pierde de vista el bien común y termina convirtiéndose, en una mera técnica puesta al servicio de intereses egoístas. El afán por el éxito económico y el *enrichissez-vous* desintegran la solidaridad social y conducen a un trato desconsiderado del hombre y la naturaleza.

Esta objeción se nutre de la tradición política del republicanismo clásico, que se ve complementado en la actual discusión por una variante socio-cultural de la crítica. En el caso de la segunda objeción, en cambio, se esgrime en contra del liberalismo un argumento esencialmente socio-moral. No es por cierto un argumento nuevo, pero cobra una nueva significación ante las tendencias neo-aristotélicas de la filosofía moral, por un lado, y la importancia para el diagnóstico contemporáneo, por el otro. El cargo que se formula es que el liberalismo no conocería la moral y en principio tampoco tendría una concepción del bien como elemento básico. Comprometido con el postulado iluminista de la autonomía y la emancipación individual, y reconociendo en el derecho el principio ordenador universal de la política y la sociedad, el liberalismo ignora, incluso destruye, ese

principio constitutivo de la convivencia humana, que es la comunidad, en función de la cual se generan los valores y las convicciones comunes a todos, así como la noción de ética y una idea de justicia compartida por todos los miembros de la sociedad. Por ende, se declara al liberalismo culpable de haber invertido las prioridades tanto en lo moral como en lo fáctico. Debido a que ignora o reniega del momento constitutivo que para cualquier principio de orden político es la comunidad, su propia concepción del ser liberal y del derecho universal se alza vacilante sobre pies de barro⁷.

Estas objeciones generales, descritas en pocas pinceladas, no pueden ser descartadas aduciendo que, en principio, no se trataría más que de una crítica recalentada, que ya hiciese Hegel respecto de la ética formal del deber de Kant y la filosofía del derecho. Es posible que desde el punto de vista filosófico se trate esencialmente del conflicto entre la moralidad sustancial y el universalismo jurídico formal. No obstante, detrás del choque entre las posiciones republicanas-comunitarias y las teorías liberales, se esconde algo más que una cuestión de filosofía de la historia. Se trata aquí de diferencias fundamentales de criterio acerca de las formas y de los fundamentos de la constitución política de las modernas sociedades democráticas. Estas diferencias son de considerable importancia en relación con el problema de la cohesión de las democracias liberales.

Me parece que la posición comunitaria, y su crítica a las premisas del liberalismo, interpretado como derecho universal, desplaza indebidamente la perspectiva en una dirección que no hace justicia, ni a los problemas de la política real, ni al estado actual de la reflexión teórica.

Cuando en su crítica de la tradición kantiana de los derechos individuales, basándose en argumentos aristotélicos y hegelianos, los comunitaristas asignan importancia prioritaria al concepto del bien y de la comunidad ética moral, lo hacen con expectativas de integración, cuyo verdadero sustrato, la *comunidad*, aparece más que dudoso. Para los comunitaristas, el concepto de comunidad simboliza, ante todo, la idea general de que la integración de las sociedades, incluidas las modernas, se produce en forma adecuada o “correcta”, cuando los miembros de la sociedad en lugar de estar relacionados sólo a través de relaciones jurídicas, lo están a través de una orientación común en función de valores éticos y morales. La integración social se realiza en virtud de una comunidad ética y moral, una comunidad que se basa en valores comunes y por ende en una noción común de justicia, y en una concepción del bien compartida por todos. Unido a esta integración está el modelo normativo de la socialización política, en el cual la política se entiende sobre todo como “forma de reflexión en torno a una convivencia moral”⁸. Es el orden moral y ético, compartido por todos, el que le confiere orientación y certeza a los actos políticos. De esta forma, el comunitarismo esboza un modelo de orden correcto, que, al mismo tiempo, intenta imponerse como programa contra aquellas tendencias de las sociedades modernas consideradas problemáticas, y que pueden definirse mediante conceptos tales como ola de individualización, ampliación de los espacios individuales, y erosión cultural de las comunidades y de los ambientes sociales.

La antítesis que significa la alternativa liberal permite esbozar los siguientes contornos: los liberales están persuadidos de que en las sociedades

modernas, ninguna concepción del bien puede, ni debe convertirse, en la base de una “comunitarización” política y social obligatoria para todos los miembros de la sociedad. La única forma adecuada de integración en una sociedad moderna pasa por los principios del mercado y del derecho. La ética de la sociedad liberal es la vigencia de los derechos liberales y democráticos fundamentales. Sin embargo, estos derechos sólo tienen sentido en la medida en que garantizan el programa de la autodeterminación individual y la autonomía social. En la óptica liberal, una fundamentación social y moral del orden social, basada en una convicción de valores, y de una moral compartida por todos los miembros de la sociedad, y que abarque tanto la vida personal como la comunitaria, ha dejado de ser posible en razón de la diferenciación de los distintos órdenes y de las diferentes formas de vida, así como por la existencia del pluralismo de intereses y el pluralismo normativo⁹.

