

Pluralismo de valores, liberalismo y *modus vivendi* en la teoría política de John Gray

*Value pluralism, liberalism and modus vivendi
in the political theory of John Gray*

ELENA R. RODRÍGUEZ-FONTENLA

Universidad de Santiago de Compostela

Cómo citar/Citation

Rodríguez-Fontenla, Elena, R. (2021). Pluralismo de valores, liberalismo y *modus vivendi* en la teoría política de John Gray. *Revista Española de Ciencia Política*, 57, 167-190. Doi: <https://doi.org/10.21308/recp.57.06>

Resumen

Este artículo tiene por objetivo analizar el pluralismo que recorre, de forma transversal, el pensamiento político de John Gray, teórico británico cuya obra ocupa una posición relevante en la teoría política contemporánea. Para ello, se examina la vertiente más intelectual y no ideológica de su pensamiento, es decir, sus obras más centradas en la teorización política. En primer lugar se analiza cómo define Gray el pluralismo de valores según tres postulados interrelacionados: pluralidad, inconmensurabilidad e imposibilidad de resolución racional de los conflictos valorativos. Si bien Gray adopta una noción radical de inconmensurabilidad, también le otorga ciertos límites, algo sumamente importante para entender el conjunto de su teoría política. En segundo lugar, se estudia la conexión entre el pluralismo de valores y la propuesta política de Gray. Por un lado, el artículo se centra en su crítica «negativa» al liberalismo y al comunitarismo, así como su defensa más o menos explícita del multiculturalismo. Por otro, se examina su teoría política «positiva», reflejada en su propuesta del *modus vivendi*, la cual denota cierta ambigüedad como consecuencia de un doble entendimiento, descriptivo y normativo, de la propia noción de pluralismo de valores. Finalmente, se argumenta que dicha ambigüedad también se explica a la luz de la equilibrada noción de política sostenida por Gray, para quien las consideraciones normativas y de legitimidad no deberían dejar de tener cierta cabida en la articulación indeterminada, contextual y contingente de un *modus vivendi*. En última instancia, esto contribuye a que pueda afirmarse que la teoría política de Gray es muy *sui generis*.

Palabras clave: John Gray, pluralismo de valores, *modus vivendi*, liberalismo, comunitarismo, multiculturalismo, realismo, teoría política contemporánea.

Abstract

The aim of this article is to analyze pluralism that runs transversally through John Gray's political thought, a British theorist whose work occupies a relevant position in the field of contemporary

political theory. To this end, the more intellectual and non-ideological side of his thought is here examined; in other words, his works focused on political theorizing. Firstly, it is analyzed how Gray defines value pluralism on the basis of three interrelated ideas: plurality, incommensurability and impossibility of rational resolution of value conflicts. Even if Gray adopts a radical notion of incommensurability, he also attributes certain limits to it; what is of great importance to understand his whole political theory. Secondly, it is examined the connection between value pluralism and Gray's political proposal. On the one hand, the article focuses on his «negative» criticism of liberalism and communitarianism, as well as his more or less explicit defense of multiculturalism. On the other hand, the article examines Gray's «positive» political theory, as it is reflected in his proposal of *modus vivendi*, which displays some sort of ambiguity as a consequence of his double understanding of value pluralism both as descriptive and normative. Finally, it is argued that this ambiguity is explained, too, by Gray's balanced view of politics, for whom considerations of legitimacy and normativity are not overridden altogether by the indeterminate, contextual and contingent political processes involved in establishing a *modus vivendi*. Ultimately, this contributes to shape Gray's *sui generis* political theory.

Keywords: John Gray, value pluralism, *modus vivendi*, liberalism, communitarianism, multiculturalism, realism, contemporary political theory.

INTRODUCCIÓN. JOHN GRAY COMO UN PENSADOR POLÍTICO PLURALISTA

John N. Gray, hoy catedrático emérito de la Londres School of Economics, ha destacado en el mundo de la teoría y el pensamiento político de las últimas décadas en virtud de su crítica pluralista al liberalismo, su propuesta del *modus vivendi*, sus sugerentes análisis de las filosofías políticas de pensadores como John Stuart Mill, Friedrich Hayek, Isaiah Berlin o Michael Oakeshott, así como sus incursiones en la crítica cultural, la teoría política medioambientalista y el pensamiento antihumanista. Sin embargo, lejos de suscitar un eco unánime, su producción intelectual provoca amplios recelos, por lo que es calificado de intelectual inconsistente, oportunista y sin ninguna postura clara (Horton y Newey, 2007: 2; Kelly, 2007: 25) porque quienes así describen su pensamiento parecen culparle de una movediza transformación de compromisos «ideológicos». En realidad, ello podría reflejar, más bien, una disposición a corregir los propios análisis al ritmo vertiginosamente cambiante de los fenómenos políticos y sociales, revelando lo que, para algunos, sería un talante «heterodoxo», «provocador» y esquivo a cualquier tipo de encasillamiento ideológico (Del Palacio, 2012: 602). Es más, a nuestro juicio, una lectura atenta de la obra de Gray permite divisar indiscutibles continuidades en términos de preocupaciones intelectuales y de postulados teórico-políticos, al menos a un nivel más profundo que el de la superficialidad ideológica. Algo que, por ejemplo, ha sido sugerido por quienes identifican en su obra un persistente pesimismo filosófico (Newey, 2007: 154) o una constante crítica a la idea de progreso (Morgan, 2007: 115). Admitiendo que su compleja producción intelectual

admite muchas lecturas en dicho sentido, el objetivo de este estudio consiste, concretamente, en explorar la presencia en su pensamiento de una más profunda y sólida sensibilidad intelectual pluralista de la que brotaría una particular propuesta teórico-política y en la que, a la sazón, se enmarcaría su conocida crítica al ideal del progreso, a la tradición ilustrada y racionalista o al pensamiento ideológico y utópico.

Para ello, recalaremos en la vertiente más intelectual y no ideológica de su pensamiento y, por tanto, en sus obras estrechamente vinculadas a la teoría política¹. Tras delinear cómo define el pluralismo de valores (en adelante PV), pasamos a analizar el modo en que este se convierte en un elemento insoslayable de su teoría política pluralista. Así, en primer lugar, analizamos la crítica «negativa» que, en virtud de los postulados del PV, realiza al liberalismo y al comunitarismo en tanto teorías políticas que pretenden solventar el conflicto de valores en las sociedades contemporáneas. En segundo lugar, y a tenor de su visión multicultural de la sociedad, estudiamos las implicaciones más «positivas» que deriva de dichos postulados del PV, concretamente en los términos de su propuesta política del *modus vivendi* (en adelante, MV), encaminada a la gestión del conflicto ético-político en el seno de las sociedades políticas. Finalmente, se argumenta cómo las nociones de acción y teorización política que maneja, de influjo realista, nos ayudan a entender las aparentes ambigüedades que laten en sus nociones de PV y MV.

EL PLURALISMO DE VALORES

El pluralismo en la filosofía y teoría política

Antes de analizar la forma en que el pluralismo se conforma como un *leitmotiv* en el pensamiento político de Gray, reseñemos sucintamente qué puede entenderse por *pluralismo*. Habría sido en el siglo xx cuando, en el ámbito de las disciplinas que estudian la sociedad y la política, el pluralismo se erige en un posicionamiento teórico más o menos reconocible y dotado de una identidad intelectual elaborada (Schlosberg, 2006: 142)². La «imaginación pluralista» ha permeado de un modo u otro, y a lo largo de varias generaciones, los análisis de numerosos pensadores políticos, politólogos, así como, posteriormente, de académicos de la teoría política contemporánea (*ibid.*: 144-146)³. El

1. No ahondaremos, así, en sus libros de la última década, los cuales, si bien tienen notas pluralistas, exploran temas más tangenciales a la teoría política. Asimismo, nos centraremos en sus análisis más relativos a las teorías políticas, de tal modo que estudiaremos su crítica al liberalismo en tanto teoría política y no en tanto tradición ideológico-política.
2. Para algunos autores, es posible reconducir muchos de los postulados de lo que ha dado en denominarse como pluralismo a una genealogía intelectual muy pretérita. Isaiah Berlin (1998) señaló a Maquiavelo, Vico o Herder como precursores del pensamiento pluralista, junto a los que habría que situar también, según otros estudiosos, al propio Max Weber (Lassman, 2005: 2).
3. Según Schlosberg (2006: 144), en el siglo xx, y en el entorno anglosajón, se vislumbran dos generaciones de pensadores pluralistas. La primera, a principios del siglo, se opuso al monismo

pluralismo se puede definir, en términos generales, como una «interpretación de la diversidad social» según la cual la interacción social se dirime entre una multiplicidad de planteamientos, los cuales, la mayoría de las veces, entran en conflicto entre sí (Yumatle, 2004: 1). Esta noción genérica de pluralismo en tanto enfoque interpretativo adquiere su contenido más genuino en términos del estudio de los ámbitos concretos de la vida social en los que se proyecta la diversidad y, casi siempre también, el conflicto (*ibid.*: 6).

