



CONVERSACION CON MICHAEL WALZER

Chantal MOUFFE

CHANTAL MOUFFE: Su obra despierta un gran interés porque representa un tipo de filosofía política poco frecuente. Usted es a la vez historiador y teórico, y toma como punto de partida de su reflexión tanto la literatura y la religión como la filosofía o la historia; además, sigue muy de cerca la actualidad política y no elude el compromiso, y de ahí la diversidad y riqueza de su andadura. En el debate anglo-americano sobre la justicia, usted ha tenido una intervención muy destacada. En relación con este debate, se le sitúa habitualmente dentro del ámbito de los autores denominados «comunitarios» porque critican la concepción individualista del sujeto que se encuentra en los liberales kan-

tianos, y esto en nombre de una visión de la comunidad «constitutiva». Así le he presentado yo, aunque señalando numerosos puntos de divergencia, en un artículo aparecido en *Esprit* hace algún tiempo. Sin embargo, usted se ha ido distanciando cada vez más de esta posición. Yo me pregunto si, en el fondo, usted no tendría mayor afinidad con pensadores como Richard Rorty o John Gray, que pretenden defender el liberalismo político criticando el universalismo y el racionalismo y que propugnan una perspectiva «contextualista». Al igual que usted, ellos consideran la democracia moderna como *tradición* y rechazan cualquier tentativa de dar una fundamentación metafísica a los valores democráticos.

MICHAEL WALZER: Como usted sabe, no se trata de grupos organizados ni tan siquiera de tendencias políticas coherentes. Si quisiéramos situarlos en un mapa, precisaríamos un mapa del mundo académico, no del mundo político o del «mundo real». Es precisamente por eso por lo que no deseo que se estampe en mi pasaporte el sello «comunitario», «universalista» o «posmoderno», etiquetas que no se corresponden con mis compromisos. Por otro lado, a mí me gusta hablar de lo que soy, quizás incluso en demasía: americano, judío, intelectual, socialista democrático, etcétera. Es ahí donde reside mi compromiso, donde se ha constituido mi *yo*, en repetidas ocasiones. Supongo que el hecho de que se me clasifique entre los comunitarios no se debe al azar, pero yo no me encuentro a gusto con el calor comunitario y con la idea, un tanto asfixiante, de que una sola comunidad pueda satisfacer nuestras necesidades. Conozco mis divisiones íntimas y percibo los mismos signos de división en mis amigos. Lo que necesitamos es una política menos apremiante, algo parecido a una socialdemocracia liberal y pluralista. Quiero señalar, sin embargo, que semejante política requiere que luchemos por su advenimiento pues, si bien emana de ciertas características de nuestra tradición política, también exige que combatamos otras. Lejos de mí la intención de instalarme confortablemente en la tradición y el contextualismo como un anciano en su poltrona. Puedo muy bien prescindir de fundamentos teóricos, pero esto no me impide buscar los lazos de unión entre teoría crítica y práctica política.

— Aunque con frecuencia se le contrapone a John Rawls, me parece que, en el ámbito político, usted está en realidad más próximo a él que a sus críticas comunitarias, pues también Rawls defiende una cierta forma de socialdemocracia. Por otra parte, su posición teórica ha evolucionado mucho desde *Teoría de la justicia*. En sus artículos más recientes, él afirma que no ambiciona formular una

teoría de la justicia válida para todas las sociedades. La justicia en cuanto *equidad*, dice, se basa en las ideas intuitivas que están implícitas en la cultura política de las sociedades liberal-democráticas y únicamente es válida para esas sociedades. ¿No implica eso una perspectiva de índole «contextualista» muy parecida a la de usted, aunque los resultados a los que lleguen ambos sean diferentes?

