

¿COMO REPENSAR LAS DIFERENCIAS POLITICAS? *

José Fabián Ruiz

El objetivo de este trabajo es analizar el lugar que ocupa la noción de diferencia política dentro de ciertas interpretaciones de raíz democrático-pluralista, con la intención de esclarecer si todas las visiones políticas -diferentes- son igualmente constructivas y, por lo tanto, aceptables; o si existe frente a las mismas algún tipo de límite de tolerancia (tratando, en caso afirmativo, de establecer cuál es). Es decir que el interrogante ¿cómo pensar (o repensar) las diferencias en política? adquiere para esta reflexión un rol central.

Desde esta perspectiva resulta interesante destacar que el mundo actual se encuentra signado por un proceso de globalización, el que provoca que un número creciente de países resulten política y económicamente vinculados por valores e intereses comunes. Paralelamente a estas transformaciones, también aparece como escenario privilegiado para la manifestación de diferencias (tradicionales y nuevas) que recorren una amplia gama de temas e intensidades. De manera tal que a las habituales cuestiones políticas, ideológicas, partidistas, económicas y sociales, se están sumando con renovado vigor conflictos étnicos, religiosos, culturales, expresados con distinto grado de virulencia.

Hoy, entonces, nos enfrentamos a dos tendencias antagónicas. Mientras por un lado se consolidan fuerzas de tipo unificantes (globalizantes), por otra parte han cobrado también particular significado las fuerzas separatistas (surgidas muchas veces como reacción frente a las primeras).

Lo interesante es que estos sucesos ocurren dentro de un contexto donde las formas democráticas de gobierno se hallan en proceso de transición y consolidación (como tendencia general) en países donde anteriormente había fracasado o había sido rechazado cualquier intento democrático (América Latina, Asia, Europa Oriental). Por ello, parece a la vez interesante e inevitable, cuestionarse acerca de la relación que puede darse entre dos de las tendencias que parecen ser características de la actualidad: democracia y diferencias.

Desde esta perspectiva es que nos situaremos en el presente trabajo, con la intención de generar algunas ideas que sirvan como aporte al debate.

1- Democracia y diferencias: breves notas teóricas

Comenzaremos nuestro análisis sobre la relación existente entre democracia y diferencias partiendo de unas breves notas teóricas, las que tienen por objeto clarificar los términos de la discusión. A partir de una línea tradicional de la Ciencia Política, definimos la *Democracia* como un método, un conjunto de reglas y procedimientos

(*) La versión preliminar de este trabajo fue presentada con el título de *Democracia y diferencias: algunas ideas para debatir*, en el Segundo Congreso Nacional de Ciencia Política, Mendoza, 1995.

que propicia y promueve la participación ciudadana en la toma de decisiones que intentan resolver demandas y conflictos sociales¹. Esta es una definición mínima de democracia, que describe estrictamente (empíricamente) el contenido del término y el tipo de práctica social que se genera a partir del mismo.

De acuerdo con esta noción, diremos que las *reglas básicas* implicadas por la definición precedente son:²

- Derecho de todos los ciudadanos (sin distinciones de ningún tipo) a participar de los procesos políticos en igualdad de condiciones y a expresar opciones.
- Todos los votos son iguales y tienen el mismo valor.
- Todos los ciudadanos tienen libertad para optar y votar en consecuencia.
- Debe estar garantizado el derecho de agruparse en razón de preferencias comunes y de elaborar y comunicar proyectos alternativos (diferentes).
- Debe estar garantizado el derecho de informar e informarse para poder optar.
- Debe estar garantizado el derecho de la mayoría (surgida en elecciones libres y limpias) de gobernar.
- Debe estar garantizado el derecho de las minorías (políticas o naturales) de participar, oponerse y debatir.

Como señala Bobbio «No tengo dificultad alguna en admitir que este significado de democracia, que he llamado preponderante, es también un significado restringido. Sin embargo, tendría alguna dificultad en admitir que cuando se habla de democracia *tout court*, sin adjetivos, se quiera (y sea útil) entender otra cosa. El que entendiera otra cosa, sería mejor que lo declarase por anticipado. Tampoco tengo dificultad alguna en admitir que, para que un estado sea democrático, no basta la observancia de aquellas reglas, siempre que se esté dispuesto a admitir que basta la inobservancia de una de ellas para que no sea democrático (ni verdadera ni aparentemente).».³

Si consideramos tanto la definición de democracia como las reglas propuestas, veremos que está implícita en ambas dimensiones la idea de diferencia. En efecto, al propiciar el funcionamiento del sistema la participación de la mayor cantidad posible de ciudadanos, queda sobreentendido que en las sociedades de masas lo lógico es que no exista unanimidad respecto de cuestiones fundamentales, sino, en cambio, disenso. Esto es natural. Por ello, la mayoría de los teóricos (desde distintas perspectivas analíticas) señalaron el aspecto conflictivo o competitivo de la democracia. Aquí debemos resaltar la importancia particular que reviste el hecho de que exista un acuerdo amplio respecto de las reglas que regulan la competencia y el conflicto político, las pautas decisorias (lo que también implica tener criterios claramente definidos respecto del tipo de mayoría exigible en cada ocasión) y la estricta observancia de los derechos de las minorías. Ahora bien, ¿a qué llamamos diferencias políticas? Propongo realizar en este punto la siguiente distinción:

- *Diferencias políticas*: Llamaremos de esta manera a los distintos puntos de vista -alternativos- que naturalmente surgen en el acontecer de los procesos políticos. Es

decir que son intrínsecos a la vida política (relativos a ideologías, funcionamiento del sistema, políticas públicas, etc.)

- *Diferencias politizadas* a distintas divisiones sociales, políticamente relevantes, relacionadas con cuestiones raciales, religiosas, culturales y de nacionalidad, que si bien pueden no ser naturalmente políticas, por la magnitud e intensidad que a veces alcanzan, su atención es prioritaria para las autoridades.

