

Bonnie Honig: una manera de descentrar el debate entre liberales y comunitaristas

por Laura Gioscia

Gran parte de la filosofía política contemporánea se aboca al estudio de la diversidad, la pluralidad y la diferencia. Parte de esa producción hace hincapié en la multiplicidad de perspectivas y valores, continuando lo que desde siempre ha sido un tema central del liberalismo (piénsese en John Stuart Mill, Isaiah Berlin, Karl Popper o Robert Dahl). Pero, más recientemente,

otra línea interpretativa intenta abordar el mismo fenómeno desde una perspectiva crítica de la modernidad. Los autores que se afilian a este segundo punto de vista denuncian la ineficacia del pluralismo «tradicional» para atender a las exclusiones (en particular la exclusión política), reivindican las «voces» marginadas y prestan más atención a los temas vinculados a la identidad que a los conflictos entre grupos de interés.

Estos enfoques alternativos se apoyan en la naturaleza esencialmente controvertible de los conceptos políticos básicos y niegan la supuesta facilidad (en general asumida por los liberales) con la que los miembros de una sociedad plural podríamos llegar a coincidir en algunos intereses considerados básicos. En una sociedad verdaderamente diversa, el disenso importa tanto como el consenso. El pluralismo que aquí se propone desafía un pluralismo de pretendida neutralidad que se muestra ineficiente a la hora de atender tanto las exclusiones como los derechos de las minorías. Al menos en muchos casos, este pluralismo «tradicional» no es más que una reivindicación del *statu quo*.¹

El autor.

La autora. Candidata a doctora en Filosofía Política en IUPERJ (Rio de Janeiro). Profesora e investigadora del Instituto de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República.

¹ Anne Philips: *The politics of presence*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 6.

Esta discusión gana pertinencia en un mundo donde la propia idea de vida tolerante está crecientemente sometida a debate. Por una parte, las exigencias de reconocimiento de la diferencia se hacen cada vez más audibles. Esto es consecuencia, entre otras cosas, del colapso de los estados socialistas, la rapidez en las comunicaciones culturales, la incertidumbre en términos de fronteras e identidades nacionales, y también el impacto sobre la política anglosajona del debate entre liberales y comunitaristas de los setenta y ochenta. Pero, por otra parte, cada nueva propuesta de pluralización es contrarrestada por un fundamentalismo que apela a la reinstauración de una fe unificada: en la razón, en la sexualidad «normal», en la nación o territorio, todas cuestiones que nunca estuvieron demasiado aseguradas.²

Muchos autores se preguntan hoy por qué la condición contemporánea tiende a *fundamentalizar* las partes contendientes y qué se puede hacer para renegociar las polarizaciones. Entre ellos, Bonnie Honig cuestiona las formas pluralistas tradicionales que excluyen sistemáticamente lo que se presenta como diferente e intenta mostrar uno de los modos en que se rechaza la disrupción en la política. Si bien este trabajo parte de un debate que se desarrolla en otros países, hay temas que pueden servir de base para la reformulación de algunos problemas propios de un contexto histórico, cultural y político como el nuestro.

Este trabajo se estructura en cuatro partes. En la primera se presenta una caracterización general del fundamentalismo. En la segunda, luego de una referencia al debate liberal-comunitarista, se formulan algunas ideas centrales del pensamiento de Bonnie Honig. La tercera se concentra en su crítica al filósofo comunitarista Michael Sandel. Finalmente, se retoma la perspectiva más general.

1. Hacia una caracterización del fundamentalismo

Para caracterizar brevemente al fundamentalismo voy a seguir algunas ideas de William Connolly, cuya estrategia expositiva es muy próxima a la de Honig. Según Connolly, el fundamentalismo es un imperativo general utilizado para afirmar una base singular para la autoridad. Su lógica consiste en fundar la identidad y las lealtades en una fuente incuestionable, lo que permite definir temas políticos apelando a dios, a la moral, o a la naturaleza, así como a condenar la tolerancia, el pluralismo, el radicalismo, la homosexualidad y el humanismo secular por la vía de atribuirles, entre otras cosas, debilidad moral, corrupción y relativismo. El fundamentalismo convierte cada objeción que recibe en nuevas energías para su expansión.³ Tiene, además, la cualidad de llevar a ver el fundamentalismo sola-

² William Connolly: *The ethos of pluralization*, University of Minnesota Press, 1995, pp. xi-xii.