El liberalismo ofrece un modelo de integración y pertenencia restrictivo, sin por ello dejar de postular la necesidad de una vigencia del derecho, apoyada en el consenso general como condición de la libertad individual y la justicia social. Sólo sobre esta base de derechos universales y de instituciones que garanticen su vigencia, es posible el desarrollo de las diferencias, es decir, de las diferentes concepciones del bien. De este modo una concepción política liberal es la que permite el despliegue y la discusión, en torno a la noción de vida correcta y feliz, entre ideas que compiten entre sí. Visto desde esta perspectiva el liberalismo es un *agreement to disagree*, un acuerdo en no estar de acuerdo. El liberalismo incluye en sus cálculos al pluralismo ideológico y cultural que la sociedad moderna ya no puede revertir, y al mismo tiempo, está convencido de que la sociedad

estará siempre en condiciones de reintegrarse dentro y a través de, un proceso que reelabora su complejidad y heterogeneidad.

Basándome en las ideas y teorías liberales, intentaré mostrar de qué manera, a través de su respuesta al desarrollo, al pluralismo, a la complejidad y a la dinámica de las sociedades modernas, el liberalismo se convierte en su modelo político. El análisis revela tanto su relación ambivalente con la modernidad, como su cambiante relación con el problema de la cohesión de las sociedades modernas. Finalmente, cabe preguntarse si la preocupación comunitarista no puede reconstruirse también a partir de la teoría liberal.

¿Qué mantiene unida a una “sociedad sin virtud”?

La relación del liberalismo con lo moderno reconoce múltiples antecedentes. El liberalismo, más exactamente el liberalismo de la primera hora, seguía creyendo que podía confiar en los elementos residuales de una moral social intacta. Pese a que el liberalismo es una filosofía política y un movimiento social genuinamente moderno, en su etapa de gestación y formación ciertamente recurrió a elementos de la tradición pre-moderna y a ideas religiosas y morales que se daban por sobreentendidas. La tradición, los hábitos sociales, pero también los efectos disciplinadores de la religión, debían darle sostén a una sociedad que se encontraba en un proceso de transformación económica. Este criterio no puede sorprender desde una perspectiva histórica, dado que la génesis del liberalismo se produce en la era pre-industrial y en los comienzos de la industrialización. Sus esbozos de una sociedad burguesa en gestación han conservado, pues, muchos

más elementos tradicionales de lo que sus críticos -quienes siempre le han reprochado haber practicado una ruptura radical con el pasado- han percibido.

Adam Smith, el padre de la economía moderna, era al mismo tiempo un filósofo moral, convencido de que una economía basada en la libre prosecución de los intereses individuales, debía permanecer siempre socialmente ligada a través del sentimiento socio-moral de la “simpatía”. Este sólo debía comprenderse como un regulador fundamental de las conductas en el ámbito de las relaciones humanas y sociales. Para Adam Smith, y no sólo para él, las modernas actividades económicas eran claramente compatibles con el sustento de una moral social que le otorgaba cohesión a la sociedad, a pesar de las consecuencias tendencialmente destructivas de la actividad económica. Por otra parte, la teoría de Smith acerca de una nueva economía, seguía apoyándose en el concepto esencial de una idea de armonía, que encontró su expresión teórica en el concepto de “mano invisible”, una forma secularizada del principio del Dios, creador de unidad¹⁰.

Al mismo tiempo era perceptible que el mismo Smith ya no se atrevía a confiar por completo en los elementos residuales de las tradicionales ideas de moral y virtud, que aún constituían parte de su concepto de “simpatía”. En efecto: en su “Sistema de la libertad natural”, la prosecución del interés individual conduce, automáticamente dirigido por la mano invisible, al bienestar económico y a la armonía social. Aquí se introducen, aparentemente en forma preventiva y compensatoria, la expectativa de la prosperidad y la idea de la armonía, ambas basadas en una concepción optimista del progreso, como argumentos para la cohesión funcional de una sociedad económica

moderna. Consideraciones similares, que van de la mano con el surgimiento de una sociedad burguesa, basada en el comercio y la transformación, se encuentran tanto en Montesquieu como en los representantes de la escuela escocesa de filosofía moral, Sir James Steuart y John Millar. No interpretaban a la prosecución racional del interés individual como vicio plasmado en el egoísmo, como sí lo hizo la tradición del pensamiento republicano clásico, sino más bien como una virtud a la que estaban vinculadas la expectativa y la esperanza de que los actos dirigidos hacia un cierto fin podían controlar pasiones dañinas para la sociedad, tales como la avaricia, el afán de lucro y de poder, pudiendo crear además nuevos vínculos y relaciones humanas. Se le asigna al comercio y a la competencia un efecto positivo sobre la sociedad, que eventualmente contribuye incluso a mejorar el orden político y a crear una forma racional y controlada de ejercer el poder¹¹.