El pluralismo apodado «de valores» ha sido expresamente el fiel acompañante de algunas de las aportaciones más decisivas del estudio de la política desde la perspectiva de la teoría y la filosofía política contemporáneas. Como apunta Glen Newey, desde los inicios de la modernidad, la filosofía o la teoría política casi siempre ha sentido la obligación de fundamentar sus enfoques de estudio y propuestas políticas en un conjunto de asertos éticos o metaéticos, y el PV acabó desempeñando este rol (1998: 493-449). A la postre, en toda sociedad la existencia de una multiplicidad de valores, esto es, de aspectos cuya persecución es considerada como potencialmente conducente a una buena vida, se tiene que tejer esperablemente a través del desacuerdo. Y «el desacuerdo razonable en torno a la buena vida» es claramente, como sentencia Charles Larmore, «un problema político» (1990: 345).

Como es bien sabido, fue Isaiah Berlin quien desde mediados del siglo xx consigue erigirse en uno de los más paradigmáticos representantes del PV, gracias a su elegante crítica al monismo ético y filosófico. Aún hoy resuena con fuerza la manida contraposición berliniana entre el «monismo», que postularía «la unidad o armonía última de los fines humanos», y el «pluralismo», que reconocería que «los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad» (Berlin, 1998: 10, 242). El ascendiente pluralista del pensamiento de Berlin sobre la teoría política contemporánea ha sido indudable y en su estela cabe situar a Gray. Como muchos otros pensadores que se beneficiaron de su influjo, Gray desarrolla una comprensión del pluralismo a la luz del PV, reproduciendo muchos de los aspectos desarrollados por Berlin, aunque también, de forma muy significativa, distanciándose de otros. A su vez, como referiremos, su pluralismo se entrelaza con otras críticas del liberalismo universalista, entre las que destaca, sobre todo, la de Oakeshott. Pero antes, veamos cómo nuestro autor define el PV.

Pluralismo de valores, incommensurabilidad y conflicto ético racionalmente irresoluble

Gray (1998a: 19-20) define al PV según tres postulados. En primer lugar, el PV integra un postulado antireduccionista, según el cual se defiende la idea de la existencia, en el ámbito del paisaje moral y ético de los sujetos y sociedades, de una irremediable

filosófico y al Estado unitario y centralizado en tanto conculcador de la expresión plural de la diversidad de grupos e individuos. La segunda, a mediados del siglo, resurge gracias a Dahl, quien desarrolló la teoría antielitista y pluralista del poder en el ámbito de la ciencia política estadounidense, la cual pronto sería criticada por algunos autores, como William Connolly, que denunciaron el espíritu antipluralista del sistema político estadounidense (*ibid.*: 146).

diversidad de bienes o valores⁴. En consecuencia, el PV expresaría la profunda «verdad antropológica» de que los humanos pueden «florecer en una variedad de formas». El «pluralismo cultural» sería, en realidad, otro ámbito en el que Gray (1993: 293), de forma derivada a los valores, hace proyectar su pluralismo, aludiendo así tanto a la heterogeneidad de formas de vida (en adelante, FV) al interior de cada cultura, como a la pluralidad de las propias culturas, definidas ambas de forma «indeterminada» y reconociendo la dificultad de individualizarlas. Gray (2000a: 329) dibuja así la complejidad que caracteriza a las sociedades actuales, esto es, aquellas que no solo albergan «una variedad de creencias morales» sino también de «formas de entender la vida ética».

El segundo postulado del PV, el más importante en la versión radical del PV que él mismo dice secundar, sería aquel atinente a la naturaleza conflictiva o mutuamente excluyente de muchos de los valores, bienes e incluso FV existentes en una sociedad, los cuales a su vez serían inconmensurables entre sí por ser «diferentemente valorables» (Gray, 1993: 287; 2001: 16). El que dos valores en conflicto fuesen inconmensurables parece ser sinónimo, para Gray, de la imposibilidad de valorarlos o «compararlos racionalmente», o en palabras de otros autores, de realizar una comparación «tricotómica»; esto es, de decir que respecto a dos valores —o, incluso, dos FV— uno de ellos sería mejor, peor o igual que el otro en términos de una misma medida, escala o *covering value* (Chang, 1997: 5).

Gray perfila dos grandes cauces por los que discurre la inconmensurabilidad. Por un lado, los valores pueden ser inconmensurables a causa de hallarse insertados en «contextos» dados por FV en común (Gray, 2001: 50). Ello implica que dos bienes, como pueden ser la amistad y la justicia, pueden ser mutuamente inconmensurables al interior de una determinada FV o cultura, en virtud tanto de las convenciones como de las concepciones del bien que en ellas estén presentes (*ibid.*: 17, 26), pero no tienen por qué serlo también en otras FV o culturas (*ibid.*: 50 y ss.). A su vez, un mismo bien, como puede ser la amistad, puede concebirse de forma tan diferente por parte de dos FV o dos culturas —en términos sincrónicos o diacrónicos— que acaba convirtiéndose *de facto* en inconmensurable (*id.*). Asimismo, cada FV o cada cultura defiende específicas combinaciones estructuradas de bienes —o concepciones del bien— que pueden, en su conjunto, resultar inconmensurables respecto a las que son defendidas al cobijo de otras FV o culturas (Gray, 1993: 293).

Por otro lado, aparte de este tipo de conflicto entre inconmensurables, de factura contextual, Gray (*ibid.*: 292 y ss.) también admite la existencia de un conflicto entre bienes, como la justicia o el coraje, o entre males, como el daño, la violencia o la coerción, entre los que se trabarían inconmensurabilidades derivadas no solo de su inserción contextual, sino también de su naturaleza «genéricamente humana» o universal. Estos bienes y males serían válidos para todos los sujetos y sociedades independientemente del

4. Sin querer faltar al rigor, utilizaremos las nociones de «bien» y «valor» de forma indistinta. Asimismo, Gray parece seguir, a nuestro juicio, la distinción hegeliana entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, pues utiliza «moral» para referirse a la moralidad de la esfera subjetiva, y «ética», para aludir a la moralidad que se halla objetivada en las normas prevalentes en la sociedad.

contexto pues, dado que existe una «naturaleza humana común», no todos los valores serían construcciones culturales (Gray, 1998b: 160). Huelga decir que Gray pone mayor énfasis en el lado de los males que en el de los bienes, al igual que, por ejemplo, Stuart Hampshire, quien también construye su visión pluralista en el postulado de la permanencia de aquellos «males salvajes y obvios que apenas varían de cultura a cultura o de era a era» (2002: 41-42).

Pero reconocer todas estas implicaciones del conflicto entre inconmensurables nos remite, según Gray, a un tercer postulado del PV que, según otros teóricos políticos pluralistas, sería el que realmente lo define frente al monismo (Crowder, 2015: 551; Larmore, 1994: 65): aquel que sostiene que «la vida ética alberga conflictos de valores que son racionalmente imposibles de decidir» (Gray, 2001: 50). Esta «verdad que debemos aceptar» (í.d.) refuta la existencia de un *summum bonum* que permitiese a todas las personas razonables llegar a una «única» solución correcta, racional y universal a dichos conflictos entre inconmensurables (*ibid.*: 20), existiendo, por la contra, «muchas» soluciones igualmente correctas (*ibid.*: 16). Asimismo, los bienes y males genéricamente humanos, pese a ser universales, nunca se traducirían en «una moralidad universal» (Gray, 2006: 328). A la luz de estos tres postulados, podríamos aventurar que el pluralismo de Gray es de carácter fundamentalmente «ontológico» o «radical», en lugar de «epistemológico» o «razonable», asumiendo la terminología que nos ofrecen, respectivamente, Talisse (2005: 60) y Gaus (2003: 14), toda vez que, como apuntaremos, el propio Gray sostiene que el principal culpable de que los humanos no lleguemos a un consenso racional sobre la moral o la política no sería nuestra imperfección epistemológica, sino, más bien, la propia naturaleza ontológicamente plural y conflictiva de los valores.

Pluralismo de valores versus relativismo e irracionalismo

Al secundar la noción de bienes —versus males— genéricamente humanos, Gray sigue directamente a Berlin (2013: 19), quien defendió la existencia de unos valores que conformarían «un mínimo sin el cual las sociedades apenas podrían sobrevivir». Como indica García Guitián (2001: 35), Berlin consigue asociar el PV al objetivismo moral en virtud de asumir que dichos valores «funcionarían como una especie de ley natural sin fundamentaciones metafísicas». Lo mismo, podríamos decir, sucede en Gray cuando alega que existen ciertos valores objetivos al margen de los cuales no sería posible desarrollar «vidas humanas valiosas» (Gray, 1998a: 23). Sobre la base de esa noción, Gray (2001: 18) alude a la existencia de FV «mejores» y «peores», ya que las FV «pueden tener mayor o menor éxito en el intento de alcanzar bienes universales, mitigar males universales y resolver conflictos entre ellos». Esto es: si bien no es posible identificar «la mejor FV», pues ninguna sería capaz de satisfacer plenamente todas las exigencias legítimas (*ibid.*: 19), sí es posible compararlas entre sí —y, en principio, racionalmente— respecto a aquel criterio (Gray, 1993: 292). De este modo, aduce Gray (2001: 81), si una FV o una cultura, y también una concepción del bien, no tiene en cuenta el respeto de esos bienes humanos genéricos sería «defectuosa y engañosa».

