

## Los retos de la transhistoricidad de la racionalidad liberal

Por *Buatu* BATUBENGE OMER

*FFyL, Universidad Nacional Autónoma de México*

EN ESTE TRABAJO, mi preocupación es comprender el fundamento conceptual y metodológico de las instituciones y cultura liberales, y en particular comprender en qué sentido y por qué la democracia liberal es considerada como universal y por ende susceptible de ser aplicada en todo el mundo. Nos guiará la idea de que los lugares de lo político no son monolíticos ni unívocos, al contrario, son dialécticos. Esta idea deriva de la hipótesis general —que nos orienta— según la cual la gran debilidad de la democracia liberal proviene de su incapacidad de integrar todos los elementos de la realidad social en la consecución de sus objetivos. Por eso, mi estudio se dirige hacia un examen de los principios que fundamentan la aceptación de la democracia liberal. De éstos, cuatro llaman mi atención. Se trata en primer lugar de la racionalidad liberal, en segundo lugar de la aceptación de una sociedad dividida en clases, luego de la renta de tierra y por fin del absolutismo del liberalismo. Dado los límites restringidos dentro de los cuales trabajamos, aludiré a los dos primeros principios porque los demás son, a mi juicio, consecuencia de los dos primeros. Quiero llegar a una concepción de la racionalidad que tome en cuenta el sujeto, su contexto y su historicidad.

### *1. La racionalidad liberal y la negación del otro*

#### 1.1. La racionalidad contra la espontaneidad sensible

LA democracia liberal nace a partir de la concepción del hombre y de la sociedad que se perfila en el enfoque liberal. Una sociedad bien ordenada y un hombre autónomo capaz de llegar por sí mismo a la satisfacción de sus aspiraciones constituyen el mayor objetivo de la democracia liberal. Este orden al mismo tiempo se aleja del ideal democrático griego de una ciudad armoniosa. En efecto, el orden social democrático se refiere hoy a una sociedad más amplia y heterogénea que la polis griega. Aunque la idea central reside en un equilibrio social con base en la toma de decisiones colectivas, la democracia moderna privilegia la resolución del conflicto político sobre la armonía desval-

rizada por la heterogeneidad.<sup>1</sup> De hecho, la idea base de nuestra democracia no es la participación directa sino el sistema representativo.

Sin embargo, si hemos evitado la naturaleza excluyente de la democracia griega, es imprescindible anotar que la racionalidad que orienta nuestra visión de la sociedad ordenada es portadora de elementos más disociadores y excluyentes que los que caracterizan la vertiente griega. Es cierto que la democracia pertenece directamente a la esfera de toma de decisiones colectivas con base en el control popular y en la igualdad de derechos en el ejercicio de este control.<sup>2</sup> También es obvio que “la finalidad de la democracia es tratar de modo igual a todas las personas”.<sup>3</sup> Y como lo precisan David Beetham y Kevin Boyle, la igualdad consiste no sólo en que “la política gubernamental atienda los intereses de las personas por igual, sino que las opiniones de estas últimas tengan el mismo peso”.<sup>4</sup> La democracia moderna o liberal reviste así muchas ventajas, a las cuales podemos agregar la intervención o participación de la gente en la política para hacer escuchar sus preocupaciones y aspiraciones profundas, el debate abierto que supone la diversidad y la pluralidad en las opiniones e intereses sobre la política, la garantía de las libertades y derechos fundamentales (de palabra, sindical, de tránsito y de seguridad de la persona) y la renovación social.<sup>5</sup> Empero, los intentos de implantación de esta democracia en horizontes diferentes de los de Occidente<sup>6</sup> terminan en un fracaso, como si la gente no contemplara estos beneficios. Debe de haber algo más que explique tal fracaso y desinterés por la democracia en el mundo no occidental.

Este elemento devastador y nocivo en la democracia liberal lo encuentro en primer lugar en la lógica racional que define lo que es una sociedad democráticamente ordenada y en la comprensión del papel del individuo ligada a esta misma lógica. La racionalidad liberal surge del telón iluminista tejido por autores como Descartes y Kant, entre los

<sup>1</sup> Robert A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 29.

<sup>2</sup> Véase David Beetham y Kevin Boyle, *Cuestiones sobre la democracia*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1996, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>6</sup> El término *Occidente* significa etimológica y culturalmente el lugar donde se oculta el sol. Cuando hablamos del Occidente, cuando nos referimos al concepto “Occidente”, estamos pensando en el espacio cultural, autor de la colonización y del imperialismo, constituido por el conjunto atlántico que abarca a los países de Europa del Oeste, de Canadá y de Estados Unidos. Una democracia occidental es la que surge y se vive en este espacio político-cultural.