³ *Ibidem*, p. 105

mente en *el otro*. El uso del término puede así ampliarse hasta calificar a aquellos liberales, racionalistas, cientificistas y moderados que sólo son capaces de percibir tendencias fundamentalistas en los demás.

Intentaré explicar esto un poco más. Mientras que toda doctrina, cultura, fe, identidad, teoría o perspectiva se apoya en algunos núcleos fundamentales más o menos protegidos de cuestionamiento interno, lo característico del fundamentalismo es proteger estos fundamentos por la vía de describir cada crítica o intento de desestabilización como proveniente de un enemigo marcado por defectos descalificantes, tales como la debilidad y la corrupción. Estos vicios son vistos como de tal magnitud que transforman en imperativo absoluto la eliminación de ese enemigo.⁴

El fundamentalismo tiene así el efecto de convertir las tensiones internas en evidencias de desviación e inmoralidad en *el otro*. Lo que sostiene esta estrategia extrema es la apelación a dios, la naturaleza, la razón, la nación o la «normalidad» como instancia última que se coloca por encima de toda posibilidad de reflexión crítica.⁵ Cualquier cosa que pueda ser interpretada como un signo de cambio en el mundo se traduce al lenguaje de la permisividad, irresponsabilidad, formas de vida casuales o comportamiento predatorio. Estas designaciones absolutas del *otro* definen las autoidentidades de los fundamentalistas como criterio incuestionable desde el que se juzga toda identidad y conducta.

A la luz de estas consideraciones puede afirmarse que hay fundamentalismo liberal y comunitarista, así como también feminista. El fundamentalismo liberal, por ejemplo,⁶ se basa en la idea de que 1) el estado puede ser neutral con respecto a concepciones divergentes sobre la buena vida, o bien 2) que las personas bajo el «velo de ignorancia» casi siempre van a llegar a un acuerdo en torno a los componentes básicos del estado de bienestar liberal, o 3) el individuo es la base incuestionable de los derechos fundamentales. Todas estas ideas convierten convicciones profundamente controvertidas en las fundaciones necesarias del juicio común.

Muchas versiones del liberalismo ayudan a exacerbar el temperamento fundamentalista contra el que luchan: proyectan el fundamentalismo hacia el otro y fallan en ver esas tensiones en sí mismas. Por ejemplo, el Dworkin del artículo «El liberalismo» dice que «las decisiones políticas deben ser, en la medida de lo posible, independientes de cualquier concepción particular de la vida buena, o de lo que da valor a la vida. En tanto los ciudadanos de una sociedad difieren en sus concepciones, el gobierno no los trata como iguales si prefiere una concepción a

⁴ Ibídem, pp. 105–106.

⁵ Ibídem, p. 106

⁶ Al hablar de Sandel haré una caracterización del fundamentalismo comunitarista. Deliberadamente omitiré toda discusión del fundamentalismo feminista.

la otra».⁷ Es decir que aquellos que no concuerdan con los postulados liberales deben dejar sus convicciones en el espacio privado. La diversidad en esta materia queda en la puerta de entrada al espacio público, mientras que Dworkin y sus amigos entran allí sin restricciones.⁸

2. Lo que los liberales y comunitaristas tienen en común

Como dice Gertrud Himmelfarb, es un tributo a las buenas ideas que finalmente degeneren en eslóganes y mantras. Esto es justamente lo que ocurre en el discurso público con la idea de comunidad. Es notable que sea usada por conservadores, liberales, gente de izquierda o radicales estadounidenses. También es curioso que se la vea indistintamente asociada a Aristóteles, Locke, Hegel o Clinton. Cuando los filósofos discuten la comunidad la traducen a un *ismo*, y su principal interés consiste en saber cómo se relaciona el comunitarismo con otra rúbrica bajo la cual se identifica hoy la mayoría: el liberalismo.⁹ Por cierto, justo es decir que no toda la discusión en teoría política se reduce a este punto. Una parte importante se refiere a las posibles o deseables modificaciones para un marco de referencia político y jurídico liberal, incluso dentro de lo que llamamos nuestra propia cultura.

Pero, aun teniendo en cuenta que la discusión contemporánea no se limita a este punto, la idea de comunidad ha sido objeto de un largo debate que opone a liberales y comunitaristas. El *team C*, según la expresión de Charles Taylor, lo incluye a él mismo así como a Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, William Galston, Philip Selznick y Mary Anne Glendon, y en el *team L* revistan John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Richard Rorty y Amy Gutman. Por supuesto que estos no son los únicos nombres. Podría decirse que no hay filósofo contemporáneo que no haya tomado partido en este debate. La discusión ya tiene más de una década, pero se ha visto especialmente animada en los últimos años con la publicación de varios artículos y libros.