Con este movimiento, Gray parece intentar distanciar su propuesta del PV de cualquier atisbo de relativismo ético e irracionalidad, en paralelo a otros teóricos políticos pluralistas (Berlin y Williams, 1994: 2; Kelly, 2007: 37). Incluso, podríamos atrevernos a afirmar que parece rechazar, en relación a las FV, la equivalencia entre comparación y conmensurabilidad al afirmar que dos FV inconmensurables pueden ser comparadas entre sí, posición que también han defendido algunos autores como Larmore (1994: 67), incluso para el caso de los propios valores. A nuestro juicio, el matiz que puede estar sugiriendo va más allá de esta simple distinción, al dar cabida a una comparación que, por varias razones, podríamos calificar como *borrosa*. Como el propio Gray (1998a: 26) sostiene, no es posible identificar un *summum bonum* ni un *summum malum* que se tradujesen en un esquema moral universal, pues los bienes y males genéricos también se formulan en términos plurales, algo que genera cierta indeterminación. Recordemos, asimismo, que Gray enfatiza más los males que los bienes a la hora de delimitar ese mínimo moral genéricamente humano, y ello constituye otro elemento de indeterminación, pues los bienes se definen por «la protección que brindan frente a los distintos males universales» (Gray, 2006: 328) y no en base a un «contenido sustantivo». Pero la principal causa tras la naturaleza borrosa de la comparación se debe a que dichos bienes y males genéricamente humanos también son, como ya vimos, objeto de disputa (Gray, 2013a: 70-71), de tal forma que su contenido variaría en función de cada contexto. En definitiva, a nuestro juicio, la comparación de FV según Gray, de ser posible, nunca podría ser diáfana sino borrosa.

En cualquier caso, lo importante es que la inconmensurabilidad, si bien imposibilita lograr un consenso racional y universal en torno a la mejor solución correcta a un conflicto entre inconmensurables, no sería «un impedimento para ejercitar el razonamiento práctico y moral» (Gray, 2001: 159; 1998a: 27), pues, en virtud de la aludida comparabilidad —borrosa—, puede que haya «buenas razones para preferir unos bienes inconmensurables a otros» (í.d.). Una forma de converger con aquellas visiones que sostienen que el PV permite ejercer, en ciertas circunstancias, una elección racional de naturaleza cualitativa y no algorítmica (Galston, 1999: 771) basada en una ordenación de carácter tentativo, provisional y transitorio (Yumatle, 2004: 3) o en consideraciones «no comparativas» (Chang, 1997: 9). Esto es, en Gray la inconmensurabilidad no siempre mostraría, al menos en lo que a las FV se refiere, todos sus efectos, una aparente ambigüedad en relación a la normatividad que, como veremos, también tendrá consecuencias en el modo en el que proyecta su propuesta teórico-política.

EL PLURALISMO DE VALORES Y LA TEORÍA POLÍTICA

Liberalismo, comunitarismo y multiculturalismo

Analicemos cuál es la relación, según Gray, entre la aceptación del PV y la concepción de la ordenación política. Es bastante evidente que su conocida crítica a las ideologías políticas se explica precisamente por secundar estas unos valores homogéneos y

un único tipo de forma de vida y de régimen político, así como por propugnar la conmensurabilidad y la esperanza de poner fin a los conflictos morales, éticos y políticos. Estas notas antipluralistas conectan, según Gray, con el propio «mito», tan asentado en «la conciencia occidental», de que la humanidad avanza hacia la adopción de unos mismos valores e instituciones, anhelando alcanzar, incluso a través de medios totalitarios, «una vida carente de conflictos» (2007b: 105, 77). Lo que aquí nos interesa subrayar es que, según Gray, las teorías políticas, pese a estar distanciadas del registro ideológico, también compartirían el mismo anhelo.

En primer lugar, se encargará de argumentar que del PV «no» se infiere la defensa del liberalismo, oponiéndose a lo que algunos denominan como el «principio liberal fundamental» (Gaus *et al*, 2018: 2); esto es, la creencia de que la libertad estaría dotada de una especial primacía en tanto valor moral y político como consecuencia de ser el estado natural de vida de los individuos. Sobre una defensa *reduccionista* del igualitarismo y del individualismo normativo, Gray aduce que todas las teorías políticas liberales habrían pretendido dilucidar un principio o conjunto de principios morales y políticos capaces de fundamentar racional y universalmente al «mejor régimen político» (Gray, 1993: 287; 2007a: 196). Pero ello no haría más que esconder lo que algunos han denominado como «la paradoja de la justificación liberal», esto es, la imposibilidad de resolver la disyuntiva entre la práctica liberal, alentadora del pluralismo y el desacuerdo, y la teoría liberal, aspirante a hallar principios sólidos en los que asentar la autoridad política (Talisso, 2005: 59). Esto indica, según Gray, que las diversas teorías políticas liberales, si bien preocupadas por el logro de la tolerancia y la coexistencia pacífica en el seno de una sociedad plural cuyos miembros secundan diferentes concepciones del bien, se hunden, en mayor o menor medida, ante la imposibilidad de hallar y erigir principios morales y políticos capaces de resolver de forma universal y racional los conflictos de valores en tales sociedades. Esta crítica sería muy pertinente, según nuestro autor, en relación con aquellos principios liberales directamente comprometidos con una concepción monista del bien, como los que, en la estela del pensamiento de Mill y formulados al abrigo de concepciones perfeccionistas del yo, alegan que únicamente en los confines de un régimen liberal de derechos el individuo podría ejercitar libremente la autonomía y, por tanto, perfilar su florecimiento como persona y columbrar la vida buena. Pero, aduce Gray (2001: 116, 23), el ideal liberal de la autonomía no sería ajeno al conflicto entre inconmensurables, aparte de que no sería un ingrediente «prioritario» del bienestar humano, pues muchas FV buenas carecen de él (Gray, 2003: 141; 2001: 113-114). Este liberalismo, anclado en el proyecto ilustrado, sería incapaz de solucionar «los dilemas de la posmodernidad» que, a la sazón, giran en torno a la pluralidad (Gray, 1995b: 85).

Pero, para Gray, el antipluralismo también estaría presente en aquellas variantes más «políticas» o deontológicas del liberalismo. Según la propuesta del liberalismo político de John Rawls y de las teorías liberales del derecho en la línea de Ronald Dworkin o Robert Nozick, la justicia o los derechos a articular deberían poder resolver, de una forma racional, universal y desde una instancia neutral respecto a visiones comprensivas del bien, los conflictos morales y éticos en los que pudiesen verse

envueltos los individuos y las sociedades políticas. Gray, no admitiendo que el posicionamiento rawlsiano en realidad se aleja significativamente del liberalismo universalista y filosófico (Talisse, 2000: 449), aduce que los principios liberales de justicia que Rawls formula al calor de su propuesta contractualista —no solo los de su *Theory of Justice*, sino también los de su *Political Liberalism*— se construyen como universales y neutrales cuando en realidad estarían basados en una determinada visión del bien que, aunque no comprehensiva, sería igualmente susceptible a la inconmensurabilidad y el conflicto. Pese a recurrir también a argumentos de índole comunitarista, como aquellos que critican la precariedad de la noción liberal de un «yo independiente» (Sandel, 2000: 220), carente de valores comunes, lazos, costumbres o tradiciones (Walzer, 1990: 8), Gray (2001: 97-98) se centra sobre todo en alegar que los esquemas de libertades básicas o de derechos fundamentales no pueden abstraerse de los conflictos de valor, pues toda discusión sobre qué derecho o libertad proteger y en qué grado hacerlo es «sobre el bien» y, por tanto, nunca habrá una solución «aceptable para todas las personas razonables», tanto entre diferentes sociedades como en el interior de una única sociedad. En otras palabras, sería imposible circunvalar de forma neutral, universal, racional o incluso contractualista las propias divergencias en torno al bien (Gray, 1998a: 28).

Una de las versiones del liberalismo más consciente de las implicaciones del PV sería, para Gray, aquella trazada por Berlin; si bien, tal y como alegará, también rezuma antipluralismo. Berlin asocia al PV una defensa del valor «preeminente» de la libertad negativa, esto es, de la libre elección individual, sin coerciones ni restricciones externas (Gray, 1995a: 15), entre una pluralidad de bienes y males racionalmente incomparables e inconmensurables. De este modo, para Berlin solo sería legítimo aquel régimen político que se abstuviese de imponer un patrón de vida a los sujetos (*ibid.*: 143-144), permitiendo así su «autocreación». Este tipo de defensa del liberalismo prescinde ciertamente de una justificación universalista pues considera que, aunque en los contornos del marco liberal es posible otorgar razones que apoyen sus prácticas, fuera de sus márgenes únicamente restaría un «pluralismo agonístico» (Gray, 1995a: 166). Pero Gray, si bien admite que el planteamiento berliniano adolece de cierta ambigüedad, insiste en la idea de que su propuesta no sería completamente congruente con el PV, pues la libertad negativa tampoco puede abstraerse de los conflictos entablados entre inconmensurables o, incluso, entre los distintos tipos de libertades negativas (1995a: 150, 158 y ss.).