que configuraron con mayor nivel filosófico la teorización política de los padres del liberalismo. En el contexto político liberal, la racionalidad se presenta como negación de la espontaneidad sensible de cada individuo o de cada grupo dirigente en la dirección de los asuntos sociales. Tal es la postura principal del filósofo de Königsberg, quien, en la *Crítica de la razón práctica*, demuestra que la determinación del bienestar, y de los planes que conducen a éste, sólo por la espontaneidad es la característica general de los seres sensibles, peculiaridad de los animales. Por consiguiente, de este planteamiento concluimos que según Kant “la razón interviene en la obra humana contra los instintos y contra la felicidad prometida y asegurada por éstos”.<sup>7</sup> Por su parte, John Rawls piensa que no es concebible que un individuo consiga la felicidad sólo por medio de una inclinación espontánea.<sup>8</sup>

En efecto, el hombre no es un ser racional puro ni tampoco un ser totalmente sensible, es un ser de razón y de sensibilidad. Así, no solamente se puede conducir por la razón ni tampoco por la sensibilidad sin que aparezca la envidia, el menosprecio y las cualidades egoístas. La acción humana, su comportamiento, debe ser dirigido, más que por el interés, sobre todo por la razón. La luz de la razón descubierta por Kant crea de este modo una visión antropológica del ser social que se debe conducir razonablemente, es decir, no sólo como un ser sensible dotado de razón.<sup>9</sup> Esta concepción del hombre lo eleva a un nivel trascendental porque se niega a considerar la experiencia en la conducta humana para que ésta tenga calidad moral. En efecto, Kant asigna a la razón la finalidad de determinar la voluntad prescribiéndole un principio racional sin tener en cuenta los deseos posibles, de tal manera que el hombre actúe sólo según la representación de la ley de su voluntad (autonomía) y no de su fin-meta.

Se plantea así en Kant la trascendentalidad de la razón ante la experiencia y el constitucionalismo. También se plantea en el sistema kantiano un individualismo moral fundado en la regla de moralidad. Los autores que siguieron este rubro kantiano legitimaron al mismo tiempo la trascendentalidad de la razón, el individualismo y el imperio de la ley. Si este último es imprescindible en la toma de decisiones colectivas,<sup>10</sup> no podemos callar ante la imposición de una ley sin una

<sup>7</sup> Buatu Batubenge Omer. *Loi et liberté: implication mutuelle dans la morale kantienne. Du pouvoir qu'a l'homme de suivre la loi morale*. Tesis de maestría dirigida por Eboussi Boulaga Fabien, Yaundé, Universidad de Yaundé I, Camerún, 1994, p. 17.

<sup>8</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2000, p. 384.

<sup>9</sup> Véase Gerhard Krüger, *Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961, p. 93.

<sup>10</sup> Aludimos aquí a la concepción de la democracia liberal como un conjunto de reglas y procedimientos que determinan quién está autorizado para tomar decisiones colectivas.

base valorativa y cultural, ante la constitución de una imagen del hombre racional únicamente preocupado por sus intereses y ante la exacerbación de un individuo autosuficiente y aislado de la comunidad.

## 1.2. Hacia la legalización del individualismo

LA crítica acerba de A. Schopenhauer a la filosofía práctica de Kant se enfocará justamente en esta determinación *a priori* de la conducta humana, tanto que según él el fundamento de la moral kantiana no es ni un hecho demostrable de la conciencia ni una relación exterior entre los entes. Se trata más bien de

la conciencia humana y a la vez el mundo exterior todo entero, con todos los objetos de experiencia, todos los hechos y contenidos, que nos quitan de debajo de los pies, despojándonos de nuestro apoyo. ¿A qué amarramos? A un par de conceptos arbitrarios y completamente vacíos, y que vuelan en el aire como nosotros.<sup>11</sup>

No es arriesgado pensar que tales críticas ya parecían obvias a Kant, quien tuvo que incluir en su filosofía los principios del derecho y del Estado para no desconectarse totalmente de la realidad. A pesar de esta introducción de nuevos temarios y de las críticas que se hicieron a la obra práctica de Kant, se daba por sentada la búsqueda de la moralidad del individuo. Por cierto, para Kant, hay que distinguir las fronteras de la moral y la política. Sin embargo, en su planteamiento moral, recogido por J. Rawls para defender la democracia liberal, esto es, para establecer los principios de la justicia, no se trata de la comunidad moral, pero sí de un ser razonable moral, ser individualista que obedece al imperativo categórico sólo para su moralidad. De este modo, cuando a la luz de la filosofía kantiana el liberalismo adopta la integración de los intereses, las preocupaciones y los beneficios, nunca se aleja de Kant en cuanto a la individuación de la sociedad.

Entendida como la determinación de la conducta a partir de las reglas universales, necesarias y trascendentes a la experiencia, la racionalidad kantiana es individualista porque se funda en la regla que garantice la moralidad personal. Las doctrinas de las Luces en nombre de la libertad religiosa, las libertades individuales del ciudadano y el respeto del otro van a establecer un compromiso con los intereses individuales a partir de una visión individualista de los intereses públi-

También nos referimos a la importancia de la ley para la constitución de un Estado de derecho.

