



LOS FUNDAMENTOS DEL PLURALISMO

Giovanni SARTORI

El concepto de pluralismo y las teorías pluralistas (de la democracia) son cosas diferentes. Sin embargo, uno podría suponer que la idea general (concepto) del pluralismo provee la matriz dentro de la cual se desarrollan teorías pluralistas específicas. Pero este está lejos de ser el actual estado de cosas en la teoría y la ciencia política.

En *Modelos de democracia* (1987) de David Held, el pluralismo es sólo uno de los muchos «modelos» (no menos de nueve en su análisis) que pretenden alcanzar la preeminencia dentro del campo de la teoría democrática. En opinión de Held, el pluralismo encuentra sus «fuentes próximas» en Schumpeter y Max Weber, y sus «términos de referencia intelectual» en dos corrientes de pensamiento en particular: la herencia madisoniana en la teoría democrática norteamericana, y las concepciones utilitaristas que postulan la universalidad de la búsqueda competitiva de la satisfacción del interés (pág. 187). Dadas estas premisas, el pluralismo comienza, para Held, con la noción de Truman de «grupo político» y es básicamente evaluado en relación a la obra de Dahl (ver pág. 118-205). (Los primeros pluralistas ingleses, Maitland, Cole, Laski, Barker, ni siquiera son mencionados.)

La descripción de Held es completamente representativa de la concepción del pluralismo de la mayor parte de los politólogos americanos. Muy bien. Pero, ¿qué sucede con la noción central de que «la democracia es pluralismo»? No importa si este trabajo sugiere que la democracia y el pluralismo son dos caras de la misma moneda, o que están intrínsecamente relacionados, o que uno es condición necesaria del otro, la fórmula de la democracia como pluralismo resume la concepción de la democracia que tiene un ciudadano occidental normal. ¿Es esto un eslogan? ¿Estamos equivocados los ciudadanos comunes? Se me ocurre que nuestras teorías pluralistas de la democracia no tienen respuesta para estas preguntas. Y la razón de ello es que la mayoría de los politólogos debaten sobre el pluralismo sin tener un concepto de él.

Contrariamente a lo que sostiene Held, el origen del pluralismo no se encuentra en Madison y menos aún en el utilitarismo, sino en la gradual aceptación de la tolerancia como secuela de las guerras de religión. Así he descrito este proceso en *La teoría de la democracia*:

«Sobre todo, las democracias modernas están relacionadas y condicionadas por el descubrimiento de que el disenso, la diversidad y las “partes” (que se convirtieron en partidos) no son incompatibles con el orden social y el bienestar del cuerpo político. La génesis ideal de nuestras democracias se halla en el principio de que la diferencia, no la uniformidad, es el germen y el alimento de los estados (un punto de vista que se extendió a continuación de la Reforma, después del siglo XVII). Nos vemos obligados a ser imprecisos a este respecto porque resulta muy difícil, si no imposible, atribuir esta nueva concepción de la vida a un pensador, a un acontecimiento o a un movimiento particulares. La maduración de esta concepción fue lenta y tortuosa y, como a menudo sucede en la historia, sólo después de haberse producido se fue adquiriendo conciencia de ello.

»Ciertamente, este nuevo entendimiento de la buena vida se abrió paso después de la Reforma. En particular, la experiencia de las sectas puritanas supuso un hito importante en este proceso, pero no por las razones frecuentemente alegadas (como que los puritanos defendieron la libertad de conciencia y la libertad de opinión). De hecho, reivindicaban la libertad de su conciencia, pero fueron en todas las otras cuestiones no menos intolerantes que sus enemigos.

»La importancia de la experiencia puritana radica esencialmente en que alentó la despolitización de la sociedad por medio de la ruptura del vínculo entre los reinos de Dios y del César, trasladando el centro de gravedad de la vida humana a las asociaciones voluntarias independientes del Estado, en el sentido de que el lazo interno que unía a los asociados se hizo más fuerte que el que les ataba al conjunto del cuerpo político. Admitido esto, no se deduce que el puritanismo fuera el factor decisivo y principal de la aparición de la *Weltanschauung* democrático-liberal. La contribución de los puritanos a ese respecto se ha exagerado. Incluso, para la mayoría de los puritanos del siglo XVII, tanto ingleses como americanos, la “democracia” y la “libertad” eran despreciables. Sin embargo, lo importante no es descubrir el origen (suponiendo que fuera uno), sino entender la importancia y la novedad del acontecimiento. En términos generales, hasta el

siglo XVII la diversidad era considerada fuente de discordias y de desorden, causante de la caída de los estados; y la unanimidad, el fundamento necesario de toda comunidad política. Desde entonces, se fue imponiendo gradualmente la actitud opuesta y la unanimidad comenzó a verse con sospecha. La civilización que nosotros denominamos "liberal" se ha construido poco a poco a través de ese cambio revolucionario de perspectiva. Y es a través de este camino que alcanzamos la democracia actual. Los imperios antiguos, las autocracias, los regímenes despóticos y las tiranías antiguas y modernas eran todos mundos monocromáticos, mientras que la democracia es multicolor. Pero es la democracia *liberal*, no la democracia antigua, la que se basa en el disenso y la diversidad. Somos nosotros, no los griegos, los que hemos descubierto cómo construir un sistema político sobre la base de una *concordia discors*, de un consenso del desacuerdo.»