En sus obras escritas a partir de finales de los años ochenta del pasado siglo —como es el caso de *Liberalisms* y, sobre todo, *Post-Liberalism*— Gray sostendrá que existe otra versión del liberalismo que también es consciente de las implicaciones del PV. Se trata de aquel liberalismo «local» (Gray, 2010: 240) que es propugnado no por ser el resultado de «la aplicación de una moralidad política universal», sino por constituir un «legado histórico que satisface las necesidades humanas en un contexto de modernidad tardía» (*ibid.*: 284). En concreto, apela expresamente al legado histórico de la «asociación civil», teorizado, de diferente modo, por Hobbes, Locke, Hegel, Smith y Hume, pero, sobre todo, sistematizado por Oakeshott, quien estudió cómo los Estados

modernos europeos surgieron de elecciones humanas contingentes y no de un diseño consciente, y quien, con la mirada en la experiencia política liberal británica, defendió que aquellos deberían garantizar, al modo de la *societas* y no de la *universitas*, un marco de normas de convivencia en vez de perseguir un propósito común (Oakeshott, 1975a: 319; 1975b: 114). Valga apuntar que en esta reformulación posliberal también resuena la visión de Rorty (1989: 57) referente a cómo el liberalismo reposa en «una justificación circular de nuestras prácticas» y no en fundamentos de validez absoluta y trans-histórica.

En su más conocida y acabada forma liberal, nos dice Gray, la sociedad civil implicaría una «estructura compleja de prácticas e instituciones»: la propiedad privada, el *rule of law*, las limitaciones constitucionales y consuetudinarias sobre la autoridad gubernamental, la tradición moral y legal del individualismo (*ibid.*: 262), y, de forma relevante, la tolerancia de la diversidad y el deseo de coexistencia pacífica entre diferentes concepciones del mundo (Gray, 1993: 318). Pese a admitir que la sociedad civil liberal no sería la única que sirve al florecimiento humano —alejándose así del euro-centrismo que, a sus ojos, constituye el culmen de la prepotencia universalista del liberalismo (Gray, 2003: 132)—, Gray (2010: 240) sí llegó a afirmar que sería el «único tipo de régimen en el que nosotros, dadas nuestras circunstancias históricas en tanto modernos tardíos, podemos vivir bien» (Gray, 1993: 288). Este «posliberalismo», o esta «otra cara del liberalismo», se basa en una justificación antifundacionalista y «contextualista» (*ibid.*: 287) que sí armonizaría con los postulados del PV toda vez que postula que los conflictos entre valores plurales se resuelven de forma local y provisional, siendo sospechosa cualquier pretensión de terminación universalista de los mismos.

En cualquier caso, y esto sería sumamente relevante para entender su aportación final, también terminará reservando, en virtud de su propia noción de PV, argumentos críticos para este tipo de liberalismo no universalista. En su obra *Enlightenment's Wake*, publicada en 1995, y en donde se patentiza ya un cambio de apreciación al respecto, se retracta de la «defensa cuasi-hegeliana» del liberalismo que asumió en sus obras previas (Gray, 2007a: 203), negando que la modernidad exigiese una convergencia cultural liberal, pues ello sería algo «ahistórico e indefendible» (*ibid.*: 258), rebatiendo incluso la justificación rortyana del liberalismo, la cual, a su juicio, comete el error de considerar las prácticas políticas y culturales de las democracias occidentales como referentes para los procesos de modernización (*id.*). Así, Gray (1996: 13) se opone a toda propuesta de «sociedad liberal monocultural», defendiendo, más bien, la adopción de «instituciones comunes pluralistas» y «genuina y culturalmente diversas», así como también, como veremos, la irremediable pluralidad de regímenes políticos legítimos, incluso, dentro de una concreta sociedad política. Lo decisivo es que, según Gray, si el PV es una verdad que subvierte el liberalismo, entonces este, en tanto propuesta de FV o de régimen político ideal para todos los seres humanos, no solo carecería de un fundamento universal, sino también de un predicamento contextual. A nuestro juicio, ello demuestra no solo un posible movimiento desde el posliberalismo al pluralismo radical, sino también cómo el pluralismo de Gray sería más ontológico que epistemológico. De

ahí su reproche al liberalismo «escéptico» de Mill, Popper, Oakeshott o Hayek, por creer que la causa última de la conflictividad moral y ética es nuestra imperfecta racionalidad en lugar de la propia estructura inconmensurable de los valores (Gray 2010: 241 y ss). Así, Gray no solo se alejará de las propuestas postilustradas rawlsianas (que, pese a reconocer las *burdens of reason*, contemplan sólidos baluartes para articular algún tipo de consenso) o de los liberalismos escépticos, sino también de vertientes posliberales, como la del «liberalismo local», que divisan en los contextos comunitarios y tradicionales la salida «racional» a los conflictos valorativos.

Esto último se entiende mejor analizando su valoración de las teorías comunitaristas; esto es, aquellas que sitúan en los confines de una comunidad unitaria y homogénea, la fuente de la que emanarían no solo los estándares necesarios para poder fundamentar los criterios del juicio moral y político y, por tanto, poder navegar entre los conflictos éticos y políticos, sino también las bases de la identidad de los propios sujetos, dibujando una moralidad que no sería universalista ni tampoco abstracta. Gray, si bien concuerda con el comunitarismo en su crítica a las sociedades de masas desvinculadas de las tradiciones culturales y morales de una nación (Gray, 2003: 82), o en la defensa de que la libertad del individuo solo puede florecer en una comunidad sólida (Gray, 1996: 9), objeta que sea acorde al PV. Naturalmente, él es consciente de que las culturas, las comunidades, o incluso las FV «encarnan diferentes soluciones a los conflictos entre valores universales discordantes», soluciones que, pretendiendo incluso volverlos conmensurables, «pueden ser igualmente legítimas» (Gray, 2017: 17, 25), algo que, por cierto, secundan algunos pluralistas de inspiración conservadora (Kekes, 1993: 92). Pero esa pretensión de hallar en tales instancias un marco definitivo para la acción moral racional en medio del conflicto valorativo no le convence, insistiendo en la idea de que la comunidad no ofrece una solución racional e inequívoca a tales conflictos.

Aparte de que los sujetos se enfrentan a conflictos entre «valores universales y las «exigencias» de FV «particulares», de los que surgen dilemas intratables (Gray, 2001: 82), el problema del comunitarismo, según Gray, reside en que dibuja una comunidad «nouménica», «sin grietas» u «orgánica» que permanece «imposible ante los conflictos de interés o de valor» (*ibid.*: 138-139) y que, a la par de perjudicar a las minorías (Gray, 2007b: 82), sobrevalora las posibilidades del consenso en las actuales sociedades contemporáneas (Gray, 1998c: 155). Así, por ejemplo, no es posible que exista un consenso cultural que emane de las esferas de la justicia, tal y como propone Walzer (1993: 328) cuando defiende que «buenas verjas hacen sociedades justas», pues cualquier sociedad alberga varias FV y, por tanto, existen diferentes interpretaciones de los criterios de la justicia y la moral (Gray, 2001: 110). Esto es, las comunidades no son homogéneas pues en su interior, de forma inevitable, se vislumbran conflictos irresolubles resultantes de todas las posibilidades de la inconmensurabilidad ya aludidas. Gray (1995a: 7) termina así reprochando a Oakeshott el creer que los dilemas insolubles a la razón pueden ser resueltos regresando a la tradición, en tanto trasunto de la comunidad, pues, alejándose también de MacIntyre (1994: 367), no existiría razón para suponer que sea un recurso coherente e insoslayable para el ejercicio de la racionalidad.

Asimismo, dado que las FV no están aisladas unas de otras, sino que se entrelazan entre sí (Gray, 2001: 68,139), cada sujeto se vería inmerso en un confuso cruce de FV y culturas, de tal modo que las identidades humanas serían «múltiples e híbridas» (Gray, 2000a: 330). Según Gray, esta realidad de entrecruzamiento moral derivada de la pertenencia de un mismo sujeto a varias FV sería algo normal en las actuales sociedades multiculturales. Sobresaldría así otra dimensión de conflicto irresoluble, esta vez, en términos de la necesidad de escoger, a menudo de modo trágico, entre los dictados de múltiples convenciones de las que igualmente participa cada sujeto en virtud de su insoslayable identidad multicultural. Y es que no habría «nada contradictorio en que una persona ensalce valores rivales en diferentes contextos de su vida» ni en que adopte un «vocabulario moral altamente misceláneo» (Gray, 2001: 66-71), pues las FV «en las que nos encontramos no son las mónadas sin ventanas de la metafísica leibniziana. Se parecen más a prismas con luces cambiantes a través de las cuales nos movemos» (*ibid.*: 65-66). Como testimonia Parekh (1995: 435), a quien a menudo Gray secunda, esta vivencia del entrecruzamiento moral sería muy sentida por los inmigrantes, quienes deberían poder «experimentar» con la cultura de acogida y decidir cómo «reconciliarla» con la suya propia. En suma, los individuos han de lidiar con el fenómeno de la inconmensurabilidad y los «dilemas irresolubles racionalmente» a la hora de orientarse no solo entre las diferentes FV, sino también en el interior de cada una de ellas (Gray, 1998a: 23), aunque, como ya sabemos, sin tener que renunciar al razonamiento práctico. Veamos en el siguiente apartado cómo Gray desarrolla, en relación con el ámbito político, estos matices en el dominio de la inconmensurabilidad.