En tal caso, el liberalismo debía superar definitivamente la idea de que la moral, la tradición y la religión estarían en condiciones de fundamentar el estado moderno. Este último, decía Immanuel Kant, también podría ser construido por un “pueblo de demonios”¹². En este sentido el liberalismo estaba convencido de que la razón de Estado no era deducible de un fin anterior a su existencia, de una idea de justicia amplia y sustancial o de un *bonum commune*. La existencia del Estado sólo se justificaba a partir de la garantía de los derechos fundamentales, tales como la libertad y los derechos de propiedad, lo que de ninguna manera hacía forzoso exigir un Estado gendarme, como nos enseñan los clásicos liberales. El “Estado necesario y omnisciente”¹³, tal como lo denominase Hegel, extrajo claramente las consecuencias del colapso y pérdida de legitimidad del orden político y las

formas de dominación tradicionales. El Estado liberal limitó el ejercicio del poder en forma constitucional. El sistema representativo y la división de poderes se constituyeron en las garantías institucionales de la libertad individual y la igualdad ante la ley.

De este modo se extrajeron las consecuencias de una transformación social que se hizo notar hacia fines del siglo XVIII, y que volvió obsoletos aquellos supuestos sobre los que se basaba la clásica teoría de la estabilidad de los sistemas políticos. Si hasta entonces la virtud y la moral, el sometimiento del interés privado al bien común y la realización de un bien general habían sido, desde Aristóteles hasta Montesquieu, los elementos esenciales del discurso político clásico, había ahora llegado el momento de concretar un cambio paradigmático. Una sociedad nueva se estaba gestando y a los ojos de los Federalistas, creadores de la constitución americana de 1787, aparecía como una “sociedad sin virtud”, una sociedad que dejaba ya de ampararse en la moral, la religión y una cosmovisión común, hacía necesario emprender la búsqueda de un nuevo orden político, adecuado a las circunstancias. Lo que Robert Dahl llamó la “segunda transformación democrática”¹⁴, la transición de una comunidad política pequeña, al estilo de las ciudades-estado, hacia un Estado territorial y nacional de grandes superficies, hizo que se volvieran obsoletas las condiciones para la estabilidad del orden político que mencionara Aristóteles y de las que tampoco quería abjurar Rousseau para su modelo de democracia directa. El espacio reducido, la igualdad social y la homogeneidad político-cultural se habían vuelto problemáticos y en el umbral de la moderna democracia de masas ya no podían funcionar como condiciones básicas de un orden político estable. La comunidad política

abarcar ahora una extensión territorial mucho mayor y exigía una estructura política e institucional que le fuera acorde. La sociedad comercial que surgía al amparo de la industrialización provocó el colapso de la tradicional estructura social y los supuestos correspondientes de un “orden natural”. Y finalmente, el “descubrimiento” y el reconocimiento de divergentes pasiones e intereses humanos derivó en el conocimiento de que los órdenes políticos ya no podían ser fundados sobre la base de una homogeneidad cultural anterior al Estado.

Como consecuencia de todo ello, la búsqueda de equivalentes funcionales de la estabilidad política en una “sociedad sin virtud”, debió convertirse en una de las principales metas de la teoría política, y sobre todo de la praxis política concreta. Ninguno comprendió esto en forma más clara y vigorosa que los padres fundadores de la Constitución norteamericana de 1787. El *locus classicus* de este cambio paradigmático es el Federalista Nº 10 que, debido a su brevedad y sustancia, es al mismo tiempo uno de los textos más geniales de la teoría política y del periodismo político. Con los Federalistas, con John Jay, Alexander Hamilton y James Madison, llega a su fin la política clásica y se inicia la era de la concepción política liberal. La respuesta de los Federalistas al desafío de los sistemas políticos en territorios de gran extensión, al surgimiento de la sociedad comercial y al pluralismo social, fue un elaborado arreglo entre las fuerzas políticas, institucionalizado como Estado constitucional liberal¹⁵, por medio de la separación y la limitación del poder, a partir del reconocimiento de los derechos fundamentales del individuo.

Esta breve retrospectiva revela que el liberalismo cuenta con adecuadas razones para edificar su modelo político y social. Sin

embargo, esto aún no brinda una respuesta a la cuestión planteada por el comunitarismo, respecto de la solidez de la concepción liberal para la cohesión interna de una sociedad basada en estos principios.

El interrogante cobra contornos más nítidos y un mayor dramatismo si se considera que la dinámica inherente al liberalismo, que procuraba liberar las fuerzas individuales y sociales, como así también económicas y tecnológicas, pronto tuvo que abandonar restricciones históricas como la tradición, la moral y la religión, a las que el liberalismo de la primera hora podía recurrir en casos de emergencia, para mantener la cohesión social.