En el año 1996, Michael Sandel consiguió reavivar un enfrentamiento que parecía atenuarse, con un artículo que es el resumen de su libro *La democracia y sus descontentos*. En este texto Sandel continúa su letanía comunitarista diciendo que «estamos perdiendo el control de las fuerzas que gobiernan nuestras vidas»,

⁷ Ronald Dworkin: «Liberalism», en *Public and private morality*, Stuart Hampshire (ed.), Cambridge University Press, 1978, p. 124.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Gertrud Himmelfarb: «The unravelled fabric and how to knit it up. Mixed motives among new communitarians», *TLS*, 17, mayo de 1996, p. 12.

y que «el tejido moral de la comunidad se esta deshaciendo alrededor de nosotros». En su opinión, estas preocupaciones no son atendidas por la filosofía pública tal como se practica actualmente en Estados Unidos. Esta filosofía persigue una idea de libertad kantiana que concibe a un individuo sin lazos que lo unan a la comunidad (el ya famoso término *unencumbered self*), un individuo soberano en la elección de sus fines y valores que da a la política la función procedimental de reconciliar la conflictividad en lo que a derechos se refiere. A esta idea de libertad, Sandel contrapone el viejo punto de vista republicano que requería de sus ciudadanos aquellas virtudes y carácter esenciales para autogobernarse. Según Sandel, para sostener la democracia y restaurar las virtudes cívicas tenemos que revitalizar aquellas áreas de la vida comunitaria (escuelas, iglesias, lugares de trabajo) donde el individuo siente un lazo moral con sus conciudadanos. Si los liberales no hacen esto, Sandel advierte que la Coalición Cristiana (en Estados Unidos) u otros moralistas «estrechos e intolerantes» lo harán. Y agrega, «los fundamentalistas aparecen donde los liberales fracasan en llegar».¹⁰

Ciertamente, no todos los comunitaristas piensan de esta manera. Charles Taylor, por ejemplo, trabaja sobre la identidad comunitaria y afirma una «política del reconocimiento» como alternativa al atomismo individualista. Pero, tal como ha afirmado Himmelfarb, la casi totalidad de los comunitaristas, fuera de las notables excepciones de MacIntyre y Glendon, se dedica a hacer una guerra civil dentro del propio campo liberal sin salir verdaderamente fuera de sus límites. La prueba es que, cuando se refieren a los conservadores, lo hacen para disociarse claramente de ellos.¹¹

Este es el marco en el cual se inscriben las críticas de Bonnie Honig a las ideas de Sandel. (Si hay una manera de descentrar un debate no hay más remedio que aludir a los contextos de los que se supone que puede descentrarse.) Honig es profesora en Harvard, en los Estados Unidos de Norteamérica, y ha sido elegida directora del Congreso Norteamericano de Teoría Política a realizarse este año. Si bien sus ideas encierran cierta complejidad, en esta presentación me limitaré a aquellas que fueron presentadas en su libro de 1993: *La teoría política y el desplazamiento de la política*.¹²

Para Honig, los teóricos políticos, en su mayoría, rechazan la disrupción en la política. Ya provengan de líneas republicanas, liberales o comunitaristas, todos parecen estar de acuerdo en que el éxito en política se logra cuando se eliminan las divergencias, las disonancias, las resistencias, el conflicto o los antagonismos. De este modo los teóricos reducen la política (conceptual y territorialmente)

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Bonnie Honig: *Political theory and the displacement of politics*, Cornell University Press, 1993.

a las tareas jurídico-administrativas encargadas de estabilizar a los sujetos políticos y morales, a la conservación de acuerdos o a la consolidación de comunidades e identidades.¹³ La tarea política consiste para ellos en resolver problemas institucionales. Y el éxito en política consiste en que los sujetos se vean liberados del conflicto y la inestabilidad. Esta pretensión de estabilización y consolidación de comunidades e identidades no se realiza sin la eliminación de los «residuos», de las ambigüedades y excesos que cualquier propuesta de estabilización trae consigo.

Partiendo de una crítica a las teorías políticas de Kant, Rawls y Sandel, Honig reivindica el pensamiento de Nietzsche y de Hannah Arendt. En contraposición a los autores mencionados, Nietzsche y Arendt celebran el conflicto, la dimensión *agonal* de la acción política. Reivindicar esta dimensión es pertinente —dice la autora— porque las teorías políticas que se cierran al conflicto no sólo son portadoras de violencia sino que, además, no están abiertas a la posibilidad de crítica.