Modus vivendi y la dimensión normativa de la noción de legitimidad

La quiebra de la propuesta liberal a la luz del PV implica, según Gray (2000a: 324), la necesidad de reformular el ideal liberal de tolerancia surgido en los albores de la modernidad, el cual sería insuficiente para la convivencia en el contexto de las sociedades actuales, en donde, al hecho de la divergencia en torno a una pluralidad de creencias morales y religiosas, se añade la experiencia de que no hay una sola FV que fuese la mejor o la más correcta para unos sujetos enormemente diferentes en términos grupales, étnicos y de identidad. Si bien las sociedades multiculturales fueron «el rasgo común de la humanidad» (Gray, 2000b: 164), lo cierto, nos dice, es que la globalización, el auge de las migraciones y la expansión de las nuevas tecnologías habrían dibujado unas sociedades contemporáneas caracterizadas por la presencia de culturas y economías «híbridas» (*ibid.*: 56; Gray, 2013a: 76). Esta realidad exigiría ser conscientes, como dice Walzer (1997: 256), y como Gray también secundaría, de que la tolerancia hacia la «otredad» comienza reconociéndola en nosotros mismos, pues es habitual el verse impelido a practicar la tolerancia no solo en nuestras propias comunidades étnicas, religiosas o culturales, sino también respecto a nuestro propio «yo dividido». Basándose en ello, los discursos que tras la Guerra Fría dibujaron al liberalismo como el epítome del fin de las ideologías, así como las esperanzas comunitaristas

de haber hallado la FV ideal en los contornos homogéneos de la «comunidad», estarían deslegitimados. Así, Gray, rehuyendo del liberalismo universalista y del comunitarismo de corte esencialista, parece desembocar, finalmente, en una propuesta de sociedad multicultural en tanto baluarte del PV —aunque sin abrazar el multiculturalismo en tanto corriente filosófica (Gray, 2001: 325)—.

Es en el trasfondo de esta «reorientación de la tolerancia liberal» en clave de entrelazamiento moral multicultural en donde la noción de MV, en tanto complemento político del postulado del PV, hace aparición en su obra, sobre todo a partir de su *Enlightenment's Wake*. Para articular dicha noción, Gray (2001: 13-15) se inspira en los pensadores de la «otra cara el liberalismo» como Hobbes, Hume, Oakeshott o Berlin, quienes atisbaron que existen muchas FV en las que los humanos pueden florecer, al tiempo que propugnaron que sería preciso articular un régimen político basado no en el consenso racional o en los principios políticos o morales universales, como argumentaron Locke, Kant, Hayek o Rawls, sino en la coexistencia pacífica. Gray redescubre así la noción de MV, combatiendo la escasamente lustrosa visión de la misma que, gracias a Rawls, se asentó en el imaginario de la teoría política contemporánea. Rawls formuló su idea del liberalismo político bajo la premisa de un consenso superpuesto, entre doctrinas razonables, en torno a una concepción política de la justicia que sería «moral tanto en sus objetivos como en su contenido»; un consenso superpuesto que, no siendo el producto de una contingente convergencia de intereses, se distanciaría, precisamente, de un «mero» MV (Rawls, 2006: 132). Gray, *contra* Rawls, intenta desligar su noción de MV de cualquier normatividad susceptible de conflicto e inconmensurabilidad, pero lo cierto es que en ella late una interesante ambigüedad que sería paralela a la que también caracteriza su concepto de PV.

Por un lado, en un tono descriptivo, Gray define al MV como «un modo de vida entre bienes y males» que permitiría que, en un entorno en donde el conflicto de valores es un «rasgo permanente» de la vida humana, las diferentes FV pudiesen «convivir en paz» (2001: 16). El MV, aduce, sería «un proyecto político razonable» por constituir «una forma de adaptarse» al «hecho» del PV (Gray, 2006: 336). Así, no estaría basado en ningún consenso moral y político racional, ni siquiera superpuesto, siendo su propósito, más bien, el de «conciliar en una vida en común» a individuos y FV «con valores en conflicto», algo para lo que no serían necesarios «valores comunes», sino, más bien, «instituciones comunes» (Gray, 2001: 15). Podríamos decir que en esta definición Gray parece estar situando el fundamento de la teoría política del MV en la noción de PV, adoptando esta, concretamente, la forma de un aserto fundamentalmente metaético.

Sin embargo, en otros pasajes de su obra podríamos entrever una dimensión moral y ética en su noción de MV. Algo evidente cuando alega, en un tono herderiano, que el MV es «bueno» porque protege el valor de la diversidad de FV y culturas éticas distintivas, expresando, por tanto, una «concepción del bien» (Gray, 2007a: 203-204; 2000a: 322; 2001: 35). Esta idea de la diversidad está naturalmente ligada al PV sobre el que se halla fundamentado, pero esta vez basándose en un entendimiento más prepolítico y prescriptivo y no solo metaético del mismo —y, naturalmente, alejado de la

inconmensurabilidad radical—. Así, el MV equivaldría a la «aplicación» del PV a la «práctica política» (Gray, 2001: 35). Nuestro autor incluso aboga, en ocasiones, por «internalizar» la «verdad» del PV (Gray, 1995a: 152), pues, argumenta, si se mostrase la naturaleza «ilusoria» de los universalismos quedaría en evidencia que los contendientes en un conflicto de valores o de FV no serían rivales sino modalidades alternativas, y ello promovería, en última instancia, un MV (id.). Sin duda, ello asemeja una prescripción normativa del PV o una forma de advertir que el MV únicamente tendría posibilidades de surgir o consolidarse mediando la internalización del PV.

Pero para Gray (2007a: 203-204), en un tono más hobbesiano, el MV puede ser defendido asimismo en tanto baluarte del valor de la paz, algo que nos remite a un tipo de normatividad diferente. Al igual que Bernard Williams (2005: 3), es consciente de que la *first political question* consiste en asegurar el «orden, la protección, la seguridad, la confianza y las condiciones para la cooperación». Sin embargo, nuestro autor rechaza la idea de que la consecución de dicha *first political question* equivaliese al florecimiento del *summum bonum* o que su ausente garantía significase el *summum malum* (Gray, 1998a: 26). Gray evita así aludir a la «paz» como un valor normativo *a priori* de la política, asegurando que es perseguida si sirve a las diferentes «metas y necesidades humanas» (*ibid.*: 30). Aunque lo interesante, subraya, es que casi todas las FV, incluso aquellas que desprecian el ideal de la tolerancia, tienen «intereses en común» que hacen que el MV resulte deseable para cada una de ellas (id.), de forma que la coexistencia pacífica, podríamos decir, funcionaría como un «anhelo» que facilitaría el articular un compromiso en torno a unas instituciones comunes. En otras palabras, para Gray la paz y la coexistencia pacífica parecerían ser constitutivas de lo que algunos realistas definen como una «normatividad política» (Rossi y Sleat, 2014: 690) o una normatividad que no es previa a la política (Williams, 2005: 5).

Pero la compleja relación que Gray traza entre la noción de MV y la normatividad no termina aquí. Si bien, como hemos referido, la recurrencia de los conflictos podría verse aminorada merced a una extendida creencia en la «verdad» del PV, este, en tanto fenómeno, siempre exigiría el gestionarlos. Consciente de ello, aduce que a la hora de atemperar políticamente dichos conflictos y de urdir compromisos entre concepciones del bien, FV y demás objetos de conflicto moral, no todo vale. De este modo, la muestra más expresa de normatividad en Gray la encontramos cuando teoriza el MV en conexión con la noción de legitimidad de un régimen político. En virtud de esta noción, utilizada por algunos teóricos políticos contemporáneos para distinguir entre una aceptación de los arreglos políticos realmente genuina de otra que fuese el resultado de la coerción (Horton, 2010: 443), el MV lograría evocar la idea de justificación pública propia de la tradición contractualista, pero sin esperar un consenso, ni siquiera hipotético, sobre la justicia (Wendt, 2013: 575), ni, por tanto, una unanimidad moral y política (Rossi y Sleat, 2014: 692). En este mismo espíritu, en principio «político», Gray (1998a: 19) asegura que, según un pluralista, el «test de legitimidad» de un régimen político se basaría en evaluar si asegura un MV entre las FV. Esto es, el MV sería una condición necesaria de la legitimidad de todo régimen político. Sin embargo, no sería una condición suficiente, pues un régimen político para ser legítimo debería además

proteger «FV valiosas» (íd.): una tímida forma de abrir la puerta a ciertas consideraciones normativas que, en realidad, se sitúan entre lo político y lo prepolítico.