Un modo diferente, pero convergente, de entender el surgimiento de una visión pluralista del mundo puede ser reconstruido teniendo en cuenta el gradual reemplazo del término «facción» por el término «partido». He descrito este proceso en *Partidos y sistemas de partidos*:

«Cuando Burke llegó a entender que los partidos tenían un uso positivo y necesario, no existía una teoría que respaldara esta percepción. Sin embargo, se trataba de un terreno ya desbrozado. La transición de la facción al partido se basa en un proceso paralelo: la transición, todavía más lenta, más elusiva y más tortuosa de la intolerancia a la tolerancia, de la tolerancia al disenso y, a través del disenso, a la creencia en la diversidad. Los partidos no comenzaron a ser respetables porque Burke declarase que lo eran. Llegaron a ser aceptados (inconscientemente e incluso así con una enorme renuencia) al comprenderse que la diversidad y el disenso no son necesariamente incompatibles con, ni perturbadores de, el orden político. En este sentido ideal, los partidos son correlativos con, y dependen de, la *Weltanschauung* del liberalismo. Resultan inconcebibles en la visión hobbesiana o spinoziana de la política: en la ciudad de Rousseau no eran admitidos. No resultan concebibles, y de hecho no se han concebido, más que cuando el "horror a la desunión" se ve sustituido por la creencia de que un mundo monocromático no es la única fundación posible de la comunidad política. Y esto equivale a decir que, idealmente, los partidos y el pluralismo se originan en el mismo sistema de creencias y en el mismo acto de fe.

»Inmediatamente se plantea la cuestión de qué queremos decir con el término pluralismo. Hagamos primero una pausa para señalar que el pluralismo de los partidos fue precedido por el pluralismo constitucional, y que este último no abrió el camino al primero. El constitucionalismo había exaltado y aspirado (desde Aristóteles) al gobierno mixto, no al gobierno de los partidos. En especial, el pluralismo constitucional (la división del poder y la doctrina de equilibrio entre poderes) fue muy anterior al pluralismo de los partidos y se construyó sin y en contra de éstos. En términos constitucionales, un cuerpo político no sólo podría, sino que debería, separarse en partes: pero la analogía, o el principio, no llegaba hasta las partes que eran "partidos". La teoría del gobierno constitucional desde Locke hasta Coke, desde Blackstone hasta Montesquieu, de *El Fede-*

ralista hasta Constant, no les dejaba lugar y, desde luego, no los necesitaba. Cuando los juristas constitucionales se hicieron cargo de la teoría constitucional, los partidos quedaron aún más sumidos en un limbo, pues éstos no adquirieron la condición de sujetos de derecho público hasta después de la Segunda Guerra Mundial, e incluso entonces en muy pocas constituciones.

»Es posible que la dificultad de ampliar a los partidos la *Weltanschauung* del constitucionalismo liberal fuera doble. En primer lugar, los partidos no eran tales, sino facciones, esto es, partes contra el todo, en lugar de partes del todo. La segunda dificultad fue el credo decididamente individualista de la Ilustración. Talmon nos recuerda que “los padres de la democracia en el siglo XVIII distaban mucho de considerar fundamental lo que hoy día se considera como concomitante fundamental de la democracia, esto es, la diversidad de opiniones e intereses. Sus postulados iniciales eran la unidad y la unanimidad”. Que este fuera el caso de los padres de la democracia en el siglo XVIII no resulta sorprendente, pues su referencia era la democracia antigua (no la democracia liberal), y desde luego no los atenienses, sino los espartanos y los romanos. Lo que resulta menos evidente es por qué se puede decir lo mismo de los pensadores liberales de los siglos XVII y XVIII. Una explicación importante se halla en su omnipresente individualismo, que atendía a la necesidad de liberar a su época de los medievales, de una estructura estrechamente trabada, inmóvil y corporativa.

»Evidentemente, la relación entre el pluralismo y los partidos es sutil y en muchos casos elusiva. El pluralismo es un *Hinterland*, un factor de fondo, y su vínculo con el pluralismo de los partidos difícilmente constituya un vínculo directo. Sin embargo, el pluralismo de los partidos ha sido, clarísimamente, una exportación de los países en que por primera vez se implantó el pluralismo: los países protestantes y no los de la Contrarreforma. Y es clarísimo que el pluralismo de los partidos no ha funcionado bien ni durante mucho tiempo (con muy pocas excepciones) más allá de la zona que está impregnada de una *Weltanschauung* pluralista. No ha sido una tarea fácil hacer funcionar un sistema político en el que *muchos* partidos no perturban *una* comunidad política. La dificultad de dar este paso es algo que siempre han menospreciado los estudiosos occidentales, igual que los políticos que se empeñan en exportar la democracia. Por eso es importante que se entienda a la luz de su sustrato. [...]

»Entonces, resulta correcto hablar de *pluralismo de partidos*. De hecho, esta expresión tiene un significado más profundo del que solemos atribuirle. Tomado *prima facie*, el pluralismo de partidos simplemente denota la existencia de más de un partido: pero la connotación en que se basa es la de que los partidos en plural son producto del “pluralismo”».