Honig juega con la oposición *virtud-virtù*. Llama teorías políticas de la *virtù* a aquellas que ven la política como una práctica disruptiva que se resiste a cualquier tipo de consolidación y cierre para los arreglos administrativos y jurídicos. Y a las que desplazan el conflicto, que identifican la política con la administración y los arreglos jurídicos como la tarea de la política y de la teoría política, los llama teorías de la *virtud*. El juego entre los dos términos nos remite a Aristóteles y a Maquiavelo. Pero Honig hace de ellos una lectura particular que pasa por Nietzsche y por Arendt.¹⁴

Los términos *virtù* y *virtud* son empleados para marcar las posiciones de partida y para negociar la cuestión del desplazamiento. Se trata de las posiciones que habilitan la negociación de los supuestos predominantes sobre la política, que se han sedimentado de tal modo que nos aparecen como indudablemente verdaderas. La autora se coloca del lado de la perspectiva de la *virtù*, aunque admite que esta toma de posición es vulnerable en el sentido de que puede ser vista como instrumento de consolidación.¹⁵

Los teóricos políticos de la virtud asumen que el mundo y el *self* (en el sentido de Strawson o Dennett, es decir, como abstracción, centro de gravedad narrativa) no se resisten a sus concepciones del orden y de la subjetividad porque estas los habilitan y los completan. Sostienen que su propia teoría es capaz de suavizar o de resolver las disonancias ocasionadas por otras teorías. Pero, mientras los teóricos de la virtud asumen que sus instituciones preferidas encajan con las identidades de los sujetos y las expresan, los teóricos de la *virtù* argumentan que ese encaje no es posible, que cada arreglo político tiene sus residuos y engendra

¹³ *Ibidem*, p. 2.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 2-3.

¹⁵ *Ibidem*, p. 201.

resistencias. Eso ocurre aun en el caso de aquellos arreglos que otorgan más poder o parecen más capaces de hacer lugar a la diferencia.

Honig presenta a Nietzsche como teórico de la *virtù* porque su perspectiva ética atiende a los residuos del sistema, a las insistencias, las decepciones y las inconsistencias de la *virtud* como sistema de valores. Nietzsche afirma la disrupción de la política develando los medios mediante los que algunas prácticas aseguran lo que sería la «ordinariedad» de la vida política y moral. Pero la *virtù* en Nietzsche no es sólo negativa. También abre espacios de posibilidad para una nueva tabla de valores. Este es justamente un punto de contacto con el pensamiento de Hannah Arendt. Pero, mientras Nietzsche rechaza y desenmascara los soportes de la vida cotidiana, Arendt los mantiene y busca la «acción política virtuosa» que permita establecer nuevas relaciones y «crear nuevas realidades».

Sin embargo, no es la interpretación que Honig hace de estos autores lo que importa resaltar aquí. Lo relevante es que, desde su punto de vista, si entendemos por democracia un conjunto de arreglos que genera acción política popular (tanto local como global) y prácticas que legitiman las instituciones representativas, entonces debemos aceptar que los teóricos de la virtud dejan la política fuera del alcance de la lucha democrática. Esto se debe a que confunden la política con la administración burocrática, la regla jurídica o la consolidación institucional. Porque reducen la política a problemas de encaje, exhiben insensibilidad respecto a los «excesos» de sus políticas, aunque dependan de estos excesos para estabilizar sus propios órdenes.

En las teorías de la virtud de Kant, Rawls y Sandel, por ejemplo, la consolidación del *yo* en un ciudadano respetuoso de las leyes depende de la proyección de los impulsos disonantes del sujeto en otro, estable o exteriorizado, que es deshumanizado o criminalizado.¹⁶ Según la autora, los teóricos de la virtud no asumen esta dependencia de esos *otros* que dejan fuera, que marginan, ni teorizan sobre esa dependencia cuando hablan del respeto, de la responsabilidad, del castigo y de la amistad. Los teóricos de la virtud despolitizan los residuos de su política, desautorizando así su genealogía política, su función o significación. Los arreglos democráticos que fabulan no atraviesan la línea fundamental que distingue *nosotros* de *los otros*. Esa perspectiva pretende incluir a algunos en su ciudadanía democrática, mientras excluye o deja de lado a otros como residuos.¹⁷

Si bien Honig admite que no es fácil celebrar una contienda permanente, lo que pretende con su estrategia es ver las imperfectas clausuras que se fijan a los espacios políticos. Afirma que, si estos teóricos no se comprometen de algún modo con los «otros», cabe la amenaza del «retorno de lo reprimido», que desestabiliza las propias clausuras que niegan su existencia.¹⁸ Este problema le

¹⁶ *Ibidem*, p. 5.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 14.

fue sugerido por el propio desarrollo del debate entre liberales y comunitaristas, que la llevó a repensar los espacios de la política como espacios para nuevas perspectivas y formas de vida alternativas que aún se pueden explorar.

