

Democracia Liberal*

CARLOS PEÑA GONZÁLEZ
UNIVERSIDAD DE CHILE
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Resumen: La Democracia Liberal contemporánea comenzó a expandirse por el mundo hace aproximadamente dos siglos y en la mayoría de los países de América Latina subsiste, pero con tropiezos. En la Democracia Liberal existen dos tradiciones que se unen, la Democrática y la Liberal: el siguiente trabajo busca ser una reflexión acerca de estas dos tradiciones y su conjugación en el concepto de Democracia Liberal

Palabras Clave: Democracia Liberal, Liberalismo, Democracia.

Abstract: The contemporary Liberal Democracy started to expand in the world two centuries ago, and in most of the Latin American countries persist, but with hitches. In the Liberal Democracy exist two traditions that join, the Democratic and the Liberal: this paper tries to be a reflection about these two traditions and his conjugation in the concept of Liberal Democracy.

Keywords: Liberal Democracy; Liberalism, Democracy.

La democracia liberal contemporánea que comenzó a expandirse por el mundo hace aproximadamente dos siglos y que en la mayoría de los países de América Latina subsiste, aunque tropezando una y otra vez con militares, pícaros, políticos más o menos *lobos*, y una elite endogámica y conservadora que se le resiste todavía con dientes y con uñas es la suma de dos tradiciones que se encuentran en los mismos inicios de la sociedad moderna: la tradición democrática, por una parte, y la tradición liberal por la otra. Rousseau y Locke, Habermas y Nozick, por nombrar algunos de quienes están en los orígenes y algunos de quienes están en el debate de hoy día.

Por supuesto, resulta exagerado sostener que estas dos tradiciones, de las que hablaremos y que adornan nuestras clases y nuestros libros, están arraigadas en los países de América Latina, como lo están en cambio en el mundo anglosajón, y por lo mismo debemos tener dudas de si en nuestro caso merecen llamarse en verdad tradiciones, porque cuando en nuestro país discutimos sobre democracia liberal, como lo vamos a hacer ahora, no estamos discutiendo propiamente de realidades acuciantes que estén fuertemente instaladas en nuestra cultura política y que hayamos heredado de nuestros padres, sino que estamos participando más bien de un debate de ideas, que en el caso latinoamericano luchan más bien por convertirse en realidades todavía.

* Transcripción de la presentación realizada por el profesor Peña en el II Congreso Estudiantil de Teoría y Derecho Constitucional.

Al ver todo esto, por qué no querría yo participar de un debate que pueda mover a engaño y hacer creer a los estudiantes y a los jóvenes que la reflexión política puede emprenderse sin los pies en la tierra y sin conciencia del lugar donde cada uno de nosotros habita y está situado.

Hegel, como ustedes recuerdan, sugirió que la reflexión política parece un búho que emprende el vuelo al caer la tarde y que la filosofía llega siempre algo atrasada y que cuando ella vale la pena es porque nos ayuda a reflexionar sobre realidades que en algún sentido ya se principiaron a constituir. En nuestros países en cambio (y Chile mal que nos pese no es en esto una excepción) la democracia liberal ha permeado sólo a una parte muy pequeña de las élites ilustradas y constituye una tradición que es todavía una promesa por arraigarse. Todavía en Chile tienen peso el hispanismo, los ideales del Estado en forma, y todas esas ideas que son alérgicas y que son refractarias a la democracia.

Así todo, pienso que es útil que discutamos en Chile acerca de la democracia liberal. Los debates filosóficos ayudan a configurar la cultura política, nos mantienen alertas y por esa vía ayudan sin duda a modificar las cosas. Ahora bien, dicho eso, me parece a mí que no es posible comprender a cabalidad ni la tradición democrática ni la tradición liberal, porque son tradiciones distintas, ni a Rousseau ni a Locke, por decirlo así, sin reflexionar primero acerca del problema sobre el que se erige eso que llamamos cultura moderna.

¿Cuál es ese problema que está en la base de la cultura moderna e inspira una parte de la teoría política moderna? Se trata de un problema tan persistente y tan porfiado que uno a veces siente la tentación de llamar insoluble: ¿Cómo asegurar la libertad en un mundo que carece del poder unificador de la religión? ¿Cómo compatibilizar el principio de subjetividad, es decir, la actitud crítica y autónoma, con el deseo de un ámbito de incondicionalidad que permita a la vez sujetar y orientar nuestra existencia? ¿Cómo desde la subjetividad de cada uno es posible erigir un mundo en común que nos abrigue y que al mismo tiempo confiera sentido a la comunidad política?