Queda claro, entonces, que no se puede derivar el pluralismo de todo lo que sea gramaticalmente plural (por lo tanto, no singular), ni reducir el pluralismo a un criterio numérico, a todo aquello que es numéricamente más de uno. Es igualmente claro que el pluralismo no es un mero equivalente de la complejidad estructural. Sin embargo, todavía seguimos escuchando que «toda sociedad de gran escala es inevitablemente pluralista en cierto grado».

Si esto fuera así, deberíamos encontrar cierto tipo y grado de pluralismo (forzosamente, esto es, por definición) en la mayor parte del mundo. De esta manera, cuando África estaba de moda, proliferó la literatura sobre el pluralismo africano (ver sobre todo Kuper and Smith, eds., 1969); cuando la soviología adoptó una posición antitotalitaria, descubrió el pluralismo soviético (ver, para una aproximación al tema, Solomon, 1993; para una crítica general, Sartori, 1993), y así sucesivamente de un país a otro, tanto en el pasado como en el presente. Ahora, si deseamos componer una «unidad sin sentido», reunamos alegremente el moderno pluralismo occidental, el sistema de estatus jerárquico medieval, el sistema de castas hindú, y la fragmentación tribal del tipo africano. Pero no confundamos este «cambalache» con el pluralismo y con lo que estamos tratando de dar a entender cuando llamamos pluralistas a las sociedades occidentales.

Entonces, ¿qué es el pluralismo? Cuanto más incurrimos en un estiramiento conceptual, menos sabemos acerca de lo que estamos hablando. Déjenme entonces intentar definir el pluralismo a lo largo de tres niveles, a saber 1) cultural (el nivel de las creencias), 2) societal, 3) político.

En el nivel de las creencias, podemos hablar de una cultura pluralista en la misma latitud de sentido en que hablamos de las nociones paralelas de cultura secularizada y homogénea. Una cultura pluralista implica una visión del mundo basada, en esencia, en la creencia de que la diferencia, y no la semejanza, el disenso, y no la unanimidad, el cambio, y no la inmutabilidad, contribuyen a la buena vida. Esta es entonces la creencia en un valor cuya génesis fue esbozada en las citas anteriores. Se puede argumentar que se trata de un entendimiento filosófico del pluralismo, descuidado tanto por el politólogo como por la teoría empírica de la política. Pero este descuido empobrece la ciencia política y, desde mi punto de vista, es absolutamente inaceptable para un teórico político. En la medida en que el valor del pluralismo encuentra su origen en los debates filosóficos del siglo XVII y XVIII, deberíamos entender que nuestros autores estaban tanto interpretando como configurando el curso del mundo real. En consecuencia, aquello que se origina como la teoría del pluralismo es consiguientemente reflejado, al menos oblicuamente, en la realidad del pluralismo. En este sentido, podría sostener que incluso cuando llegamos a usar el pluralismo como un término descriptivo (no prescriptivo), no podemos dejar de lado el hecho de que el pluralismo denota estructuras sociales y políticas ancladas en una orientación valorativa, en la creencia en un valor. El pluralismo, tal como impregna actualmente las sociedades occidentales, dejaría de existir si dejáramos de creer en su valor. En cuanto a los otros dos niveles, volvamos a mi texto de 1976:

«En cuanto al segundo nivel, debe distinguirse el *pluralismo societal* de la *diferenciación societal*, o en términos más exactos, principios estructurales que epitomizan configuraciones socioestructurales. Pero si bien resulta que toda sociedad compleja está “diferenciada”, ello no implica en lo más mínimo que todas las sociedades están diferenciadas “pluralísticamente”. En mis términos anteriores, una sociedad plural no es una sociedad pluralista, pues esta última no es más que uno de los muchos tipos posibles de diferenciación social.

coincidencia fortuita el que los sistemas occidentales de partidos no participaran en absoluto en la creación del Estado nacional y no pasaran a ser operacionales hasta que se hubo resuelto la crisis de la legitimidad, esto es, la aceptación del gobierno constitucional. Es posible que primero deba existir la comunidad política, quizá la unificación deba preceder a la “partición” de partidos, y quizá sea ésta la condición que hace que los partidos sean una subdivisión compatible con la unidad, y no una división que la perturba. Esto se ve apoyado por la experiencia de casi todas las sociedades en desarrollo que se empeñan en construir una identidad nacional y una integración, que han recurrido rápidamente al partido único o al gobierno militar y, en ambos casos, han prohibido el disenso organizado, esto es, la oposición.

»Un segundo aspecto consiste en el modo en que se relaciona el pluralismo político con la regla de la mayoría, que no es lo mismo que el *principio* de la mayoría. Si se entiende la regla de la mayoría como la entendían Madison, De Tocqueville y John Stuart Mill (esto es, como la amenaza de la tiranía de la mayoría, o de una “reglamentación” por una mayoría numérica y concreta en el sentido literal y firme del término) entonces, cabe decir que el pluralismo es enemigo de la regla de la mayoría. Esto no significa en absoluto que el pluralismo niegue el principio de la mayoría como principio regulador, es decir, como técnica para la adopción de decisiones. Naturalmente que no. Pero el pluralismo sigue siendo la base principal sobre la cual se puede sostener y legitimar el principio limitado de la mayoría: que quienes forman parte de la mayoría deben respetar los derechos de la minoría.