Según Honig, los ciudadanos democráticos no tienen por qué reconciliarse con la reducción de la política a la administración y de la ciudadanía a un consumismo pasivo. A sus ojos, ni las consolidaciones ni las reducciones son hechos consumados. Su intención es tratar derechos y leyes más como parte de una contienda política que como instrumentos de clausura. Los cierres representados por la ley, la responsabilidad, la autoridad, el estado, las comunidades no son estáticos, nunca descansan del todo. Son productos performativos que han de ser mantenidos diariamente, políticamente e imperfectamente. Para discutir estas cuestiones es necesario utilizar estrategias diversas: unas veces se discutirá genealógicamente, otras se intercambiarán perspectivas, otras se generarán alianzas inesperadas o lecturas diferentes.¹⁹

Honig asocia a quienes parecen contrincantes en el debate, como Rawls y Sandel, intentando abrir nuevos espacios para la reflexión.²⁰ En Rawls, la autora encuentra posibilidades de negociación que se clausuran en Sandel. Si bien los autores se resisten a las categorizaciones, el enfrentamiento estratégico virtud-virtú permite ver que en ciertos aspectos se puede tener razón sobre un mismo tema y a la vez no tenerla, y que las buenas razones también tienen sus residuos.

3. La crítica a las ideas de Michael Sandel

Michael Sandel desarrolló su famosa crítica comunitarista del liberalismo atacando la noción liberal de *sujeto*. Esta crítica se dirigía en parte contra John Rawls, cuya teoría asume que hay una sola manera de dar cuenta de la subjetividad moralmente relevante: la del sujeto sin lazos ni compromisos, entendido como agente anterior e independiente de todo propósito y todo objetivo (es decir, el sujeto tal cual aparece en la *posición original*). Sandel argumenta que tales formas de la subjetividad son plurales, que se trata de un yo múltiple y profundamente comprometido, sujeto a diversas y aun conflictivas lealtades e identificaciones que resultan de su estrecha vinculación con normas, valores y prácticas de la comunidad.²¹

De acuerdo con Honig, el potencial disruptivo que encierra la crítica de Sandel es rápidamente neutralizado por él mismo mediante la apelación a una comuni-

¹⁹ *Ibidem*, pp. 209-210.

²⁰ Rawls dice que no hay mundo social sin pérdidas, y justifica las pérdidas como costos inevitables de cualquier forma de asociación humana, cosa que podemos lamentar pero a la que no nos podemos oponer.

²¹ Para un desarrollo de estas ideas véase Michael Sandel: *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1982.

dad unificada y unificadora que determina la formación de la identidad. La posible indeterminación, la pérdida de firmeza, el posible desprendimiento implicados por la crítica de Sandel son inmediatamente compensados, estabilizados, al situar a los sujetos como miembros de comunidades específicas. El sujeto puede sortear así la multiplicidad que lo confunde, mediante la referencia a las normas y valores de una comunidad. Su enraizamiento es una fuente de significado y de autocomprensión, y nunca, según Honig, «una fuente de mistificación o autoalienación».

El modelo comunitarista de lucha por el establecimiento de una subjetividad es, o termina siendo, un descubrimiento del yo como íntimamente ligado a sus comunidades constitutivas. No hay aquí ninguna lucha que transforme al sujeto de modo significativo. Su identidad no está en cuestión sino que es confirmada; no es fracturada sino curada; no es negociada sino asegurada.²² Si bien Sandel parte de la multiplicidad del yo (y no me extendiendo aquí en las oscilaciones entre una concepción intrasubjetiva e intersubjetiva de la subjetividad), para asegurarlo introduce la noción de *autenticidad*. Y en ese punto se vuelve claro que la constitución inicialmente múltiple del sujeto es ilusoria. A esta multiplicidad subyace una unidad real, un yo auténtico y constatable que la sostiene y que puede ser objeto de un autodescubrimiento. Sandel imagina un sujeto múltiple, pero constituido por varias identidades unívocas que se sostienen a sí mismas. Esta estrategia, afirma Honig, le permite tratar el problema como si fuera meramente un dilema del pluralismo. La identidad misma permanece intocada, saludable y unívoca, aun frente a una disonancia intrasubjetiva.