El derecho a la libertad subjetiva, dice por ejemplo Hegel en el párrafo 124 de su Filosofía del Derecho, es el problema central de la época moderna. Si el sujeto es la serie de sus acciones, sugiere Hegel, y si estas son una serie de productos sin valor, entonces nuestra subjetividad no tiene ningún valor tampoco y la comunidad no es simplemente posible. Si en cambio sus actos son sustanciales, entonces la voluntad íntima es la fuente del valor, insiste él.

Éste es el problema, me parece, al que tanto la tradición democrática, que inaugura por ejemplo Rousseau, como la tradición liberal, en cuyo origen debiéramos situar por ejemplo a Locke, intentan responder. Consiste en dilucidar cómo desde la subjetividad es posible fundar un mundo en común al que todos reconozcamos como valioso. Son sustanciales o en cambio insustanciales las acciones humanas: ese es, como digo, el problema.

Para decirlo de otra forma, el problema de la época moderna, cuya resolución esta por supuesto en parte a cargo de esta misma época, es cómo erigir un instante de incondicionalidad, un momento incombustible que sirva de base a toda normatividad y a la vida en común, un instante que nos permita responder la pregunta acerca de cómo debemos vivir contando nada más que con nosotros mismos, con nuestra pura subjetividad como según vimos dice Hegel en el párrafo anteriormente citado.

El acontecimiento fundamental de la época moderna entonces, incluida su cultura política, es la búsqueda de la incondicionalidad; la búsqueda de algún lugar donde sujetarnos que nos impida el vértigo de estar entregados nada más que a acciones o a cosas, y aquí por supuesto radica esa obsesión que es posible hallar en la tradición liberal como en la tradición democrática por la universalidad.

Sin embargo, si lo que tienen en común tanto la tradición liberal como la tradición democrática es la búsqueda de ese momento incondicional, de ese momento de universalidad que hace posible a la normatividad, si eso es lo que tienen en común digo la tradición democrática y la tradición liberal,

ellas se diferencian en cambio a la hora de intentar resolver ese problema. Tienen el mismo problema pero intentan resolverlo, me parece, de maneras distintas.

Mientras la tradición liberal instituye al individuo en su relación con la naturaleza, mediante el trabajo y la propiedad, como ese momento de incondicionalidad, la tradición democrática, representada aquí por Rousseau pero que uno podría extender por ejemplo hasta Habermas, instituye en cambio la comunidad política, a la formación de una voluntad común, como ese momento originario que es fuente de toda universalidad.

Salta a la vista las consecuencias que de todo esto se siguen: mientras para la tradición liberal, que cifra ese momento de universalidad en el trabajo y en la propiedad, el paradigma de toda sociabilidad es el mercado, en la medida que en el mercado cada uno intercambia los frutos de su trabajo, para la tradición democrática, en cambio, el paradigma de toda sociabilidad es el diálogo, el ejercicio de la palabra. Mientras para la tradición liberal el sujeto comparece a la sociedad política, al momento político, previamente constituido y dotado de derechos naturales y de preferencias que solo se trata de delegar, para la tradición democrática, en cambio, ese mismo sujeto se constituye en medio de la sociedad política sin preexistir ni él ni sus preferencias a ella.

No es difícil, me parece, entender entonces por qué el pensamiento liberal ha hecho de la economía política (o de la economía a secas) parte fundamental de su fortaleza intelectual. Tampoco es difícil entender, por su parte, por qué la tradición democrática ha hecho del diálogo y de la política, aunque no necesariamente de lo político el objeto fundamental de su propia reflexión, y por qué entonces, mientras los liberales parecen preocupados en extremo de las mejores condiciones procedimentales para el intercambio y para la agregación de preferencias entre los individuos, hasta llegar a ese exceso que se llama mercado perfecto, ello no ocurre con quienes endosan la tradición democrática, que parecen más preocupados de indagar en las características y las posibilidades del ámbito de lo público, donde lo público en vez de ser un espacio de mera convergencia entre individualidades previamente constituidas, es un ámbito básico de nuestra propia individualidad.

Por eso no estoy seguro en que concebir la sociabilidad como agregación de intereses o preferencias homenaja la tradición democrática. Me parece a mí que concebir la sociabilidad como agregación de preferencias o de intereses más bien homenaja a la tradición liberal.

Esas dos tradiciones poseen claras distinciones conceptuales, en la realidad política (que es donde importan) se han mezclado de una manera algo promiscua hasta casi efectivamente confundirse en la cultura política contemporánea. Hoy día, por ejemplo, creemos en la soberanía popular, que es un ideal democrático, pero al mismo tiempo en los derechos individuales, que es un ideal propio del liberalismo. Creemos en las comunidades políticas, particularmente en la nación, por las que aboga desde siempre (por el *demos*) la tradición democrática, pero a la vez reivindicamos la universalidad. Protegemos nuestra identidad cultural, pero a la vez creemos en un mundo cosmopolita. Estamos en consecuencia en medio de obvias contradicciones que son fruto de la mezcla, como digo, de estas dos tradiciones.