— Para mí es normal pensar que Rawls ha dado algunos pasos en mi dirección. Sin embargo, tengo la impresión de que ha dado también un cierto giro hacia los «contextualistas»; ha hecho algunos esfuerzos para resaltar los rasgos comunes que existen entre todos, o casi todos, los contextos humanos. Yo, por ejemplo, deseo poder manifestar mi solidaridad con los demócratas checos o chinos, él no acepta las afinidades que se señalan entre sus argumentos y la experiencia americana. ¿Es así como nos aproximamos ambos? ¿A qué? A un punto todavía mal definido. No obstante, existen aún importantes diferencias entre nosotros, relacionadas, tal vez, con las disciplinas académicas en las que se basan nuestras respectivas concepciones de la justicia distributiva. Rawls se inspira en la teoría económica y en la psicología evolutiva; yo, en la historia y en la antropología. En consecuencia, su «justicia como equidad» da lugar a un único conjunto de principios coherentes, mientras que los principios distributivos de mi «justicia compleja» son radicalmente divergentes, en armonía con nuestras concepciones de los bienes sociales antes que con los resultados de un proceso de elección racional.

— Retornemos por un momento a su visión de una socialdemocracia liberal y pluralista. Se trata de un proyecto con el que yo también me identifico y que he intentado elaborar partiendo de la idea de una «democracia pluralista». Consiste éste en reelaborar la política de la «izquierda» en términos de «radicalización de la demo-

cracia», como ampliación de los principios de igualdad y de libertad a un número creciente de relaciones sociales. Se trata de hecho de diversas modalidades de lo que Norberto Bobbio califica como «socialismo liberal». Ciertamente número de nosotros pensamos hoy que esto constituye el único modo plausible y legítimo de articular las exigencias de la justicia social con el respeto a las instituciones políticas del orden liberal-democrático. Teniendo en cuenta la ola neoliberal de dimensiones internacionales, dar forma a semejante proyecto es más urgente que nunca. Desde esta perspectiva, sus propuestas relativas a un «asociacionismo crítico» han despertado en mí especial interés porque aclaran la idea, defendida por usted con frecuencia, de un liberalismo cuya dinámica misma conduce al socialismo democrático.

— Siempre he pensado que un socialismo democrático debería permitir el desarrollo de una vida de asociaciones múltiples, rica y animada. Las asociaciones libres son, desde luego, una característica de la sociedad liberal; con el gobierno limitado, su amplitud y su energía representan la gran realización del liberalismo. Pero aquéllas han estado siempre reducidas a ciertas clases; la gran mayoría de voluntarios, los activistas de base lo mismo que los dirigentes, proceden de las clases medias y altas y a menudo reproducen en la sociedad civil formas de dominación ya presentes en el mercado y en el Estado. Las masas populares, salvo cuando se organizan en alguno de los movimientos de izquierda —obrero, pro derechos civiles, feminista, etcétera—, son pasivas y tímidas. Esta movilización a través de los distintos movimientos es muy importante y tiene siempre un tinte de exaltación, pero ¿hay que preguntarse qué queda de todo ello a nivel institucional? Yo considero la sociedad civil un ámbito en el que el compromiso y el activismo de los militantes podrían institucionalizarse y transformarse en una asunción de responsabilidad cotidiana que es necesaria para la existencia

de una verdadera vida pública. Es ahí donde la cooperación, la ayuda mutua y la solidaridad pueden devenir reales y concretas. La sociedad civil, claro está, necesita un marco político que precisa el apoyo del Estado; por esta razón sus miembros deben ser también ciudadanos. Pero me parece que la prueba más decisiva para el conjunto del socialismo es su capacidad para hacer de la sociedad misma una creación continuada de los hombres y mujeres corrientes.

