

Variedades de pluralismo,

Miguel Vatter

igualdad jurídica y razón pública*

1. Las variedades de pluralismo y el problema de la igualdad jurídica

La relación entre pluralismo e igualdad jurídica me parece un tema interesante por dos razones principales. La primera es que el estudio del discurso pluralista a partir de una perspectiva jurídica puede ayudar a esclarecer los orígenes del pluralismo en tanto teoría política. En realidad existen varios pluralismos: hay un pluralismo cosmológico, otro metafísico, otro epistémico, otro ético, y, por supuesto, un pluralismo político. Hoy en día son pocos los filósofos y pensadores que no se declaran, de una manera u otra, a favor del pluralismo o, a lo menos, respetuosos de él. En esta comunicación quisiera reflexionar sobre el significado de que el origen del pluralismo en tanto teoría política esté estrechamente vinculado a un episodio bastante curioso de la historia de la jurisprudencia inglesa.

Consideraré primero las variedades de pluralismo existentes en la teoría política. Hasta donde puedo observar, pueden distinguirse tres tipos de pluralismo: un pluralismo que voy a llamar *pre-político*, asociado sobre todo con el pensamiento de Isaiah Berlin y Michael Oakeshott, pero que tiene sus raíces en una genealogía que abarca desde Maitland llegando hasta Laski; un pluralismo que voy a llamar *político* o pluralismo mayoritario, que corresponde a la recepción

* Este artículo es una versión revisada y ampliada de una ponencia presentada en la conferencia «Pluralismo, igualdad jurídica y las filosofías de lo público», Segundas Jornadas Internacionales de Ciencias del Derecho, 30-31 Octubre 2006, Universidad de Chile, Facultad de Derecho. Quisiera agradecer al lector anónimo por los comentarios en su referato ciego que me ayudaron a aclarar algunos puntos acerca de la relación entre Rawls y el pluralismo.

norteamericana del pluralismo inglés a manos de John Rawls y de otras versiones del liberalismo *político*; y un pluralismo que deseo llamar *post-político* o pluralismo minoritario y que corresponde a la recepción de la filosofía continental postmoderna en el mundo anglo-norteamericano después de Rawls. El pluralismo minoritario va desde el pluralismo foucaultiano y deleuziano de William Connolly, al pluralismo schmittiano de Chantal Mouffe.

Claramente la tipología que presento emplea como estándar para su clasificación el concepto de *lo político* en el sentido que Rawls le da al término: lo político se refiere a los principios para regir la estructura fundamental de una sociedad que puedan ser aceptables para todos sus miembros, sin importar los ideales o valores morales razonables que ellos puedan tener.¹ Esta idea de lo político, con la cual desde su surgimiento se asocia a la idea de «razón pública» y con ello a una específica concepción de lo público,² presenta una fuerte conexión interna con la idea de soberanía popular en el ámbito del Estado-nación.³ En contraste con esta idea de lo político, el pluralismo pre-político entiende al pluralismo por oposición a la noción de soberanía popular del Estado-nación. El pluralismo post-político, por su parte, emerge con el reconocimiento de una crisis definitiva de la soberanía del Estado nacional.⁴

A estas variantes del pluralismo corresponden tres maneras diferentes de pensar la igualdad jurídica. El pluralismo pre-político es incompatible con una teoría de la justicia igualitaria *-política, no metafísica-* porque concibe la igualdad jurídica o bien en términos de una teoría del *rule of law* basada en la primacía de la autoridad del conjunto de normas legales (por ejemplo, en Oakeshott), o bien en términos de una teoría de los derechos humanos basada en la primacía de la libertad negativa (por ejemplo, en Berlin): no requiere de un Estado cuya legitimidad dependa exclusivamente del trato *justo* a todos sus ciudadanos.

Aquí topamos con la segunda razón para interesarse por la relación entre pluralismo e igualdad jurídica, es decir el hecho que estas maneras de pensar la igualdad jurídica en el pluralismo no pueden ser reconciliadas en una teoría general. La igualdad jurídica se torna entonces un concepto esencialmente discutido y discutible. Mi hipótesis es que el discurso pluralista se desarrolla en las últimas déca-

1. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.

2. Cf. «The Idea of Public Reason Revisited», en John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

3. Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other*, MIT Press, Cambridge, 2001.

4. Uno de los primeros textos en preconizar esta crisis desde un punto de vista pluralista es Heinz H. F. Eulau, «The Depersonalization of the Concept of Sovereignty» *The Journal of Politics*, 4, 1942, pp. 3-19. Ahora cf. Chantal Mouffe, «Schmitt's Vision of a Multipolar World Order», *The South Atlantic Quarterly*, 104, 2005, pp. 245-251.

das en el sentido post-político, ya que se piensa que la igualdad no puede ser asegurada meramente por la apelación a un modelo de igualdad jurídica. Este pluralismo post-político, en consecuencia, enfatiza lo que podemos llamar la dimensión *ético-estética* de la igualdad –por oposición a la dimensión jurídica–, que resalta la posibilidad de reconocer el significado universal de aquellos a quienes la ley, bajo cualquier modelo, no puede concebir como iguales.