<sup>11</sup> Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, Paris, Aubier, 1978, p. 26.

cos. De ahora en adelante, porque la razón se concibe a partir de la reflexión y del cálculo sobre las consecuencias tanto positivas como negativas de una decisión colectiva, los sujetos implicados en la toma de decisión van a privilegiar el beneficio y la satisfacción de los intereses de todos los participantes. Éstos se comprometen en acuerdos que tomen en cuenta la concepción del bien de cada individuo.

Tal es justamente la posición defendida por John Rawls cuando explica que el motor de un acuerdo racional no es tener toda la información sobre los fines particulares sino la capacidad de jerarquizar las alternativas presentes para que cada uno promueva sus intereses.<sup>12</sup> Debemos reconocer que un país democrático o una discusión democrática no tienden hacia la satisfacción de todos los deseos de sus ciudadanos. Estos deseos definen valores que hacen existir la pluralidad liberal. No todos los valores tienen la misma importancia ni se armonizan, por lo que en una discusión la conflictividad de los valores obliga a suprimir otras alternativas. Sin embargo, éstas no se eliminan completamente: las alternativas excluidas de la discusión constituyen “un exterior que siempre hará que nuestros valores democráticos o nuestra concepción de la justicia se encuentren abiertos a la controversia”.<sup>13</sup> Rawls tiene aquí el mérito de plantear una apertura de los valores, un pluralismo que se niega al absolutismo de los mismos. Reconoce así claramente la conflictividad, el antagonismo y la división como constitutivos del pluralismo y de la realidad democrática.

Debemos reconocer también el segundo mérito de Rawls en la superación que hizo del rigorismo kantiano. Es cierto que Kant nunca había olvidado la naturaleza ambivalente del hombre, pero consideraba que en la moral estaba estrictamente prohibido incluir elementos de la sensibilidad. Retomando la filosofía práctica de Kant, Rawls se esforzó en distinguir “una acción razonable” y “una acción racional”.<sup>14</sup> La acción racional es instrumental por estar inclinada a los intereses, mientras que la acción razonable es la que se realiza a partir de las consideraciones morales y del sentido de justicia en lo que atañe a la organización de la cooperación social.<sup>15</sup> De esta manera, Rawls insiste en que el sujeto no es sólo racional sino que es también y sobre todo razonable, es decir, está movido por un conjunto de valores éticos que le conduce hacia una comprensión social del ser humano, de tal manera

<sup>12</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 141.

<sup>13</sup> Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, México, Paidós, 1999, p. 206.

<sup>14</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 47. Véase también Dora Elvira García, *Variaciones en torno al liberalismo. una aproximación al pensamiento político de John Rawls*, México, Galileo, 2001, pp. 88-90.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 47.

que no tiene sentido si no se comprende dentro de una sociedad. Así, nuestro autor concibe a un hombre liberal para el cual el derecho no se determina por puro interés ni por una concepción utilitarista. El bienestar, la concepción particular, no puede definir el derecho. En la determinación de esto, haría falta que lo razonable tuviera prelación sobre lo racional. Es por eso que el derecho tiene prioridad sobre el bien. No es el momento de criticar a esta supremacía del derecho, como lo hicieron Charles Taylor, Robert Nozick, Alasdair McIntyre, Michael Sandel y otros más.

Podemos también rescatar en Rawls la concepción de que todo cambio debe empezar por la transformación de los principios, encarnación de los valores que sustentan la ley. Las instituciones que tienen sentido a partir de los valores son vacías si les quitamos su fundamento valorativo.

Sin embargo, podemos observar que en la defensa de un pluralismo liberal que garantice la cooperación entre los ciudadanos libres e iguales en la organización de la sociedad y en el establecimiento de los principios de la justicia, Rawls nunca ha cuestionado el individualismo inherente a la teoría liberal y a la base de la filosofía kantiana que utiliza, por el contrario, sostiene que en una discusión, cada uno busca llevar a cabo un plan que satisfaga el mayor número de sus deseos y preocupaciones. Lo que motiva y activa la toma de decisiones mediante un acuerdo racional no es ganar, sino más bien “obtener el mayor número posible de puntos de acuerdo con su propio sistema de fines”.<sup>16</sup> Esta finalidad de la deliberación desvanecería la envidia, de manera que los sujetos participantes actúen según una racionalidad mutuamente desinteresada.

Con todo, para llegar a estos puntos de acuerdo, el individuo ha de tener suficiente conocimiento de las consecuencias futuras de las decisiones que él realiza en el presente. Debe, por tanto, imaginar el futuro como si lo estuviera viviendo en el presente para que no cambie su elección o desee haber decidido de otro modo. Reuniendo estas consideraciones, podemos definir con Rawls a un individuo racional como “el que tiene que actuar siempre de tal modo que nunca tenga que censurarse, pase lo que pase después”.<sup>17</sup>

### 1.3. La universalización y la transhistoricidad democrática liberal

SE confina así la noción de racionalidad al cálculo de los intereses y los beneficios que se pueden obtener en acuerdo. Se trata más bien de una

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 383.