La pregunta *¿quién soy yo?*, que para Sandel es «moralmente paradigmática» tiene finalmente una respuesta unívoca. Esta estrategia permite proponer una solución específica al problema de la identidad: al sujeto múltiplemente constituido se le advierte que niegue su multiplicidad o que la supere para llegar a conocer una saludable, unívoca, completa y autosuficiente identidad que es *realmente* suya. Las demás identidades deben ser asimiladas a esa identidad nuclear, o deben ser rechazadas en el caso de que se resistan a la asimilación. Si el sujeto tiene dificultades para identificar su identidad nuclear es porque se ha dirigido a los amigos equivocados o ha confundido la comunidad de otro con la propia.²³

De Tocqueville decía que es difícil encontrar una cuestión política en los Estados Unidos que a la larga no se transforme en una cuestión jurídica. Bonnie Honig recoge esta idea para examinar las recomendaciones en materia legal que el propio Sandel deriva de su teoría. El texto de referencia es un artículo en el que Sandel discute el caso «Bowers contra Hardwick», un litigio sobre el derecho a la

²² Gijss van Oenen: «Identity politics, national culture and moral resurgence» (paper), 1997.

²³ Honig: o. cit., cap. 6.

privacidad que puso en cuestión la legislación del estado de Georgia.²⁴ La tesis de Sandel es que el «voluntarismo», que viene a ser lo más parecido a una concepción del bien defendida por los liberales, no es suficientemente «amplio» como para asegurar el debido respeto del otro. En consecuencia, haría falta avanzar hacia un enfoque «sustantivo» (Sandel ya no usa el término comunitario) que permita justificar el derecho a la privacidad, no como un bien individualista de libre elección sino «en nombre del valor intrínseco o la importancia de la práctica» que protege.

En opinión de Honig, Sandel nunca considera la posibilidad de que tal práctica sea el producto de una genealogía compleja, con muchos niveles, conflictiva y aporética. Y esta posibilidad nunca confrontada es la misma que utiliza en su enfoque sobre la identidad unívoca del sujeto comunitarista. Sandel apela ahora a un «bien humano» que sería la santidad del matrimonio o la «unión heterosexual». Esta institución tiene el poder de redimir al otro, de darle al otro el necesario posicionamiento ontológico de modo que pueda ser tratado jurídicamente como poseedor del derecho a la privacidad. De esta manera, la inclusión del otro puede y debe ser justificada apelando a «los bienes humanos que la intimidad homosexual puede compartir con las uniones heterosexuales», o bien demostrando el valor diferente de este modo de vida. Las dos justificaciones dependen de destacar los aspectos en los que el *otro* es como *nosotros*.

Para Sandel, el valor diferente no puede ser afirmado desde una distancia muy grande o desde una perspectiva muy disonante. El otro es como *nosotros* o bien es *otro*. Su criterio de intimidad tiene así mucho en común con las leyes de sodomía a las que se opone. Ambos regulan la sexualidad con el propósito de consolidar y privilegiar formas particulares de asociación. Ambos mantienen las asociaciones que privilegian oponiéndose al otro «espectral» que no es como nosotros. Esto se hace aun más claro en su discusión de un caso de pornografía («Stanley contra Georgia»), en el que la Suprema Corte defiende el derecho a ver materiales obscenos privadamente. Sandel sigue defendiendo el criterio de intimidad, pero afirma que el respeto y la «apreciación» alegados en el caso anterior no se extienden a la pornografía y a sus consumidores. Las prácticas de intimidad sostienen el ideal al que aspira Sandel, pero el consumo de pornografía no. Como lo dice de modo explícito, lo que sostiene este argumento es «cierto acuerdo moral». Cierta concepción de la intimidad es usada como criterio para evaluar el carácter eventualmente desviado de toda conducta. Y el estado mantiene su papel de árbitro autorizado para distinguir entre un comportamiento sexual peligroso y otro socialmente importante o intrínsecamente valioso. Pero Sandel falla al tratar de proveer un argumento independiente para su causa. Tal argumento hubiera tenido que explicar por qué esa mirada

²⁴ *Ibidem*; Michael Sandel: «Moral argument and liberal toleration: abortion and homosexuality», *California Law Review* 77, 1989.

esencializante es tan profundamente panóptica, siempre moviéndose desde el centro del *nosotros* hacia afuera y nunca de vuelta hacia nosotros.