A las variantes antedichas del pluralismo les corresponden tres diferentes concepciones de lo público y de su racionalidad. El pluralismo pre-político nace del conflicto entre los ideales, valores y prácticas que son racionales, pero que colisionan con la razón de estado (este conflicto se lo denominó *Kulturkampf* o *guerra cultural* en la Alemania de Bismarck). El pluralismo político, por el contrario, enfrenta el dilema de cómo se puede generar un consenso sobre principios normativos (razonables), y que, por ello, podrían ser adoptados públicamente por el Estado, pero que no corresponden de manera plena a ninguna concepción comprehensiva (racional) de lo bueno en la sociedad civil. El pluralismo post-político enfrenta el dilema que surge de los ideales, valores y prácticas que –por así decirlo– rebasan lo razonable, que son más razonables (esto es, mayormente dirigidos a los otros y más abiertos a la alteridad) que lo que razonablemente se puede esperar de los otros y de sus deberes de civilidad (es decir, lo que los ciudadanos pueden razonablemente esperar que los unos deban a los otros). Estos son ideales, valores y prácticas que componen lo que algunos teóricos postmodernos han denominado una ética de la «generosidad».⁵

En este trabajo voy a limitarme a presentar algunas razones de la tensión entre el pluralismo pre-político de Berlin y Oakeshott, y el pluralismo político de Rawls. Después voy a dar una muy breve genealogía del pluralismo pre-político que explica, en parte, esta tensión. Mi conclusión es que esta tensión y sus raíces históricas pueden ilustrar un problema de fondo en el discurso pluralista en tanto teoría política, esto es su debilidad a la hora de entender, y poder enfrentar, el problema de la soberanía. Dejo para otra ocasión una discusión más detallada de los esfuerzos del pluralismo post-político para enfrentarse a este problema.

2. Las razones del pluralismo pre-político y la razón pública

En el ámbito anglo-norteamericano de la teoría política, el pluralismo está indisolublemente asociado al pensamiento de Isaiah Berlin y Michael Oakeshott.

5. Este es el caso especialmente de los trabajos de William Connolly, v. g. *Why I Am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

Ellos fueron quienes, antes que Rawls saltara al estrellato en 1971 con la publicación de *A Theory of Justice*, establecieron el llamado «hecho del pluralismo» como un presupuesto inevitable de todas y cada una de las teorías liberales. Rawls ofrece una teoría igualitaria de la justicia que pretende corresponder a tal hecho, y la identifica así como una teoría liberal de la justicia.⁶ Berlin y Oakeshott renunciaron a la posibilidad de la existencia de una tal teoría de la justicia: para ellos, toda teoría de la justicia, como toda teoría basada en un ideal moral «monista», inevitablemente hace trizas el hecho del pluralismo y, al mismo tiempo, cae bajo la dialéctica de la Ilustración, esto es, conduce inevitablemente al barbarismo que sigue a todo intento de pensar la política desde el punto de vista del «racionalismo».⁷

Pluralismo no es relativismo (pese a que para algunos como Leo Strauss y Carl Schmitt esa diferencia no existe),⁸ porque, y en palabras de Berlin, «los múltiples valores son objetivos, son parte de la esencia de la humanidad más que la creación arbitraria de los caprichos subjetivos del hombre».⁹ Es una característica de la naturaleza humana el que exista un número finito de ideales o bienes, cada uno de ellos objetivo y mutuamente inconmensurable. La creencia en la existencia de un solo estándar de valor que pudiera medir todos los valores entre sí, esto es la creencia en una idea platónica del Bien, es para Berlin la clave detrás del monismo, y el «monismo está en la raíz de todo extremismo».¹⁰ Una idea similar se encuentra a la base de la crítica de Oakeshott al uso del racionalismo en política.

6. Esto no significa negar la diferencia entre la primera teoría de la justicia de Rawls y su reformulación en el liberalismo político. La primera teoría es una teoría liberal de la justicia, pero todavía no llega a ser una teoría “política, no metafísica” liberal de la justicia. El sentido que Rawls le da al liberalismo en su primera teoría de la justicia no es separable de la idea de liberalismo que desarrollan Berlin y Oakeshott. Por eso la problemática a que se refiere la expresión de un «hecho del pluralismo» está ya presente en el primer Rawls, sin que se use esta expresión. Así también, la primera teoría de la justicia ya contiene una distinción, aunque sea algo implícita, entre lo razonable y lo racional. Lo que falta por completo todavía es un concepto de lo político que aporte una solución definitiva (es decir, sin supuestos metafísicos) al problema puesto por el hecho del pluralismo: esta respuesta se desarrolla sólo a partir de los escritos de los años ochenta.