Recordemos que en su concepción de la inconmensurabilidad Gray aludía a la noción de bienes y males «genéricamente humanos», consiguiendo relativizar el alcance de aquella. Dicha noción le servirá también para, esta vez, inferir teóricamente las condiciones normativas mínimas de legitimidad a las que habría de someterse todo régimen político y, por extensión, todo MV. Una reminiscencia, podríamos decir, de los límites a la coerción teorizados en el seno de la tradición del «liberalismo del miedo» tal y como ha sido definida por Shklar (1989: 24). Recordemos asimismo que Gray no cree en la existencia, en singular, de un *summum bonum* o de un *summum malum*, prefiriendo hablar de una pluralidad de «universales antropológicos», los cuales se definen en términos negativos y que, pese a su universalidad, serían igualmente susceptibles al conflicto. De este modo, las comparaciones morales resultantes serían casi siempre borrosas. Pues bien, lo mismo ocurriría con esas condiciones normativas mínimas de legitimidad. Así lo parece sugerir cuando, por ejemplo, afirma que, si bien no existe ningún «régimen» político en singular que «realice plenamente todos los valores universales y que sea por ello un modelo para todo el resto», sí es posible decir —de forma borrosa— que existen «régimenes mejores y peores» en plural, así como identificar —ya de forma menos borrosa— los regímenes «totalmente ilegítimos» (Gray, 2001: 19). Esto es, a diferencia de los «derechos humanos» teorizados por los liberales, los criterios de legitimidad no pueden ser exactamente «los mismos» para todos los regímenes (Gray, 2001: 123-124), pudiendo además entrar en conflicto entre sí.

Gray (*ibid.*: 124-125) enumera cuáles serían algunos de esos «estándares mínimos de decencia y legitimidad» que debería respetar todo régimen político, aparte de la primordial obligación de posibilitar un MV. Como consecuencia de su énfasis en los males, afirma que los regímenes políticos cuyo poder estuviese basado en la capacidad de infligir «los peores males universales» serían ilegítimos por constituir «obstáculos para el bienestar» de sus gobernados (íd.). Esto es, aquellos regímenes que incurriesen en prácticas como el «genocidio», la «tortura», «la supresión de las minorías o de la mayoría», la «humillación de sus ciudadanos», la «destrucción del medio ambiente», la «persecución religiosa» y la desprotección de las «necesidades básicas humanas en circunstancias en que ello es posible en la práctica» (íd.). Gray se anima también a aducir, en un sentido más positivo, que un MV debería de respetar «el imperio de la ley», «unas instituciones representativas eficaces y un Gobierno que los ciudadanos puedan cambiar sin recurrir a la violencia», «la capacidad de asegurar la satisfacción de las necesidades básicas para todos y proteger a las minorías de las desventajas», el reflejo de «los modos de vida y las identidades comunes de sus ciudadanos» (íd.).

Algunos autores creen que esta definición expresamente positiva de los «estándares mínimos» asociaría el MV a un régimen político liberal e incluso de bienestar, replicando valores igualmente susceptibles de disputa (Wall, 2019: 6). Pero siendo ello cierto, es evidente que Gray no otorga exclusivamente al MV la categoría de régimen político, sino, más bien, la de cierta dinámica política subyacente que sería inexcusable

para la legitimidad de todo régimen político, fuese autoritario, iliberal y antidemocrático o liberal y democrático, pues, nos dice, garantizado un MV que cumpliera con los estándares normativos mínimos, un régimen político legítimo podría fundarse en cualquier valor político, así como adoptar diferentes formas constitucionales. Esto es, según Gray (2001: 127) versus Berlin, un régimen liberal y uno iliberal pueden ser ambos legítimos e, incluso, añade polémicamente, el segundo podría satisfacer mejor los estándares de legitimidad. Por ello alega que, si bien su teoría del MV se origina en los problemas de la teoría liberal, su naturaleza sería más neohobbesiana que liberal (Gray, 2006: 333), afirmando, a la postre, que no existe ningún vínculo entre la «verdad» del PV y la legitimidad de un tipo concreto de régimen político (Gray, 1998a: 19). En definitiva, a nuestro juicio su noción de MV está dotada de una normatividad *sui generis* que, situándose sobre la base más prescriptiva del PV, adoptando un matiz político o rimando con la faz menos radical de la inconmensurabilidad, se erige en la condición necesaria, aunque no suficiente, de la legitimidad política.

Nociones de política y de teoría política

Es fácil quedarse con la sensación de que la formulación del MV de Gray es bastante ambigua, algo que se refleja en las contrapuestas valoraciones que le dedican sus críticos. Por un lado, algunos señalan que el «compromiso» en torno a un MV no sería suficientemente sólido en términos normativos (Sleat, 2019: 192; Rutherford, 2018: 6), pudiendo desembocar en el agonismo, en el dominio de los fuertes sobre los débiles, así como en la desprotección de los individuos a la hora de escoger libremente entre la ingente pluralidad de bienes dentro de esos grupos, FV o culturas (Crowder, 2018: 247). Por otro lado, otros lo culpan, contrariamente, de incurrir en la misma normatividad universalista que él tanto critica a los liberales (Talisie, 2000: 454). Pero, aparte de ser el trasunto de su ambivalente noción de PV, la clave para desentrañar esta aparente ambigüedad tras la noción de MV en Gray reside, a nuestro juicio, en comprenderla en estrecha conexión con cuatro rasgos que podemos inferir de su noción de política.

En primer lugar, Gray aboga, igual que los realistas, por dotar a la política de autonomía frente a cualquier teoría moral y ética, insistiendo en diferenciar la política respecto a la «deformación legalista» de los liberales, quienes, al querer desplazar los conflictos desde la esfera de la política a la de la ley y los derechos fundamentales, ignorarían que ello enquistaría aún más dichos conflictos (Gray, 2007a: 192; 2013: 66). La política, asegura, es una actividad noble precisamente por la «humildad de sus propósitos», esto es, el templar las enemistades entre los sujetos y grupos articulando un MV (í.d.). Según ello, la búsqueda de un MV es una actividad puramente política y no constitucional o legal (í.d.).

Una segunda nota que podemos entrever en su noción de política es la de la apertura o indeterminación, la cual se halla ligada al segundo postulado del PV relativo a la inexorabilidad de los conflictos entre valores y FV inconmensurables. De este modo,

la apertura de la acción política se explicaría por la imposibilidad de finalizar los conflictos resultantes de la pluralidad, pues los seres humanos no «cesarán de plantear exigencias universales» para sus FV (Gray, 2001: 36), algo que se halla en los fundamentos de su insistente oposición a aquella acción política ideológica y utópica que aspira a un «estado de armonía», ignorando que el conflicto es «un elemento universal de la vida humana» (Gray, 2007b: 27); esto es, una muestra más de su pluralismo ontológico. Así, aduce, una «política sabia» se dedica a «atemperar» los conflictos y no a «eliminarlos» (Gray, 2001: 19), recurriendo a la negociación y al compromiso y coadyuvando así a la propia indeterminación del proceso político de articulación de un MV, esta vez en términos de sus resultados.

Pero la apertura de la política implica también que, en el marco del PV y en el escenario eventualmente agonista en el que se desarrolla la búsqueda de un MV, los diferentes actores pueden defender sus demandas e intereses o sus valores y concepciones del bien según diferentes razones. Lo interesante es que algunas de estas razones tendrán un carácter moral y otras no, de tal forma que la política, según Gray, no se reduciría exclusivamente a un juego de poder e intereses en el que lo normativo no tuviese cabida. Por otro lado, esta variedad heterogénea de razones implica que incluso aquellas FV que no apoyan el PV o la tolerancia podrían sentirse interesadas en aceptar la legitimidad de un MV. Con ello, podríamos decir, el MV de Gray acoge a aquellos sujetos «no razonables» que la teoría rawlsiana dejaba al margen, convergiendo así con Chantal Mouffe, para quien la distinción rawlsiana entre un pluralismo simple y uno razonable estaría basada en la «exclusión política» (2009: 8). Todo ello, íntimamente relacionado con la propia autonomía de la política, tiene como corolario el que no existiese una única forma de alcanzar un MV, sino muchas (Gray, 2013a: 76).