»Hay un tercer aspecto que también merece atención. El pluralismo es un producto de las guerras y de las persecuciones religiosas (como podemos detectar en los debates que llevaron al principio de la tolerancia) y no se puede decir que exista si no están bien separados el reino de Dios y el reino del César. Ello implica, en primer lugar, que ni el obispo ni el príncipe pueden reivindicar en absoluto las almas de los súbditos. Pero también implica que ninguna reivindicación total es legítima. Con el paso del tiempo, y al ir aumentando la diferenciación y la especialización estructurales, se llega a una fase en la cual las vicisitudes políticas de un hombre ya no ponen en peligro su vida ni su bienestar privado. Es en ese momento cuando la secularización fomenta el pluralismo. Lo sustantivo es, pues, que no cabe concebir la regla de la alternancia en el poder ni puede ser puesta en práctica, hasta que los bienestares privado y público estén claramente separados. A menos que exista una separación suficiente de las diversas esferas de la vida (la religión, la política, la riqueza) y una protección suficiente del individuo como tal, lo que se juega en la controversia política es demasiado para que los políticos cedan sus poderes conforme a las normas de un sistema competitivo de partidos .

»En cuarto lugar, y para volver a las bases estructurales del concepto, debe quedar claramente entendido que el pluralismo no consiste simplemente en asociaciones múltiples. En primer lugar, éstas deben ser *voluntarias* (no adscriptivas) y, en segundo lugar, no deben ser exclusivas, esto es, basadas en *afiliaciones múltiples*, pues estas últimas constituyen el rasgo característico crucial de

una estructuración pluralista. La presencia de un gran número de grupos identificables no atestigua en absoluto la existencia del pluralismo, sino únicamente un estado desarrollado de articulación y/o fragmentación. Las sociedades multi-grupales son "pluralistas" si, y sólo si los grupos son asociativos (no consuetudinarios ni institucionales) y, además, las asociaciones se han desarrollado naturalmente, si no son "impuestas". Esto excluye, concretamente, el llamado pluralismo africano que, de hecho, se basa en grupos comunales consuetudinarios, lleva a una cristalización fragmentada y, también, excluye el sistema de estratificación por castas.»

El análisis que sigue es algo más prolongado. No obstante, puede ser delimitado por este indicador: la presencia de divisiones transversales (no de presiones transversales). Este es el umbral, dado que la ausencia de divisiones transversales basta para descartar todas las sociedades cuya articulación dependa básicamente de la tribu, la raza, la casta, la religión y de grupos locales autocontenidos. Así, la cuestión es que el pluralismo prospera cuando las divisiones son neutralizadas y contenidas por afiliaciones múltiples (o inclusive lealtades múltiples) y es inconcebible cuando las divisiones son acumulativas y se refuerzan mutuamente, es decir, en el caso de sociedades segmentadas, o del tipo de enclave. En este caso, la paz social y la coexistencia pueden ser aún mantenidas por las prácticas elitistas consociacionales descritas por el primer Lijphart (1968) para el caso de Holanda. Pero la paz social se ve amenazada tan pronto como la acumulación de divisiones deja de ser aislacionistas y auto-protectora y adquiere, por el contrario, un carácter agresivo.

No obstante, debería quedar claro que el indicador en cuestión se refiere al elemento estructural, no al elemento de creencia del pluralismo (a la creencia de que el valor del pluralismo es la condición prioritaria).

II

La comprensión del pluralismo implica, entonces, la comprensión de la tolerancia, el consenso, el disenso y el conflicto. Me gustaría ahora desarrollar un poco más estos conceptos y agregar a este cuadro la noción de comunidad.

Primero, una rápida mirada sobre el concepto de tolerancia. La tolerancia no significa, bajo ningún aspecto, indiferencia. Si somos indiferentes, somos desinteresados. Y eso es todo. Pero la tolerancia tampoco supone relativismo. Ciertamente, si partimos de una visión relativista, estamos abiertos a todas las visiones. No obstante, la tolerancia es tolerancia precisamente bajo la suposición de que tenemos creencias, que creemos que las creencias nuestras son correctas y, entonces, concedemos a los demás el derecho a tener «creencias equivocadas». Aún así, «la tolerancia se encuentra siempre bajo tensión, y nunca es completa. Cuando los hombres están interesados en algo, intentan conseguirlo. Si no, difícilmente podremos decir que están realmente interesados. Pero no intentarán conseguirlo por todos los medios a su alcance... La tolerancia nunca es completa... Permite un cierto espectro de opiniones, pero no todas, es

justificable que se toleren algunas, pero no que se toleren otras» (Lucas, 1985, pp. 296-301). ¿Cuál es el espectro de la tolerancia? Sus fronteras y límites son muy difíciles de explicitar y, ciertamente, no intentaré hacer algo semejante; pero, sin duda, hay tres criterios implicados. Siempre debemos «dar razones» que expliquen por qué algo nos resulta intolerable (el dogmatismo no es tolerable). El segundo reside en el principio del daño: no podemos tolerar conductas dañinas. El tercer criterio es la reciprocidad: al ser tolerantes esperamos, a cambio, ser tolerados.