Sin embargo, allí donde el liberalismo se fue transformando en un liberalismo individualista, utilitarista y libertario, el postulado de la autonomía moral fue generando un ser atomizado, un “yo sin límites”¹⁶, que hizo que la sociedad aceptara el egoísmo y despreciara, en cambio, al individuo que actuaba de acuerdo a los imperativos categóricos como una reliquia de siglos pasados. En estas condiciones, necesariamente debía comenzar a fracturarse la amalgama de una sociedad basada en la actividad económica y la competencia. Por lo tanto, el interrogante que nuevamente se plantea es el de determinar si para establecer y preservar una sociedad democrática y liberal, basta efectivamente con que ésta se otorgue a sí misma una estructura institucional, constitucional, que fundamente y controle el poder político y si es suficiente con instituir jurídicamente a la economía de libre mercado, una vez eliminadas las ataduras políticas y sociales.

Voy a responder, una vez más desde la perspectiva de la historia de las ideas políticas, recurriendo esta vez al primer y más

destacado analista de la democracia de masas modernas, hombre de origen aristocrático, que observó la transformación del antiguo orden y que frente a la disolución de los usos y vínculos sociales tradicionales se formuló la pregunta crucial: ¿Qué mantiene unida a la sociedad moderna?

Me refiero a Alexis de Tocqueville, que buscó una respuesta a este interrogante cuando en 1831/32 viajaba con su amigo Gustave de Beaumont por los EEUU. Vio en los Estados Unidos de la década de 1830, en la América de los tiempos de Andrew Jackson, la imagen y el futuro de la moderna democracia de masas que también tendría vigencia en Europa. Su análisis agudo, que en muchos puntos demostró además tener una gran visión de futuro, se concentró básicamente en analizar las circunstancias que están en condiciones de garantizar la cohesión de las sociedades modernas y brindar la estabilidad de la democracia política. En una sociedad de inmigrantes, de elevada movilidad y de una cultura que Tocqueville veía caracterizada por el individualismo y el afán de bienestar material, constató procesos de atomización social y la pérdida del “lazo social”. El espíritu comercial y empresario, la “intranquilidad del espíritu”, el “afán desmedido de riqueza”, el “excesivo amor por la independencia” del individuo, todo ello constituía para Tocqueville el gran peligro para la cohesión de la sociedad americana¹⁷. Más aún, no sólo el privatismo materialista le parecía una amenaza para la libertad, sino que además allanaba el camino hacia un despotismo democrático.

No obstante, Tocqueville hizo un descubrimiento que lo sitúa en el centro del actual debate en torno al liberalismo y al comunitarismo. Veía en las múltiples

formas de la democracia local y en las multifacéticas costumbres sociales de comunidades políticas y religiosas, pero también en las vecinales, un vehículo para crear pertenencia social. En su búsqueda del sentido cívico, Tocqueville formula la pregunta decisiva para este contexto: “¿Cómo es que en los Estados Unidos, donde los habitantes apenas ayer pisaron el suelo que les pertenece, al que no llevaron ni usos ni recuerdos, y se encuentran por primera vez como extraños, en una palabra, donde difícilmente, pueda haber un sentimiento patriótico originario, cómo es que cada uno se ocupa de los asuntos de su comunidad, de su cantón o de todo el Estado como de los suyos propios?” La respuesta es sencilla: “Porque cada uno desde su ámbito participa activamente en la conducción de la sociedad”.

Tocqueville generaliza este conocimiento y llega así a su tesis central: “El medio más poderoso y quizás el único que queda para que las personas se compenetren con el destino de su patria consiste en hacerlos participar del gobierno. En nuestros tiempos, el espíritu cívico me parece estar ligado inseparablemente con el ejercicio de los derechos políticos”¹⁸.

Vale decir entonces que en una sociedad que de entrada no puede recurrir a un legado de convicciones, actitudes y orígenes comunes como base para la cohesión interna, el compromiso sociopolítico, la experiencia y la costumbre que se deducen de esta praxis pública, se convierten en un proyecto generador de identidad y espíritu cívico. Es la praxis de la acción política ejercida por ciudadanos libres e iguales, basada en la vigencia general de los derechos cívicos, la que genera cohesión y sentimiento de pertenencia¹⁹.