La distinción propuesta (estrechamente ligada a lo que Lijphart llama sociedades segmentadas o consociativas)⁴ nos parece fundamental puesto que todas las sociedades democráticas experimentan, en mayor o menor grado, la existencia de diferencias políticas, pero no todas tienen en su interior diferencias politizadas. Por esta razón es que, básicamente, hablaré de diferencias políticas. La consecuencia lógica de lo expuesto es que en medios donde estas diferencias pueden ser libremente expresadas se ha afianzado una sociedad pluralista. Llamamos *Pluralismo* a aquel tipo de contexto que tolera e incluso fomenta el surgimiento y la manifestación de puntos de vista alternativos y disidentes entre sí (diferencias políticas) por considerarlos naturales en la vida democrática y positivos en tanto enriquecedores del debate público. Es decir que el pluralismo actúa, de acuerdo con la definición precedente, como el ámbito o el escenario donde compiten y se confrontan las distintas visiones alternativas -diferencias políticas. Al respecto señala Sartori «...las democracias modernas están relacionadas con el descubrimiento de que el disenso, la diversidad y las «partes» (que se convirtieron en partidos) no son incompatibles con el orden social y el bienestar del cuerpo político, y están condicionadas por dicho descubrimiento (...). En términos generales, hasta el siglo XVII la diversidad era considerada fuente de discordias y desorden, causante de la caída de los Estados; y la unanimidad comenzó a considerarse sospechosa (...). Pero es la democracia liberal, no la democracia antigua, la que está basada en el disenso y la diversidad. Somos nosotros, no los griegos, los que hemos descubierto cómo construir un sistema político sobre la base de una concordia “discors”, de un consenso del desacuerdo»⁵. Parece entonces que nuestras democracias pluralistas rescatan una dimensión positiva y fecunda de las diferencias políticas. Resulta interesante plantearse algunas preguntas fundamentales, relativas a si esta postura “optimista” es la única al respecto, o si existen visiones divergentes; si todas las diferencias políticas son aceptables, o si existe algún tipo de límites frente a las mismas, es decir, bajo qué circunstancias opera y está garantizado el pluralismo político. Dilucidar estas cuestiones es fundamental para saber sobre qué bases teóricas estamos pisando y, en todo caso, para ver si las mismas son satisfactorias.

Para despejar estas dudas tomaré entonces dos visiones respecto de las diferencias políticas, que a priori parecen disímiles.

La primera corresponde al filósofo estadounidense John Rawls, quien propone un planteo al parecer limitado sobre la cuestión. La segunda corresponde al politólogo

italiano Giovanni Sartori quien, como se desprende de la señalado anteriormente, posee un criterio amplio para abordar el tema. Entonces describiré brevemente sus propuestas, luego las comentaré y, finalmente, veremos, a partir de lo analizado, cómo podemos repensar la cuestión.

2- La postura de John Rawls

Analizaremos a continuación la teorización que John Rawls ha realizado respecto de las diferencias en política. La misma aparece como resultado de la consideración de tres trabajos de este pensador: *Teoría de la Justicia* (1971); *Political Liberalism* (1993); *Ideas Fundamentales del Liberalismo Político* (1994)⁶, ya que su pensamiento fue variando a lo largo del tiempo.

Rawls parte de la idea de que una sociedad está correctamente ordenada cuando no sólo tiende a lograr el bien de sus miembros, sino también cuando esta basada en una idea de justicia, mayoritariamente aceptada (*Teoría*, p.21). Dicha concepción de la justicia se asienta en dos principios fundamentales:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales, que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (*Teoría*, p. 82). Los citados principios tratan de guiar «...la manera en que las instituciones básicas realicen los valores de libertad e igualdad ...» (*Principios*, p. 6).

Esta concepción de la justicia, sostiene Rawls, es absolutamente imparcial y resulta elegida en una situación inicial, llamada posición original, semejante al estado de naturaleza contractualista (al que pretende llevar a un mayor grado de abstracción) por personas racionales y desinteresadas. En este estado los seres que se orientan a la idea de justicia se encuentran cubiertos por un «velo de ignorancia», lo que asegura que nadie tendrá ventajas ni desventajas a la hora de escoger los principios. «Podría decirse que la posición original es el *status quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre *justicia como imparcialidad*: transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa» (*Teoría*, p. 30).

A partir de esta idea es que se construye un entramado institucional que la interpreta y la pone en práctica. Este es el tipo de organización a la que el liberalismo debe tender. Ahora bien, la evolución de una sociedad así estructurada lleva al surgimiento de una «diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales opuestas e irrecóncliables» (*Ideas*, p. 5). La cuestión fundamental que se presenta entonces es: ¿cómo hacer para que quienes sostienen ideas antagónicas acuerden acerca de

una misma idea de justicia? Rawls insiste en la conveniencia de que dichas doctrinas contrapuestas sean restringidas al ámbito privado y sean abandonadas al tratar cuestiones públicas. En tanto la concepción de justicia como imparcialidad se presenta como una noción que puede ser compartida por todos, erigiéndose en base a “un acuerdo razonado; informado y político”, pero independiente (en lo posible) de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales contrapuestas, que sostienen los ciudadanos (*Ideas*, p. 9 y 10). Entonces se adopta una concepción política “razonable”, pero no metafísica, que permite “...formular una concepción política de la justicia que esperamos pueda obtener el apoyo de un consenso superpuesto de doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables en una sociedad regulada por ellas ...” (*Ideas*, p. 9; *Political Liberalism*, p. 192). Esto produce la coexistencia de una idea política de base, junto a una diversidad de concepciones no políticas, lo cual se traduce en un contexto pluralista. Ahora bien, este pluralismo no puede ser total, sino razonable. Aquí es donde llegamos al punto que resulta central para nuestra reflexión. Según Rawls, el pluralismo razonable debe ser distinguido del pluralismo a secas, puesto que no consiste en una diversidad de doctrinas y visiones, producto de intereses y puntos de vista particulares, sino que “consiste en una diversidad de doctrinas compresivas razonables. Estas son las que los ciudadanos sostienen razonablemente (...) y (...) son, en parte, producto de la razón práctica libre cuando trabaja en un marco de instituciones libres” (*Ideas*, p.28). Es decir que para ser razonable, una doctrina de cualquier índole debe presentarse en clara consonancia con la idea básica de justicia (según Rawls, imparcial) y con el entramado institucional inspirado por ella.

Ahora bien, “si consideramos que la sociedad política constituye una comunidad unida en el apoyo a una y la misma doctrina comprensiva, entonces el empleo del poder estatal es una condición necesaria de la comunidad política” (*Ideas*, p. 29). Es decir que, pese a ser “razonable”, de lo anterior se desprende que siempre habrá elementos refractarios o directamente opositores frente a la idea de justicia y a los principios que de ella se desprenden, con los que no queda otro remedio que utilizar el “hecho de la opresión”. Sin embargo, la justicia como equidad, para ser base de un régimen democrático estable y seguro, debe ser sostenida de manera voluntaria y libre por, “al menos”, una mayoría de ciudadanos. Estos principios tienen, entonces, un corolario inevitable: la limitación de la libertad de conciencia que se subordina a la necesidad de mantener el orden interno. En efecto, “Todo el mundo está de acuerdo en que la libertad de conciencia esté limitada por el interés común y la seguridad públicos. Esta limitación es fácilmente derivable del punto de vista contractualista» (*Teoría*, p. 246). Punto de vista contractualista que, como señalamos, Rawls deseaba llevar a sus últimas implicancias.

Esta es, de manera general, la visión que tiene John Rawls del pluralismo y de las diferencias en política, la que será comentada a continuación .