racionalidad instrumental, que define un sujeto orientado no por la experiencia histórica de la sociedad sino por sus propios intereses. De esta manera la política, en lugar de ser una praxis orientadora de los proyectos sociales, es un instrumento al servicio de los fines privados de los ciudadanos y de la defensa de los derechos subjetivos.<sup>18</sup> Pero nada asegura que dos posiciones firmemente contradictorias llegarán a ser conciliadas mediante la jerarquía de alternativas. La satisfacción de los intereses privados sin preocuparse del bien común y la consideración de una racionalidad mecánica fuera de la experiencia son, a mi juicio, constitutivos de una concepción transhistórica de la democracia. Lo imprescindible no es tanto el contexto ni el tiempo específicos de cada sociedad, sino los beneficios que los participantes pueden obtener, cualquiera que sea su origen histórico en la deliberación democrática. De allí se concibe que la democracia supera las naciones y es viable en cualquier sociedad, tal como se piensa y se vive en Occidente.

Además, el énfasis en los intereses crea una concepción de la sociedad según la cual los individuos con los mismos intereses se unen para defenderlos. Este aspecto provoca una diversificación de la sociedad según los intereses. La estabilidad de una sociedad tal nace exactamente del equilibrio posible dentro de los grupos defensores de los intereses. Se trata del sistema representativo que otorga la toma de decisiones a un puñado de dirigentes, de tal suerte que la vida política se transforma en un mercado donde los programas políticos constituyen la mercancía y los votos de los ciudadanos excluidos de la toma de decisiones el valor de intercambio. Pero como los intereses privados prevalecen sobre lo público, lo que ocurre es la constitución de una sociedad de clases basada no sólo sobre el poder sino también sobre la propiedad.

Lo que he venido demostrando en esta parte es que el concepto de racionalidad manejado por la democracia liberal se funda en una objetividad caracterizada por los intereses individuales. Por consiguiente, desbarata la noción de comunidad a fin de resaltar el individualismo y el mercado, tanto en las relaciones sociales como en las políticas estatales de gobernabilidad y en los lugares privilegiados de lo político<sup>19</sup> donde la vida está herida. Entendemos la comunidad en el sentido de

<sup>18</sup> Véase Carlos Kohn W., "Las antinomias de la democracia liberal", Universidad Central de Venezuela, sin fecha: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Oapp/OappKohn.htm> (12 de abril del 2001).

<sup>19</sup> Nos referimos al texto de Guillermo Almeyra, "Los lugares de la política" *Viento del Sur*, núm. 17 (agosto del 2000), pp. 49-55.

relación entre los miembros de un grupo determinado y entre este grupo y su territorio. En este sentido, el término de racionalidad liberal encabeza toda una vertiente narcisista que tiende hacia la negación del otro. Éste no es solamente la alteridad humana. Es también el espacio en el cual la alteridad humana se lleva a cabo durante un tiempo preciso.

Ilustré esta negación del otro a partir de J. Rawls porque en este autor, a pesar de la persistencia de una individuación de la sociedad y del carácter trascendente de la “democracia constitucional”, se encuentra una posibilidad de pensar en la definición y la determinación de los actores sociopolíticos, en un espacio de representación y en una apertura de los valores, es decir una consideración no absolutista de los valores.

Por el otro lado, los intereses individuales que permiten a la democracia superar tanto el espacio como el tiempo, ilustran exactamente toda una vertiente de investigación que privilegia el paradigma empírico-analítico. En ello, queremos enfatizar el hecho de que los actores políticos, entendidos como partidos políticos en el sistema liberal, en su actuación interesada, hacen de la democracia un sistema de gobierno independiente de los demás movimientos, valores e intereses de la sociedad. Si se refieren a éstos, es para recoger en ellos todo lo que pueda desarrollar positivamente sus acciones e impedir todo lo que las obstaculiza. Según este paradigma

la única forma válida de desarrollar un conocimiento sobre el hombre es basándose en lo que puede observarse o hacerse observable (lo empírico); el conocimiento debe ser analítico en lugar de sintético, es decir, las observaciones tienen por objeto dividir el comportamiento humano en sus elementos constitutivos.<sup>20</sup>

La finalidad de las ciencias sociales es así semejante a la de las ciencias formales como las matemáticas y las ciencias físicas, es decir, la búsqueda de regularidades legaliformes en el comportamiento social del ser humano. Esta construcción del conocimiento descansa sobre cinco supuestos: la universalidad de la teoría, su carácter desinteresado, la independencia de sus variables, la formalización de éstas y la confianza en las matemáticas.<sup>21</sup>

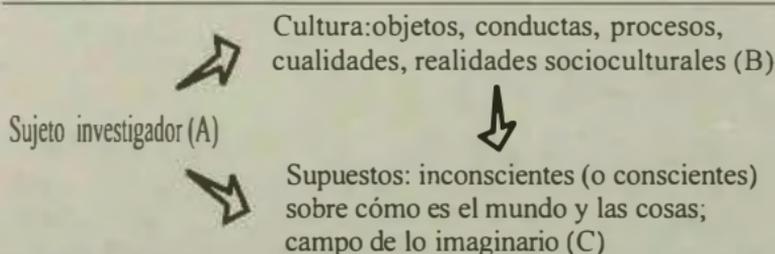
En realidad no hay problema que una teoría se construya con base en estos supuestos. Su inaceptabilidad viene de su elaboración de un

<sup>20</sup> Thomas S. Popkewitz, *Paradigma e ideología en la investigación educativa*, Madrid, Mondadori, 1988, p. 66.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 66-68.

tipo de conocimiento lejos de la realidad que vive la gente. Los investigadores crean, descubren e idean teorías sobre el comportamiento social que no concuerdan con la práctica. En su planteamiento, los valores se piensan en total desconexión con los hechos.