Bajo estas consideraciones parece que la vitalidad progresiva del pluralismo reside, en realidad, en las tensiones entre creencias y tolerancia, y no en las mansas aguas de la indiferencia o el relativismo.

Profundicemos el concepto de consenso. Debemos remarcar que el consenso no es consentimiento: no requiere el consentimiento activo (apoyo, aprobación, acuerdo) de cada uno y de todos sobre algo. No obstante, buena parte de lo que se llama consenso puede ser simplemente aceptación, esto es, un acuerdo frágil, difuso y básicamente pasivo. Aún así, el consenso significa compartir algo que nos vincula (ver George Graham en Sartori, ed. 1984). ¿Pero qué cosa compartimos? Anteriormente, remarqué que son importantes las distinciones entre consenso en torno a aspectos fundamentales y cuestiones concretas y/o en torno a la comunidad y los planes de gobierno. De ello me ocupé más meticulosamente en *La teoría de la democracia*.

«Respecto de la teoría de la democracia hay que distinguir claramente al menos tres posibles objetos compartibles: a) valores fundamentales (tales como la libertad y la igualdad), que estructuran el sistema de creencias; b) reglas de juego, o procedimientos; c) gobiernos y políticas gubernamentales específicas. Estos objetos de consenso y de disenso pueden convertirse respectivamente, siguiendo a Easton, en tres niveles de consenso: a) *consenso a nivel de comunidad* o consenso básico; b) *consenso a nivel de régimen* o consenso procedimental; c) *consenso a nivel de la acción política* o “consenso político”.

»El primer objeto o nivel de consenso (que podemos identificar como *consenso básico*) señala si una sociedad determinada comparte en su totalidad los mismos valores y fines valorativos. Cuando así ocurre, tenemos, según Almond, una “cultura política homogénea”. Ciertamente, se trata de un consenso social, en el nivel de comunidad; pero la característica relevante es que dicha sociedad es la sociedad política, no la sociedad desde otros puntos de vista. Cuando no es así, estamos, según la conceptualización de Almond, ante una cultura política heterogénea, fragmentada. Ya la relación entre la homogeneidad cultural (concepto básico) o la heterogeneidad y la democracia está bien demostrada. De hecho, las formas democráticas se superponen a las culturas políticas homogéneas y heterogéneas. No puede afirmarse que el consenso en el nivel de las creencias comunitarias sea una *condición necesaria* de la democracia. Por otra parte, existe una evidencia abrumadora de que, a menos que una democracia consiga crear a lo largo del tiempo un consenso básico consonante, funcionará como una democracia frágil y con dificultades. Puede así sostenerse que un

consenso sobre los valores fundamentales es una *condición que facilita* la democracia. Aunque el consenso básico no es un prerrequisito de la democracia, ciertamente es una condición coadyuvante. Por un lado, contribuye a establecer su legitimidad. Además, un indicador positivo de una “democracia exitosa” es el hecho de adquirir con el transcurso del tiempo un consenso básico; mientras que la falta o la pérdida del mismo es muestra de las debilidades y de los fracasos de la democracia.

»El segundo objeto o nivel de consenso puede denominarse *consenso procedimental*, en cuanto establece las llamadas reglas del juego. Estas son numerosas, como puede inferirse de la lectura de las constituciones (cuyas normas expresan extensamente los procedimientos reguladores del ejercicio del poder). Empero, existe una regla de extraordinaria importancia que debe preceder a las restantes: la regla que determina *cómo deben resolverse los conflictos*. Si una sociedad política no comparte una norma de solución de conflictos, entrará en pugna en cada conflicto, esto es, la guerra civil, o facilita el camino hacia ella. Realmente, las guerras civiles y las revoluciones terminan cuando el ganador establece qué regla (aunque sea solamente qué gobernante) resolverá *pacíficamente* los conflictos. En una democracia, esta regla es la regla de la mayoría. Lo que quiere decir que, a menos (y hasta) que la “regla del juego” o el principio de la mayoría sea aceptado por la generalidad, una democracia carece de norma para procesar los conflictos internos, y apenas puede empezar a funcionar como tal. Resulta claro, por tanto, que el consenso procedimental, y concretamente el consenso sobre la regla de solución de los conflictos, es la condición *sine qua non* de la democracia. En consecuencia, es adecuado hablar de consenso procedimental como consenso relacionado con el régimen. Si no se acepta el principio de la mayoría, o al menos se le presta conformidad, lo que no se acepta es la democracia como régimen. El dicho según el cual en la democracia estamos de acuerdo en discrepar significa, en realidad, que: a) debemos ponernos de acuerdo sobre las reglas para discrepar y procesar las discrepancias; y b) el desacuerdo en el ámbito de esas reglas es lo que la democracia protege y fomenta.

»Es, pues, el tercer objeto o nivel de consenso (sobre la acción política y los gobiernos) el que trae a colación el consenso como disenso y apoya la opinión vigorosamente sostenida por E. Barker de que la base y la esencia de la democracia es el gobierno mediante la discusión. Este es el contexto en el que la discrepancia, el disenso y la oposición surgen como elementos caracterizadores de la democracia. El punto apenas requiere mayor justificación. Baste recordar que el desacuerdo sobre políticas determinadas y la oposición al gobierno es el disenso *vis à vis* el personal en el gobierno. En este último caso, lo que está en juego es el consenso básico y/o procedimental.