Comunidad y espíritu cívico

Tratemos de hacer un resumen. ¿Qué mantiene unida a la democracia liberal y cuál es la contribución que puede realizar el liberalismo? En primer lugar podemos constatar que el escepticismo frente a los recursos generadores de sentido del liberalismo es justificado, en tanto y en cuanto éste, con su programa de modernización, presenta una grave ambivalencia en relación a la tradición, a la religión y a los lazos comunitarios y culturales. El liberalismo, como una teoría de la emancipación individual, económica y política, vive de supuestos socio-morales, que no sólo no puede garantizar sino que además critica programáticamente. Una amplia concepción del bien y de la justicia, compartida por todos los miembros de una sociedad, no puede, sin embargo, ser la respuesta al problema del sistema social en la era moderna y mucho menos en la era post-moderna. En su lugar se sitúa la igualdad de derechos individuales fundamentales y participativos, que debe garantizar el Estado y sus instituciones. Estos permiten perseguir numerosos intereses y sentidos heterogéneos, religiosos, ideológicos y culturales en un espacio extra o pre-estatal. El Estado y la Constitución se obligan a sí mismos a ser neutrales y al ciudadano a ser tolerante respecto de la diferencia social. El liberalismo no conoce de éticas sustanciales que obliguen a toda la sociedad. Charles Taylor lo formula en los siguientes términos: “Una sociedad liberal posee una ética propia, que paradójicamente se basa en una noción que rechaza la exigencia de la ética y que describe a la sociedad ideal como si fuera creada y sostenida por la voluntad de sus miembros”²⁰.

Las sociedades liberales y democráticas crean ellas mismas su sentido.

Cuando los tradicionales recursos socio-morales, las tradiciones, la trascendencia y las costumbres sociales se han agotado, o cuando se ven cuestionadas en su vigencia, ello se convierte en un problema específico, en un desafío a su cohesión. El problema se atenúa allí donde, como por ejemplo en la sociedad americana,²¹ se puede recurrir a ‘meta-narrativas’ patriótico-constitucionales y cívico-religiosas. Allí donde faltan las consideraciones históricas generalmente aceptadas, las tradiciones no se pueden reconstruir; y allí donde la sociedad ha dejado de definirse como una comunidad de credo religioso o secular, una “democracia dejada a merced de sí misma”²² sólo puede generar una ética propia a través del medio que es el discurso público, y por la vía de la participación y de la educación política. Sin embargo, con ello también queda dicho que las bases comunes de las sociedades liberales son y seguirán siendo precarias. Pero para asegurar las bases socio-morales de la democracia moderna o post-moderna no hay otra forma que el razonamiento y la participación pública.

En segundo lugar, el liberalismo diseñó, sobre la base de la experiencia histórica y como lo demostrara Kant por motivos que hacen a la razón jurídica, una concepción política en la cual la libertad individual y la igualdad ante la ley se ven garantizadas a través de ciertos procedimientos e instituciones. La constitucionalización y limitación del gobierno, la restricción de sus facultades, la limitación y la separación de los poderes, la protección de los derechos y libertades fundamentales, todo ello constituye los rasgos básicos de una constitución de la libertad. Allí donde ésta se vio amenazada por fenómenos que surgían desde la sociedad misma, el liberalismo siempre intentó renovarse, aún cuando no

siempre con la misma suerte. Así desarrolló instituciones y procedimientos que permitieron romper con un concepto estrecho de libertad, derivado de la industrialización y limitado a la propiedad individual. De este modo, y siempre fiel a su teoría de la igualdad ante la ley, encontró una teoría de la justa distribución de bienes y oportunidades²³.

Al concentrarse en la economía, el mercado y la competencia, durante mucho tiempo el liberalismo descuidó las condiciones sociales y morales que hacen a la libertad. Vimos que por algún tiempo, el liberalismo pudo apostar a los restos de la tradición, la religión y las costumbres sociales. Pero a medida que crecía la dinámica de la nueva sociedad industrial, tanto más cuestionables se volvían estas bases. Los fenómenos de pérdida de competencia social e irrupción de la sociedad comercial, que afectaban la capacidad del individuo de vivir en comunidad, eran observados con preocupación por un Adam Ferguson, por ejemplo, y sobre todo por Tocqueville²⁴. Los teóricos liberales, cuanto mucho, reclamaron en estas circunstancias paliativos, como podía ser un mayor énfasis en la educación cívica para contrarrestar la tendencia a la atomización y la apatía pública. Faltó, sin embargo, una reflexión sistemática ubicada en el contexto de la tradición liberal. Por eso no puede sorprender que el liberalismo, en particular un liberalismo acotado, y limitado a lo económico, siga siendo vulnerable, sobre todo desde la posición comunitarista.

En tercer lugar, es necesario advertir, por dos razones, acerca del peligro que implica extraer conclusiones apresuradas. Por un lado, en la tradición política y espiritual alemana existe un sentimiento antiliberal que se nutre tanto de fuentes románticas como nacionalistas y populistas, que haciendo una interpretación retrospectiva confrontan idílicas

hipóstasis de comunidades naturales con el concepto moderno de sociedad y democracia liberal. Los “revolucionarios conservadores”, como Moeller van den Bruck, Oswald Spengler, Ernst Jünger y Carl Schmitt, mostraron una capacidad brillante en el arte de componer sobre este registro antiliberal el resentimiento contra la democracia, la civilización y en última instancia también, contra el “internacionalismo judío” de carácter occidental²⁵. El origen de la argumentación comunitarista que proviene fundamentalmente del contexto americano, claramente no presenta estas referencias, sino que debe interpretarse como elemento de un discurso de autocomprensión dentro de una sociedad indiscutiblemente liberal y democrática. Vale decir que el comunitarismo no es en absoluto un vehículo que pueda prestarse para reabrir viejas cuentas, luego de la caída de las antiguas fronteras de los sistemas y de la competencia entre las ideologías, y volver a poner en tela de juicio la apertura cultural y política realizada por Alemania hacia occidente.

