

## INDIVIDUALISMO, UNIVERSALISMO, PLURALISMO<sup>1</sup>.

J. Rawls escribió en su libro *Una teoría de la justicia* que la pluralidad de doctrinas razonables “no son simplemente el producto de intereses individuales o de clase, o de la muy comprensible tendencia de la gente a concebir el mundo político desde una perspectiva limitada, sino que son, en parte, el resultado del trabajo de la razón prácticas en el marco de las instituciones libres”<sup>2</sup>. Poner el origen de la pluralidad social en la discusión racional, en la razón cuando se ejerce libre y democrática, en lugar de verla como efecto de determinaciones ontológicas (por ejemplo, el parentesco, la etnia o el género) o históricas (por ejemplo, la lengua, la religión o la patria), no es una cosa baladí. Tiene, sin duda, implicaciones prácticas muy relevantes, pero también tiene presupuestos antropológicos y sociales que no deberían asumirse sin previa crítica. Nos proponemos aquí comentar algunos de ellos.

### 1. *El problema político ideológico.*

Al liberalismo contemporáneo le gusta más presentarse con el nuevo vestido de pluralismo que con los viejos uniformes de individualismo o de universalismo. A pesar de que la opción individualista ha contando, y sigue contando, con buenos refugios y avales morales y estéticos (baluarte de los derechos del individuo, triunfo sobre la masa y el gregarismo, atractivo de la originalidad y de la diferencia), la verdad es que en el plano ético el individualismo siempre mostró flancos repudiados, siendo sospechoso de egoísmo e insolidaridad. Y aunque, por su parte, el universalismo ha gozado de fuerte atractivo, al ser no sólo expresión de la razón, sino de la opción político-jurídica genuinamente igualitaria y cosmopolita, en las últimas décadas ha ido perdiendo atractivo al sumarse a las ya tópicas acusaciones de formalismo enmascarador de lo real y sequía moral de sus abstracciones,

---

<sup>1</sup> Publicado en J. M. Bermudo (ed.), *Pluralismo filosófico y pluralismo político*. Barcelona, Horsori, 2003, 13-28.

<sup>2</sup> J. Rawls, *El pluralismo político*. Barcelona, Crítica, 1996, 33, 67.

otras que desvelan supuestas pretensiones totalizadoras-totalitaristas y abusos intrínsecos sobre la diferencia. El pluralismo, en cambio, aparece como impermeable críticas semejantes y es puesto en escena como la buena y bella alternativa, a salvo de las múltiples perversiones ocultas tras los pliegues del individualismo y el universalismo.

Como consecuencia, en la fenomenología de la consciencia social liberal, sucesivos ajustes de cuenta, desplazamientos y profesiones de fe pluralista dominan la escena pública. El pluralismo se afirma como la buena determinación del liberalismo y la democracia, y por extensión de la cultura e incluso de la ciencia, hasta el punto de, en cualquier región del ser, algo es bueno, justo, bello e incluso verdadero si es pluralista y por serlo. En el dominio liberal, donde en abstracto el individualismo y el universalismo pugnaron desde el origen por la dominación, al tiempo que en lo concreto se mostraban como dimensiones inseparables de una misma opción ético política, la irrupción del pluralismo, como alternativa, forzó una total reestructuración del debate público. Las diversas posiciones, ahora, habían de reformularse respecto al elemento pluralista, siempre pensado, a nuestro entender de forma parcial y sesgada, como la negación positiva y justa del individualismo y el universalismo.

Por ello, en la representación del debate filosófico político actual, las distintas opciones se muestran como forcejeos en torno a la toma de posición ante el pluralismo. Así, el trayecto rawlsiano aparece, en el seno del discurso liberal, como persecución de un pluralismo que corrija y purgue sus anteriores veleidades universalistas, y que le proteja del aluvión de críticas contra el individualismo ético y metodológico. M. Walzer y Ch. Taylor, por su parte, escenifican el forcejeo entre la no renuncia al liberalismo y su neta apuesta por un comunitarismo, en ese complicado intento de definir un comunitarismo liberal, que suena a contradicción en los términos, en todo caso de difícil coherencia, que explicita la presencia de la *voluntad de pluralidad*, alternativa concreta a lo que consideran dos abstracciones, la individualidad y la universalidad. Will Kymlicka, a su manera, forcejea por conciliar sin reconciliar el genuino individualismo universalista liberal con un pluralismo fuerte, sustantivo, de determinación étnica, que casa mal con la

exigencia liberal de no admitir nivel ontológico alguno que no sea una determinación asequible a la elección del individuo. Sandel y sobre todo MacIntyre, aceptando la inevitable incompatibilidad, asumen la renuncia al liberalismo en nombre del pluralismo consecuente. Y desde la izquierda emigrada del marxismo a la democracia radical, Ch. Mouffe propone un pluralismo agonista, lugar de encuentro del liberalismo progresista y el socialismo liberal, mientras que Sartori, coherente con su conservadurismo, pone los límites del pluralismo en nombre de (suponemos) la verdad universal que la razón occidental gestiona.