»Resumiendo, el consenso básico, acuerdo sobre las cuestiones fundamentales (las creencias valorativas y la estructura de nuestro sistema de creencias), es una *condición que facilita*, aunque no sea una condición necesaria para la democracia. Es un consenso que la democracia puede conquistar como producto final. En cambio, el consenso procedimental, y sobre todo el consenso sobre la norma de solución de los conflictos, y las normas complementarias, son una *condición*

necesaria, un verdadero prerrequisito de la democracia. Este consenso, es el comienzo de la democracia. Sólo por tanto cuando el consenso se refiere a las acciones políticas y al personal gubernamental, el énfasis se sitúa en la discusión, el disenso y el papel crucial de la oposición. Pero incluso aquí el argumento no es que el consenso es irrelevante o (aún peor) indeseable en una democracia, sino que se acepta que el disenso es necesario para producir cambios en el consenso (un consenso nuevo o nuevas personas que se ponen de acuerdo en diferentes temas). [...]

»Lo fundamental, entonces, es que el disenso, la oposición, la política de adversarios y la discusión son nociones que adquieren un valor y un papel positivos en el contexto del *pluralismo*, en la concepción pluralista de la sociedad y de la historia. Ante todo, el pluralismo es la creencia en el *valor* de la diversidad. Y creer en la diversidad, en una dialéctica de la diversidad, es lo opuesto a creer en el conflicto. Por ello, lo que una teoría de la democracia deriva de su matriz pluralista no es, ni puede ser, un elogio del “conflicto”, sino, en cambio, un procesamiento dinámico del consenso basado en el principio según el cual cualquier cosa que pretenda presentarse como legítima o verdadera, debe defenderse frente a la crítica y la discrepancia y revitalizarse mediante ellas.

»La forma más simple de argumentarlo es sostener que “conflicto” es un término erróneo, es decir, engañoso. Es cierto que ha llegado a utilizarse en su sentido más débil, como cuando se habla de conflictos de intereses o similares. Sin embargo, lo empleamos igualmente para significar la “guerra”, referido a una conducta bélica. Dados los límites potenciales de la cuestión, ¿por qué recurrir a un vocablo inevitablemente confuso cuando “disenso” y “discrepancia” nos proporcionan el enfoque apropiado y son realmente los complementos adecuados de consenso? La cuestión, repitámoslo, no es si la sociedad se caracteriza específicamente por las relaciones conflictivas, sino si el consenso, y qué tipo de consenso, facilita la democracia, contribuye a construirla; o si, por el contrario, resulta irrelevante o no es deseable para la democracia.»

Profundizo mi análisis del concepto de consenso porque es central, no sólo para el contexto del pluralismo democrático, sino también, como ahora mismo argumentaré, para la comprensión del concepto de «comunidad» y de los temas actualmente incandescentes del multiculturalismo, las reivindicaciones étnicas, la xenofobia y, a la inversa, la xeno-aceptación.

III

El consenso fue definido como el hecho de compartir algo que nos vincula. Mi impresión es que esto se aplica igualmente al término «comunidad». Y como los estados-nación parecen convertirse en especies en peligro, nuestra búsqueda de alguna nueva unidad básica de coexistencia colectiva debe comenzar nuevamente a partir de la comunidad.

El absolutismo impuso el principio dinástico: los pueblos eran asignados a su príncipe sobre la base de la conquista y/o del legado hereditario, y la religión del príncipe había de ser igualmente la religión del pueblo (*cuius regio, eius religio*). La Ilustración reivindicó, en cambio, el cosmopolitismo e, irónicamente, la *Weltbürgertum* echó raíces especialmente en el suelo alemán (hasta la explosión romántica y la conquista napoleónica). Ciertamente, la cosmopolis de la Ilustración era un ideal elitista; y su «cosmos» era de hecho muy reducido, confinado a Europa occidental y radiando sus luces desde París. El Estado-nación emergió solamente en el curso del siglo XIX y todavía admitió, hasta 1919, *felix Austria*, la alegre excepción del imperio multinacional de los Habsburgo. Así, la nación ha sido el principio organizador y movilizador del Estado moderno por, al menos, dos siglos.

Es importante recordar que durante la Edad Media, y más allá de las naciones, se hallaban las lenguas. La nación alemana estaba compuesta por grupos germano-parlantes; y así sucesivamente. La noción del Estado-nación, por el contrario, fue concebida por los románticos y fue una entidad mucho más intensamente penetrante. El denominador de la lengua de tal noción se mantuvo, pero fue poderosamente reforzado por una suposición orgánica (el *Volksgeist*, el espíritu del pueblo), por un enraizamiento histórico (que fue proyectado como una vía de retorno a alguna mítica era dorada), por una fresca inyección de patriotismo (en el origen revolucionario francés) y además, especialmente en la versión alemana, por una «identidad sanguínea» que fue mucho más allá del principio del *ius sanguinis*.