La apertura se podría asociar a otros dos rasgos de la política y, por extensión, del MV, según Gray: la contingencia y la contextualidad. Por un lado, la contingencia es parte intrínseca de la dinámica política, en la que «solo lo provisional es permanente» (íd.). Ello implica que, si bien el MV se define por expresar un equilibrio político relativamente estable entre las demandas e intereses de las diferentes comunidades, no dejaría de estar sometido a la «revisión recurrente» y, eventualmente, a su «disolución» (Gray, 2007a: 193). No en vano, dice Gray (1993: 215), el MV es siempre el objeto de una «búsqueda inconclusa». Gran parte de esta provisionalidad se explica porque, ante la ausencia de principios racionales susceptibles de evocar un consenso moral y político capaz de poner fin a los conflictos —tal y como rezaba el tercer postulado del PV—, la política habría de recurrir, en contraprestación, al compromiso y a la negociación. Y la «racionalidad parcial» ligada a dichos procesos, tan «cambiantes y renegociables», sería un rasgo de la acción política sin el cual sería imposible la coexistencia en sociedad a lo largo del tiempo (Gray, 2013a: 66). Solo en último extremo, reconoce Gray (1993: 235), y en aras de preservar la paz, se podría recurrir al uso sensato de la fuerza. Ligado a todo ello, la política también tendría una naturaleza contextual, pues el resultado de la negociación y de los compromisos políticos daría lugar a un MV diferente en cada país, jurisdicción o circunstancia concreta, toda vez que «el mismo problema puede tener diferentes soluciones dependiendo del interés plural implicado»

(Gray, 2013a: 70). Así, por ejemplo, Gray (*ibid.*: 73) recuerda a los liberales los peligros de la imprudencia derivados de la aplicación homogénea de los derechos humanos a través de las fronteras, pues el no atender a la particularidad de los contextos y circunstancias puede significar la guerra o la violación de otros derechos, pues incluso «la mejor de las políticas puede hacer daño» (Gray, 2001: 134). Por ello, nuestro autor infiere la necesidad de reconsiderar el valor de la descentralización y el federalismo, así como la conveniencia de optar por sistemas de negociación entre jurisdicciones plurales en el ámbito internacional (Gray, 2013a: 70,76).

Lo interesante, en relación con estos cuatro rasgos que podemos identificar en su noción de política, sería que Gray adopta una postura intermedia entre extremos teóricos sugiriendo una noción de política *sui generis*. Por un lado, aparte de que la distinción entre lo político y lo no político no es, en realidad, fácil de trazar (Wendt, 2016: 241), podríamos decir que Gray adopta lo que algunos denominan una versión «débil» de la noción realista de autonomía (Rossi y Sleat, 2014: 690) pues, como ya hemos visto, él no defiende una política desvinculada de unas exigencias mínimas de legitimidad. Asimismo, atribuye a la política la tarea de templar los conflictos, oponiéndose a que el conflicto degenera en un bucle sin fin de agonismo y antagonismo. Esto es, la apertura del proceso político no debe ser total, sino que debe tener sus límites, pues Gray no secunda la funcionalidad positiva del conflicto como sí harían los teóricos agonistas. A su vez, la contingencia en tanto atributo ontológico de la actividad política, a diferencia de la tantas veces deseada estabilidad política, se dirimiría más en términos de equilibrio sumamente inestable que de inestabilidad total. Del mismo modo, la naturaleza contextual que caracteriza a la actividad política se definiría en contraposición a las pretensiones universalistas, pero sin devenir en un ensimismado particularismo.

Esta equilibrada visión de la política se complementa con una visión sobre cómo debe ser teorizada la propia política que, igualmente, se acoge al influjo realista, pero desde una perspectiva *sui generis*. En primer lugar, para Gray (2010: 236) la teoría política debería romper su dependencia respecto a la teoría ética y «volver a las vicisitudes de la práctica», aunque, como ya argumentamos, él adopta posicionamientos ambiguos en torno al papel de la normatividad en su teoría. Es interesante que Gray parece explicar dicha ambigüedad cuando asegura que «si hay un ajuste razonable entre PV y MV es porque el MV deja muchas cosas sin definir» (Gray, 2006: 344), de tal forma que el MV no estaría prescrito por la teoría pluralista, sino que su existencia se fundamentaría únicamente en la práctica política (Gray, 2007a: 212). Así, el que un orden político pluralista fuese apropiado sería una cuestión de «tiempo, lugar y circunstancia» (*ibid.*: 208). Con esta alusión al mero ajuste, que no a la relación directa entre el PV y MV, Gray sorteja la temida falacia naturalista entre el «es» y el «debe», consiguiendo afianzar su teoría política en un terreno diferenciado, pero tampoco totalmente alejado, del de la ética. En consecuencia, Gray (2010: 236) dibuja una teoría política desasida de la tarea de «gobernar e iluminar» la práctica; otro guiño a Oakeshott (1967: 5-29), quien tanto condenó esa política que, consistiendo en la «aplicación de la razón», ignora la riqueza del conocimiento práctico y la tradición o las complejidades del tiempo y la contingencia.

A lo largo de su obra, Gray va desgranando algunas de las tareas que debería tener encomendada la teorización política: diluir el dominio de las abstracciones dominantes en cada contexto histórico; llevar a cabo una exploración fenomenológica de las formas de vida política y moral (*ibid.*: 263); realizar una crítica inmanente a la vida de cada sociedad civil (Gray, 1993: 318), o eliminar las ilusiones que puedan obstruir una visión clara de la práctica. Pero todas estas tareas, pese a su importancia, no desembocan en una «teoría normativa sinóptica» ni en la articulación de un «punto arquimédico» (Gray, 2007a: 198) mediante los cuales poder dilucidar soluciones definitivas al conflicto político fruto del PV. Por ejemplo, para Gray, al igual que los bienes y males genéricamente humanos no se traducen en una teoría moral, las condiciones normativas mínimas de legitimidad tampoco desembocan en una teoría política de la legitimidad, precisamente porque la complejidad cambiante de los escenarios de la historia humana impediría el «especificar las condiciones necesarias y suficientes de legitimidad aplicables a todas las circunstancias» (Gray, 2001: 124-125).

Con todo, Gray no renuncia a que la teoría política se dote de una tenue pretensión normativa, posicionándose así a favor de una «teorización intermedia» que, situada entre la *philosophia perennis* y las prescripciones de política pública, se enfoca a «iluminar» cada contexto histórico, identificando «sus límites y posibilidades», reflexionando sobre sus posibles respuestas políticas (Gray, 1996: 2-12) y circunscribiéndose a una aplicabilidad «local», pero no así universal (*id.*). Una teoría en la que lo normativo desplazaría a lo puramente prescriptivo (Horton, 2010: 445) y en la que resonaría el dictado realista de estudiar la «política real» (Rossi y Sleat, 2014: 689). En suma, la teoría política de Gray se aleja de las visiones teóricas de la razón pública liberal, así como democrática, pero ello no le lleva a secundar una visión hobbesiana basada en la racionalidad colectiva de un Leviatán, ni tampoco a vitorear, como los agonistas, la recurrencia encarnizada del conflicto.

CONCLUSIÓN

Hemos argumentado que el postulado del PV, ontológico y ambivalente respecto a la normatividad y al MV, es un elemento central de la teoría política de John Gray. Naturalmente, su obra excede dichos confines, pero aquel resuena en toda ella. Así, su visión de que el entramado ético descansa en la naturaleza irremediamente plural y conflictiva de los valores, rima con su «naturalismo» y pesimismo en torno a los «límites» —humanos y no humanos— a las «esperanzas» de los individuos (Gray, 2006: 341). De ahí su crítica al «mito del poder liberador del conocimiento» (Gray, 2015: 127) y al anhelo de armonía, perfección y terminación de los conflictos éticos y políticos invocado por racionalistas, humanistas y progresistas. Al igual que los animales, dirá criticando al antropocentrismo, nuestras vidas están condicionadas por límites naturales (Gray, 2013b: 70). Huelga decir también que su teoría política es susceptible de críticas importantes, en las que no hemos profundizado, tanto en relación a su acerba oposición a la teoría política liberal y rawlsiana como a la debilidad de su

noción de MV para lidiar con las injusticias, desigualdades y anomias de las complejas sociedades políticas del presente. Con todo, su énfasis pluralista es un recordatorio de la importancia no solo de lograr arreglos políticos satisfactorios para todas las personas y grupos en un entorno conflictivo como el que caracteriza a las sociedades contemporáneas, sino también de frenar el creciente rechazo intolerante de la pluralidad tanto de valores, concepciones del bien y FV como de ideas y posiciones intelectuales. No en vano, sus escritos son a veces tan polémicos precisamente por su empeño en someter sus propias creencias a cierta dosis de disputa, pues Gray también es un pluralista al nivel de la conciencia, un intelectual que prefiere navegar por las conflictivas mareas de los pensamientos contradictorios antes que desembarcar en el puerto seguro, pero ilusorio, de las creencias ideológicas. Y es que, podemos afirmar, el pluralismo que permea su propuesta, en este sentido más amplio, puede ser interpretado como un canto a la tolerancia y un valioso revulsivo frente a esa mezcla de hiberliberalismo e iliberalismo populista que, a su juicio, estaría nublando el horizonte de las democracias contemporáneas (Gray, 2018: 5).