Este debate, denso a fuerza de repetitivo y oscuro por acumulación de matizaciones, pone a prueba la capacidad de la filosofía para comprenderse a sí y misma, para comprender su mundo, en particular su representación del mundo político, y para elegir tu lugar y su tarea en el mismo. Pensar la modernidad como época de la subjetividad y pensar el liberalismo como representación de la sociedad en la época burguesa, eran dos abordajes del mismo discurso protagonista de la filosofía del último siglo; hoy la realidad impone la tarea de pensar nuestro tiempo como época del pluralismo. Pero si queremos pensar el debate sobre el pluralismo como característica de nuestro tiempo, o al menos como consciencia dominante de esta época, debemos pensarlo en las mismas coordenadas, es decir, desde la génesis del liberalismo y desde la ontología de la subjetividad. Se trata, por tanto, de pensar el viejo problema en claves nuevas, viendo el momento pluralista no como lo otro del individualismo y el universalismo, sino como metamorfosis de lo mismo. Nuestro enfoque no contempla el desplazamiento de un momento a otro del liberalismo, y mucho menos la superación de éste, sino los cambios en la representación liberal del mundo provocados por la desigual y conflictiva presencia en su seno de estas tres posiciones ontológicas.

Nuestra tesis es que individualismo, universalismo y pluralismo son dimensiones o componentes filosóficos internos al liberalismo, tres determinaciones de su ontología del ser social, cuya presencia desigual y relativa origina concepciones antropológicas y políticas diferenciadas. Se trata, por tanto, de pensar estas categorías como especificadoras de

posiciones filosóficas diferentes en el seno de la misma concepción liberal, promoviendo concepciones del individuo, de su constitución y de su identidad, matizadas y en tensión. Intentamos pensar el modo como el liberalismo ha articulado en tensión conflictiva esas diferencias, y su génesis es la historia de esa lucha filosófica interna, sin duda motorizada exteriormente. Esta pretensión general se concreta, en este artículo, en argumentar esa triple inclusión filosófica en el modelo liberal y describir algunos aspectos teóricos e históricos que ayuden a fijar los límites y el sentido del actual debate por el pluralismo, que ayude a comprender la facilidad con que el discurso liberal contemporáneo se ha apropiado de una nueva máscara, la del pluralismo, que sirve para ocultar y consolidar el individualismo, y que parece gozar de todos los requisitos de la lógica, la belleza y el bien.

En el fondo esta tarea se concreta en dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿son compatibles las concepciones individualista y pluralista de la sociedad? Sin duda alguna para responder esta pregunta habremos de remontarnos a cuestiones ontológicas y antropológicas, pero sin olvidar que están en juego cuestiones políticas concretas y apremiantes. Por ejemplo, una democracia que responde a una concepción social genuinamente individualista es insensible a las minorías; dado que los referentes políticos jurídicos son los individuos, la regla de mayoría es suficiente fuente de legitimación. En cambio, desde una concepción pluralista de la democracia, ésta no funda su legitimación en la voluntad mayoritaria de los individuos, sino en su capacidad para expresar la pluralidad social. Y así se dice y exige hoy, cada vez con más fuerza, a las democracias occidentales, la discriminación positiva de las minorías, lo cual es fruto de una conciencia social cada vez más sensible a la pluralidad. Por tanto, responder esta pregunta en el cielo no implica apartar la mirada de la tierra.

## *2. Individuo y sujeto.*

Es un tópico general que el individualismo es un principio sagrado del liberalismo; para muchos, el principio más genuino, el más característico. Se acepta sin mayores problemas que el liberalismo es la doctrina que piensa al

ser humano como individuos; y se acepta de forma igualmente tópica que ese individualismo es la condición de posibilidad para instituir al ser humano como sujeto jurídico, moral y religioso. Y así, sin prestar atención, se cae en una falacia y una confusión que enturbiarán cualquier reflexión posterior, a saber, la falacia de identificar individuo y sujeto y la confusión entre individualismo estético e individualismo moral.

Vayamos por parte y comencemos por la confusión. El liberalismo, efectivamente, como respondiendo a la máxima de la monadología leibniziana, según la cual el ser es *uno* o no es, hizo del ser humano un individuo, liberando la idea de toda relación de pertenencia o adscripción; e instituyó ese ser humano individualizado, pensado al margen de toda determinación extrapolítica, como sujeto social, moral, político y jurídico, al tiempo que elevaba la individualidad o “personalidad” a criterio absoluto de valor. Pero, con una mirada más detenida, podemos observar que al mismo tiempo que reconocía ontológicamente al individuo, y que erigía la individualidad en perfección estética, antropológica e incluso jurídica del ser humano, rechazaba el individualismo en la esfera moral y política. Mientras sus máximas estéticas y antropológicas premiaban la maximización de la diferencia o individuación como perfección ontológica, su normativa ética exigía que la misma no fuera ilimitada, o no constituyera un fin en sí mismo, sino que estuviera siempre al servicio de lo universal. La genialidad egoísta no podía ser puesta como ideal.