7. Estas creencias forman la base común entre Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1992, y Micheal Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, ed. Timothy Fuller, Liberty Press, Indianapolis, 1991. Para una comparación entre los dos pensadores acerca de sus críticas al racionalismo y sus divergencias acerca del liberalismo, ver Paul Franco, «The Shapes of Liberal Thought: Oakeshott, Berlin, and Liberalism», *Political Theory* 31, 2003, pp. 484-507.

8. William E. Connolly, *Pluralism*, Duke University Press, Durham, 2005, pp. 38-67.

9. Isaiah Berlin, *The First and the Last*, ed. Henry Hardy, New York Review of Books, New York, 1999, p. 52. Para una interpretación de esta intuición de Berlin, ver también Miguel E. Orellana Benado, *Pluralismo: Una ética del siglo XXI*, Editorial Universidad de Santiago, Santiago, 1994.

10. Isaiah Berlin, *The First and the Last*, *op. cit.*, p. 57.

Berlin pretende, con algo de facilidad, que del mencionado pluralismo se siguen «consecuencias liberales y de tolerancia».¹¹ Esta pretensión fue rechazada por John Rawls, cuya tesis es precisamente que un liberalismo basado únicamente en la libertad negativa, carente de una teoría de la justicia, era una forma de metafísica. La intuición de Rawls es que un liberalismo que se basa exclusivamente sobre una teoría de la libertad (o de la autonomía) del individuo entendido como libertad negativa para establecer sus teorías de la justicia (como, por ejemplo, Mill) termina siendo una concepción comprehensiva de lo bueno que no se mantiene fiel a la distinción fundamental entre lo bueno y lo justo. Concepciones comprehensivas de lo bueno, si pretenden ofrecer las bases a la estructura de sociedad, necesitan de un apoyo metafísico para legitimarse en relación a otros ciudadanos que no tienen la misma concepción de lo bueno. El salto lógico que Berlin hace del pluralismo al liberalismo fue luego cuestionado fuertemente por algunos de sus discípulos, como John Gray, quien en nombre del pluralismo de valores, llamó a abandonar el principio liberal según el cual es posible encontrar una concepción de la justicia o del derecho que sea “imparcial” entre valores incommensurables, y, por ende, sea aceptable en principio para toda concepción razonable de lo bueno.¹²

Que hay algo desacertado en la conexión de Berlin entre pluralismo y liberalismo es evidente. En su último texto escrito, digamos: su testamento, Berlin sostiene que «mi pluralismo político es producto de la lectura de Vico y Herder, y mi entendimiento de las raíces del Romanticismo, que en su forma violenta, patológica, va más allá de la tolerancia humana».¹³ Berlin no menciona a pensadores liberales como Locke o Mill como influencias decisivas para su pluralismo y uno bien puede asombrarse del porqué.

La fascinación de Berlin por el Romanticismo alemán y, en general, con los pensadores continentales anti-ilustrados fue siempre piedra de discordia para sus lectores anglo-norteamericanos.¹⁴ Ello fundamentalmente porque Berlin mismo, y tal como ha quedado claro ahora con las publicaciones póstumas de sus escri-

11. Isaiah Berlin, *The First and the Last*, op. cit., p. 53.

12. John Gray, «Where Pluralists and Liberals Part Company», *International Journal of Philosophical Studies*, 6, 1, 1998, pp. 85-102. Pero véase la respuesta de Jonathan Riley, «Interpreting Berlin's Liberalism», *American Political Science Review* 95, 2001, pp. 283-295. Otros aportes al debate: Isaiah Berlin and Bernard Williams, «Pluralism and Liberalism: A Reply», *Political Studies*, xli, 1994, pp. 306-309; George Crowder, «Pluralism and Liberalism», *Political Studies*, xli, 1994, pp. 293-305.

13. Berlin, *The First and the Last*, op. cit., p. 53.

14. Ignatieff menciona «la ambigüedad de la odisea intelectual de Berlin [...]. Pero al final, sus aventuras dentro del oscuro y exaltado mundo de los románticos europeos le hizo imposible regresar plenamente a la calma y clásica luz de la Ilustración» (Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. A Life*, Henry Holt and co., New York 1998, p. 250).

tos y libros sobre la materia,¹⁵ no pensaba que el Romanticismo estuviera completamente errado en todos los aspectos. Por el contrario, Berlin cree que el Romanticismo está enteramente acertado en su rechazo a la Ilustración, puesto que la razón era la fuente de la mayor tiranía para el hombre. Berlin sólo criticó los excesos del Romanticismo en su batalla contra el racionalismo en la política, pero nunca renegó de la lucha como tal.