Así que podemos preguntarnos si lo imaginario —esto es el mundo de las ideas y el entorno sociocultural— es prescindible en la construcción de una teoría social del conocimiento. La gran aportación de Thomas S. Popkewitz a las ciencias sociales es su consideración de que la ciencia tiene elementos que constituyen las “reglas del juego” y que dirigen las prácticas de la labor investigadora. Concretamente define la ciencia como “un conjunto de paradigmas, o constelaciones de valores, métodos, procedimientos y compromisos que dan forma a la investigación”.<sup>22</sup> De este modo, él entiende la participación al discurso de la ciencia como la creación de imágenes sobre el mundo social con las palabras y reglas del lenguaje. Uno de sus principales objetivos será conceptuar el mundo como “cultura”, esto es, efectuar una “operación transitiva con la realidad”. Con otras palabras Sergio Bagú enfatiza el mismo hecho de que “el teórico en las ciencias sociales forma parte siempre de la realidad que observa”.<sup>23</sup> En las ciencias sociales hay una estrecha relación con la realidad social y la visión del mundo del investigador que escapa a los investigadores de la vertiente empírica. Así pues, no existe una teoría desinteresada ni universal. Toda teoría depende del espacio donde se piensa, del sujeto que la piensa y de los supuestos histórico-culturales del sujeto.



En este sentido, todas las formas de imposición y de universalización de la democracia liberal, lo que Eduardo E. Saxe-Fernández llama “absoluto de la democracia” o “totalitarismo de la democracia”,<sup>24</sup> y

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>23</sup> Sergio Bagú, “Vivir la realidad y teorizar en ciencias sociales”, *Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, año 2, núm. 4 (julio-diciembre de 1995), p. 9.

<sup>24</sup> Eduardo E. Saxe-Fernández, “Les facteurs limitants internes et externes de la démocratie”, *Alternatives Sud*, vol. vi, núm. 3 (1999), p. 124.

todos los fracasos, las incongruencias con la realidad, los atribuyo a esta manera ilusoria de buscar en el comportamiento social lo universal, lo regular, lo desinteresado y lo formal o lo matemático. Y es así que se generan teorías incongruentes con la realidad, cuyos éxitos son quiméricos. La ilusión viene justamente de que los conceptos individualistas y excluyentes de un modelo democrático ligado a la economía del mercado libre, capitalista, son justificados por categorías político-sociales antiindividualistas e incluyentes, que Saxe-Fernández enumera: “libertad, democracia, justicia, solidaridad”.<sup>25</sup> El problema es de cómo comprender lo social dentro de un rubro liberal excluyente, es decir la unión de lo liberal y lo social o lo razonable y lo racional, que se plantean desde la perspectiva rawlsiana, por ejemplo.

Este desconocimiento de la historia supedita la identidad cultural de un grupo social, es decir su especificidad, a una categoría antropológica formal que niega la diferencia y la diversidad. A pesar de sus incoherencias, la teoría republicana cívica tiene la ventaja de insistir en que el hombre es un animal político. Éste, para realizarse plenamente, se debe entender como un individuo comunitario y social. En una comunidad tal las nociones de bien común y de virtud desempeñan un papel que caracteriza el hombre ideal. Separarse de esta comunidad, es decir del lazo social, es para el ciudadano volverse una rama cortada del árbol donde recibía la savia vital. Sin apostar por esta concepción comunitaria de la persona, donde la igualdad y la participación son reglas de oro, ni por la concepción del liberalismo que privilegia los valores de libertad y de derechos individuales,<sup>26</sup> queremos observar que la obstinación actual en la aplicación de la democracia liberal, según el plan legado por el Occidente, no puede llevarse a cabo sin la destrucción de comunidades enteras, de su historia, de sus valores y de sus miembros.