Esta paradoja atravesaba toda la representación antropológica liberal. Su efecto práctico aparecía en la idea de un ser humano escindido en una doble vida, la privada dedicada al perfeccionamiento de sí mismo y la pública consagrada al bienestar general, que R. Rorty ha sancionado con sus metáforas de “Trotsky” y de las “orquídeas silvestres”, y que ya Marx advirtiera como esencia de las *Declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano* de las revoluciones francesa y americana. La coherencia del hombre cristiano, que de forma clara subordinaba la particularidad a la realización de la esencia universal, y la vida en este mundo a la salvación, quedaba rota al dar sustantividad a la existencia empírica, al proponer el individuo una doble esencia: la autoconstrucción de sí mismo mediante la

realización de su diferencia (autodeterminación mediante sus posesiones, de su cuerpo, de su alma y de sus bienes) y la construcción del orden político jurídico mediante la institución de lo común y universal. De esta forma queda fijada una doble existencia, respondiendo alternativamente a un ideal estético y un ideal moral, imposibles de unificar y difíciles de equilibrar. El individualismo, fuente de valor de la creación y la percepción estéticas, siempre será amenazado de exclusión en el juicio moral. En consecuencia, el individualismo intrínseco al liberalismo ha sido siempre limitado; confundir sus ámbitos propios contribuye a ensombrecerlo todo.

Ahora bien, no llegaremos a la raíz de esta confusión entre individualismo estético e individualismo moral que comentamos sin abordar frontalmente el otro tema anunciado, el de la falacia de identificar individuo y sujeto. Para plantear con perspectiva el juego de los principios individualista y pluralista en el discurso liberal debemos distinguir el plano ontológico, referente a forma de individuación o identificación del ser humano, y el histórico, que apunta al escenario en que surge el liberalismo como alternativa político social. Abordaremos aquí el primero, dejando el abordaje histórico para apartados posteriores.

En el plano ontológico aceptamos en sus trazos generales la ya tópica caracterización de la modernidad como época de la subjetivación ontológica, es decir, de la reducción del ser, y en particular del ser humano, a sujeto. Ahora bien, la idea compartida en la modernidad del hombre-sujeto no es uniforme. Algún día habremos de abordar con detenimiento las distintas ideas de sujeto instituidas en las ontologías de Descartes, Leibniz, Hobbes, Hume, Kant o Hegel, las diferencias que se ocultan tras la genérica idea del hombre como sujeto. De momento, y para lo que nos afecta, es suficiente con distinguir dos concepciones de la subjetividad individual, que no sólo son diferenciables sino que se oponen y excluyen, manteniendo una fuerte tensión en doctrinas como el liberalismo que genéricamente asumen la idea de hombre-sujeto, con lo cual se hace cómplice de cuantas versiones puedan darse de esta subjetividad.

Los dos enfoques aludidos, diferenciados desde el origen y que, en la génesis histórica, por su dominancia relativa, acabarán caracterizando dos

momentos, responden a sendas ideas de la subjetividad, respectivamente como voluntad de verdad y voluntad de poder, de las que derivan otras tantas formas de subjetivación del mundo: en un caso, la subjetivación del mundo se concreta en una idea de lo real como *representación trascendental*; en el otro, como *representación perspectivista*. La primera respondería a ontologías tipo cartesiano o kantiano la segunda, a tipos leibniziano o nietzscheano.

No podemos aquí entrar en la descripción y argumentación de este escenario, pero podemos partir del mismo, ya que son tesis que se adaptan a y derivan de concepciones de la modernidad ampliamente aceptadas. Desde este punto de vista, y dado que el liberalismo ha de ser pensado como una filosofía política de la modernidad, es necesario fijar su relación con cada uno de los dos enfoques o momentos de ésta, el trascendental y el perspectivista; establecer cómo los relaciona y cómo su tensión forma parte de la historia de su concepto.

Como ya hemos dicho, la ontología política liberal pivota sobre la idea del ser humano como individuo y sujeto, a veces sin la suficiente distinción de ambos términos en la confusa noción de "individuo-sujeto". Y consideramos muy relevante filosóficamente que esta distinción no sea olvidada, sino subrayada, pues pensar el ser humano como individuo o como sujeto es una alternativa antropológica y políticamente de hondo calado. Pensar al ser humano como individuo equivale a pensarlo como centro de sentimientos, deseos y representaciones imaginarias espontáneas, como respuestas al medio en el horizonte de la sobrevivencia. La individualidad como determinación del ser humano alude a su radical diferencia, a su esencial diversidad y, por tanto, a su intrínseca independencia. Buena parte de los rasgos de esta idea de individuo quedan ejemplarmente recogidos en las descripciones antropológicas hobbesianas del estado de naturaleza, donde esos individuos, condenados al aislamiento ético, estético, epistemológico y ontológico, volcados a la lucha por la vida, no pueden salir de sí, no pueden trascenderse, condenados al reino de la voluntad de vivir, del deseo como esencia de la vida.

En cambio, pensar al ser humano como sujeto equivale a representárselo como consciencia, con capacidad de representación y autodeterminación, proponiéndose fines y determinando su voluntad conforme a ellos, diseñando estrategias y haciéndose responsable de sus efectos, en definitiva, como ser dotado de *autonomía*, es decir, capacidad de darse reglas, de someterse a prescripciones, de subordinarse a ideales. El ser humano en tanto que sujeto refiere, pues, a la capacidad de elegir una esencia y autodeterminarse o construirse conforme a ella.