Referencias

- Berlin, Isaiah. 1998. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, Isaiah. 2013. *The Crooked Timber of Humanity*. New Jersey: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400847815>.
- Berlin, Isaiah y Bernard Williams. 1994. «Pluralism and Liberalism: A Reply», *Political Studies*, 42: 306-309. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1994.tb01914.x>.
- Chang, Ruth. 1997. «Introduction», en Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Crowder, George. 2015. «Value Pluralism, Diversity and Liberalism», *Ethical Theory and Moral Practice*, 18: 549-564. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s10677-014-9539-3>.
- Crowder, George. 2018. «Pluralism, Relativism and Liberalism», en Joshua L. Cherniss y Steven B. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Isaiah Berlin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Del Palacio Martín, Jorge. 2012. «Conservadurismo británico contemporáneo: John Gray y la teoría política del modus vivendi», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 47: 601-614. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2012.047.12>.
- Galston, William. 1999. «Value Pluralism and Liberal Political Theory», *The American Political Science Review*, 93 (4): 769-778. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/2586111>.
- García Guitián, Elena. 2001. «Pluralismo versus Monismo: Isaiah Berlin», en Ramón Máiz (ed.), *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Gaus, Gerald F. 2003. *Contemporary Theories of Liberalism*. Londres: Sage.

- Gaus, Gerald F., Shane D. Courtland y David Schmidtz. 2018. «Liberalism», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/liberalism/>.
- Gray, John. 1993. *Post-liberalism: Studies in political thought*. Londres: Routledge.
- Gray, John. 1995a. *Berlin*. Londres: Fontana Press.
- Gray, John. 1995b. *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gray, John. 1996. *After social democracy*. Londres: Demos.
- Gray, John. 1998a. «Where Pluralists and Liberals Part Company», *International Journal of Philosophical Studies*, 6 (1): 17-36. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/096725598342172>.
- Gray, John. 1998b. «Global Utopias and Clashing Civilizations: Misunderstanding the Present», *International Affairs*, 74 (1): 149-163. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/1468-2346.00010>.
- Gray, John. 1998c. *Hayek on Liberty*. Londres: Routledge.
- Gray, John. 2000a. «Pluralism and Toleration in Contemporary Political philosophy», *Political Studies*, 48: 323-333. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00262>.
- Gray, John. 2000b. *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Paidós.
- Gray, John. 2001. *Las dos caras del liberalismo*. Barcelona: Paidós.
- Gray, John. 2003. *Mill on Liberty. A defence*. Londres: Routledge.
- Gray, John. 2006. «Reply to Critics», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 9 (2): 323-347. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13698230600655107>.
- Gray, John. 2007a. *Enlightenment's wake: Politics and culture at the close of the Modern Age*. Londres: Routledge.
- Gray, John. 2007b. *Black Mass. How religion led the world into crisis*. Ontario: Anchor Canada.
- Gray, John. 2010. *Liberalisms: essays in political philosophy*. Londres: Routledge.
- Gray, John. 2013a. «Modus Vivendi: Liberalism for the Coming Middle Ages», *New Perspectives Quarterly*, 30 (4): 65-77. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/npqu.11405>.
- Gray, John. 2013b. *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*. Madrid: Sexto Piso.
- Gray, John. 2015. *The soul of the marionette. A short inquiry into human freedom*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Gray, John. 2018. «Los demagogos tienen seguidores porque los liberales no tienen nada que ofrecer», *Letras Libres*. Disponible en: <https://cutt.ly/iRKDld6>.
- Hampshire, Stuart. 2002. *La Justicia es Conflicto*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Horton, John y Glen Newey. 2007. «John Gray: A Political Theorist of and Against Our Times», en John Horton y Glen Newey (eds.), *The Political Theory of John Gray*. Londres: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13698230600654951>.

- Horton, John. 2010. «Realism, liberal moralism and a political theory of *modus vivendi*», *European Journal of Political Theory*, 9 (4), 431-448. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1474885110374004>.
- Kekes, John. 1993. *The morality of pluralism*. New Jersey: Princeton University. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400821105>.
- Kelly, Paul. 2007. «The Social Theory of Anti-Liberalism», en John Horton y Glen Newey (eds.), *The Political Theory of John Gray*. Londres: Routledge.
- Larmore, Charles. 1990. «Political Liberalism», *Political Theory*, 18 (3): 339-360. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591790018003001>.
- Larmore, Charles. 1994. «Pluralism and reasonable disagreement», *Social Philosophy and Policy*, 11 (1): 61-79. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S026505250004295>.
- Lassman, Peter. 2005. «Pluralism without Illusions», *Ethics and Politics*, 7 (2): 1-12. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10077/5341>.
- MacIntyre, Alasdair. 1994. «La racionalidad de las tradiciones», en *Justicia y racionalidad*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Morgan, Glyn. 2007. «Gray's Elegy for Progress», en John Horton y Glen Newey (eds.), *The Political Theory of John Gray*. Londres: Routledge.
- Mouffe, Chantal. 2009. «The limits of John Rawls' Pluralism», *Theoria*, 56 (118): 1-14. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1470594x05052539>.
- Newey, Glen. 1998. «Value-Pluralism in Contemporary Liberalism», *Dialogue*, 37: 493-522. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0012217300020473>.
- Newey, Glen. 2007. «Gray's Blues: Pessimism as a Political Project», en John Horton y Glen Newey (eds.), *The Political Theory of John Gray*. Londres: Routledge.
- Oakeshott, Michael. 1967. *Rationalism in politics and other essays*. Londres: Methuen.
- Oakeshott, Michael. 1975a. *On human conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- Oakeshott, Michael. 1975b. «The Vocabulary of a Modern European State», *Political Studies*, 23 (2-3): 319-341. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1975.tb00072.x>.
- Parekh, Bhikuh. 1995. «Cultural Pluralism and the Limits of Diversity», *Alternatives*, 20: 431-457. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/030437549502000402>.
- Rawls, John. 2006. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, irony and solidarity*. Nueva York: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804397>.
- Rossi, Enzo y Matt Sleat. 2014. «Realism in Normative Political Theory», *Philosophy Compass*, 9 (10): 689-701. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/phc3.12148>.
- Rutherford, Nat. 2018. «Instability and *modus vivendi*», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13698230.2018.1525119>.
- Sandel, Michael. 2000. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Schlosberg, David. 2006. «The Pluralist Imagination», en John S. Dryzek, Anne Bonnie Honig y Anne Phillips (eds.), *Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Shklar, Judith. 1989. «Liberalism of Fear», en Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sleat, Matt. 2019. «Modus Vivendi and Legitimacy: Some Sceptical Thoughts», en John Horton, John, Manon Westphal y Ulrich Willem (eds.), *The Political Theory of Modus Vivendi*. Cham: Springer. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-319-79078-7_11.
- Talisse, Robert B. 2000. «Two-faced liberalism: John Gray's pluralist politics and the reinstatement of enlightenment liberalism», *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 14 (4): 441-458. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/08913810008443568>.
- Talisse, Robert B. 2005. «Liberalism, Pluralism, and Political Justification», *The Harvard Review of Philosophy*, 13 (2): 57-72. Disponible en: <https://doi.org/10.5840/harvardreview200513211>.
- Wall, Steven. 2019. «Liberal moralism and modus vivendi politics», en John Horton, Manon Westphal y Ulrich Willems (eds.), *The Political Theory of Modus Vivendi*. Cham: Springer. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-319-79078-7_3.
- Walzer, Michael. 1990. «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, 18, (1): 6-23. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591790018001002>.
- Walzer, Michael 1993. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, Michael. 1997. «The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World», en Robert McKim y Jeff McMahan (eds.), *The morality of Nationalism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Wendt, Fabian. 2013. «Peace beyond compromise», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 16 (4): 573-593. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1080/13698230.2013.810394>.
- Wendt, Fabian. 2016. «On realist legitimacy», *Social Philosophy and Policy*, 32 (2): 227-245. <https://doi.org/10.1017/S0265052516000182>.
- Williams, Bernard. 2005. *In the beginning was the deed. Realism and Moralism in Political Argument*. New Jersey: Princeton University Press.
- Yumate, Carla. 2004. «Pluralism», en Michael T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*. Disponible en: <https://doi.org/10.1002/9781118474396.wbept077>.

Presentado para evaluación: 20 de octubre de 2020.

Aceptado para publicación: 14 de julio de 2021.

ELENA R. RODRÍGUEZ-FONTENLA

elena.r.fontenla@gmail.com

Licenciada en Ciencias Políticas, máster en Gestión Pública y doctora *cum laude* en Ciencia Política. Ha sido investigadora predoctoral de la Xunta de Galicia en el

Departamento de Ciencia Política y Sociología de la USC, donde también ha impartido docencia, y es profesora tutora en los centros asociados de la UNED en A Coruña y Pontevedra. Sus intereses de investigación giran en torno al análisis de las ideologías políticas, así como de las teorías de la gestión pública. Sus últimas publicaciones son: *La idea de tradición en el pensamiento político del conservadurismo anglosajón contemporáneo* (2019), en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, así como «Política, democracia y técnica en los modelos de gestión pública: el caso de la nueva gestión pública» (2019), en la *Revista Internacional de Pensamiento Político*.