3- Algunas reflexiones respecto de la postura de John Rawls

En lo que respecta a nuestro tema -las diferencias en política-, la visión de John Rawls nos suscita los siguientes comentarios:

3.1. La idea de justicia que anima toda la teoría rawlsiana no parece imparcial. No nos referiremos aquí a los principios de justicia que elige (cuyo tratamiento es ajeno al desarrollo del tema en cuestión y a los que en todo caso nos parecería interesante discutir en sí mismos, dada su riqueza teórica). La problemática fundamental en este punto es que la “justicia como imparcialidad” es una noción procedural que intenta implementar los principios de libertad e igualdad a los que Rawls considera centrales. Aquí la cuestión verdaderamente importante de resolver es si libertad e igualdad son los únicos dos valores positivos y legítimos a los que se debe tender. Su idea es la de que, racionalmente, ambos están fuera de toda discusión (lo cual puede ser cierto); sin embargo, creemos que existen otros valores fundamentales, los que merecen ser debatidos (por ejemplo, en *Sobre las libertades*, Rawls señala que los principios que regulan las desigualdades sociales y económicas, así como otros principios distributivos, no parecen adecuados para figurar en los textos constitucionales, lo que, por supuesto, es discutible)⁷.

3.2. La idea de justicia no parece neutral, sino que, como señalamos anteriormente, es un principio procedural que surge de una elección axiológica, unilateral, que tiende a excluir del escenario político a quienes sostienen valores divergentes de los que se intenta implementar (no necesariamente antidemocráticos o violentos). De esta manera, quienes no aceptan sus “principios imparciales” o tienen posiciones críticas, reformistas, son automáticamente definidos como no razonables. Sin embargo, como señala Mouffe, esto para Rawls no constituye un problema ya que “las instituciones políticas que satisfacen los principios de una concepción liberal de la Justicia realizan ideas y valores que, normalmente, son más importantes que cualquier valor opuesto”⁸. En *Political Liberalism* (1993), Rawls reconoce que su idea de justicia no es proceduralmente neutral. Sin embargo, creemos que la cuestión excede el marco de los procedimientos. En este sentido la idea de justicia, pese a su pretención de neutralidad, encierra contenidos sustantivos unilateralmente definidos. Es decir que, en realidad, el procedimiento no es neutral porque el principio que lo inspira es sustantivo⁹.

3.3. Lo señalado demuestra que el pluralismo que él define es excluyente, lo que nos lleva a creer que su propuesta no es la mejor alternativa que el liberalismo puede ofrecer. Nuevamente recurrimos a Mouffe, quien señala: “Cuando un punto de vista es excluido, es porque lo requiere el ejercicio de la razón. Una vez que se afirma que las exclusiones se fundamentan en un acuerdo libre alcanzado a través de procedimientos racionales (velo de la ignorancia o diálogo racional), aparecen como inmunes a las relaciones de poder. En ese sentido, la racionalidad es la clave para resolver ‘la paradoja del liberalismo’: cómo eliminar sus adversarios

permaneciendo neutral «¹⁰.

3.4. Rawls manifiesta una fuerte tendencia hacia la homogeneidad de principios. Esto es definitivamente cuestionable como tendencia teórica, si bien, desde un punto de vista práctico, en ciertas sociedades marcadamente "mayoritarias" -en términos de Lijphart-, resulte una propensión natural, incluso sin alterar la mecánica del juego democrático (mayoritario)¹¹. Ahora bien, lo que constituye una particularidad dentro de un modelo democrático no puede ser erigido en regla, y mucho menos en principio genético de la democracia (en abstracto).

3.5. Somos conscientes, por otra parte, de que en todo diseño institucional democrático existe algún tipo de límite, o de exclusión, frente a partidos o grupos incompatibles con la lógica del sistema (el artículo 21, inciso 2, de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania -de 1949- es un claro ejemplo de esto)¹². Sin embargo, dichas limitaciones deben ser vistas como lo que realmente son: límites. Revestir las verdaderas pautas de funcionamiento de la democracia liberal bajo un argumento de racionalidad implica dificultar la comprensión total del modelo en cuestión. Además Rawls parte de un equívoco fundamental. No se puede equiparar *opinión disidente o reformista* con *posturas violentas o directamente antisistema*. Mientras los primeros aceptan las reglas de procedimiento e incluso el diseño general (marcando un disenso con valores o mecanismos puntuales), los segundos no acéptan las reglas ni los fundamentos del sistema, por ello su limitación. Desde esta perspectiva "la especificidad de la democracia pluralista no reside en la ausencia de dominación y violencia, sino en el establecimiento de un conjunto de instituciones a través de las cuales ellas puedan ser limitadas y enfrentadas"¹³.

3.6. Concepciones como las que acabamos de describir tienden a disolver el vínculo fundamental entre creencias e instituciones, creencias de aquellos ciudadanos que no concuerden con los valores seleccionados, ni con las instituciones que de ellos se deriven, los que deberán ser aceptados impositivamente en nombre de una "racionalidad" unilateralmente definida¹⁴.

4- La postura de Giovanni Sartori

Analizaremos a continuación la teorización que Giovanni Sartori ha realizado respecto de las diferencias en política. Su postura se hace manifiesta, al igual que en el caso de Rawls, en tres de sus trabajos: *Teoría de la Democracia* (revisión de 1987); *Partidos y Sistemas de Partidos* (1976); *The Background of "Pluralism"* (1994)¹⁵.

Sartori parte de la premisa de que, desde el punto de vista democrático, el hecho de que una sociedad presente un amplio grado de consenso o de conflicto político sólo resulta importante como condición que dificulta o facilita el desempeño democrático. Nada más. Define el *consensus* -aceptación- como un "compartir" que de alguna manera vincula u obliga (*Teoría*, p. 122). La pregunta fundamental

entonces es: ¿compartir qué? La respuesta es que la teoría democrática ha reconocido al menos tres niveles compatibles:

- El primer nivel es el de los valores fundamentales (como libertad e igualdad), los que fundamentan un sistema de creencias. En este ámbito el consenso es básico y significa que una determinada sociedad comparte los mismos valores y fines valorativos. Si esto ocurre estamos frente a lo que Almond llama cultura política homogénea, la que implica un consenso social a nivel de comunidad. Ahora bien, señala Sartori que las formas democráticas, en la realidad, se superponen con culturas políticas homogéneas y heterogéneas. Por lo tanto "... No puede afirmarse que el consenso en el nivel de las creencias comunitarias sean una condición necesaria de la democracia. Por otra parte, existe una evidencia abrumadora de que a menos que una democracia consiga crear duraderamente un consenso básico consonante, funcionará como una democracia frágil y con dificultades. Puede así sostenerse que un consenso sobre los valores fundamentales es una condición que facilita la democracia. Aunque el consenso básico no es un prerequisito de la democracia, ciertamente es una condición coadyuvante" (*Teoría*, p. 122 y 123). Es decir que este nivel no funciona como condición necesaria para el sistema.