Tampoco es lícito enfrentar al comunitarismo y al liberalismo, como se hace muchas veces, como si fuesen modelos antinómicos o hipostasiados²⁶. Por razones heurísticas es posible que sea necesario remarcar las diferencias. No obstante, y en consonancia con Michael Walzer, el comunitarismo debe interpretarse sobre todo como un llamamiento a una autocorrección del liberalismo²⁷. La comunidad y la democracia no están enfrentadas, sino que arriban a su reconciliación a través de la praxis política. No es casual que en ello se base la experiencia americana que John Dewey ha resumido en la década del veinte de la presente centuria con los siguientes términos: “Dondequiera que exista una actividad común, cuyas consecuencias merezcan el

reconocimiento de todas las personas afectadas, y donde la realización de este bien traiga aparejado el surgimiento de un deseo enérgico y un esfuerzo para conservar ese bien compartido, existe una comunidad. La clara noción de una vida comunitaria en todas sus implicaciones es lo que constituye la idea de la democracia”²⁸.

Para recordarlo una vez más, éste es el contexto decisivo: el intento de reformular el motivo comunitarista para una sociedad liberal, en el contexto de una teoría de la democracia. Es la misma relación formulada por Tocqueville en la primera mitad del siglo XIX con vistas a la tendencia evolutiva general de la democracia moderna. Es probable que la única posibilidad de generar pertenencia social, espíritu cívico y sentido comunitario en sociedades complejas y heterogéneas, sea la praxis política comunitaria, expresada por ejemplo en el gobierno local, en asociaciones voluntarias, o gremios representativos como también partidos políticos, y creada sobre la base de la igualdad de los derechos fundamentales y cívicos.

Con esto se plantea para el liberalismo el desafío de recuperar para sus consideraciones teóricas y políticas, aquellas ideas sobre una sociedad cívica dinámica y activa, que fueron constitutivas para las tradiciones políticas clásicas, republicanas y comunitarias, pero también para las liberales en su primera fase. Sólo allí donde el liberalismo, con su énfasis puesto en los derechos y los intereses, se encuentre con aquel pensamiento republicano clásico, donde la libertad encuentra su razón y su vocación en la participación en la vida pública, sólo allí la democracia liberal, y con ella la constitución libre, tendrán una oportunidad de sobrevivir en el siglo XXI. No obstante, no es ninguna garantía. Pero es una invitación a aceptar los

esfuerzos que demanda el compromiso cívico, y a conferirle a la democracia liberal a través de la praxis cívica el sentido y la cohesión que necesita.

Notas

^{*} Versión ligeramente modificada de un ensayo publicado en alemán con el título *Der ambivalente Liberalismus. Oder: Was hält die liberale Demokratie zusammen?* en *Zeitschrift für Politik* 42 (1995) 3, pág. 250-267

¹ Aludo obviamente a **Francis Fukuyama** y su ensayo *The End of History*, publicado por primera vez en: *The National Interest*, summer 1989, pág. 3-18; compárese del mismo autor, *The End of History and the Last Man*, Nueva York 1992

² **Timothy Garton Ash**, *Ein Jahrhundert wird abgewählt*. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980 bis 1990, Munich 1990.

³ **Joachim C. Fest**, *Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft*, Berlin 1993, pág. 31.

⁴ *Ibidem*, pág. 45 s.

⁵ **Ralf Dahrendorf**, *Freiheit und Soziale Bindungen. Anmerkungen zur Struktur einer Argumetation*, en: Krzysztof Michalski (edit.), *Die liberale Gesellschaft* (Castelgandolfo-Gespräche 1992), Stuttgart 1993, pág. 11

⁶ *Ibidem*; también **Fest**, *op.cit.* (FN 4), pág. 32 se remite a Böckenförde. La cita original, reproducida muchas veces, aunque rara vez documentada debidamente, procede de un ensayo publicado por primera vez en 1967 con el título *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, reproducido en: Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a.M 1976, pág. 42-64. En la pág. 60 se señala: “El Estado

liberal, secularizado, vive de supuestos que él mismo no puede garantizar.”