No es difícil ver la diferencia entre el “individuo” y el “sujeto”. De forma simplificada podríamos decir que la misma se deriva de poner el acento en el deseo o en la razón. Decía Spinoza que la razón une a los hombres y el sentimiento los separa. Su dualismo expresaba la problemática de todo el liberalismo: pensar al hombre como sujeto, dotado de autonomía, implica asumir una trascendentalidad de su subjetividad, fundamento del orden moral y político universal; pensar al hombre como individuo, dotado de independencia, implica asumir su radical diversidad y la exterioridad de toda norma moral o social. Las distintas concreciones del dualismo que encontramos en Descartes, Hobbes, Spinoza o Kant expresan otras tantas formas de fijar el individualismo, pero todas ellas respondiendo a la misma matriz: en tanto que sujeto pensante o trascendental, en tanto que capaces de acceder a un punto de vista racional, los hombres sujetos muestran su igual naturaleza universal; tanto que individuos que luchan por sobrevivir, gozando de la espontaneidad e inmediatez de sus deseos, muestran su radical diversidad. En la idea del hombre moderno, en consecuencia, se afirma simultáneamente su individualidad y su universalidad, sin que haya otras esferas de identidad intermedias: lo racional es idéntico, el deseo es diverso.

### *3. Pluralidad e intersubjetividad.*

Por la situación histórica en que aparece, y por el perfil de las corrientes filosóficas que lo defienden, uno siente la tentación de interpretar el pluralismo como una filosofía política postliberal, e incluso postmoderna, que corresponde al momento de crisis del trascendental a favor de la voluntad.



Una y otra vez se aludirá a la crisis de lo universal simbolizado en la pretensión de verdad, como argumento a favor del pluralismo, epistemológico, ético o político. De este modo el pluralismo se eleva a elemento de identificación de nuestra época, sea en el orden político, estético u ontológico; incluso a criterio de legitimación absoluto, tal que el pluralismo marca la línea de demarcación entre lo actual y lo extravagante.

Ahora bien, en el bosquejo que hemos iniciado de la modernidad como época de la subjetividad esta idea del pluralismo no encaja bien. En la tensión dialéctica que hemos descrito entre individuo y sujeto, la crisis de éste, de lo trascendental y universal, debería abrir las puertas a la irrupción de un individualismo sin sujeto, que a nuestro entender es la idea que centra una ajustada interpretación de Nietzsche. Es decir, la crisis de la subjetividad trascendental es el desenmascaramiento de su juego, el descubrimiento de que bajo su figura de voluntad de verdad ocultaba su verdadera esencia, la voluntad de poder; dicho de otro modo, la revelación de que el sujeto era simple enmascaramiento del individuo, la explicitación de que lo público era un instrumento al servicio de lo privado. Ante esa crisis, lo único pensable, en el escenario que hemos descrito, es el reinado de la individualidad, el triunfo de una idea del ser humano como máquina deseante deleuziana, como centro ocasional o nudo en una red de deseo contingente y omniabarcante. Y en un paisaje eidético de estas características, cualquier identidad colectiva resulta inevitablemente frágil y efímera, sin sustantividad, mero capricho de las metamorfosis del poder. En tal contexto teórico la ley moral deviene mera constante contextual, cuando no simple hábito sin consciencia; y el estado deviene un orden que no es otra cosa que la metáfora de la red de poder que se autoreproduce fríamente y sin consciencia moral.

Queremos decir que el pluralismo no puede pensarse desde la crisis de la subjetividad, la cual sólo permite pensar el triunfo del individuo. Y ello porque el pluralismo es una forma de la subjetividad, que ya no es consciencia (individual) ni razón (universal), sino intersubjetividad (colectiva). Por tanto, no es el fin del liberalismo, sino una metamorfosis de éste. A la tensión ya aludida entre individuo y sujeto, que caracterizaban la problemática del

individualismo liberal, hemos de añadir esta otra, introducida por el pluralismo, por el reconocimiento de la intersubjetividad. Una tensión importante, pues a primera vista se presenta como una tercera forma de identificación del ser humano: frente a la razón y al deseo, ambas en conflicto, aparece ahora la cultura, forma objetivada de la intersubjetividad, disputándose la determinación de la identidad del hombre como ser social.

No es necesario insistir en que, vistas así las cosas, en rigor no estamos ante algo nuevo. La cultura ha sido pensada casi siempre por la filosofía como forma de identificación del ser humano; pero no es menos cierto que esa consciencia de la mediación cultural tiene una larga y variada historia, desde el casi olvido que sufre en descartes, al culto que recibe en Hegel al ponerla como mediación dialéctica en el acceso de la consciencia a la universalidad. Dejando para otra ocasión esa historia, digamos aquí y ahora que la cultura o la intersubjetividad ha estado, y no podía ser de otra manera, siempre presente en el pensamiento liberal, estando pendiente de explicar, además de su historia, la especial relevancia que ha adquiridos en el presente, que ha llegado al límite de configurar un nuevo liberalismo pluralista que suena a alternativo al viejo liberalismo individualista.