- El segundo nivel tiene por objeto las reglas de juego. Si el anterior implicaba consenso básico, éste alude al consenso procedural, ya que se desarrolla en torno de las reglas de juego. Las mismas son numerosas y están contenidas generalmente en los textos constitucionales. Ahora bien, para Sartori existe dentro de este conjunto una regla fundamental, la que determina cómo habrán de resolverse los conflictos sociales: ésta es la regla de la mayoría¹⁶. Queda claro que un consenso amplio en torno de cuestiones procedimentales y especialmente respecto de cómo resolver cuestiones conflictivas, se transforma en la condición *sine qua non* de la democracia. «...Si no se acepta el principio de la mayoría, o al menos se le presta conformidad, lo que no se acepta es la democracia como régimen ...» (*Teoría*, p. 124). Democracia implica, entonces: acuerdo en torno a las reglas para discrepar y, desacuerdo, dentro del ámbito de esas reglas. Es decir, en la medida que se acepten las reglas básicas, las diferencias son aceptadas .

- El tercer nivel gira en torno del gobierno y de las políticas gubernamentales. Sartori lo llama *consenso como disenso* ya que, como señalaba Barker "la base y la esencia de la democracia" es "el gobierno mediante la discusión"¹⁷. En este nivel, son el disenso, la discrepancia y la oposición los que caracterizan la democracia.

De acuerdo con lo señalado podemos afirmar que la democracia acepta como naturales las diferencias en cuanto al gobierno y a su gestión pública, y puede llegar a superar la falta de consenso en cuanto a los valores básicos del régimen, pero solamente -y hay que remarcar esto- cuando hay un consenso amplio en torno de las reglas de juego, especialmente las que señalan cómo disentir. En este sentido el disenso sobre la acción política y el personal gubernamental se "asume y se precisa

para producir cambios en el consenso, es decir, un consenso nuevo o nuevas personas que muestren su acuerdo sobre temas diferentes" (*Teoría*, p. 125). De esta manera el disenso y las diferencias cumplen un rol instrumental, dentro de la visión sartoriana. Baste señalar entonces: "Sólo a medida que se desarrollaron los partidos y los sistemas de partidos durante el siglo XIX se dieron cuenta y llegaron a reconocer que un consenso pluralista, o (según el énfasis) un disenso pluralista, no sólo era compatible, sino también beneficioso para un buen sistema político. Lo fundamental, entonces, es que el disenso, la oposición, la política de los adversarios y la discusión son nociones que adquieren un valor y un papel positivos en el contexto del pluralismo, dentro de la concepción pluralista de la sociedad y de la historia. Antes que cualquier otra cosa, el pluralismo es la creencia en el valor de la diversidad ... un procesamiento dinámico del consenso basado en el principio según el cual cualquier cosa que pretenda presentarse como legítima contra la crítica y la discrepancia y revitalizarse mediante ellas." (Teoría, p. 125 y 126).

Cabe aclarar, sin embargo, dos cuestiones. En primer lugar Sartori no utiliza el término consenso como sinónimo de unanimidad. Antes bien, evoca el proceso inacabable de ajustar muchas mentes e intereses que disienten, lo que equivale a decir que, si bien el disenso es un estado entrópico de la naturaleza social, el consenso no es natural, sino que debe ser producido (*Partidos y Sistemas...*, p. 38-39). El resultado final de esta visión es que "... Es la democracia liberal, no la democracia antigua, la que está basada en el disenso y en la diversidad. Somos nosotros, no los griegos, los que hemos descubierto cómo construir un sistema político sobre la base de una concordia *discors*, de un consenso del desacuerdo." (Teoría, p. 362). En segundo lugar, Sartori rechaza enfáticamente la utilización del término disenso como sinónimo de conflicto. Al respecto, señala "El conflicto en torno a los aspectos fundamentales no es una base posible para la democracia, ni de hecho, para ninguna comunidad política: ese conflicto -esto es, el verdadero conflicto- lleva a la guerra interna y a la secesión como única solución" (*Partidos y Sistemas ...*, p. 38). Es decir que, mientras el disenso implica un acuerdo sobre principios para disentir, el conflicto significa la carencia de estos principios, no se autolimita. Entonces, "... el disenso se relaciona tanto con el consenso como con el conflicto, pero no coincide con ninguno de ellos" (*Partidos y Sistemas...*, p. 38).

Tal es, brevemente, la visión que Giovanni Sartori tiene respecto de las diferencias políticas, la que será comentada a continuación.

5- Algunas reflexiones respecto a la postura de Giovanni Sartori

En lo que respecta a nuestro tema -las diferencias en política- la visión de Giovanni Sartori nos suscita los siguientes comentarios:

5.1. Siguiendo una corriente analítica de la Ciencia Política, Sartori señala que no es imprescindible que exista un acuerdo de base en torno a "principios

fundamentales" para que pueda existir alguna forma de democracia. Duverger comentaba, en sus estudios pioneros, al relacionar distintos tipos de regímenes políticos y de sistemas de partidos, que en algunos países la lucha política se desarrollaba sin principios, como en el caso de los Estados Unidos, donde el combate entre los dos grandes partidos jámas reviste el carácter de fanatismo y no crea divisiones profundas en la nación. Otros contextos se veían expuestos a una lucha sobre principios secundarios, como Gran Bretaña y el Norte de Europa, donde los partidos discutían cuestiones socioeconómicas, pero no cuestionaban al régimen democrático, el pluralismo de partidos o la necesidad de elecciones libres. Finalmente, había países donde la discusión se desarrollaba en torno a primeros principios, como Francia e Italia, dada la existencia (década del '50) de partidos comunistas que no aceptaban la democracia occidental o el pluralismo político¹⁸. Pese a esta discusión tan significativa, ambos países -40 años después- no sólo siguen manteniendo la forma democrática de gobierno, sino que lograron superar e incluso integrar los partidos disidentes. Lijphart señala algo similar, cuando hace notar que en algunos sistemas la competencia política se organiza alrededor de ciertas cuestiones fundamentales (lingüísticas, raciales, religiosas, etc.). Una de ellas consiste en el grado de "apoyo al régimen", lo que significa que en estos países - Francia, Italia, Finlandia, Japón- hubo partidos que se opusieron a la democracia liberal, conflicto que se vio atenuado con el declive ideológico y la decantación hacia el "eurocomunismo"¹⁹. Como sabemos, esto no impidió a los mencionados países tener hoy democracias consolidadas, con lo cual Sartori realiza una observación atinada.

5.2. Pese a lo mencionado, es imprescindible aclarar en este punto que Sartori, a nivel de la sociedad política, no rechaza la existencia de valores libremente compartidos. Lo que ocurre es que no considera obligatoria su presencia. Sin embargo, sostiene que la ausencia de este tipo de consenso básico debilita la democracia, sin que ello llegue a destruirla indefectiblemente "...la falta o la pérdida del mismo [consenso básico] es muestra de las flaquezas y de los fracasos de la democracia" (*Teoría*, p. 123). Es decir que Sartori se percata del rol -positivo- que juegan los valores, pero no se inclina en favor de determinados contenidos puntuales, puesto que no cree necesario (y quizás, tampoco, bueno) imponerlos. Evidentemente, no sostiene que los mismos se establezcan por su propia razonabilidad. De esta manera Sartori deja el debate abierto, puesto que al no haber valores deseables definidos *a priori*, tampoco hay valores marginados de antemano, salvo que sean definitivamente incompatibles con las reglas de resolución pacífica de los conflictos (especialmente la regla de la mayoría), como veremos en el siguiente punto.