Berlin propone un «pluralismo» que rechaza el racionalismo en la política y se basa en el hecho de la pluralidad de los valores humanos, cada uno «absoluto» y por ello irreducible o inconmensurable respecto a otro.¹⁶ Tal pluralismo es «político» sólo en el sentido mínimo de establecer dos principios respecto de los cuales cualquier orden político debe ser juzgado:

primero, no el poder, sino sólo los derechos pueden ser tenidos como absolutos, de forma que todos los seres humanos, sea cual fuera el poder que los gobierne, tienen un derecho absoluto a rechazar el trato inhumano; y, segundo, que hay fronteras, no trazadas artificialmente, dentro de las cuales los seres humanos deben ser inviolables, fronteras definidas en términos de reglas tan larga y ampliamente aceptadas que su observancia constituye parte de la concepción misma de lo que significa ser un ser humano.¹⁷

En otras palabras, un gobierno es legítimo solamente si garantiza un conjunto de derechos humanos universales básicos e inviolables.

Las reglas a las cuales Berlin se refiere deben ser derechos y no leyes, justamente porque, según él, las leyes son siempre coercitivas y por ello siempre interfieren con la libertad negativa. Más aún, tales derechos no son ya más los «derechos del hombre y del ciudadano», esto es, derechos cuya validez depende de un cuerpo de ciudadanos, el pueblo, que se han dado dichos derechos a sí mismos. Por el contrario, dichos derechos son válidos porque ellos corresponden a un reconocimiento mínimo y universal de lo que significa ser «humano», se pertenezca o no a un pueblo, nación, o algo semejante. Tal teoría de los derechos humanos universales está inevitablemente en tensión con la idea del Estado-nación y la idea de la soberanía del pueblo, tal y como Berlin lo anotó inequívocamente en sus escritos sobre la idea de la libertad.¹⁸

La pregunta que deseo hacer –y hasta donde alcanza mi conocimiento esta pregunta no ha sido planteada aún en la todavía relativamente no extensa literatura

15. Isaiah Berlin, *Sense of Reality*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1998, y *Three Critics of the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

16. Susan Wolf, «Two Levels of Pluralism», *Ethics*, 102, 1992, pp. 785-792.

17. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, p. 165.

18. Una idea republicana de los derechos, como se encuentra por ejemplo en Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin, New York, 1990, y en Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge, 1996, es totalmente ajena a la idea de derechos en Berlin.

sobre Berlin—, se relaciona con la genealogía de la oposición entre monismo y pluralismo cuando ésta se traslada al ámbito de la política. Mi hipótesis es que el discurso pluralista, en la teoría política, necesita ser contextualizado en términos de la posibilidad de separar la asociación civil de la soberanía estatal, la *universitas* de la *civitas*. Una *universitas* o cooperativa o corporación es definida como la asociación voluntaria integrada por individuos que comparten los valores y objetivos de la cooperativa o corporación. Para esta asociación, los valores e intereses que son perseguidos son absolutos, en el sentido de que todas las reglas y regulaciones de la corporación son medios al servicio de tal propósito, y tienen validez pragmática sólo en relación con los objetivos e ideales. Pero, frente a otras asociaciones que persiguen otros valores, ideales e intereses, el valor o ideal de la *universitas* es por lo tanto relativo.¹⁹ La observación final de Berlin en su famosa conferencia sobre la libertad es típica de la mentalidad de la *universitas*: «comprender la validez relativa de las propias convicciones y pese a ello defenderlas a ultranzas, es lo que distingue a una persona civilizada de un bárbaro», frase que calza perfectamente con un *Don* de Oxford como lo era Berlin.²⁰

A finales del siglo XIX la *universitas* y la *civitas* entraron en la última fase de su milenaria lucha, una fase que vino a ser conocida bajo el término bismarckiano de *Kulturkampf* o guerra cultural. El término designaba el conflicto entre corporaciones, como por ejemplo la Iglesia Católica, y el Estado-nación soberano: un conflicto acerca de cuál de las dos entidades debería tener soberanía definitiva sobre la «cultura» de la sociedad. Pero desde que se estableció una conexión importante entre el ideal del Estado de derecho (*Rechtsstaat*) y el Estado cultural (*Kulturstaat*), particularmente en Alemania con Goethe y Schiller, la soberanía en materia de cultura y educación pudo transferirse fácilmente a la soberanía política. Si en los inicios de la Edad Media, empezando por la Donación de Constantino, la Iglesia se convirtió en *universitas* que, con completa buena fe, podía aspirar a la soberanía política, en el siglo XIX tal pretensión se tornó en algo extremadamente discutible.²¹

Según mi hipótesis genealógica, se podría decir que el pluralismo emerge cuando se abandona para siempre la creencia en una *universitas* verdaderamente católica, es decir una corporación que correspondería a las más altas aspiraciones del género humano y a la cual se debería entregar todo el poder político. En este sentido, el

19. Para estas definiciones de *universitas* y *civitas*, véase Michael Oakshott, *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

20. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, p. 172.