⁷ Actualmente se constata un desborde del debate sobre el comunitarismo, un debate importado de los Estados Unidos y que por ende muchas veces ignora los contextos político-culturales específicos de América del Norte. En la filosofía política y en la teoría social comunitarista, que recibió su denominación identificatoria tan sólo post festum, son pioneros de la argumentación: **Alasdair MacIntyre**, *After Virtue*, Londres 1981, así como **Michael J. Sandel**, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982. Sobre todo este último fue el primero en desarrollar en su controversia con la teoría liberal de la justicia de John Rawls lo que posteriormente se llamó la contraposición comunitarista. En la sociología cultural fueron **Robert Bellah** y sus colaboradores los que con *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley y otros 1985 le confirieron renovado brío político a la discusión teórica y que sometieron a la evolución liberal seguida en los Estados Unidos a una crítica fundamental recurriendo a las tradiciones republicanas y religiosas de los Estados Unidos (respecto de estos trasfondos y contextos compárese **Hans Vorländer**, *Auf der Suche nach den moralischen Ressourcen Amerikas. Republikanischer Revisionismus und liberale Tradition der USA*, en: *Neue Politische Literatur* 33 (1988) 2, pág. 226-251). El posterior rumbo de la discusión ha sido documentado y elaborado entre otros autores por : **Nancy Roseblum** (edit.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass. 1989; **Will Kymlicka**, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989; **Wolfgang Kersting**, *Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen politischen Philosophie*, en: *Jahrbuch für politisches Denken* 1991, Stuttgart 1991, pág. 82 y ss, **Christel Zahlmann** (edit.) *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlín 1992; **Axel Honneth** (edit.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Francfort a.M/Nueva York 1993; **Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst** (edit.)

Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Francfort a.M 1993.

⁸ **Jürgen Habermas**, *Drei normative Modelle der Demokratie: zum Begriff deliberativer Politik*, en: Herfried Münkler (edit.), *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, Munich 1992, pág. 12. En este caso como también en su estudio *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M 1992, pág. 324 ss, Habermas se apoya en los trabajos de **F. I. Michelman**, *Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights*, en: *Florida Law Review* 41 (1989); del mismo autor, *Bringing the Law to Life*, en: *Cornell Law Review* 74 (1989); del mismo autor, *Political Truth and the Rule of Law*, en *Tel Aviv University Studies in Law* 8 (1988).

⁹ Aspecto que ahora también enfatiza John Rawls en la discusión con las posiciones comunitaristas. Compárese **John Rawls**, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt del a.M 1992, en particular pág. 293, así como del mismo autor, *Political Liberalism*, Nueva York 1993, en particular pág. 131 ss.

¹⁰ Las obras de **Adam Smith** que aluden a este tema son *The Theory of Moral Sentiments* (1759), edit. por A.L. Macfie/D.D.Raphael, Oxford 1976 y *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), edit. Por R. H. Campbell/A.S. Skinner, Oxford 1976. Respecto de la relación que formula Adam Smith entre moral y economía compárese **Horst Claus Recktenwald** (edit.) *Ethik, Wirtschaft und Staat. Adam Smiths politische Ökonomie heute*, Darmstad 1985 así como **Michael Hüther**, *Die "sattelzeitgerechte" Entstehung der Nationalökonomie. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, en: *Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik*, 205 (1988), 2. Compárese también **Raimund Ottow**, *Modelle der unsichtbaren Hand vor Adam Smith*, en *Leviathan* 19 (1991) 4.

¹¹ Una demostración brillante hace **Albert O.**

Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt del a.M 1980, pág. 79 ss. Hirschman se basa sobre todo en el ensayo de **Montesquieu** *Essai politique sur le commerce* (1734), en **James Steuart** y su *Inquiry into the Principles of Political Economy* (1767) y en **John Millar**, *The Advancement of Manufactures, Commerce, and the Arts; and the Tendency of this Advancement to diffuse a Spirit of Liberty and Independence* (sin fecha precisa).

¹² **Kant** en *Zum ewigen Frieden* (1795), Zweiter Abschnitt, Erster Zusatz (citado según **Kants Werke**, Akademie Textausgabe, Vol. 8, Berlín 1968, pág. 366).

¹³ **Geord Wilhelm Friedrich Hegel**, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß*, editado con una introducción por Helmut Reichelt, Frankfurt a.M y otros 1972, pág. 169 (art. 183).

¹⁴ **Robert A. Dahl**, *Democracy And Its Critics*, New Haven/ Londres 1989, pág. 213 ss.

¹⁵ **Madison** en el *Federalist Paper* N°10 dice muy claramente que las pasiones y los intereses no pueden ser controlados adecuadamente ni por medio de la "moral" ni a través de "motivos religiosos". A partir de esta constatación Madison deduce la tarea fundamental que es asegurar la "existencia y seguridad de un gobierno aún ante la ausencia de virtud política". Compárese **Alexander Hamilton/James Madison/John Jay**, *The Federalist Papers* (introducción por Clinton Rossiter), Nueva York 1961 (Mentorausgabe), pág. 81. Además del *Paper* No 10, obviamente también es necesario citar el *Paper* N° 51, también de Madison. Respecto de este cambio de los paradigmas compárese los trabajos de **Gordon S. Wood**, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Nueva York 1969; del mismo autor *The Radicalism of the American Revolution*, Nueva York 1992. Compárese también **Hans Vorländer**, *Forum Americanum. Kontinuität und*

Legitimität der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika 1787-1987, en: *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, Neue Folge, 36 (1987), pág. 473 ss y del mismo autor, *Hegemonialer Liberalismus, Politisches Denken und Politische Kultur in den USA 1776-1920*, Frankfurt a.M, Nueva York 1997.