Defenderemos, por tanto, que la dimensión pluralista es intrínseca al pluralismo, lo que no impide que esa relevancia adquirida por la intersubjetividad entre en tensión con las otras dos formas de identificación que el liberalismo pone en juego, el individuo y el sujeto; al contrario, esa tensión es la clave del presente. Cuanto más fuerza toma el pluralismo en el discurso liberal, mayor es la pérdida de centralidad del individuo y de la ley a favor de asociaciones ideológicas circunstanciales. La identidad universal que garantizada el pensamiento regido por el trascendental da paso a la mas radical fragmentación y relativización cultural y moral; y como la mera diversidad individual no puede ser sustrato del orden político, la crisis del sujeto y de la esfera universal que lo identificaba cede el paso a la entrada en juego de intersubjetividades particulares contextuales, que pugnan por convertirse en el verdadero sujeto político (y, en los últimos tiempos, incluso en sujeto jurídico, con las diversas variantes de las propuestas de estructuras políticas asimétricas).

Esta tesis necesita de una documentación que excede nuestros límites actuales. Pero podemos ilustrarla refiriéndonos al cambio de papel de las asociaciones políticas convencionales. Los partidos políticos clásicos muestran que, desde el origen, el liberalismo incluyó en su discurso el elemento pluralista. Tenían la función de construir lo universal desde la subjetividad individual; eran mediaciones en la construcción de la cultura política, de la determinación política de lo universal<sup>3</sup>. Por eso frecuentemente eran sospechosos ante el celo individualista liberal, al considerarlos incapaces cuando no obstáculos. Ese pluralismo tenía un papel instrumental, a saber, el de hacer posible que los individuos fueran sujetos, es decir, ejercieran su autonomía, se dieran reglas en cuya universalidad coincidirían y realizarían su identidad. Hoy pierden buena parte de su sentido y funcionalidad, dado que esa misión de elevar al ser empírico a ser racional, la voluntad individual a voluntad general, la pasión a razón, ha perdido su base material, las representaciones ontológicas y éticas en que se sustentaba. Por eso hoy renace un nuevo pluralismo, bajo las figuras de nuevas formas de intersubjetividad, sin duda más parciales y contingentes. Hemos de comprender esta novedad, sin duda, pero debemos pensarlas como metamorfosis en el seno del liberalismo, y no como alternativa al mismo<sup>4</sup>.

Las asociaciones contemporáneas que objetivan las formas de intersubjetividad del pluralismo liberal, y que expresan momentos de identidad colectiva, son necesariamente efímeras, provisionales, reversibles y compatibles. Su necesidad surge al romperse el vínculo entre los individuos que ponía en juego la subjetividad transcendental; pero por esta misma razón, su no transcendentalidad, son frágiles y condenadas a metamorfosearse. Son siempre asociaciones o adscripciones libres y

---

<sup>3</sup> Lo mismo deberíamos decir del Parlamento y otras instituciones que en el liberalismo cumplían esa tarea de construcción de lo universal desde –el debate– de las subjetividades.

<sup>4</sup> No ignoramos, ni mucho menos, que hay modelos de pluralidad que no pueden ser pensados en el marco liberal; pero aquí nos proponemos resaltar que en el mismo no sólo cabe, sino que le es intrínseco, cierto tipo de pluralismo. Y que, desde esta perspectiva, se puede comprender mejor la superficialidad de algunos debates, como los emprendidos por Taylor y Walzer contra Rawls, en nombre del pluralismo, cuando en realidad se trata de tres variantes del pluralismo liberal. Otra cosa sería el del comunitarista MacIntyre.

voluntarias, prescindibles, sin que respondan a determinaciones externas, pues se trataría también de una representación y, por tanto, de una forma de subjetivación.

#### 4. *El individualismo en la historia.*

No creo que sea extravagante afirmar que el *principio individualista* tal vez sea el más incuestionablemente liberal. Sin duda alguna este protagonismo deriva de su estatus teórico en el seno del discurso liberal, que hace del individuo sujeto y fin del orden y la vida sociales; pero también dicha relevancia deriva del propio origen histórico del liberalismo, que hunde sus raíces en luchas sociales (teóricas y prácticas) sin cuyo contexto se comprende mal su sentido. El liberalismo surge en un contexto general de reivindicación de la individualidad, tanto en el orden de la representación (la Reforma, la filosofía de la subjetividad iniciada Descartes a Kant) como en el dominio social (capitalismo, orden político contractualista). Reivindicación del individuo frente al poder político, sin duda, aunque no debemos olvidar que el poder del naciente Estado no era tan relevante como el que hoy presenta; pero, sobre todo, reivindicación del individuo frente a un modelo de sociedad que, dividida en “estados”, estamentos, gremios, corporaciones, etc., reducía la esencia social del individuo a su pertenencia, a sus títulos o posesiones, a sus adscripciones. Podríamos decir que, en esa sociedad del *Ancien Régime*, no había sujetos, ni propiamente individuos, sino miembros “sujetos” o anclados a adscripciones fijas, trascendentes, exteriores a la subjetividad, no elegidas; y que el liberalismo, representando las necesidades del capitalismo, propone la ruptura de esos anclajes, de esos límites. En el mismo juego en que el capitalismo forzaba la ruptura de las relaciones laborales, liberando al individuo para que pudiera cumplir la exigencia del mercado de trabajo, a saber, presentarse como comprador de salario o vendedor de fuerza de trabajo, sin cuya condición no existe mercado liberal capitalista, el liberalismo constituía la idea de individuos independientes, sin adscripciones exteriores y fijas, libre en el mercado libre, posibilitado y condenado a elegir su ser, a construir su esencia, mediante la elección, siempre reversible, de una manera de ser y vivir, es decir,