21. Toda la obra de Nietzsche sigue siendo la fuente principal para reflexionar acerca del fenómeno del *Kulturkampf* en la cultura europea de los siglos XIX-XX.

pluralismo en la teoría política se basa en el reconocimiento del divorcio esencial entre cultura y política. Pero si la *universitas* no puede ser soberana, y pese a ello todos los valores e ideales forman parte de ella, la pregunta fundamental que el pluralismo debe responder se refiere a qué sistema *político* ofrece la más adecuada defensa de aquellas asociaciones, qué esquema institucional permitiría la coexistencia de la mayor variedad de *universitas*.

La solución de Berlin apela a la idea relativamente nueva de un esquema «universal» de derechos humanos, los cuales son concebidos por oposición al derecho positivo del Estado. La idea de la universalidad de los derechos humanos (entendidos como algo diferente a los derechos del ciudadano) es posterior a 1948 y sólo pudo obtener su validez fáctica en un período histórico determinado, como la Guerra Fría, período en el cual se vino a reconocer abiertamente que el sistema Westfaliano de Estados-nación se había hecho pedazos y no había posible retorno a él. Berlin –como es evidente incluso a partir de la lectura común de sus textos– no tiene una noción política o civil del gobierno de las leyes (*rule of law*). Para él las leyes de una *civitas* conservan su naturaleza inherentemente pragmática; ellas ciertamente no consagran, como en la tradición del republicanismo acogida por Kant, los derechos. Pero tampoco, como en el enfoque anti-austiniano de Oakeshott, funcionan las leyes de la *civitas* –para Berlin– como fines en sí mismos.

Desde un punto de vista teórico, el gran dilema para el pluralismo pre-político de Berlin puede entonces formularse así: ¿Cómo podemos organizar una sociedad compuesta de *universitates* o corporaciones sin un gobierno de la ley que regule a la sociedad entera y, en consecuencia, sin una *civitas*? La historia de este problema se desarrolla en Inglaterra, pero el origen del problema es muy alemán. Es por esto que la explicación de esta genealogía, creo, puede ser una forma de dar cuenta de la extraña fascinación de Berlin por el Romanticismo alemán.

3. Notas para una genealogía del pluralismo pre-político: Gierke, Laski y la crítica de la soberanía

Al igual que Oakeshott, Berlin fue testigo de la crisis de los Estados-nación que desembocó en la Segunda Guerra Mundial y en el ocaso del *jus publicum europaeum* durante la Guerra Fría. Ambos coinciden en que los Estados-nación, tal y como se desarrollaron durante el siglo XX en dirección al Estado de bienestar, no podían ser por más tiempo la forma ideal de una *societas-civitas* que pudiera proteger la pluralidad de *universitates*, y ello debido a razones «liberales»: para ambos, el Estado-nación socialdemócrata interviene demasiado en la libertad de los indi-

viduos, y torna a los derechos humanos y al *rule of law* en algo con valor puramente pragmático para desplegar su propio poder. Berlin y Oakeshott comparan la convicción de que la soberanía del Estado absorbe la idea de la *societas*, y amenaza con ello la autonomía de la *universitas*, así como la libertad negativa de los individuos.

Su misión, en su calidad de teóricos políticos, debería haber sido la de elaborar una teoría viable de la «asociación» política de corporaciones o *universitates* que estuviera a la altura de la historia y crisis del Estado-nación. Pero Berlin no se preocupó seriamente por desarrollar una nueva teoría de la sociedad. (Oakeshott lo intentó en su gran obra *On Human Conduct*, pero el libro apareció considerable tiempo después de *Una Teoría de la Justicia* de Rawls, y en algún sentido su nacimiento fue extemporáneo.) Hay algo desconcertante en los variados intentos de Berlin, en la historia de las ideas, de tratar de atar el origen del pluralismo alternativamente a Maquiavelo, Vico o Herder: uno ve en esos intentos esfuerzos relativamente estériles por inyectar algunos elementos políticos foráneos en la teoría pre- e incluso anti-política del pluralismo de la *universitas* (en el caso de Maquiavelo, el Estado; en el caso de Vico, el derecho; en el caso de Herder, la nación).