— **Ahora se está redescubriendo en Francia el papel del Estado. Tras haber sido quizás demasiado privilegiada la sociedad civil, ahora nos damos cuenta hasta qué punto ésta descansa sobre el Estado. De ahí el retorno del político, cuya dimensión decisoria se ha tendido a descuidar, así como de la temática de la ciudadanía que, como usted acaba de señalar, exige situarse en un estadio de reflexión diferente. En efecto, es en cuanto miembros de una comunidad política como nos convertimos en ciudadanos y de ahí emerge un tipo de asociación más general y que debe tener una cierta primacía con relación a otras. Creo que es la articulación entre estas diversas formas de asociación lo que constituye, hoy por hoy, la cuestión estratégica.**

— Estoy de acuerdo en lo concerniente a la importancia del Estado, pues éste representa un nivel de generalidad al que ninguna de las asociaciones de la sociedad civil puede aspirar. Podemos concebir su papel de dos formas. Primera: cuando los movimientos de masas hacen añicos las formas tradicionales de dominación, se necesita el Estado para ratificar los cambios y asegurar su eficacia, como por ejemplo en el momento histórico de la revolución de los derechos civiles en los Estados Unidos. Segunda: el Estado es necesario para garantizar (legal y materialmente) las nuevas formas de libertad y de pluralismo. Como éstas tendrán siempre un cierto grado

de indeterminación (que constituye de hecho una característica inherente tanto a la libertad como al pluralismo), el papel del Estado será siempre contestado. Por consiguiente, habrá que resolver estas cuestiones de un modo político, es decir, por mediación de los ciudadanos comprometidos y vigilantes. Es el conjunto de los ciudadanos, la comunidad política que actúa a través de las instituciones del Estado, el que debe decidir la solución que precisan estos conflictos. Ahora bien, en el mismo momento, esos ciudadanos activos asimismo se han comprometido con las diferentes asociaciones de la sociedad civil. El grado de sus respectivos compromisos es algo que no puede determinar la teoría sino únicamente la práctica.

— **Es en el reconocimiento del pluralismo donde reside la especificidad de la democracia moderna, por lo que no es de extrañar que se centren en él sus investigaciones. Sin embargo, este término tiene tantas connotaciones diferentes que no siempre resulta fácil comprender lo que usted entiende exactamente por «pluralismo» y cuál es el papel que le atribuye. Muchas de las confusiones provienen del hecho de la especificidad del término en la ciencia política americana. ¿Cuál es su posición con respecto a este tipo de pluralismo?**

— En mi trabajo la idea de pluralismo tiene dos sentidos básicos que no siempre se distinguen lo suficiente. Hay primero un pluralismo referido a los bienes sociales y a las «esferas de justicia» constituidas por éstos, con sus diferentes principios distributivos y sus correspondientes procedimientos. Luego hay el pluralismo de las identidades sociales y de las culturas étnicas y religiosas de las que aquéllas proceden. Estas formas de pluralismo hay que aceptarlas y adaptarse a ellas porque son inherentes a cualquier sociedad moderna y compleja. Pueden ser reprimidas —a costa de la tira-

nía y la brutalidad— pero nunca ser eliminadas de raíz. El pluralismo que usted identifica con la ciencia política americana, y que data de los años 60, es más estrecho de miras y apologético. Pretende que en la sociedad americana el poder está básicamente fragmentado y disperso: no existe soberano, ni centro, ni clase dominante, ni élites de poder, sino únicamente ciudadanos liberales organizados en una serie de grupos que hacen de contrapeso los unos de los otros y ejercen sus derechos democráticos. Tesis ésta que hay que examinar con una cierta cautela porque es en parte verdadera, aunque falsa en el fondo. Además, no es evidente que la fragmentación sea un valor democrático. Nosotros indudablemente deseamos a veces la división del poder; pero la meta de cualquier movimiento político serio es alcanzar el poder y consolidarlo para utilizarlo (aun cuando no se conciba este hecho como «toma del poder»).