mediante la elección en el mosaico de la pluralidad: una iglesia, un partido, un club, un hobby, una figura, un gesto, sea para diferenciarse de los demás, sea para identificarse con un colectivo. Esta visión ideal del individuo, intrínseca al liberalismo, muestra que el pluralismo aparecía como elemento constituyente desde el origen en un doble sentido. Primero, como pluralismo malo, es decir, como determinaciones exteriores a la consciencia, a la subjetividad, que negaba al ser humano su individualidad al fijarlo en una pluralidad social que le imponía su esencia, que lo volvía inesencial; el liberalismo se constituyó contra esta pluralidad sustantiva, ontológica. Segundo, como pluralismo bueno, es decir, como mosaico de figuras de la consciencia que, como mercancías, pudieran ser libremente elegidas y adquiridas por el individuo, pudiendo así éste hacer efectiva su libertad (de elección) y realizar su exigencia de autodeterminación; el liberalismo se constituyó como defensa de pluralidad que, lejos de ser límite de la individualidad, constituía su condición de posibilidad.

Es cierto que, poniendo todo el énfasis en la primera función del liberalismo, la crítica, la negativa del viejo orden social, de su vieja pluralidad sustantiva, tendemos a oscurecer su otra función, la defensa de una individualidad que se constituye en el marco de la pluralidad como su condición *sine qua non*. Así se oscurece la implicación individualismo-pluralismo a favor de una representación del individuo aislado, refractario a toda determinación colectiva que no sea meramente circunstancial e instrumental, incluida la dimensión universal, cuya mejor expresión, la ley, era vista por pensadores como Hobbes una cadena, necesaria pero negadora de la libertad del individuo, ontológicamente incapacitado para amarla. En cambio, poniendo la mirada en la otra orilla, el pluralismo, las identificaciones colectivas, con los límites que hemos señalado, se convierten en el modo de realización de la individualidad.

Es importante ver así el individualismo, no sólo porque se resalta su singular y sagrada relevancia en el discurso liberal, sino porque nos ayuda a comprender su especial relación con la pluralidad social y política. El liberalismo surge como rechazo de la relevancia política del *factum* de la pluralidad al menos en un doble plano. Desde luego, y en primer lugar, como

rechazo de que la diversidad social se reflejara en la política, al defender una idea de ciudadano con igualdad de derechos, haciendo abstracción de la condición, clase, religión, oficio o estatus económico; incluso cuando no se cuestiona esta diversidad, cuando se llega a valorar como riqueza social, siempre se niegan radicalmente sus efectos políticos, es decir, se rechaza que pueda usarse para justificar la desigualdad en la ciudadanía. Pero también, en segundo lugar, como rechazo en esa diversidad social de toda determinación prepolítica, es decir, rechazo de una idea del individuo humano construida sobre las adscripciones o identificaciones naturales o naturalizadas; frente a esta antropología se pone otra que, en nombre de la libertad del individuo, exige pensar a éste dotado de una esencia que conquistar y de la capacidad y el poder de realizarla mediante la elección de sus vinculaciones y forma de vida. De ahí que pensar idealmente esta capacidad y este poder real de elección constituya el eje de la idea liberal.

Como vemos, esta idea de los individuos, pensados como iguales y libres, ha de figurar en lugar preferente a la hora de pensar el discurso liberal. Es en nombre de esa igualdad y esa libertad, respuestas a un contexto de sociedad orgánica y cerrada, estructurada en una pluralidad social que determinaba exteriormente al ser humano, que se libra la batalla por el individualismo moderno. El liberalismo, por tanto, si es pluralista ha de serlo de forma nueva, no en nombre de una pluralidad comunitarista, ontológica, sectaria y antiindividualista, sino en nombre de una pluralidad que respete y potencie la individualidad en su igualdad y libertad esenciales. Y ese respeto implica que sólo sea aceptable una pluralidad subjetiva y abierta, que lejos de determinar al individuo sea una posibilidad de que éste, mediante adscripción libre, se autodetermine. Es decir, en definitiva, el principio individualista no sólo exige pensar la sociedad como formada por individuos libre e iguales, sujetos de derechos y fines de la política, sino como seres dotados de capacidad de autodeterminación, de construcción de sí mismos conforme a una identidad elegida.