## 2. *Los retos de la racionalidad liberal*

### 2.1 Uso de experiencias histórico-culturales y el desarrollo histórico de las relaciones sociales

Es en este sentido que Chantal Mouffe considera que la especificidad de cada comunidad, cada tradición y los significados a ellas correspondientes son significativos para hablar de la justicia. Según esta visión, la imposición de una categoría racional individualista particular y

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Mouffe, *El retorno de lo político*, pp. 203-204.

excluyente a todas las sociedades es pernicioso y no se realiza sin desequilibrio y desestabilización. Éstos derivan del olvido de que este liberalismo individualista tiene una particularidad y unas limitaciones que lo confinan como una realidad histórica de un tiempo y espacio precisos. De este modo se trata de una vertiente política cuya aplicación en otros horizontes puede ser imposible. Lo que sobresale de esta universalización de una antropología específica a todo el conjunto de las naciones es la tensión entre lo instrumental y la identidad cultural. Y esta tensión es la que explica el fracaso general de la implantación de la democracia en América Latina (y sin duda en África) a pesar de sus ventajas manifiestas. No hay que confundir tal tensión destructiva de la idea misma de la democracia —en la medida en que se niega a aceptar la diversidad de valores como fundamento de la igualdad de naciones y de la idea de libertad— con la tensión inherente entre la concepción igualitaria y la concepción liberal de la democracia. En efecto, quizás en esta tensión reside el futuro de la democracia, en el esfuerzo que exige para una armonización entre lo comunitario y lo individual. Al contrario, la tensión entre lo racional y lo específicamente cultural es la negación misma de la posible articulación de la igualdad y de la libertad. Aquí entendemos la identidad cultural en el sentido de vivir la especificidad en la diferencia, más allá de la uniformización generada por la racionalidad liberal y empírica. Se trata de “la conciencia de las tradiciones propias formadas históricamente, cuyas valoraciones, visiones del mundo, idiomas y costumbres proporcionan un sentido de pertenencia cultural a los individuos y los grupos”.<sup>27</sup>

Desde entonces el primer desafío que se nos presenta es el uso hermenéutico de experiencias históricas de nuestros contextos (elementos culturales, movimientos sociales, teorías contextualizadas, aspiraciones y necesidades de la población) a fin de producir una alternativa a la idea de una democracia realizable sólo en el contexto liberal.<sup>28</sup> Tales experiencias aparecen como potencialidad, como posibilidad de formas de gobierno comprometidas con el pleno desarrollo de la persona dentro de su comunidad de vida. Lo que planteamos es la convicción de que “la interacción humana da origen a la creación de normas y conductas gobernadas por ésta”.<sup>29</sup> En efecto, la experiencia cotidiana como historia viva se nos presenta como un conjunto de símbolos cu-

<sup>27</sup> Jaime Vieyra, “Tres perspectivas sobre el pluralismo cultural en México”, en Ursula Klesing-Rempel, *Lo propio y lo ajeno: interculturalidad y sociedad multicultural*, México, Plaza y Valdés, 1996, p. 56.

<sup>28</sup> Véase Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 1996, p. 27.

<sup>29</sup> Thomas S. Popkewitz, *Paradigma e ideología en la investigación educativa*, Madrid, Mondadori, 1988, p. 62.

ynos significados pueden revelarse más fecundos en la democracia que en la experiencia liberal.

Además, debemos reconocer que las conductas producen tipos de relaciones que, al chocar con la complejidad de la realidad, cambian de una manera que manifiesta el dinamismo del ser humano. La segunda tarea será entonces el desarrollo histórico de las relaciones humanas (los movimientos sociales) de manera de detectar el elemento dinámico capaz de promover una nueva cultura democrática. Esto es lo que Popkewitz llama la vertiente crítica. En efecto, la conceptualización del mundo a partir del presente cultural no significa la copia de la experiencia sino el hecho de que los fenómenos siguen unas pautas para realizarse. Y como lo presente nos muestra sólo una parte de la realidad, es recomendable ir al análisis de cada época en lo que encarna “un tipo especial de lógica para contemplar la actividad humana”.<sup>30</sup> Cada época, cada contexto, tiene supuestos que permiten la comprensión de lo que es la realidad social: la cohesión social, la racionalidad o irracionalidad de los individuos, la supremacía de unos frente a los demás, la organización o desorganización social, la interrelacionalidad de los fenómenos sociales son algunos de estos supuestos que el investigador está obligado a conocer para comprender las relaciones sociales. Se trata aquí de la interpretación de tipos de relación que el ser humano siempre ha tenido con su sociedad.

El primer desafío se puede concebir dentro de lo que Popkewitz llama el paradigma simbólico (hermenéutico o interpretativo). Para nosotros el gran reto consiste en la articulación de la vertiente simbólica con la corriente crítica, porque lo que importa no es tanto la regularidad de los fenómenos sociales, sino el descubrimiento de los supuestos normativos que gobiernan y sustentan los hechos sociales. Privilegiamos el factor de interacción entre los individuos para un acuerdo que establece categorías para gobernar las prácticas sociales. Uno de los conceptos clave de la corriente simbólica es la idea de intersubjetividad. La comunicación de subjetividad da origen a las normas consensuadas que definen lo real y lo válido a partir del acuerdo intersubjetivo. Es en este sentido que Popkewitz considera la experiencia, lo que es, como lugar privilegiado de la simbólica, como constante de modelos epistemológicos para la orientación política. Así afirma: “Estas normas albergan modelos epistemológicos implícitos que orientan las acciones, las prácticas y las estructuras institucionales”.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 72.