Hay en todo esto una evidente inconsistencia, cuya salida se ha buscado de manera persistente en la filosofía política, tanto del lado de los liberales como del lado de los demócratas. No tenemos tiempo de examinar pormenorizadamente esa búsqueda pero, me parece a mí, es posible presentar varios caminos distintos que intentan resolver esta inconsistencia.

Nozick, por ejemplo, en *Anarquía, Estado y Utopía* sugiere que las condiciones formales de una sociedad libre se alcanzan sobre el avance de los derechos de propiedad que, ejercitados, acaban en un contrato que equivale a una forma de justicia procedimental perfecta, es decir, un contrato cuyo contenido no puede ser evaluado al margen del procedimiento utilizado para obtenerlo. Es evidente que Nozick generaliza aquí, llevando casi al extremo el ideal liberal hacia el ámbito de lo público, —las condiciones descritas por Ronald Coase para la producción de bienes públicos por parte del mercado.

Nozick sugiere a fin de cuentas que una sociedad democrática puede ser resultado de la pura libertad negativa y puede ser utilizada como un marco formal para todas las utopías sin ninguna restricción.

La pregunta de Hegel, si acaso la voluntad tiene una sustancia, es respondida por Nozick diciendo que su sustancia es cualquiera y que la libertad, y en esto Nozick por supuesto está de acuerdo con Beck cuando éste alude a la modernidad reflexiva, es simplemente la fuente de toda normatividad.

En segundo lugar y siempre en este intento de conciliar estas dos tradiciones, se encuentran quienes, situándose en la tradición democrática, procuran resolver esa inconsistencia por la vía de reivindicar el valor del diálogo. Ackerman, por ejemplo, en *La Justicia Social en el Estado Liberal*, sugiere que lo constitutivo de una comunidad política es la conversación y que la ciudadanía moral equivale a la capacidad de participar en ella. El diálogo liberal de Ackerman renuncia a cualquier forma de realismo moral, como una forma de compatibilizar la tradición democrática con la tradición liberal; o sea, Ackerman no cree que existan entidades independientes de la mente de las que se deriven consecuencias morales. Ackerman reivindica en cambio una forma de constructivismo ontológico, es decir, reivindica la idea que los principios morales verdaderos o correctos son los que surgen de esa misma conversación.

En tercer lugar y siempre en este intento de compatibilizar las tradiciones, que es un problema que entrecruza la cultura política moderna, existen autores como Habermas o Rawls. En mi opinión, estos autores, de los que podemos hablar más adelante para no extenderme demasiado en esta exposición, tienen en común el hecho que han explicitado el problema moderno que había detectado Hegel y lo erigen, de manera deliberada, en el objeto de su reflexión.

Tanto Rawls como Habermas declaran explícitamente que la inconsistencia entre democracia y liberalismo es una inconsistencia entre dos formas de autonomía, a saber, la autonomía pública por una parte y la autonomía privada por otra parte. Ambos han defendido la idea que los dos tipos de libertad o de autonomía son co-origenarios y que en la cultura europea habían surgido de la mano, y que por lo mismo no existe una oposición radical entre liberalismo y democracia.

Sin embargo, parece cierto, creo yo, aunque este es un punto que por ser demasiado técnico quizás podamos verlo luego, que ni en Rawls ni en Habermas se logra resolver bien esa inconsistencia entre democracia y liberalismo. Desde luego, la concepción de los derechos individuales como derechos morales que defiende Rawls, nos deja inmediatamente fuera del principio de legitimidad republicana, alojados en un lugar que escapa a la deliberación. Rawls, con su principio de orden lexicográfico que ustedes recuerdan, conferiría esa primacía a los derechos liberales, dejando al proceso democrático en las sombras.

Por su parte, el propio Habermas tampoco logra resolver bien, me parece a mí, el problema entre autonomía privada y autonomía pública, o en otras palabras, el problema entre liberalismo y democracia. No es fácil, en efecto, para los lectores de Habermas comprender cómo un principio de racionalidad, como el de este autor, un principio que intenta deslindar desde adentro la racionalidad (me refiero evidentemente al principio del discurso), pueda decir algo sobre el derecho a no ser racional, que es a fin de cuentas en lo que consisten los derechos que reclama el liberalismo. El liberalismo, en efecto, reclama el derecho a no participar en ninguna esfera de comunicación, un derecho a ser absolutamente excéntrico; parece evidente que el derecho a no ser racional, que es el derecho liberal por antonomasia, no puede derivarse de un meta-principio racional, como el principio del discurso, aunque es posible que sea objeto de un consenso racional, pero en ese caso volvemos al inicio, puesto que no habría ningún origen común a ambas formas de autonomía.