No obstante, el desarrollo alemán (desde la nación al nacionalismo, y luego, con el nazismo, a la pureza y supremacía racial) fue un caso extremo. En general, los estados-nación que emergieron en Europa occidental como resultado de las revoluciones liberales (constitucionales) de 1830 y 1848, fueron mucho menos «intensos» en cuanto a la comprensión de sus identidades nacionales que su contraparte alemana. Y más aún, si incluimos en este modelo las uniones nacionales débiles (las que sólo implican «independencia de...»), encontramos que en el apogeo del nacionalismo de la primera posguerra, la idea del Estado-nación excedía ampliamente su realidad y alcance actuales. El hábito de llamar «Estado-nación» a los estados se extendió a un gran número de estados que no estaban (ni nunca estuvieron) fundados en la nación.

A pesar de todo, no representa una gran tragedia el hecho de que el Estado-nación, por un lado, se divida en unidades menores o, por otro, sea absorbido desde arriba por cuerpos supranacionales. Incluso si la «comunidad nacional» languidciera, aún necesitaríamos una *comunidad*. Es decir, siempre que alguna super-estructura (una nación, un imperio, un Estado burocrático, etcétera) se desintegra, inevitablemente resurge la infraestructura primordial que los griegos llamaban *koinonía*, y con ella, la necesidad de un principio organizador de solidaridad, de *Gemeinschaft*.

No me malinterpreten. Las comunidades del pasado (la *polis* griega, las comunas medievales, las democracias directas) fueron siempre pequeñas colec-

tividades de relación cara a cara. Pero si, actualmente, las comunidades son concebidas no como cuerpos concretos, operantes, sino como «constitutivas de identidad», como estados de emoción y percepción, entonces no hay una razón apremiante para confinar a la comunidad a un tamaño pequeño. Por lo tanto, los franceses, ingleses, alemanes e italianos, pueden ser concebidos como «comunidades vastas», en la misma medida en que han sido considerados naciones. Bajo fundamentos similares, la «Comunidad Europea» no es una noción carente de sentido: y también podría tener sentido hablar de una comunidad latinoamericana, una árabe o islámica y así sucesivamente.

Lo que quiero destacar es que los seres humanos viven desgraciadamente como muchedumbres solitarias en un estado de anomia; que buscan incesantemente alguna identidad, algún tipo de pertenencia; y que la coexistencia humana se organiza en torno a centros de gravedad que por mucho tiempo (antes de la revolución de las comunicaciones) fueron «comunidades concretas», pero que también pueden ser «comunidades abstractas» igualmente capaces de aportar un elemento de vinculación. Si bien descarto la interpretación de Carl Schmitt de la política como una tensión *Freund-Feind* (amigo/enemigo) (ver Sartori, 1989), tampoco me convence el tipo de apertura cosmopolita sugerida por Dahrendorf. Mi idea es, más bien, que los hombres sólo pueden vincularse como animales sociales, en términos de identidades del tipo «nosotros-ellos», que la oposición nosotros-ellos no tiene por qué ser, como señala Schmitt, hostil y belicosa. No obstante, sí implica a la vez un acercamiento y una «clausura» y, en consecuencia, el trazado de fronteras. Un «nosotros» que no está circunscrito por un «ellos» se evapora en la nada.

Bajo estas premisas, una cuestión importante es, ¿cómo y en qué medida el pluralismo extiende y diversifica la concepción de «comunidad» de manera que transforma una comunidad pequeña, concreta, en una identidad amplia y altamente abstracta?

Retomemos la definición de «comunidad» brindada por John Ladd (en Friedrich, ed., 1959, p. 277): «el concepto de comunidad... es usado para delimitar lógicamente ciertos derechos y obligaciones que se derivan del hecho de ser miembro de una entidad con ciertas condiciones comunes... Por lo tanto, opera en estos términos: “eres un miembro de esta comunidad por tales y tales hechos (por ejemplo, porque vives aquí), entonces, estás obligado a estar interesado en tales y tales cosas...”».

Es posible que el concepto se debilite si lo despojamos de su carácter obligatorio (por ejemplo, la obligación de un miembro de la comunidad de participar de los esfuerzos compartidos). Pero, ¿puede una comunidad mantenerse si sus miembros rechazan cumplir las reglas de juego comunes? ¿Puede una comunidad (aunque sea altamente tolerante) tolerar una subcomunidad o una contracomunidad que reclame el derecho de actuar contra las reglas que definen su existencia presente?