Este escenario, en el que Berlin y Oakeshott se mueven tan fácilmente, y de acuerdo con el cual el pluralismo de las asociaciones corporativas debe enfrentarse al ascenso de un Estado-nación soberano en el que el derecho tiene una única fuente de legitimidad, esto es, la voluntad del pueblo, de forma que el Estado constitucional viene a estar por encima del derecho positivo, en virtud de que la constitución representa el «poder constituyente» del pueblo y de que la ley válida tiene que adoptar la forma de derecho positivo asegurado mediante la coerción estatal: algo que Berlin simplemente acepta y Oakeshott deplora. Este escenario debe su origen a una extraña teoría jurídica que no fue un producto autóctono inglés, sino más bien alemán. La teoría jurídica a la cual me refiero es la de Otto Gierke y su famoso *Genossenschaftsrecht*, traducido por Maitland como *fellowship right*, derecho del cooperativismo, pero quizás mejor entendido como derecho corporativo («*corporatist law*»).²²

Desconozco si la teoría jurídica de Gierke se enseña todavía en las facultades de derecho, pero es un hecho que un extracto de su voluminosa obra, en la traducción inglesa de F. W. Maitland y titulado *Political Theories of the Middle Ages*, da un empuje crucial a los estudios históricos ingleses y luego norteamericanos, así como a la teoría política del último siglo, cuyo eco aún retumba en la obra de Quentin Skinner. Gierke desarrolla una meta-narrativa iusfilosófica según la cual el concepto

22. F. W. Maitland, *Maitland: State, Trust and Corporation, Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

de derecho que surge de la “idea alemana del cooperativismo [*die germanische Genossenschaftsidee*]”²³ y de la idea «alemana» de la libertad individual se opone a un concepto de derecho que es impuesto por el Estado a la *societas* de individuos, sin consideración hacia los grupos intermedios o asociaciones, esto es hacia corporaciones o *universitas*. Tal concepto de derecho lo llamó Gierke «moderno-antiguo», refiriéndose al hecho de que fue un concepto de derecho desarrollado en la Edad Media tardía, la cual sintetizó la creencia aristotélica en la *naturalidad* del Estado con el temprano intento moderno de recobrar el derecho imperial romano al servicio de los nuevos príncipes que trataban de establecer los Estados nacionales. En contraste, el derecho corporativo es asociado por Gierke al derecho de las tribus de francos y sajones, las tribus descritas en términos heroicos por Tácito en la *Germania*, la prehistoria de lo que luego se conocería como el *common law*.

La historia de la jurisprudencia moderna, según la interpretación de Gierke, es la historia del fracaso del derecho corporativo, o del *common law*, en su intento de convertirse en derecho del Estado. Ella es la historia del fracaso de hacer el tránsito de la *universitas* particular a la *societas* universal, esto es el fracaso de establecer un verdadero Estado corporativista. Quizás el último documento que refleja tal fracaso estaba representado para Gierke en el intento de Hegel de sintetizar el derecho corporativo con el Código Napoleónico. Gierke entendió tal fracaso en términos de la incapacidad de dar a la «corporación» o *universitas* una personalidad y una voluntad equivalente a aquella del soberano.²⁴ El fracaso del derecho corporativo cedió el paso a la teoría del contrato social, la cual otorga la personalidad y voluntad de toda la sociedad sea al monarca o al pueblo, quienes luego expedían el derecho positivo que tomaba en cuenta los intereses del individuo aislado. Tales individuos «atómicos» sin relaciones cooperativas entre ellos (sin *fellow-ship*, diríamos en inglés), no sólo carecen de toda solidaridad, sino también traicionan «la vieja idea alemana del “Estado de derecho” [*Rechtsstaat*]... la idea de un estado el cual existe sólo en el derecho y para el derecho, y cuya entera existencia estaba vinculada al orden jurídico que regulaba sin distinción todas las relaciones públicas y privadas».²⁵

23. Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, trans. F. W. Maitland, Thoemmes Press, 1996, Bristol, p. 37.

24. O. Gierke, *Political Theories...*, *op. cit.*, pp. 68ss. Para la historia de la idea de personalidad de la corporación en el pensamiento político inglés de Maitland a Oakeshott, ver ahora David Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005. Gierke no escribió él mismo ni la historia del intento de garantizar a las corporaciones un alma o personalidad, que se la debemos a Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1997, ni la historia de cómo el Estado moderno acabó vinculado a la soberanía, que se la debemos a Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton, 1964.

25. O. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, *op. cit.*, pp. 74-78.

En el fondo, me parece que el pluralismo de Berlin se puede leer como una enorme elaboración del luto a que dio lugar el fracaso por parte de la *universitas* en su anhelo de convertirse en la “personalidad” de la sociedad. Este luto toma la forma de una crítica pluralista a la soberanía, de acuerdo con la cual el Estado soberano no puede ser absoluto porque debe respetar la pluralidad de asociaciones que conforman la sociedad civil, corporaciones representadas esencialmente por las iglesias y las asociaciones laborales (sindicatos).