En cuarto lugar, es posible todavía frente a esa inconsistencia de las dos tradiciones asumir un punto de vista como el de la profesora. La profesora Mouffe ha defendido en su obra la idea que en la cultura política contemporánea existe hasta cierto punto una contradicción entre ambas tradiciones, la democrática y la liberal. Ella en verdad usa la palabra “tensión” entre ambas tradiciones

y sugiere que esa tensión simplemente no es posible resolverla mediante las armas ni de la democracia ni del liberalismo.

Para resolver esa tensión, sugiere ella, se reviviría una metafísica de la presencia, como la que el Derrida de *La Différance*, o el Heidegger de Dreyfus, o el Rorty de *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, rechazan. Es mejor entonces, sugiere Chantal Mouffe, mantenerse en medio de la incertidumbre, en medio de la muerte de todas las certezas, y reconocer que la vida política es una continua y persistente y nunca acabada negociación, que las tensiones son inevitables, pero que de vez en cuando se estabilizan cuando surgen hegemonías.

Por supuesto, no es posible evaluar aquí en un espacio tan breve y en una conversación como ésta todos los cuatro puntos de vista que acabo de presentar, pero no sería muy riguroso si mantuviera silencio frente a esos puntos de vista sin siquiera intentar un diálogo. Por lo mismo, permítanme concluir haciendo dos o tres consideraciones generales que podrían alimentar la conversación posterior. Desde luego es cierto, como lo ha sugerido la profesora Mouffe (aquí, pero también en su obra, creo yo), que tanto el liberalismo como la democracia en su empeño y en su porfía por afirmar un principio de constitución de la *polis*, olvidan al podemos, al enfrentamiento, al conflicto que es desde siempre la base de la política. La política, y en esto no puedo sino estar de acuerdo con ella, aunque en América Latina para saberlo no es necesario leer a Schmitt, basta salir a la calle, la política es conflicto y al fin y al cabo violencia.

La política posee por supuesto momentos de acuerdo y de convergencia, pero como ya lo había dicho el Kant viejo, no el Kant que cita Rawls, no el Kant de las críticas, sino el Kant más desilusionado de la ancianidad, el hombre tiene una sociable insociabilidad, que más temprano que tarde estalla. Por supuesto, el gran defecto del liberalismo clásico es olvidar ese momento, confundir la política con el mercado y el intercambio, disolver al pueblo de la gente y hacernos creer que en política no hay adversarios.

Hoy día mismo en Chile, dicho sea de paso y a propósito de una candidatura senatorial, hemos visto como hay quienes de lado y lado, de izquierda y de derecha, se engrifan y se quejan porque temen que accedan al senado personas que tienen la vista puesta en la calle, que es donde se hace, aunque nos guste olvidarlo, la política.

No se trata por supuesto de sugerir siquiera que la única forma de hacer política es la de promover o gestionar el conflicto, pero, como la propia profesora afirma, no existe ninguna presencia a la que podamos recurrir para resolver nuestras disputas, salvo la propia tradición, el orgullo al horizonte de sentido al que cada uno pertenece y sobre el cual se erige nuestro lenguaje y nuestra gramática. Pienso que el Rawls de *Political Liberalism* es más conciente de la historicidad de su propio planteamiento que lo que solemos achacarle. Dicho en términos técnicos, desde el punto de vista de una semántica verificacionista, Rawls no afirma nada absurdo, sino algo dotado de pleno sentido. ¿No será entonces que la afirmación que ha hecho la profesora, según la cual la falta de certeza es insalvable, reposa sobre una caracterización demasiado gruesa de la objetividad y del esencialismo?

Me parece por otra parte que a la hora de quejarse del liberalismo, una queja que por supuesto está en parte justificada, sería útil distinguir entre una dimensión normativa del liberalismo y una dimensión ontológica. Es verdad que el liberalismo en su dimensión ontológica, a la hora de responder la pregunta “¿cómo se constituye la sociabilidad humana?”, es evidentemente burdo y evidentemente inocente. Pero no es nada ingenuo, sí creo yo, el liberalismo cuando uno atiende esta vez en el plano normativo, porque si la vida social al menos en América Latina sigue siendo digna de ser vivida, es gracias justamente a ese punto de vista.

Pero en fin, como dije al inicio, este tipo de problemas parecen tempranos en los países de América Latina, en los que todavía la democracia liberal no ha logrado permear a las elites ni a la totalidad de sus grupos ilustrados. Sospecho que este tipo de asuntos quizás llega demasiado temprano en

nuestra cultura política, lo que por supuesto podría ser un problema, porque como sugirió Hegel y yo he recordado, el búho de Minerva solo emprende el vuelo cuando cae la tarde.