Al señalar esta cuestión, hemos de recordar que las comunidades pluralistas no se constituyen fácilmente, y que, en ese sentido, son entidades frágiles. Como

sabemos, presuponen una actitud tolerante y, en el plano estructural, la existencia de asociaciones voluntarias creadas individualmente, afiliaciones superpuestas y divisiones transversales. La mayoría de las comunidades del pasado (desde la *polis* griega hasta las puritanas) no respondieron a este patrón. Y, aún hoy en día, las condiciones mencionadas se encuentran mayormente circunscritas al mundo occidental. En efecto, ¿qué amplitud de «condiciones pluralistas» existe en las sociedades ex comunistas del Este? Salvando las grandes diferencias que hay entre ellas, aventuro a generalizar que si bien los países ex comunistas están caracterizados por un *ethos* comunitario más fuerte que el de las sociedades de Europa occidental, y que el de las de mercado en general, su comunitarismo es de tipo corporativo (orgánico), preservado (bajo y a pesar del régimen comunista) sobre la base de las identidades étnicas o religiosas (islámicas) subyacentes. Entonces, aquello que parece emerger en varias de las sociedades ex comunistas es una estructura de divisiones mutuamente reforzadas (no transversales), debidamente profundizadas y aprovechadas por la vieja *nomenklatura* para permanecer en el poder bajo las nuevas banderas étnico-nacionalistas. El ruinoso quiebre de la Unión Soviética, la tragedia yugoslava, la partición de Checoslovaquia y otros conflictos internacionales todavía vigentes, atestiguan la dificultad de construir una comunidad pluralista.

Pero Europa occidental también enfrenta desafíos desconocidos: las mareas migratorias del Este y de Africa. Para los americanos, las inmigraciones masivas no representan nada nuevo. De hecho, el Nuevo Mundo está compuesto por inmigrantes. En los ochenta años que siguieron a 1845, alrededor de cincuenta millones de personas, en su mayoría europeos, emigraron hacia el Oeste; y entre 1900 y 1913, nada menos que diez millones de europeos dejaron el Viejo Mundo. Pero encontraron un espacio vacío, buscaban ansiosos una nueva patria y estaban felices de convertirse en americanos: el crisol de razas se consumió (cabe aclarar que el crisol de razas dejó de funcionar, y el «multiculturalismo» puede dividir la nación americana en hostiles diferencias raciales. Como afirmó Arthur Schlesinger: «América, cada vez más, está compuesta por grupos cuyos rasgos étnicos son inerradicables», 1992, p. 16; para una visión positiva, ver Sheldon Wolin, 1993). En cambio, el Viejo Mundo ha sido, durante mucho tiempo, un mundo sin *comers* y, por ello, aumenta su preocupación y se multiplican sus reacciones frente a ellos.

¿Racismo? Los medios han suscrito este diagnóstico demasiado apresuradamente; en cambio, donde los medios encuentran racismo, nosotros encontramos un amplio espectro de reacciones, que van del «proteccionismo económico» (la defensa de puestos de trabajo), pasando por el xenotemor (simplemente un miedo o incomodidad), a la xenofobia (rechazo), alcanzando el extremo del racismo sólo después de atravesado este umbral. Ahora bien, la defensa económica (justificada o no) es un estado de cosas normal (el sindicalismo siempre ha defendido los puestos de trabajo); y sospecho que la inmigración de los europeos del Este y de los rusos es resistida por la «Fortaleza Europa» sobre todo en este aspecto. Entonces, quedan el xenotemor y la xenofobia (de la cual el racismo es un extremo residual) que se dirige principalmente hacia los inmigrantes africanos e islámicos. Y aquí llegamos a las raíces culturales del problema.

La cuestión es: ¿podemos y debemos ser tolerantes no sólo con los extraños culturales, sino también con los «enemigos culturales» hostiles? ¿Puede y debe el pluralismo permitir la quiebra de la comunidad pluralista? Finalmente, ¿debería la democracia permitir su propia destrucción? Ciertamente, en determinado momento el pluralismo es desbordado. El «*idem sentire de republica*» es un bien al que no se puede renunciar fácilmente, y creo que lo que básicamente está en discusión en este caso es la reciprocidad. El ingreso a una comunidad existente es una cuestión de «toma y daca». Los extranjeros que no están dispuestos a dar algo a cambio por lo que reciben, que desean permanecer «ajenos» hasta el punto de desafiar las leyes fundamentales del país que los acoge, están destinados a provocar temor, rechazo y hostilidad. No hay comida gratis. ¿Debería haber ciudadanía gratis?

OBRAS CITADAS

- FRIEDRICH, C. J., *Community*, The Liberal Arts Press, Nueva York, 1959.
- HELD, DAVID, *Models of Democracy*, Stanford University Press, 1987. [*Modelos de democracia*. Alianza, 1993.]
- LIJPHARDT, AREND, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, University of California Press, 1968.
- LUCAS, J. R., *The Principles of Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- SARTORI, G., *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*, Cambridge University Press, Nueva York, 1976. [*Partidos y sistemas de partidos*. Alianza, 1994.] *Social Science Concepts: a Systematic Analysis*, Sage, 1984. *The Theory of Democracy revisited (2 vols.)*. Chatham House. Chatham. Nueva York, 1987. [*La teoría de la democracia*. 2 vols. Alianza, 1988.] «The Essence of the political in Carl Schmitt», *Journal of Theoretical Politics* 1 (1), 1989. «Totalitarianism. Model Mania and Learning from Error», *Journal of Theoretical Politics*, 5 (1), 1993.
- SCHLESINGER, ARTHUR, *The disuniting of America: Reflections on a multicultural Society*, Nueva York, Norton, 1992.
- SALOMON, SUSAN (ed.), *Pluralism in the Soviet Union*. St. Martin's Press, Nueva York, 1983.
- WOLIN, SHELDON S., «Democracy. Difference and Re-cognition», *Political Theory*, 21 (3), 1993.