— **Su insistencia sobre la necesidad de abrir paso al pluralismo de las culturas y de las identidades ha provocado que a menudo le acusen de «relativismo», entre otros Ronald Dworkin en la polémica entablada con usted a propósito de su libro *Spheres of Justice*. Según Dworkin, el objetivo de una teoría de la justicia debe ser establecer principios válidos para todo tiempo y lugar, mientras que usted afirma que el filósofo político debe «permanecer en la caverna» y que su papel consiste en interpretar para sus conciudadanos el mundo de significaciones que tienen en común. Dworkin considera que eso lo encierra a usted en el particularismo y lo incapacita para cualquier crítica. Sin embargo su concepción, aunque «contextualista», no me parece incompatible con la consideración de ciertos valores universales.**

— Yo estoy, téngalo por seguro, a favor de una concepción que afirma el relativismo de la justicia distributiva. El argumento de

Spheres of Justice es precisamente que la distribución de los bienes sociales debe relacionarse con la significación que estos poseen para la vida de las gentes a las que van a ser distribuidos. ¿Cómo podemos nosotros decidir la repartición de la asistencia sanitaria sin preocuparnos del valor que se le atribuye a la salud y a la longevidad en un grupo determinado? O ¿cómo establecer una política educativa sin prestar atención a la importancia de la educación en una sociedad concreta? La justicia distributiva, sin embargo, no es el colmo de la moralidad: no agota el conjunto de la justicia. Cuando he escrito a propósito de las guerras justas e injustas, me he remitido a principios más universalistas, pues las guerras tienen lugar entre sociedades y ponen sobre el tapete cuestiones que trascienden las fronteras culturales. La idea crucial, por ejemplo, de la inmunidad de los no combatientes debe enraizarse en el reconocimiento mutuo de una humanidad común, aun cuando esto se exprese a través de lenguajes diferentes. En Europa y América hablaremos probablemente del derecho a la vida y a la libertad, y el derecho de los pueblos a decidir su propio destino representa, en mi opinión, una versión colectiva de ese mismo derecho. Así pues, cuando arguyo a propósito de la justicia distributiva, estoy recurriendo a las significaciones y a las prácticas internas de mi propia sociedad (liberal, democrática). Pero también tengo cosas que decir de los civiles vietnamitas e iraquíes, así como de los kurdos, palestinos y tibetanos a los que apenas conozco y cuyo modo de vida es diferente al mío. A diferencia de Dworkin, carezco de la pretensión de indicarles cómo deben organizar una sociedad feliz; lo único que deseo es ofrecerles la posibilidad de construirla ellos mismos. Si lo hacen rematadamente mal, entonces me uniré a Dworkin para criticarlos.

— **En realidad es el falso dilema entre relativismo y universalismo el que hay que desmontar. Contrariamente a las pre-**

tensiones de los «universalistas» como Habermas, Dworkin o Ackerman, cabe conciliar perfectamente una perspectiva que acentúa la imposibilidad de ocupar el punto de vista de Sirio y la necesidad de pensar siempre a partir de una tradición determinada con la defensa de valores universales, en el sentido en que son universalizables. En vez de dejarse atrapar en debates estériles, creo que hay que tender a establecer un nuevo tipo de relación entre lo universal y lo particular.

— En efecto. Creo además que afirmar el pluralismo de los bienes sociales y de las identidades culturales implica enunciar una proposición a la vez particularista y universalista. Es reconocer la existencia de la diferencia, por doquier. El reconocimiento es universal, mientras que lo reconocido es local y particular. Esto podría ser considerado como un universalismo reiterativo. La generación de los bienes e identidades se desarrolla sin cesar y siempre de distinta manera. Conviene valorar la creatividad y respetar sus frutos. Pero también es necesario poner ciertos límites a estos procesos sociales de creación; sus protagonistas deben vivir en paz con aquellos que desarrollan otros procesos diferentes y no deben intentar imponerles sus propias concepciones políticas o culturales. Los autores como Habermas o Ackerman estiman que, partiendo de estas presiones, debería ser posible producir la totalidad de la moralidad de suerte que los diferentes procesos creativos condujesen todos a un mismo y único resultado. Para conseguirlo, harían falta presiones radicales que sólo podríamos establecer conociendo de antemano —y siempre— el resultado. Ahora bien, éste es un saber que nos está vedado. Aquí yo no defiendo únicamente la tolerancia, sino la idea de que todas las cosas humanas son por necesidad parciales e incompletas. Hay un viejo dicho judío sobre la ley de Dios que dice: «Por más vueltas y vueltas que le des, todo está en ella». Tal vez. Pero nunca seremos capa-

ces de extraerle «todo». Vivimos siempre con un poco menos y lo mismo les sucede a los otros, sea cual sea la manera de darle vueltas.