Desde el punto de vista de Sandel, involucrarse con el otro de modo comunitario o sustantivo es discernir modos de uno mismo en el otro o fallar en el intento. Lo que no se ve desde su perspectiva es al otro materializando una disonancia que también está en nosotros. No vemos modelos de alteridad dentro de lo mismo. El otro permanece afuera, siempre y cotidianamente reinstalado fuera de lo aceptable para el común de la gente.

Cuando la política funciona bien, dice Sandel, es posible conocer un bien común que no podríamos conocer solos. Cuando la política va bien en el sentido de Sandel, dice Honig, ya no es más política. Ha sido transformada en algo jurídico, en una práctica administrativa que supervisa (y es producida por) una economía de identificación cuya moneda es aquella de las implacables categorías de amigo y enemigo.

El punto de vista alternativo consiste en admitir que el otro despierta dentro de nosotros diferencias y resistencias, nos invita a experimentar como contingencias aquellas identidades y tendencias que, al estar tan profundamente asociadas con nosotros mismos, tendemos a experimentar como naturales. El verdadero desafío puesto por el otro no es cómo convertirlo, tolerarlo, protegerlo o rechazarlo. El verdadero desafío es cómo lidiar con la diferencia, con aquellos que se resisten a categorizaciones. ¿Qué pasa con quienes se resisten a la categorización binaria de *lo mismo* frente a *lo otro*? ¿Qué pasa si no son ninguno y ambos? Quizás el verdadero atropello del otro no es su falta de parecido, de semejanza con nosotros, sino su *indecidibilidad*, su capacidad de hacernos cuestionar los procesos que producen y consolidan diferencia y alteridad en categorías binarias confortables como la de amigo o enemigo, heterosexual u homosexual, íntimo o promiscuo.

4. Política y subjetividad

Bonnie Honig sugiere agregar otro elemento relevante a cualquier descripción de la subjetividad; algo que refiera a la alteridad y que no sea reductible a lo extraño sino al exceso, al residuo, a aquello que escapa y resiste al marco tradicional de las subjetividades políticas. Esta forma de alteridad es admitida por los teóricos de la *virtù* en tanto reivindicán la proliferación de subjetividades políticas que atraviesen las líneas de clase, género, raza, amistad y sexualidad, con la esperanza de que pueda dislocar dicotomías de largo arraigo. Según la autora, se necesita una estrategia de proliferación que contribuya a un respeto mayor y a una apreciación de la contingencia y multivocalidad que marcan cada ser, cada vida, cada cuerpo, aun aquellos que encajan de modo relativamente cómodo en la forma de su subjetividad.

Vivir más políticamente es vivir con la indecidibilidad y la proliferación (dos caras de la misma moneda). Todo esto a favor de un modo de vida que jamás ha de escapar a esas problemáticas pero que habría de comprometerse con ellas y tener éxito al crearlas de un modo menos insistente, menos previsible y quizás también menos violento. La violencia es también la exteriorización de la tendencia de los sujetos de forzar al otro a ser o a querer lo que él o ella quieren; es el intento de asimilar al otro a uno mismo o considerarlo una amenaza. Es reducir la diferencia a lo semejante; es la falta de habilidad para reconocer al otro sin disolver su alteridad.²⁵

Honig admite que, una vez que una concepción de la política y de la identidad comienzan a sedimentar, su utilización como elemento de crítica disminuye y su poder productivo pasa a ser una fuerza de constreñimiento. Virtud y *virtù* son dos caras de la vida política. La estrategia de descentramiento no es siempre ni necesariamente la mejor alternativa. Esto depende de la forma que el descentramiento toma en un escenario particular. Pero tampoco la estrategia de recentramiento parece una bendición obvia para la política democrática, al punto de que no necesite defenderse de esta poderosa alternativa. La propuesta de Honig enlaza con la raíz misma de la democracia, al subrayar el valor positivo del respeto agonal entre identidades interdependientes y contendientes. Su perspectiva atiende al problema de las identidades establecidas que terminan fundamentalizando lo que son, demonizando lo que no son o lo que no admiten que también son.

Ahora sí usaré la palabra *feminismo*. El de Honig no adhiere ni repite las constataciones de subjetividades engendradas, no se organiza en torno a ellas. Anuncia sus indeterminaciones y celebra su permanente fracaso en alcanzar las clausuras que estas asumen (como de una vez y para siempre) buscando su subversión. Su propuesta pretende dar voz a las disonancias experimentadas por hombres y mujeres que no adhieren a discusiones del tipo derecho o cuidado, razón o pasión, masculino o femenino como constreñimientos opresivos. Trata las disonancias no como marcas de una idiosincrasia personal o de una desviación, no como obstáculos a superar en el camino hacia la identidad, sino como lugares de debate político.