De todo lo dicho resulta que la visión sartoriana no es *avalorativa* sino *no valorativa*, en tanto no propone ni discute valores puntuales como inevitables a la vida democrática.

5.3. Sartori señala que resulta imprescindible para un régimen democrático contar con un consenso procedural en torno a las reglas de juego, especialmente el principio de la mayoría, y concluye que "si no se acepta el principio de la mayoría o, al menos, no se le presta conformidad, lo que no se acepta es la democracia como régimen" (*Teoría*, p. 124). De acuerdo con lo señalado parecería que para Sartori la regla de la mayoría termina siendo condición necesaria y también suficiente del sistema democrático, dada la centralidad que le otorga dentro de su esquema analítico. Si la interpretación es correcta, podríamos señalar que si bien el acuerdo procedural es fundamental inicialmente para establecer una democracia, en un segundo momento la regla de la mayoría es condición necesaria pero también suficiente para mantenerla. Frente a este planteo debemos destacar que, en situaciones especiales -ciertamente excepcionales-, la regla de la mayoría no ha sido, por sí sola, suficiente garantía para la democracia. Es conocido, en primer lugar, el caso de partidos que se valieron de este procedimiento para llegar al gobierno y así destruir el régimen. En segundo lugar, y esto resulta muy interesante, al hablar de mayoría Sartori no entra en consideraciones numéricas. Señala que las mayorías pueden enfrentarse y estar controladas -de hecho- por minorías intensas, pero descree de la existencia de mayorías intensas y estables. No niega que pueda haber mayorías intensas, pero señala que son ocasionales y que, en general, giran en torno de un problema central. En caso de no ser efímeras, son originadas y mantenidas por minorías intensas (aquí parece haber una contradicción en el sentido de que finalmente puede haber mayorías intensas estables); esto da la razón -según Sartori- a Mosca, puesto que "... siempre resulta verdad que las minorías gobiernan ...", cerrando de manera un tanto extraña la discusión. Lo cierto es que en este punto disentimos con Sartori (o, en todo caso, con parte de su razonamiento), en el sentido de que creemos que sí puede haber mayorías intensas y estables, las que, dada su condición, pueden verse tentadas a gobernar saltando ciertos mecanismos constitucionales (como la interpretación de mayorías calificadas) en su beneficio. No es que tales procedimientos destruyan la democracia, pero pueden disminuir su condición, generando lo que clásicamente conocemos como "despotismo mayoritario" (aclaro que utilizo la expresión con muchas reservas). Estos casos (reitero que especiales y puntualísimos) nos llevan a afirmar que la regla de la mayoría nunca es condición suficiente, aunque sí es condición necesaria del sistema democrático.

Juan Linz acota aún más el tema al señalar "Si aceptamos la afirmación de Sartori ('el consenso procedural, y especialmente el consenso en torno de la regla de resolución de conflictos, es una condición necesaria, el prerequisito de la democracia'), inmediatamente aparecen ciertas dificultades porque en las sociedades multinacionales la regla procedural más obvia, es decir, la 'aplicación temporal del principio de la mayoría', no es adecuada para la resolución de conflictos. Allí

nos encontramos con minorías *permanentes* y no *temporarias*. Por lo tanto, otras reglas de procedimiento deben limitar permanentemente la estricta aplicación de la regla de la mayoría. Ello da cuenta de la centralidad de la Constitución y del consenso constitucional en los estados multinacionales y la necesidad de una Corte Constitucional independiente y respetada”²⁰.

Es decir que la regla de la mayoría puede ser importante según los casos, pero siempre dentro del contexto más amplio del acuerdo sobre los procedimientos preceptuados por la constitución.

5.4. Parecen menos interesantes las ideas respecto de la validez del disenso en torno al gobierno y a las políticas públicas, ya que está mayoritariamente extendida la idea de que no sólo es legítimo, sino también positivo para la democracia debatir estos aspectos puntuales, que pueden mejorar la gestión pública y suponen la expresión de las minorías y, en todo caso, pueden redundar en un mejor control del gobierno .

5.5. Resulta interesante, en cambio, la distinción entre disenso y conflicto, en el sentido de que si bien todo sistema contiene disensos, no todos están sometidos a conflictos (en el sentido de discusión sin reglas). Sin embargo, fue Dahrendorf quien señaló que el conflicto no es necesariamente disfuncional para los sistemas democráticos, siempre que puedan ser canalizados y utilizados de manera constructiva. “... Quien considera el conflicto como una enfermedad no entiende en absoluto la idiosincrasia de las sociedades históricas; quien echa la culpa de los conflictos, en primer lugar, a ‘los otros’, queriendo indicar con ello que cree posible las sociedades sin conflictos, entrega la realidad y su análisis en manos de sueños utópicos. Toda sociedad ‘sana’, autoconciente y dinámica conoce y reconoce conflictos en su estructura ...”²¹ . Dahrendorf define el conflicto como “cualquier relación de elementos que puedan caracterizarse por una oposición de tipo objetivo («latente») o subjetivo («manifiesto») (...) un conflicto se llamará social cuando procede de la estructura de las unidades sociales, es decir, es supra-individual”²² . Es decir que Dahrendorf entiende por conflicto lo que Sartori llama disenso, ya que nada indica que un conflicto deba ser cruento. ¿Qué ocurre entonces? Sartori prefiere distinguir entre desacuerdo autolimitado por reglas -disenso- y desacuerdo sin reglas ni límites -conflicto. Más allá de la sutileza clasificatoria, lo cierto es que toda sociedad encierra disensos/conflictos en su estructura (como sinónimos) y ello no implica crisis social (en el sentido de colapsos).

6- Breve comparación entre las posturas de Rawls y Sartori

De la comparación entre las posiciones de Rawls y Sartori, surgen algunos elementos interesantes para el desarrollo del tema .

6.1. Ambos pensadores creen que es indispensable para el sistema democrático contar con un acuerdo sobre las reglas que rigen y moderan a los procesos políticos. Rawls coloca en el centro de su teorización al principio procedural de “justicia

como imparcialidad”, el que trata de implementar los valores de libertad e igualdad. Es decir que la idea de justicia supone un acuerdo directo y amplio de tipo procedural (consenso superpuesto), pero como el principio en cuestión no es meramente formal, sino que tiene contenidos sustantivos (los que implican en definitiva una idea del bien), dicho acuerdo supone entonces un consenso indirecto en torno a valores puntuales.