— **Un argumento que se esgrime a menudo contra una perspectiva que acentúa el pluralismo de las tradiciones es que no permite «fundamentar» los derechos humanos. Aquélla los presenta como el fruto de una tradición particular, como algo específicamente occidental, cuando habría que considerarlos como expresión de un «progreso moral» de la humanidad, cuya evidencia debería poder ser aceptada por cualquier persona racional. Renunciar a tal fundamentación supondría, al parecer, justificar la barbarie.**

— El lenguaje de los derechos humanos no es otra cosa que nuestra particular manera de hablar de ciertos valores humanos centrales y generalmente aceptados. Cuando decimos, por ejemplo, que Idi Amin, Pol Pot o Sadam Hussein (me remito a casos evidentes) han violado los derechos humanos, les acusamos de algo que cabría calificar de brutalidad o de barbarie, de actos de inhumanidad o de crímenes contra Dios. Parto del principio de que nuestra acusación puede ser traducida a otras lenguas o incluso de otras lenguas. Es esa posibilidad de traducción lo que la permite ser entendida y aplicada más allá de nuestras fronteras políticas y culturales. Pero nos equivocaríamos si pensáramos que el lenguaje de los derechos humanos puede servir para conferir validez a los caracteres más específicos de nuestra propia cultura política, como si todos los seres humanos estuviesen moralmente destinados a vivir de la misma manera que nosotros, excluyendo cualquier otra. Yo no creo que establecer una lista de los derechos individuales refuerce el argumento en favor del individualismo radical. De hecho, cuanto más larga fuera la lista, menos plausible sería o, mejor dicho, más condenada estaría a despertar una significación y un eco exclusi-

vamente locales (entre los individualistas, sus amigos y sus familias).

— **Yo soy también de los que opinan que el discurso de los derechos humanos no es directamente universalizable bajo la modalidad occidental, sino que debe ser traducido al vocabulario de otras culturas para ser aceptado y devenir eficaz. Por otra parte, creo que es urgente que nos apercebamos del carácter contingente y frágil de las instituciones en las que ha cristalizado la democracia moderna. Lejos de representar una etapa necesaria en la evolución de la humanidad, un punto de no retorno, son conquistas que tenemos que defender y proteger y que sería peligroso considerar que funcionan por sí mismas. Ahora bien, no es procurándoles fundamentos racionales como las consolidaremos, sino multiplicando las prácticas susceptibles de servirles como superficie de inscripción, así como reforzando las diferentes identidades que las sostienen. En efecto, una poderosa identificación de los ciudadanos con la tradición democrática puede proporcionar la mejor garantía de que ésta sobreviva y se profundice. Es ésta una cuestión que para mí tiene especial interés, porque temo que estemos a punto de vivir una etapa en la que estos valores se van a ver sometidos a una dura prueba con la resurgencia de viejos antagonismos étnicos y religiosos. El auge del antisemitismo, del racismo y del nacionalismo que estamos viendo un poco por todas partes, ¿no hará vacilar ciertas convicciones occidentales un tanto ingenuas sobre la política y el carácter «natural» de la democracia?**

— Detengámonos a reflexionar un poco sobre el retorno de los viejos antagonismos, ese tribalismo viejo y nuevo a la vez. La izquierda jamás ha comprendido una palabra de las tribus. Ahora es obvio que gran parte de la obstinación y de la resistencia, pasiva pero penetrante, que han erosionado los re-