Junto a este principio individualista, y conforme a lo hasta aquí señalado, hemos de poner el *principio de facticidad pluralista*, que simplemente viene a constatar y subrayar que en las sociedades en general, pero especialmente

en las democráticas, hay una pluralidad de referentes de identificación (“juegos de lenguajes”, “doctrinas comprensivas”, “formas de vida”, “culturas”, etc.) que mantienen entre sí diversos grados de incompatibilidad teórica y práctica. La constatación de la pluralidad como un *factum* no es trivial, pues contribuye a presentarla como natural, y no es necesario recordar el poderoso papel de persuasión del argumento naturalista. Por otro lado, no es difícil pensar este principio como condición de posibilidad de la libertad, pensada como elección del sí mismo, y de la autodeterminación, pensada como autoidentificación. Así se contribuye a identificar como algo natural el individualismo y la pluralidad de opciones. Por eso Rawls no se cansa de repetir, una y mil veces, que “la cultura política de una sociedad democrática lleva siempre la impronta de una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas e irreconciliables”<sup>5</sup>. Y siempre, con una fidelidad significativa, se refiere a esa pluralidad como *diversidad de doctrinas* (religiosas, filosóficas y morales), es decir, como diversidad de formas de conciencia. Porque el *factum* de la pluralidad en el liberalismo es, esencialmente, una pluralidad de formas de la subjetividad. Y ha de ser así, pues las determinaciones exteriores a la subjetividad (clase, etnia, casta, sexo) son obstáculos a la libertad del individuo liberal, límites a sus posibilidades de elección, territorios prohibidos que no pueden reconocerse en lo político.

Un tercero es el *principio de transcendentalidad pluralista*, según el cual esta pluralidad, así acotada como pluralidad de formas de subjetividad, es intrínseca a la democracia liberal. Rawls ha insistido en que “la diversidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales presentes en las sociedades democráticas modernas no son un mero episodio histórico pasajero; es un rasgo permanente de la cultura pública democrática. Bajo las condiciones políticas y sociales amparadas por los derechos y libertades básicos de las instituciones libres, tiene que aparecer –si es que no ha aparecido ya- y perdurar una diversidad de doctrinas comprensivas encontradas, irreconciliables y, lo que es más, razonables”<sup>6</sup>. La pluralidad de

---

<sup>5</sup> J. Rawls, *El pluralismo político*. Ed. cit. 33.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 66-67.

formas de conciencia es intrínseca a la democracia y, más aún, producto genuino de la razón, pues “no son simplemente el producto de intereses individuales o de clase, o de la muy comprensible tendencia de la gente a concebir el mundo político desde una perspectiva limitada, sino que son, en parte, el resultado del trabajo de la razón practicas en el marco de las instituciones libres”<sup>7</sup>. La pluralidad es algo así como el trascendental de la vida democrática y de la razón libre, la condición de posibilidad de ambas. Con lo cual vemos que el individualismo liberal, aunque en sus orígenes naciera enfrentado a todo particularismo y enarbolara la bandera del universalismo frente a la pertenencia, acaba articulándose con una nueva pluralidad, liberada ésta de referentes trascendentes y reducida a posibilidades de autodeterminación subjetiva.

No es difícil pasar del reconocimiento de la trascendentalidad de la pluralidad en el universo liberal a la valoración de ésta como un bien. Por eso hablamos de un *principio de moralidad pluralista*, donde se reconoce la pluralidad como condición de posibilidad de la perfección ontológica del individuo, y por tanto como un bien y una virtud, tal que debe cuidarse su conservación. Y, moralizado el pluralismo, no es extraño considerar que la política debe respetar, cuidar, promover y extender esta pluralidad, crear y mantener el espacio pluralista, erigir al pluralismo en fin político, instituyendo así un quinto *principio político pluralista*.

##### 5. Individualismo y pluralismo “razonables”.

El planteamiento de Rawls, que sirve de referente al debate actual sobre individualismo y pluralismo, se apoya en dos presunciones teóricas. Un primer presupuesto es la asunción del *factum* y la bondad del pluralismo, que declara intrínseco a la democracia liberal y, por tanto, a nuestra tradición cultural; o sea, el presupuesto de la existencia en las sociedades democráticas de diversas, razonables e incompatibles ideas del bien. Un segundo presupuesto lo constituye la aceptación de la posibilidad de encontrar una idea de lo justo, o unas reglas de derecho, que sea aceptable

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 67.



por esa pluralidad de posiciones ideológicas o doctrinas comprensivas, que respete y conserve las distintas ideas del bien y que posibilite y estimule la cooperación entre ellas. Lógicamente, parece razonable pensar que tal idea de lo justo implica cierta neutralidad ética de la misma, lo que conlleva una representación de la sociedad dividida en dos planos de acción: el privado, lugar propio de la pluralidad, y el político jurídico, sin *ethos* y *pathos*, que configura el lugar de la universalidad.

Ahora bien, no se comprenderá bien la posición de Rawls, y la del liberalismo en general, si no se añade un *tercer supuesto*, que toma todo su sentido si aceptamos –cosa a nuestro entender argumentable– que la posición original y el consenso sobrepuesto son dos teorías para legitimar los mismos principios de justicia, lo que nos exige pensar que los principios de justicias compatibles con la pluralidad de doctrinas comprensivas, por ser los mismos, deberían ser elegibles por los individuos en la posición original. Este supuesto, que especifica que la adecuación entre las normas de justicia y las concepciones del bien no se establece de la constatación de relaciones objetivas entre las diversas posiciones plurales y la norma universal, ni tampoco en base a la intersección de las mismas como un mínimo de principios comunes compartidos, sino que se presenta aceptable por todas ellas, es decir, en el fondo, como elegible libremente por parte de los individuos de las diferentes posiciones ideológicas de esas reglas universales. Insistimos, no se trata de una universalidad concordante y respetuosa con diversas intersubjetividades, y mucho menos como el mínimo común compartido, sino de una universalidad que, por ser elegida o aceptada por las subjetividades individuales, se presupone respetuosa y compatible con las intersubjetividades en las que éstos se adscriben.