De ahí que la objetividad se deba concebir como el resultado de un consenso intersubjetivo realizado mediante la interacción social. Como decía el profesor Okolo Okonda, la pretensión a la universalidad de la racionalidad liberal se estremece y sólo se puede estremecer a partir de la concepción intersubjetiva de los procesos y discursos sociales.<sup>32</sup> La idea de intersubjetividad va a ser importante para la democracia en la construcción de un espacio de representación de los actores sociales.

Éste es exactamente uno de los ejes débiles de la democracia en América Latina, por fortuna señalado por Gerardo L. Munck y Vicente Palermo. En efecto, la democracia ha ido conciliándose con una noción procedimental, de lo cual resultó su debilitamiento según tres ejes principales: la esfera de representación, la eficacia del Estado y la determinación de los actores sociopolíticos. El contexto latinoamericano se puede caracterizar en esta pregunta de José Nun:

¿Es posible imaginar siquiera que lleguen a ser semejantes los regímenes políticos de esas naciones centrales y los de países periféricos y semiperiféricos como los latinoamericanos, escasamente autónomos, socialmente desarticulados, agobiados por la pobreza, la deuda extrema y la crisis económica, estrechamente vigilados por ejércitos intervencionistas y recorridos por contradicciones y conflictos tan agudos como endémicos?<sup>33</sup>

En tal contexto la cuestión de la democracia me parece que descansa sobre estos tres ejes. El término de *actores sociopolíticos* (Munck habla sólo de *actores sociales*) se refiere a todos los miembros de la sociedad educados y constituidos tanto en la sociedad civil como dentro del campo político del ejercicio de poder que llamamos aquí el Estado (gobierno), pero que se distinguen por su autonomía frente a la acción del gobierno. Su importancia en la definición de la democracia reside en que constituye un dominio donde los valores y no sólo los intereses a salvar son sociales o antepolíticos.<sup>34</sup> La existencia de éstos está íntimamente ligada a la noción de representación, porque ésta re-

<sup>32</sup> Okolo-Okonda W'oleko, "Enjeux du post-modernisme en Afrique", en *Faculté de Philosophie S. P. Canius, Philosophie et politique en Afrique*, Actas del Coloquio de mayo de 1996, Kinshasa, Loyola, 1997, pp. 19-20.

<sup>33</sup> José Nun, *La rebelión del coro: estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, p. 103.

<sup>34</sup> Para más información sobre estos tres ejes, véase Gerardo L. Munck y Vicente Palermo, "La démocratie en Amérique Latine: les acteurs sociaux, la représentation et l'État", *Sociologie et société*, núm. 1, Printemps 1998 (traducción de Suzanne Mineau) <http://www.erudit.org/erudit/socsoc/v30n01/munck.html> (29 julio 2001), pp. 3-4.

fleja los diferentes valores e intereses que se dan a los conflictos en la sociedad.

La eficacia del Estado es esta capacidad que tiene para decidir y hacer respetar la aplicación de las decisiones, lo cual garantiza tanto la validez y pertinencia de los actores sociopolíticos como la creación de un espacio de negociación de los valores y los conflictos. Un Estado que decide para no aplicar es ineficaz. La responsabilidad de un Estado reside exactamente en esta característica de ser garante de los valores nacionales, de los intereses ciudadanos, de la aplicación de las decisiones ciudadanas y de un espacio de negociación y de expresión de los actores políticos, de los valores y los conflictos. Justamente este espacio constituye la arena de representación. Se puede también llamar “esfera pública” o “sociedad política”. Munck lo considera como un intermediario entre los actores sociales y el Estado. En este sentido, quiere apoyar la idea de que es un lugar que permite a los actores sociopolíticos ejercer sus derechos de ciudadanos, un lugar común donde estos actores se juntan para exponer sus intereses y valores conflictivos, discutir de políticas y valores alternativos. Teatro de conflictos, la arena de representación resalta lo que los actores tienen en común, su igualdad y lo que tienen de diferencia asumiendo así su estatuto de ciudadano. La importancia de la arena de representación se dibuja en el acercamiento que permite entre los gobernantes y los gobernados la disminución de la distancia que existe entre los actores sociopolíticos. Porque para atender las aspiraciones de la población el gobierno debe conocerlas, y por eso debe haber un espacio de expresión donde los actores con diferentes visiones discutan. La debilidad del régimen democrático en América Latina proviene del descuido de estos tres ejes íntimamente ligados a la definición de la democracia. Su refuerzo constituye el tercer reto democrático.

Desde estos tres ejes la realidad social se aprende verdaderamente sólo a través de una averiguación correcta de su causalidad, esto es, a través de su comprensión como resultado histórico de procesos diferentes. En efecto, la complejidad de la realidad muestra que los fenómenos sociales son de naturaleza dialéctica. Eso significa que cada fenómeno se entiende en su interacción con otros. Así, la corriente crítica tiene toda su importancia para comprender las relaciones entre valor, interés, institución y acción a fin de cambiar, si es posible, al mundo, de influir en él si no queremos quedarnos sólo al nivel de descripción.