El pluralismo de Laski, el gran predecesor tanto de Berlin como Oakeshott en el mundo de la teoría política inglesa, se centró precisamente en el análisis de los conflictos entre el Estado y las iglesias, así como entre el Estado y los sindicatos.²⁶ En sus obras de los años 20, dedicadas a reconstruir las raíces históricas del *Kulturkampf* en Inglaterra, Alemania y Francia, Laski se refiere directamente al trabajo de Figgis y Maitland –en su rol de traductor de Gierke– como si hubieran suministrado los fundamentos a su investigación sobre los orígenes históricos del pluralismo. En esos años, Laski dictó clases en Harvard antes de retornar a Inglaterra y dirigir la London School of Economics. Creo que Laski es el puente principal entre el pluralismo inglés y el pragmatismo norteamericano, y su obra es decisiva para el desarrollo de la escuela norteamericana del pluralismo hasta fines de los años 50, cuando todo el debate sobre el pluralismo se vino abajo, empujando con la crítica de Rawls a ambos, Berlin y Oakeshott, en sus primeros ensayos sobre el significado del gobierno de las leyes.

La teoría de Rawls vendría a tomar en cuenta «el hecho del pluralismo» y a reconocer la demolición de la *racionalidad* y de la *verdad* metafísicas aplicadas a la política que enfatizaban Berlin y Oakeshott. Pero Rawls habría respondido mediante una teoría «política, no metafísica» de la justicia, la cual se aplica a la «estructura básica» de una sociedad bien ordenada en tanto «unión social de uniones sociales»,²⁷ es decir una unión social de corporaciones. Rawls proveyó la teoría de la *societas* que ni Berlin, sobre la base de la teoría de los derechos humanos universales, ni Oakeshott, sobre la base de una teoría del *rule of law* (la teoría del «rule-book association» como la llama Dworkin con desdén),²⁸ pudieron proveer. Rawls logró hacerlo porque su teoría del Estado y de la sociedad era esencialmente republicana, y no liberal. Rawls pudo desarrollar un liberalismo *político* porque recobró para esa tradición las intuiciones de la tradición olvidada del republicanismo.²⁹

26. Harold Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, Batoche Books, Kitchener, 1999.

27. John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed., Harvard University Press, Cambridge MA, 1999, p. 462: «a social union of social unions».

28. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge MA, Harvard University Press, Cambridge MA, p. 210.

29. Desarrollo esta tesis en mi artículo “The Idea of Public Reason and the Reason of State: Schmitt and Rawls on the Political”, *Political Theory*, 36, 2008, pp. 239-271.

La obra de Laski cayó en el olvido rápidamente a principios de los cincuenta, hasta el punto de que casi nadie lo lee ya más en el presente.³⁰ Las razones para ello se deben menos al flujo y reflujo de su éxito político en el Partido Laborista, que al hecho de que su identificación con el socialismo liberal, asentado en la dignidad de los sindicatos y de los trabajadores, acabó siendo dominada por la confluencia perversa de la soberanía imperial y absoluta del Estado, y la unión corporativa en el bolchevismo, fascismo y nacionalsocialismo. Según el modelo de Gierke y de sus discípulos pluralistas ingleses esta confluencia habría sido imposible. Hoy podríamos casi pensar lo opuesto: después de todo, Mussolini empezó como un socialista, y el movimiento nacionalista de Hitler siempre conservó su componente «socialista». Además, el *Genossen* de Gierke se traduce igual de bien como «camarada» y «compañero» que como «fellow».

Incluso se podría decir que el derecho corporativo fue el peculiar camino por el cual la voluntad omnipotente del Estado (concentrada en las órdenes del *Führer* o dictador) penetró totalmente la sociedad. Ésa pareciera ser la razón más profunda de por qué un alumno de Laski, y luego miembro de la Escuela de Francfort, Franz Neumann, fue quien tuvo la capacidad de escribir el primer análisis teórico del Estado Nazi (todavía considerado como una pieza maestra de la sociología política) ya en 1942, y llamó, paradójicamente, a dicho Estado el “anti-Estado”, un Behemoth antes que un Leviatán.³¹ Con tal designación Neumann hace uso del sentido pluralista del término Estado, según el cual la soberanía, por definición, no se puede identificar con la *universitas*. Desde que en la Alemania nazi y la Italia fascista tal identificación se convirtió en plena, absorbiendo el Estado a la sociedad y viceversa, cualquier Estado que pudiera existir bajo estas condiciones solo lo podría ser en la forma de un «anti-Estado». La estatura teórica de Laski no pudo recobrarse nunca de este golpe de la historia, y el pluralismo inglés solo sobrevivió gracias a que dejó el campo de batalla libre para el desarrollo de la lógica de la soberanía a escala global.