gímenes totalitarios del Este procedía de pasiones y lealtades de índole altamente particularista. Deberíamos extrañarnos del poder de ese particularismo. Ha sido reproducido década tras década, a lo largo de numerosas generaciones, sin apoyo alguno de los órganos oficiales de reproducción social que son la escuela y los medios de comunicación. Yo me imagino muchos ancianitos murmurando cosas a sus nietos, contándoles cuentos. Yo no soy partidario de emprender un combate político contra gentes como ellos. Dejémosles contar sus historias en público. Lo que estas tienen de positivo se verá reforzado; lo negativo, los elementos de fanatismo, lo que no es más que resentimiento será expuesto a la crítica. En la medida en que no impliquen ninguna injusticia hacia los que cuentan historias diferentes, hay que permitir la puesta en escena de dichas historias. Vamos a necesitar para ello grandes dosis de creatividad y del arte de la política, así como una enorme variedad de disposiciones institucionales —descentralización, autonomía local, federalismo, etcétera. Tal vez suceda al nacionalismo del Este lo que ha sucedido a la religión en el Oeste: el hecho de hacer sitio a las diferencias socavará poco a poco las bases del odio y del fanatismo. En cualquier caso hay algo que me parece cierto: el esfuerzo para construir un socialismo liberal debe ir ligado a una solución «liberal» del problema nacional. Supongo que esto dependerá también de un prolongado proceso, que está dando sus primeros balbuceos de desencanto con la economía de libre mercado. Pero eso es otra historia.

— **El desafío al que ahora nos enfrentamos, tanto en el Este como en Europa y en los Estados Unidos, es el de una concepción de nuevo cuño de la ciudadanía. La cuestión se plantea aquí y allá de manera diferente, pero lo que está en juego es lo mismo: cómo conciliar el reconocimiento del pluralismo étnico, religioso y cultural con la pertenencia a una comuni-**

dad política democrática cuyos principios políticos consisten en afirmar la libertad y la igualdad para todos. Yo creo que hay que concebir la ciudadanía como la identificación con esos principios y no solamente como un estatus jurídico, como un conjunto de derechos. A este respecto, el intento de los autores comunitarios de recuperar el aspecto activo de la ciudadanía que se encuentra en el republicanismo cívico responde a una verdadera necesidad. El problema es que su concepción de la comunidad no deja sitio al pluralismo. Sin embargo, la visión liberal que presenta la democracia exclusivamente como un conjunto de procedimientos resulta completamente insuficiente, porque la democracia moderna no es neutral en relación con los valores. Si no conseguimos que se acepte su dimensión normativa, ético-política, dudo que seamos capaces de resistir a las fuerzas centrífugas del particularismo.

— En el pensamiento de izquierda se encuentra a menudo la idea, procedente de Rousseau, de que la ciudadanía debe ser concebida como un compromiso total y exclusivo, y el ciudadano como un sujeto no escindido y cuyo impulso hacia lo general estaría garantizado por una cultura homogénea y una religión civil. Pero semejante punto de vista hace de la política algo demasiado simple (en realidad Rousseau era un enemigo de la vida política: se oponía a las divisiones y a la agitación que provocaba). Pero hay algo mucho más peligroso todavía: esto sugiere que los dirigentes políticos deberían reprimir y transformar a los sujetos divididos con que se topan en las sociedades contemporáneas. Creo que deberíamos concebir la ciudadanía más bien como uno más de nuestros compromisos, aunque atribuyéndole un carácter crucial porque nos sirve de mediador entre los demás compromisos y nos permite una actuación transversal. La comunidad política es un ámbito de actuación común con la mira puesta en objetivos

comunes. Estos objetivos no recuperan la totalidad de una vida feliz; en la política no se encuentra ni la salvación, ni la autorrealización, ni el amor. Con todo, es bueno para los hombres y mujeres trabajar juntos para dar forma a las diferentes modalidades de su existencia; encontrarse, discutir, deliberar y decidir. En semejante ejercicio se ponen en juego importantes capacidades humanas y son precisamente las dificultades que entonces encontramos y que a veces conseguimos superar lo que debe convencernos de su valor.