## 2.2. La razón crítica y la apertura a la totalidad

Esto nos obliga a fundamentar una *nueva racionalidad* que podemos llamar *racionalidad crítica*.<sup>35</sup> En ésta se enfatiza la manera de comprender los fenómenos sociales no en su aislamiento, sino en su correlación con otros fenómenos. La idea importante será desarrollar los fenómenos en su totalidad, es decir, en su apertura a las posibilidades exteriores, al irracional desechado por la racionalidad liberal, a su complejidad. La racionalidad crítica es una denuncia de todo tipo de racionalidad que “evacue de su campo el verdadero goce cultural”, para usar las palabras del profesor Okolo. Es también una construcción y comprensión de la realidad como conjunto de compromisos y cuestiones. Son éstos los que guían la labor investigadora para constituir una verdadera ciencia sociopolítica. Lo que implica una superación del modelo liberal, que se considera como el único capaz de generar el cambio social y la comprensión y explicación de la realidad social. En una racionalidad crítica, los fenómenos se dan a la comprensión no en su naturaleza absoluta, sino en su apertura, de manera que se enriquezca con otras experiencias externas.

En efecto, el esclarecimiento de los procesos históricos de relaciones sociales obliga a considerar que los fenómenos sociales son de naturaleza dialéctica. Eso significa que la estructura de la sociedad desempeña sus funciones específicas de un modo que se ajusta tanto a su estructura propia como “a la disposición de todas las demás cosas”.<sup>36</sup> Esta definición de la dialéctica supone una redefinición de la idea de sistema y las relaciones entre sistemas. Mientras que en el paradigma empírico-analítico los sistemas son independientes de variables, en la teoría crítica lo que buscamos es comprender sus relaciones mutuas y concebirlos desde la idea de totalidad. Los sistemas no se consideran aisladamente sino en su relación con otros aspectos de la sociedad que afectan a su forma. Se precisa una visión de la dinámica de la totalidad, con sus cuestiones y contradicciones, para que los individuos desarrollen un sentido más adecuado acerca de cómo intervenir en las estructuras institucionales y dar forma a sus actividades prácticas.

Así, como forma de razonamiento, la categoría dialéctica de totalidad permite agudizar el sentido crítico de las interpretaciones y descubrir nue-

<sup>35</sup> Hugo Zemelman, *Los horizontes de la razón*. Barcelona-México, El Colegio de México-Anthropos, 1992.

<sup>36</sup> E. Ilyenkov, *Dialectic logic; essays on its history and theory*, Moscú, Progress Publishers, 1977, p. 51.

vas formas de actuar en el mundo, nos ayuda a vincular el conocimiento a intereses normativos concretos con marcos específicos.

Lo que significa que sin una alternativa frente a la actual expansión del capitalismo haremos de la democracia un verdadero lugar de dominación y de manipulación. Siempre ha existido dentro del liberalismo una profunda convicción en la búsqueda permanente de la felicidad de la persona humana, de la *liberté* y de la emancipación plena de sus condiciones de vida. Y si aceptamos con David Beetham que el logro del compromiso democrático depende del debate abierto, de la persuasión y del acuerdo, podemos pensar que es en el campo de la diversidad y de la pluralidad que este compromiso se puede realizar.

### *Conclusión*

Resulta entonces que la verdadera racionalidad democrática debe cesar de ser “unilateral”, debe ser dialéctica y está por conquistarse.<sup>37</sup> Defendemos en este sentido un tipo de razón capaz de abrirse al otro, al distinto, para poder crearse, nutrirse, orientarse y tener fuerza en sus compromisos de liberación y lograrlos.

La construcción de esta nueva racionalidad histórica de un desafío para comprender la realidad como compleja. Se trata de una racionalidad abierta a la complejidad de la realidad social y a la diversidad de los espacios donde se puede vivir; una racionalidad que provoque todos los ámbitos de la realidad social, que piensa la democracia no sólo como un estabilizador del equilibrio entre los intereses, sino también y sobre todo como una forma de vida que promueva la convivencia en las comunidades multiculturales. Esto manifiesta que la gran debilidad de la democracia liberal no es su búsqueda de estabilidad racional, ni su concepción de participación libre y responsable. La democracia liberal no es débil por haber defendido los derechos fundamentales del individuo. Más bien su debilidad proviene de su incapacidad de integrar todos los elementos de la realidad social en la realización de sus objetivos. Lo específico de cada grupo social ha sido sepultado por la transhistoricidad y la universalización de una concepción específica del hombre individualista y de la sociedad ordenada por la satisfacción de los intereses privados. En este sentido no sorprende que la democracia se haya conciliado con la noción de clase, como si con ella se desvanecieran la dominación y las exclusiones sociales.

---

<sup>37</sup> Okolo-Okonda W'oleko, “Enjeux du post-modernisme en Afrique”, p. 22.