El destino nefasto que le tocó al liberalismo socialista de Laski apareció una vez más en la historia reciente y nada menos que en Chile durante la dictadura de Pinochet. También en ese régimen hubo una confluencia entre la soberanía absoluta del Estado, representada por la dictadura de la Junta, y el proyecto de crear una organización de la sociedad corporativista, que recibió el nombre de «gremialismo». No sé si la literatura sobre el gremialismo se ha percatado de que el término «gremio» traduce bastante bien el alemán *Genossenschaft*. Que Jaime Guzmán, el inventor del

30. George Catlin, “Contemporary British Political Thought,” *The American Political Science Review*, 46, 1952.

31. Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Harper, New York, 1966.

gremialismo y padre intelectual de la Constitución de 1980, se inspiró en las teorías constitucionales de Schmitt ya lo sabemos a partir de los trabajos de Renato Cristi.³² Que en las ideas de Guzmán se encuentran también vestigios del ambiguo legado de Gierke permanece una hipótesis en búsqueda de comprobación.

En conclusión, la genealogía del pluralismo pre-político inglés da lugar a la sospecha de que el pluralismo es, en general, demasiado débil como pensamiento de lo político para contraponerse de manera eficaz a la lógica de la soberanía, y, por otro lado, de que no sea lo suficientemente fuerte para resistir a la tentación de pensar en una sociedad sin Estado. Pero espero discutir este temor en relación con el pensamiento pluralista post-político en otra ocasión.

Referencias

- Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York, Penguin, 1990.
- Berlin, Isaiah, *The First and the Last*, ed. Henry Hardy, New York, New York Review of Books, 1999.
- , *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Catlin, George, «Contemporary British Political Thought», *The American Political Science Review*, 46, 1952.
- Connolly, William, *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- , *Pluralism*, Durham, Duke University Press, 2005.
- Cristi, Renato, «The Metaphysics of Constituent Power: Carl Schmitt and the Genesis of Chile's 1980 Constitution», *Cardozo Law Review* 21, 2000, pp. 1749-1775.
- , *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, Santiago, LOM, 2000.
- Dworkin, Ronald, *Law's Empire*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1986.
- Eulau, Heinz H. F., «The Depersonalization of the Concept of Sovereignty», *The Journal of Politics*, 4, 1942, pp. 3-19.
- Franco, Paul, «Oakeshott, Berlin, and Liberalism», *Political Theory*, 31, 2003, pp. 484-507.
- Gierke, Otto, *Political Theories of the Middle Ages*, trad. F. W. Maitland, Bristol, Thoemmes Press, 1996.
- Gray, John, «Where Pluralists and Liberals Part Company», *International Journal of Philosophical Studies* 6, 1998, pp. 17-36.

32. Renato Cristi, "The Metaphysics of Constituent Power: Carl Schmitt and the Genesis of Chile's 1980 Constitution", *Cardozo Law Review*, 21, 2000, pp. 1749-1775; e *idem*, *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, Santiago, LOM, 2000.

- Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, Cambridge MA, MIT Press, 1996.
- , *The Inclusion of the Other*, Cambridge, MIT Press, 2001.
- Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin. A Life*, New York, Henry Holt and Co., 1998.
- Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Laski, Harold, *Studies in the Problem of Sovereignty*, Kitchener: Batoche Books, 1999.
- Maitland, F. W., *Maitland: State, Trust and Corporation, Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Mouffe, Chantal, «Schmitt's Vision of a Multipolar World Order», *The South Atlantic Quarterly*, 104, 2005, pp. 245-251.
- Neumann, Franz, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, New York, Harper, 1966.
- Oakeshott, Michael, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- , *Rationalism in Politics and Other Essays*, ed. Timothy Fuller, Indianapolis, Liberty Press, 1991.
- Orellana Benado, Miguel E., *Pluralismo: Una Ética Del Siglo XXI*, Santiago, Editorial Universidad de Santiago, 1994.
- Post, Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- Rawls, John, *The Law of Peoples*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2001.
- , *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996.
- , *A Theory of Justice*, ed. rev., Cambridge MA, Harvard University Press, 1999.
- Riley, Jonathan, «Interpreting Berlin's Liberalism», *American Political Science Review*, 95, 2001, pp. 283-295.
- Runciman, David, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Vatter, Miguel, «The Idea of Public Reason and the Reason of State: Schmitt and Rawls on the Political», *Political Theory*, 36, 2008, pp. 239-271.
- Wolf, Susan, «Two Levels of Pluralism», *Ethics*, 1992, pp. 785-798.

Universidad Diego Portales