Sartori, en tanto, teoriza acerca de la necesidad de un acuerdo de tipo procedural, especialmente en torno de la regla de la mayoría. Dicho consenso no supone concidencia sobre valores y principios puntuales (tampoco lo descarta, sólo que no resulta imprescindible). Es decir que al no implicar contenidos sustantivos, el acuerdo que propone es puramente formal. Así formulada, su visión es menos excluyente que la de Rawls, pero en circunstancias puntuales (frente a mayorías intensas, por ejemplo) resulta también más riesgosa.

6.2. Al respecto, Rolando Dworkin destaca una idea interesante. Se señala que existen dos teorías sobre la igualdad. La primera supone que las decisiones políticas deben resultar independientes de cualquier consideración acerca del sentido de la vida, o de la “buena vida”. Si no se observara esta separación, al preferir algunos valores puntuales frente a otros, las decisiones no estarían tratando igualitariamente a los ciudadanos que difieren en sus principios y consideraciones. Esto implicaría tomar partido por ciertos valores y los grupos que los sostienen.

La otra teoría sostiene, en cambio, que es imposible generar un trato igualitario sin una concepción que lo sustente, respecto de lo que es bueno o del bien. Así, tratar a las personas como iguales consiste en tratarlas, dentro de lo posible, como si desearan vivir una buena vida.²³

De acuerdo con estas dos visiones, Sartori parece acercarse a la primera. Según su parecer, la democracia acepta a todos los que respeten procedimientos formales, sin referirse puntualmente a valores específicos, que pueden existir en base a un libre acuerdo, pero sin ser imprescindibles. En cambio Rawls coincide con la segunda, ya que sus procedimientos encierran contenidos sustantivos acerca del bien y de lo que es una sociedad deseable.

6.3. Rawls excluye de su esquema a quienes no aceptan el principio de justicia, considerándolos “no razonables”. Sartori, en cambio, rechaza la idea de “conflicto” por considerar que es una disputa sin reglas. Entonces señala que lo propio de la democracia es el disenso, no el conflicto, excluyendo a quienes deciden participar al margen de las reglas. Es decir que ambos establecen límites, los que, coincidentemente, son de tipo procedural (aunque en Rawls, como señalamos reiteradamente, los procedimientos implican valores).

Resulta interesante ver que existe una coincidencia en cuanto a la centralidad de los procedimientos -más allá de sus implicancias concretas-, lo que nos lleva a creer que necesariamente el límite de tolerancia del sistema democrático debe pasar

por una cuestión de tipo procedural. El interrogante central, sabiendo que no existe el "pluralismo total", resulta ser: ¿cuál es el pluralismo más amplio (o más pluralista)? La respuesta, posiblemente, pasará por algún lugar intermedio (llegamos así a las célebres "zonas grises") entre la exclusión rawlsiana (a mi criterio excesiva), y la amplitud sartoriana (en ciertos casos aparentemente problemática).

Todo lo dicho nos lleva definitivamente a replantearnos el interrogante con el que iniciamos el análisis ¿Cómo pensar hoy las diferencias en política?

7- ¿Cómo repensar las diferencias políticas?

En un contexto democrático, esto es, donde está propiciada la participación de la mayor parte de los ciudadanos en la toma de decisiones y resolución de conflictos sociales, que funciona de acuerdo con las reglas básicas descriptas en el Punto 1, resulta inevitable el surgimiento de diferencias políticas. Las mismas consisten en puntos de vista alternativos generados en el acontecer de los procesos políticos, referidos a cuestiones intrínsecas a los mismos tales como ideología, funcionamiento del sistema, políticas públicas (punto 1). Es decir que resultan naturalmente propias de la vida democrática, tanto como las oposiciones, competencias y conflictos que puedan generarse entre ellas.

La presencia de estas visiones diferentes no ha sido considerada como un hecho desgraciado. En realidad, el discurso generado por la teoría democrática tendió a resaltar el rol positivo que desempeñan para el sistema:

"...Una democracia estable requiere la manifestación de un conflicto o una división, de manera que existan: una lucha por las posiciones directivas, exigencias a los partidos que se hallan en el poder y cambios de los que gobiernan ..." (Lipset, 1960)²⁴.

"...Lo fundamental, entonces, es que el disenso, la oposición, la política de los adversarios y la discusión son nociones que adquieren un valor y un papel positivos en el contexto del pluralismo, dentro de una concepción pluralista de la sociedad y de la historia. Antes que cualquier otra cosa, el pluralismo es la creencia en el valor de la diversidad (...) cualquier cosa que pretenda presentarse como legítima o verdadera, debe defenderse contra la crítica y la discrepancia y revitalizarse mediante ella"

(Sartori, 1987)²⁵.

"...Se supone que el pluralismo moral y el pluralismo de intereses se sustentan recíprocamente gracias a un pluralismo institucional para enriquecer la vida democrática, en lugar de combinarse para transformar la sociedad en estado de violencia latente o manifiesta" (Leca, 1994)²⁶.

Es decir que las diferencias, el conflicto entre ellas y el contexto pluralista que generan, cumplen un rol fundamental dentro de la visión democrática. La pregunta que naturalmente se genera al llegar a este punto es si todas las diferencias políticas

resultan igualmente positivas y enriquecedoras. Como sabemos la experiencia indica que existen alternativas que terminan complicando o directamente perjudicando el funcionamiento del sistema. Son las llamadas visiones "antisistemas". ¿Cuál es la nota que las define? Primordialmente, la no aceptación de las reglas del juego democrático, es decir, el rechazo a lo que genéricamente podemos identificar como pautas constitucionales de tipo orgánico. Aunque, quizás, el repudio que manifiestan dichas visiones esté directamente referido a la democracia como fin en sí misma y no a sus procedimientos e instituciones.

Desde un punto de vista operativo, el hecho de definir la democracia sin entrar en consideraciones puntuales respecto de valores específicos, lleva a considerar los procedimientos en que se apoya de una manera formal -no sustantiva. De acuerdo con los mismos, si algún grupo debe ser excluido, lo será en razón de su rechazo manifiesto (violento o no) de las reglas procedimentales del juego democrático, sin implicancias valorativas. Dentro de los procedimientos, la regla de la mayoría es un principio más, ya que, como señalamos anteriormente (punto 5.2.), por sí sola no alcanza para garantizar el sistema democrático en ciertas circunstancias especiales, como ocurre en contextos fragmentados o con partidos antisistema. Vimos también que a veces mayorías intensas pueden alterar la calidad de la democracia, sin que esto signifique un abandono del régimen mismo. ¿Qué hacer en estos casos? La práctica institucional demuestra que se puede llegar a imponer que determinadas cuestiones -como la reforma constitucional- sean impulsadas sólo a través de mayorías calificadas, para evitar el poder de modificar discrecionalmente las reglas e incluso los derechos fundamentales; además se puede establecer (como en la constitución alemana, en su artículo 79º) la perpetuación del régimen democrático. Pero no es posible avanzar mucho más.