Este tercer supuesto, que sin duda puede resultar ingenuo, tiene para nosotros el interés de servirnos de apoyo para hacer explícita la no sustantividad de la pluralidad, es decir, su esencia instrumental y estratégica, como escenario adecuado para completar la individualidad. Si en una lectura apresurada la primera teoría de la justicia, sobre la argumentación de la posición original, parece fuertemente individualista y genuinamente liberal, mientras que la segunda, pivotando sobre el respeto y defensa del *factum* de

la pluralidad, se presenta como pluralista y de liberalismo renovado, este tercer presupuesto basado en la identidad práctica de ambas teorías pone de relieve el verdadero orden de la argumentación: la reglas de justicia siguen legitimándose por su racionalidad o elegibilidad (principio individualista) aunque se les imponga la condición de elección en un universo pluralista, que en la primera teoría quedaba sin explicitar.

Es decir, para concretar el argumento, el individualismo y el pluralismo están presentes en ambos momentos rawlsianos, si se quiere, en ambas teorías, aunque con desigual visualización: en *Una teoría de la justicia* las normas de justicia se eligen figuradamente por los individuos, haciendo abstracción de sus adscripciones (condición expresada en la metáfora del “velo de la ignorancia”), o sea, quedando la diversidad plural difuminada en la diversidad individual; mientras que en *El liberalismo político* el consenso sobrepuesto parece referir la justicia más a la adecuación a los colectivos que a las elecciones de los individuos, pues aunque no se renuncia a que éstos sigan siendo quienes eligen las normas universales, ahora se les saca del escenario de una elección egoísta y racional para ponerlos en otro que añade además la condición de elegir de tal modo que la cooperación entre los colectivos plurales sea posible. Con lo cual, si nuestra interpretación es correcta, el planteamiento de Rawls no puede renunciar a lo esencial, pues en este segundo escenario no se exige que la elección tenga en cuenta la diversidad –cosa que supondría entrar en los contenidos de las doctrinas, buscar lo común entre ellas, etc.; lo que se afirma, tal vez con cierto optimismo, es que la elección en condiciones de posición original, es decir, la teoría de la justicia como equidad, es la que mejor sirve para respetar el pluralismo y garantizar la cooperación entre las opciones morales incompatibles. Por tanto, la instancia de fundamentación sigue siendo la elección individual, y el individuo sigue siendo sujeto y fin del discurso liberal; la pluralidad actúa como nuevo escenario que exige al individuo que, en su elección, en lugar de tener en cuenta sólo la diversidad de puestos y condiciones posibles en una sociedad culturalmente homogénea, ha de contar también con una diversidad añadida, la fijada por diferencias culturales.

A esta reflexión deberíamos añadir otra consideración, a saber, la poca consistencia ontológica que Rawls otorga a la pluralidad social. Efectivamente, el pensador norteamericano insiste y repite una y otra vez que la pluralidad razonable ha de ser conciliable con la libertad del individuo, o sea, que dicha pluralidad no puede consistir en determinaciones identitarias que se sufren, que se soportan, que se arrastran, sino en identificaciones que se eligen. Por tanto, podemos afirmar que la pluralidad cultural que tiene en mente es la mera pluralidad ideológica, y no la cultural en sentido fuerte, no en determinaciones como la raza, etnia, la clase, la casta, etc.. Es decir, sólo contempla la pluralidad tópica de las sociedades democráticas occidentales, que en el fondo se reducen a distintas formas de subjetividad, a distintas ideologías o comprensiones del mundo. Estos límites no son triviales, pues se trata de una pluralidad que cumple con la exigencia de estar subordinada al individuo, en lugar de ser su límite, ya que se presenta como posibles objetos de elección, de adscripciones voluntarias y contingentes, de libre entrada y salida, respondiendo a la transversalidad, es decir, cumpliendo todos los requisitos que el individualismo impone a la pluralidad: que esta haga posible la autonomía del individuo, es decir, que posibilite que éste se autodetermine mediante sucesivas y reversibles elecciones o adscripciones que constituyen su identidad y su diferencia.

En consecuencia, y matices aparte, podemos afirmar que Rawls no elabora una teoría pluralista de la justicia, sino que defiende, en primer lugar, que su teoría universalista (aunque, eso sí, reducida al espacio de las sociedades democráticas occidentales), tal como la ha diseñado, es la que mejor respeta y sirve al pluralismo; y, en segundo lugar, que ese pluralismo débil, ideológico, no tiene valor en sí sino el derivado de su eficacia para que el individuo ejerza su autodeterminación, realice su esencia, construya su identidad y su diferencia. Lo que equivale a decir que su teoría de la justicia, su propuesta de sociedad justa, además de ser la más adecuada a la idea clásica del liberalismo individualista es también la más adecuada a un liberalismo renovado y actual, al liberalismo pluralista.

J. M. Bermudo (2003)