Aceptar la perpetuidad de la contienda es abandonar la fantasía de que las leyes, el derecho y la constitución pueden liberarnos de la responsabilidad (y de la carga) de la política. Es abandonar la idea de que un día encontraremos la verdad sobre sexo y género. Es ver que hay categorías y formas de vida contra las que individuos y comunidades luchan invariablemente para encontrar un lugar desde el cual poder hablar, ser vistos o simplemente ser.²⁶ Desde esta perspectiva no hay voces absolutas; el sujeto tiene que permitir y admitir al otro en sí mismo.

²⁵ Jessica Benjamin: *Shadow of the other*, Routledge, 1998, p. 86.

²⁶ Honig: o. cit., cap.7.

Poseer al otro en sí mismo «disminuye la amenaza del otro afuera, de tal manera que el extraño afuera ya no es idéntico al extraño dentro de nosotros, no es nuestra sombra, ni una sombra encima de nosotros, sino un otro separado cuya propia sombra se puede distinguir bajo la luz».²⁷

Este pluralismo atiende a una propuesta disruptiva, contingente y cambiante que traslada el centro de la teoría política, en el sentido de que busca la promoción de la discusión. Para esto hay que comenzar por admitir tanto la parcialidad de las interpretaciones como la posible validez de comprensiones alternativas de los significados sociales. Esto no impide que en determinados momentos predomine una autocomprensión, o un aspecto de esta sobre otra, o que se retroceda en propuestas políticas y prácticas rescatando una línea perdida, ni que haya posibles descansos en las discusiones así como momentos de tensión interpretativa. Sin embargo, la tarea parece ser la del cuidado de una conversación en la que tengan lugar todas las posibles autocomprensiones.

Ineludiblemente esta propuesta involucra a la vez la promoción de condiciones socioeconómicas que la habiliten. Si bien no podemos esperar que todas nuestras concepciones de cómo somos como sociedad se vean siempre reflejadas en nuestros arreglos práctico-políticos, por lo menos podemos intentar dejar de lado la búsqueda de un consenso como meta política central. Y si bien no llegaremos a cerrar un debate, podrá buscarse su resolución de modo consistente con los diferentes modos como comprendemos quiénes somos como individuos y como sociedad. No parece posible dejar de investigar el modo de establecer las condiciones en que se puedan desarrollar interpretaciones democráticas entre libres e iguales, ni de seguir investigando sobre los impedimentos sociales a una discusión entre los miembros de una comunidad para asegurar la continuidad de un debate racional en el que todas las voces sean oídas o que por lo menos sean. Y si esta representación exhaustiva no es posible (por ejemplo, porque una acción dada requiere la exclusión de ciertas interpretaciones), queda la tarea de reconocer tanto su exclusión como la posibilidad de cambiar ese estado de cosas.²⁸

²⁷ Benjamin: o. cit., p. 108.

²⁸ Georgia Warnke: *Justice and interpretation*, The MIT Press, 1993, p. 162.

Bonnie Honig

Bonnie Honig es profesora e investigadora en las universidades de Harvard y Northwestern (Estados Unidos). Trabaja en teoría política contemporánea, teoría democrática y teoría feminista. Ha publicado varios artículos y es autora de *Teoría política y el desplazamiento de la política* (Cornell University Press, 1993) y editora de *Interpretaciones Feministas de Hannah Arendt* (Penn State Press, 1995). Su nuevo libro, *Nada como la propia casa: la democracia y la política con los extranjeros*, saldrá editado próximamente por la Princeton University Press. Es directora del programa Fundamentos de Teoría Política de la American Political Science Association (APSA) en 1999.

Resumen

El pensamiento de Bonnie Honig es presentado como una alternativa al modo en que el pensamiento político liberal ha tratado el tema del pluralismo. En lugar de reducirlo a un fenómeno de multiplicidad de voces, se trata de admitir el carácter esencialmente controvertible de los conceptos políticos básicos y la importancia del disenso como dato permanente de la coexistencia social. Para esta manera de entender el pluralismo, no es posible aspirar a respuestas neutralistas como las propuesta por muchos liberales. De lo que se trata es de aceptar el componente disruptivo y agonal de la política, como único camino para no silenciar las voces auténticamente disidentes.