Es evidente que puede objetarse que lo propuesto no constituye una garantía sólida, lo cual es cierto. Sin embargo, creemos que establecer mayores limitaciones implicaría afectar la calidad democrática del régimen. Es por ello que rechazamos el criterio de exclusión propuesto por Rawls. Sostenemos que la adopción de reglas procesales que aluden a valores puntuales axiológicamente definidos y con parámetros sustantivos de lo que es el bien, como criterio "razonable" para limitar la entrada al sistema, posiblemente sea más seguro (para la supervivencia de la democracia), pero sospechamos que pueda, paradójicamente, resultar también menos democrático.

Maquiavelo sostiene que a veces la realidad pone al régimen en una encrucijada «... o se venga abajo siendo fiel a las leyes, o viole las leyes para no venirse abajo ...»²⁷. Analógicamente, lo mismo ocurre con la democracia. A la hora de poner límites y establecer garantías, llega un momento en el que solo podemos seguir avanzando a costa de una disminución en la calidad de la misma. Por ello (y ésta es una apreciación personalísima) no creo posible eliminar de manera total los riesgos

del horizonte democrático. Sin embargo debemos reconocer que estos peligros extremos son, precisamente, terminales y, por lo tanto, excepcionales. Resumiendo, el límite de tolerancia de un sistema democrático está dado por la aceptación y observancia de las reglas de procedimiento en su conjunto, independientemente del consenso en torno a valores puntuales, el que, como señala Sartori, ayuda, pero no resulta imprescindible. Es más, si la base de la democracia está dada por un acuerdo procedural que encierra contenidos axiológicos lógicos, ello implica tomar partido por determinados valores, definidos de manera particular, lo cual quizás “soluciona”, pero también cierra el debate (ya sea de manera unilateral o con consensuada). Esto es lo que ocurre con Rawls. En cambio, la adopción de criterios de procedimiento puramente formales deja abierta e incluso propicia una discusión amplia en torno a los valores, su definición, implementación y modificación.

Michael Walzer señala que “... hay un número infinito de vidas posibles, configuradas por un número infinito de culturas, religiones, lineamientos políticos, condiciones geográficas, etc. posibles. Una sociedad determinada es justa si su vida esencial es vivida de cierta manera -esto es, de una manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros. (Cuando los individuos disienten acerca del significado de los bienes sociales, cuando las nociones son controvertidas, entonces la justicia exige que la sociedad sea fiel con la disensión suministrando canales institucionales para expresarla, mecanismos de adjudicación y distribuciones alternativas)²⁸. Al proceder de esta manera, se posibilita la existencia de una multiplicidad de visiones alternativas referidas a la cosa pública, es decir, diferencias políticas, las que, canalizadas dentro de un acuerdo general para disentir, amplían el debate público, lo enriquecen, tienen la posibilidad de aportar propuestas diferentes de las oficiales y, también, pueden limitar y controlar el gobierno y el manejo que éste hace de los asuntos públicos, siempre dentro de un contexto democrático. El mismo propicia las diferencias, pero contenidas por un marco más amplio referido a la idea de comunidad (democrática), como ámbito compartido de acción común, que genera sentido de pertenencia, contenido y da razón de ser a las posturas alternativas. Es decir que se puede ser diferente, pero compartiendo un espacio común, que encausa y amplía las visiones existentes. Si esto no ocurre, si la existencia y el reconocimiento de las diferencias fuera un fin en sí mismo, independiente de la vida y de los objetivos comunes del contexto donde se realizan, el concepto mismo de diferencia perdería su dimensión positiva, transformándose en una noción tensiva, deconstructiva para la sociedad. De allí deriva la necesidad de recurrir a la noción de comunidad como ámbito compartido. Señala Sheldon Wolin que la idea de comunidad expresa la voluntad de compartir -activamente- una experiencia común, pero no una vida común, mucho menos una vida monocromática. Así “... la política de la diferencia se ve obligada a recurrir, tácita o explícitamente, a la presuposición de la comunidad: a jueces que harán cumplir las leyes equitativamente; a maestros

que compasivamente retratarán culturas diferentes de las propias; a trabajadores sociales que seguirán asistiendo a los pobres, la gente de color, los adictos y los abusados; y a políticos que mantendrán su labor de reparación de las injusticias estructurales. Estas apelaciones presuponen cierta cultura propia de la comunidad, democrática en su práctica, capaz de respetar las diferencias y responsable frente a sus agravios y necesidades, y sobre todo una noción de membresía centrada, que no monopoliza las lealtades (29). Si esto acontece, se habrá logrado dar un salto cualitativo fundamental: conseguir un acuerdo en lo que resulta común desde el planteo y la reflexión de diversas posturas alternativas. Superar el pensamiento de lo diferente para lograr construir algo a partir de lo diferente redundaría en un mejoramiento de nuestros sistemas democráticos.

BIBLIOGRAFIA

- BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BOBBIO, Norberto. *¿Qué socialismo?*, Barcelona, Plaza & Janes, 1986.
- DAHL, Robert. *La poliarquia*, Buenos Aires, Editorial REI, 1989.
- DAHRENDORF, Ralf. *Sociedad y libertad*, Madrid, Editorial Técnos, 1966.
- DUVERGER, Maurice. *Los partidos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- DWORKIN, Ronald. "El liberalismo", en: *Revista Agora*. Nº 1, Buenos Aires, 1994.
- GALSTON, William. *Liberal purposes, goods, virtues and diversity in the liberal state*, Editorial Cambridge University Press, 1991.
- HELD, David. *Modelos de democracia*, México, Editorial Alianza, 1992.
- LECA, Jean. "Los tipos de pluralismo y la viabilidad de la democracia", trabajo presentado en el XVI Congreso de I.P.S.A., Berlin; en: *Revista Agora*, Nº 2, 1995.
- LIJPHART, Arend. *Las democracias contemporáneas*, Madrid, Editorial Ariel, 1987.
- LINZ, Juan. "Multinacionalismo, pluralismo y democracia. Individuos y colectividades", Trabajo presentado en el XVI Congreso de I.P.S.A., Berlín, 1994; en: *Revista Agora*, Nº 2, 1995.
- LIPSET, Seymour. *El hombre político*, Buenos Aires, Editorial REI, 1990.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera dédada de Tito Livio*, Madrid, Editorial Alianza, 1987.
- MORLINO, Leonardo. "Consolidación democrática. Definición, modelos,

hipótesis"; en: *Ensayos sobre la crisis política argentina*, compilador: Julio Pinto, Buenos Aires, Ediciones del C.E.A.L., 1988.