¹⁶ Tal el concepto de **Michael J. Sandel**, *The Procedural Republic and die Unencumbered Self*, en: *Political Theory*, 12 (1984) 1.

¹⁷ Así **Alexis de Tocqueville** fundamentalmente en el Primer Libro, Parte II Capítulo 9, 1835, citado aquí según la edición completa *Über die Demokratie in Amerika* (edit. Por Jacob P. Mayer, traducción de Hans Zbinden), Munich 1984, pág. 328.

¹⁸ Todas las citas *ibidem*, pág. 272.

¹⁹ En absoluto queremos omitir señalar que Tocqueville menciona otros dos factores que a su juicio hacen a la cohesión de la sociedad americana. El análisis de los EEUU lo llevó a concluir que la sociedad americana obtenía su cohesión política de "moeurs" homogéneos, es decir de opiniones, ideas o costumbres homogéneas y que en segundo lugar, la religión tenía una función estabilizadora para la comunidad democrática. Formulado en los términos actuales esto no significa otra cosa que afirmar que los EEUU poseían una cultura política que favorecía la estabilidad de las sociedades democráticas. Las consideraciones de Tocqueville están contenidas por un lado en el Primer Libro (Parte II, Cap. 9 "Acerca de los principales motivos de la preservación de la república democrática en los Estados Unidos"). Además, el Segundo Libro de 1840 es el que en verdad debe leerse básicamente como estudio de la cultura política de los Estados Unidos en la era Jackson y como intento de encontrar una respuesta al interrogante acerca de la cohesión de las sociedades modernas.

²⁰ **Charles Taylor**, Hegel, Frankfurt a.M 1983, pág. 603.

²¹ Compárese por ejemplo **Jürgen Gebhardt**, *Verfassungspatriotismus. Anmerkungen zur symbolischen Funktion der Verfassung in den USA*, en: Akademie für Politische Bildung (edit.), *Zum Staatsverständnis der Gegenwart*, Munich 1987, pág. 111-130; **Hans Vorländer**, *Verfassungsverehrung in Amerika. Zum konstitutionellen Symbolismus in den USA*, en: *Amerikastudien* 34 (1989), pág. 69-82; del mismo autor, "American Creed", *liberale Tradition und politische Kultur der USA*, en: Franz Greß/Hans Vorländer (edit.), *Liberaler Demokratie in Europa und den USA*, Frankfurt a.M/Nueva York 1990, pág. 11-33.

²² En alusión al concepto de Tocqueville del hombre que ha quedado a merced de sí mismo **Marcel Gauchet**, *Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften*, en: Ulrich Rödel (edit.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M 1990, pág. 123-206.

²³ El trabajo más destacado hasta ahora y probablemente también su punto final es la teoría de la justicia de John Rawls, *A Theory of Justice*, 1971. Respecto de la evolución del ideario político compárese **Hans Vorländer**, *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft. Zur ideenpolitischen Tradition des sozialen Liberalismus in Europa und Amerika*, en: *liberal* 35 (1993), pág. 74-83.

²⁴ Compárese **Adam Ferguson**, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (1767), editado con una introducción por Zwi Batscha y Hans Medick, Frankfurt a.M 1986. Cabe recordar la antítesis formulada por Tocqueville respecto de Adam Smith que como es sabido explicaba el principio moderno de la división del trabajo tomando como ejemplo la producción de cabezas de alfileres. Tocqueville (op. cit., pág. 647) expresa lapidariamente al respecto: "¿Qué puede esperarse de una persona que pasó 20 años de su vida fabricando cabezas de alfileres?".

²⁵ No ha perdido vigencia en este sentido el estudio de **Kurt Sontheimer**, *Antidemokratisches Denken in der*

Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1919 und 1933, Munich 1978, en particular pág. 141 ss., 192 ss. Más recientemente y en forma más detallada **Stefan Breuer**, *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstad, 1993.

²⁶ Menos aún la polarización que se hace entre "comunidad" y "sociedad", compárese **Karl-Siegbert Rehberg**, *Gemeinschaft und Gesellschaft; Tönnies und Wir*, en: Brumlik/Brunkhorst (edit.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, op.cit., (FN 8), pág. 19-48.

²⁷ **Michael Walzer**, *The communitarian Critique of Liberalism*, en: *Political Theory*, 18 (1990) 1, pág. 15.

²⁸ **John Dewey**, *The Public and Its Problems*, Nueva York 1927, pág. 148, citado según la traducción de Hans Joas, *Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion*, en: Brumlik/Brunkhorst (edit.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, op.cit. (FN 8), pág. 61.