— Es pues imprescindible aceptar que una política democrática verdaderamente pluralista debe admitir el carácter relativo, siempre precario e inacabado, de las soluciones que nosotros aportamos al problema de nuestra coexistencia. Este es el motivo de que, en una sociedad democrática, no pueda haber una respuesta única y definitiva al problema de la justicia. Siempre habrá interpretaciones diferentes sobre el modo de institucionalizar los principios de libertad e igualdad y sobre las relaciones sociales a las que conviene aplicarlos. De ahí la futilidad de pretender aportar una respuesta «racional» a este problema.

— Eso es justo lo que yo pienso y precisamente por eso todo cuanto he escrito sobre la justicia y la crítica social tiene como objetivo establecer un marco interpretativo, señalar lo que tenemos que interpretar y en qué consiste el proceso de interpretación mismo. Mis críticos se quejan de que no ofrezco un método definitivo para optar entre interpretaciones contradictorias. Pero tal método no existe. El acto de elegir es un proceso social —una mescolanza de argumentos, retórica, manipulación, presión y coacción. La labor de los intelectuales sólo atañe a una parte de ese proceso. Tenemos que presentar los mejores argumentos de que somos capaces, sin pretender que sean otra cosa que parciales e incompletos. Afir-

mar que se ha logrado dar con la solución definitiva, formular la interpretación única, racional y necesaria, conduce de hecho a justificar la coerción. No hay que ser únicamente tolerantes, sino también humildes. Los crímenes de la izquierda a lo largo de este siglo tienen mucho que ver con la arrogancia intelectual. (Los de la derecha tienen un origen más materialista: la codicia individual y el egoísmo colectivo.)

— Esa es la razón por la que desconfío de un cierto modelo de filosofía política que se esfuerza por aducir argumentos irrefutables para la democracia, por fundamentarla en la naturaleza humana o en una Razón universal. Tal deseo de acceder a la respuesta racional de la coexistencia humana revela una peligrosa voluntad de dominio que va en contra del pluralismo, elemento constitutivo de la democracia moderna. Este es por naturaleza conflictivo y excluye la posibilidad de alcanzar un consenso definitivo. No podemos escapar a la división y al antagonismo y es obvio que la política es nuestro sino. ¿No es una paradoja que la democracia pluralista no pueda existir más que en la imposibilidad de su consumación?

— Sí, la política es permanente. Los choques entre intereses, valores y creencias no conocen fin. La libertad y el pluralismo, en lugar de abolirlos, ejercerán más bien el efecto de intensificarlos porque hacen entrar en juego a un mayor número de personas, legitiman una mayor diversidad de intereses, valores y creencias y dividen el poder y la autoridad. Tal vez si llegamos a erradicar las formas de opresión más flagrantes, nos complazca más el conflicto (cosa que ya les sucede a algunos); en cualquier caso es preferible que aprendamos a mezclarnos en diferentes batallas. Lo importante es que el hecho de perder o ganar no constituya una experiencia total, de esas que generan arrogancia por un lado, y humillación y temor

por otro. En este ámbito a los filósofos políticos les aguarda una triple tarea: 1) presentar una defensa del pluralismo y de la diferencia que acepte los conflictos que aquellos implican pero insistiendo en que dichos conflictos deben ser siempre parciales: ni el sujeto en su totalidad, ni la sociedad en conjunto deben ser jamás cuestionados; 2) dar cuenta de la justicia en política de una manera minimalista y en términos de procedimientos a fin de sentar los límites de nuestros litigios —una defensa del civismo y de la participación; 3) procurarnos relatos y visiones de lo que podría ser una justicia más

sustancial, y también argumentos, con la condición de que no pretendan ser totalmente acabados y estén dirigidos a la imaginación tanto como a la voluntad, o tal vez más. En efecto, la consecuencia fundamental que tenemos que extraer de nuestra experiencia, así como de las consideraciones teóricas que usted ha apuntado, es que en este ámbito no puede existir victoria final. Nuestra voluntad rivalizará siempre con la de los otros con los cuales tenemos que encontrar siempre una forma decente de coexistencia.

Traducción de Santos Toledo