- MOUFFE, Chantal. "La política y los límites del liberalismo", en: *Revista Agora*, Nº 1, 1994.
- SARTORI, Giovanni. *Partidos y sistemas de partidos*, Madrid, Editorial Alianza. segunda edición ampliada, 1992.
- SARTORI, Giovanni. Teoría de la democracia (revisada), Buenos Aires, Editorial REI, 1990.
- SARTORI, Giovanni. "The background of pluralism", trabajo presentado en el XVI Congreso de I.P.S.A., Berlín, 1994.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Editorial Folio, 1984.
- RAWLS, John. "Ideas fundamentales del liberalismo político", en: *Revista Agora*, Nº 1, 1994.
- RAWLS, John. *Political liberalism*, Editorial Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, John. *Sobre las libertades*, Editorial Paidós - I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.
- RAWLS, John. *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- WALZER, Michael: Las esferas de la justicia, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- WOLIN, Sheldon. *Democracia, diferencia y re-conocimiento*, en: *Revista Agora*, Nº 4, 1995.

NOTAS

(1) Intenté seguir, para definir la democracia, una línea de pensamiento representada (entre otros) por Schumpeter, Dahl, Bobbio, Sartori y Morlino; es decir, teóricos que de alguna manera presentan una visión procedural de la misma o, si se prefiere, que presentan una concepción descriptiva del término.

(2) Ver especialmente Bobbio: *¿Qué Socialismo?*, Barcelona, Editorial Plaza y Janes, pág. 83 y sig. Dahl: *La Poliarquía*, Buenos Aires, Editorial REI, 1989, Pág. 13 y sig.

(3) Bobbio: *¿Qué Socialismo?*, op. cit., pág. 85.

(4) Lijphart, Arend: *Las Democracias Contemporáneas*, Barcelona, Editorial Ariel, 1987. En este texto el autor utiliza como términos intercambiables las expresiones "*consociativo*" y "*consensual*" para referirse a las sociedades segmentadas, mientras que en obras anteriores se utilizaba únicamente el término "*consociativas*".

(5) Sartori, Giovanni: *Teoría de la Democracia*, Buenos Aires, Editorial REI, 1988, Volumen 2: "Los Problemas Clásicos", págs. 360 - 362.

- (6) John Rawls: *Teoría de la Justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, primera reimpresión (FCE Argentina), 1993; *Political Liberalism*, Columbia, University Press, New York, 1993; «Ideas Fundamentales del Liberalismo Político», *Revista Agora*, número 1, Buenos Aires, 1994.
- (7) Rawls, John: *Sobre las Libertades*, Barcelona, Editorial Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, Pág. 84.
- (8) La cita entrecomillada ha sido extraída por Mouffe de: Rawls, "The Idea of an overlapping Consensus", *Oxford Journal Of Legal Studies*, Vol 7, Numero 1, 1987, p. 24. Chantal Mouffe: "La Política y los Límites del Liberalismo", en *Revista Agora*, Número 1, Buenos Aires, 1994. Este trabajo de Mouffe, creemos, constituye una de las más lúcidas críticas al debate liberal contemporáneo.
- (9) Rawls: *Political Liberalism*, op. cit., pág. 192.
- (10) Mouffe: *La Política y los Límites del Liberalismo*, op. cit., pág. 66.
- (11) Ver en Arend Lijphart: *Las Democracias Contemporáneas*, Barcelona, Editorial Ariel, 1987.
- (12) Según el artículo 21, inciso 2 "los partidos políticos que, en virtud de sus objetivos o del comportamiento de sus partidarios, pretendan perjudicar o eliminar el orden fundamental de democracia y libertad, o poner en peligro la existencia de la República Federal de Alemania "pueden, de ser solicitado, ser declarados inconstitucionales por el Tribunal Constitucional Federal y ser disueltos.
- (13) Mouffe: *La Política y los Límites del Liberalismo*, op. cit., pág. 70.
- (14) Es William Galston quien sostiene que los liberales adoptan la racionalidad como valor instrumental que les permite restringir los principios y las acciones sociales. Creo que esto se ve perfectamente en la acción "impositiva" que ejercen sobre los disidentes en nombre de los "principios racionales" que definen de manera unilateral. William Galston: *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambrigde, Editorial Cambrigde University Press, 1991, Pág. 92 y sig.
- (15) Giovanni Sartori: *Teoría de la Democracia* (revisión de 1987), Buenos Aires, Editorial REI, 1990. En este punto utilizaremos especialmente el volumen 1: *El Debate Contemporáneo. Partidos y Sistemas de Partidos*, Madrid, Editorial Alianza, 1992 (segunda edición ampliada). "The Background of Pluralism", Ponencia presentada en el XVI World Congress of I.P.S.A., Berlin, 1994.
- (16) Resulta interesante destacar que Sartori distingue entre *principio de la mayoría*, como principio regulador, «...esto es como técnica para adoptar decisiones», y la *regla de la mayoría* la que «...tal como la entendieron Madison, Tocqueville y John Stuart Mill (esto es, como el peligro de la tiranía de la mayoría, o de una reglamentación por parte de la mayoría numérica y concreta en el sentido literal y exacto del término), entonces el pluralismo es enemigo de la regla de la mayoría...» (Sartori, *The background of Pluralism*, 1984, pág. 10).
- (17) Barker, E.: *Reflections on Goberment*, Oxford, Editorial Oxford University

Press, 1942, pág. 67 y 72. En: Sartori: *Teoría de la Democracia*, op. cit., pág. 124, nota 20.

(18) Duverger, Maurice: *Los Partidos Políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pág. 444 y sig.

(19) Lijphart, Arend: *Las Democracias contemporáneas*, op. cit., pág. 152.

(20) Linz, Juan: "Multinacionalismo, Pluralismo y Democracia. Individuos y Colectividades". Trabajo presentado en el XVI Congreso de Ciencia Política de I.P.S.A., publicado en Revista *Agora*, Buenos Aires, N° 2, 1995, pág. 24 y 25.

(21) Dahrendorf, Ralf: *Sociedad y Libertad*, Madrid, Editorial Tecnos, pág. 180 y 181.

(22) Dahrendorf : *Sociedad y Libertad*, op. cit., pág. 184.

(23) Ronald Dworkin: "El Liberalismo", en Revista *Agora*, N° 1, 1994, pág. 91 y 92.

(24) Lipset : *El Hombre Político*. Buenos Aires, Editorial REI, 1990, pág. 23.

(25) Sartori: *Teoría de la Democracia*, op. cit., pág. 125-126.

(26) Leca: "Los Tipos de Pluralismo y la Viabilidad de la Democracia". Trabajo presentado en el XVI Congreso de Ciencia Política de I.P.S.A.; en: Revista *Agora*, N°2, año 1995, pág. 55.

(27) Maquiavelo: *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Editorial Alianza, 1987, pág. 116.

(28) Michael Walzer: *Las Esferas de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pág. 322.

(29) Sheldon Wolin: "Democracia, Diferencia y Re-conocimiento", en Revista *Agora*, N° 4, 1995, (verano de 1996) pág. 150.