

El estado de la cuestión

Horizontes éticos de ciudadanía activa.

*El lugar de la filosofía política en el pensamiento contemporáneo*¹

Agustín Domingo Moratalla

Resumen

El objetivo del artículo es presentar el lugar de la Filosofía política en el pensamiento contemporáneo. Esto lo haremos mediante tres objetivos más específicos que describen las tres partes del trabajo: (a) delimitar cómo entender hoy la Filosofía Política, (b) presentar alguna de las tradiciones y tendencias más significativas de las últimas décadas, (c) ofrecer una relación de los programas de investigación y autores más relevantes de la actualidad. Este análisis está presidido por la convicción de que junto a las teorías de la ciudadanía, la actualidad de la Filosofía Política está condicionada por la propuesta de Filosofía Moral que inevitablemente la anima. Por eso, actualizar la Filosofía Política requiere preguntarse por los horizontes éticos de la ciudadanía activa.

Abstract

This is the third decade of the Philosophy of Liberation and during these years the socio-cultural circumstances of Latin America and the rest of the world have changed considerably. Following these changes, the most significant exponents of this Philosophy have matured and transformed their thoughts in answer to the new coordinates of Latin American society. The question remains of whether this Philosophy is still valid in the face of the criticism of rival theoretical paradigms such as neo-liberalism, post-modernity or post-colonialism when it comes to accounting for the situation of Latin America in a more realistic way and also to contributing to the liberation and humanization of this part of the world.

“Buscaron los hombres la forma de reunirse y salvarse
construyendo ciudades, pero una vez reunidos se ultrajaban

¹ El presente trabajo se inscribe dentro de las actividades del Grupo consolidado I+D+I que lleva por título *Ética, desarrollo y Deliberación pública* (HUM2004-0663-C02, Grupos 03-179), y del grupo I+D+I titulado *Ética aplicada, calidad y gestión pública* (GVA2005-295).

entre sí por no poseer el arte de la política, de modo que, al dispersarse de nuevo, perecían. Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie quedase exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombres el pudor y la justicia, a fin de que rigiesen las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad. Preguntó entonces Hermes a Zeus la forma de repartir el pudor y la justicia entre los hombres: “¿Las distribuyo como fueron distribuidas las demás artes, con un solo hombre que posea el arte de la medicina bastando para tratar a otros muchos legos? ¿Reparto así el pudor y la justicia entre los hombres, o bien las distribuyo entre todos?”. Respondió Zeus: “Entre todos, y que todos participen de ellas: porque si participan sólo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades. Además, establecerás en mi nombre esta ley: que todo aquel que sea incapaz de participar del pudor y la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad.” (PLATÓN, *Protágoras*, 322c-d).

“Los filósofos políticos que se han declarado hostiles a la herencia bíblica, todos, como por casualidad, han preconizado un estatismo no democrático, es decir, la resacralización del Estado... los antibíblicos han privado de base en todas las partes al principio democrático de la soberanía popular.” (NEMO, 2006, 84-85).

Introducción. La actualidad de la filosofía política

Aunque parezca mentira, Occidente aún no tiene claro cómo distribuir la justicia y el pudor. Las palabras de Platón siguen siendo un alabonazo permanente para revisar un modelo de sociedad global que aún no acaba de construirse con criterios de justicia. Palabras que siguen siendo una invitación para participar en la vida de una comunidad política donde, a veces, creemos que como agentes, usuarios o pacientes, somos “clientes” de un sistema democrático. Creemos que la vida pública y las instituciones políticas funcionan natural o mecánicamente, sin intervención alguna de nosotros como afectados, protagonistas y verdaderos “autores” de estos proyectos de convivencia.

En las páginas que siguen queremos reivindicar la autoría y la responsabilidad de los ciudadanos en la construcción no sólo de la vida política sino de la vida pública en general. A diferencia de quienes reducen lo público a lo político, queremos presentar una inter-

pretación de la filosofía política que no la reduzca a teoría de la norma, del estado, de la ley o de los derechos. Reivindicamos una tradición de Filosofía Política donde la ciudadanía se construya narrativamente desde tradiciones morales, sin evitar la pluralidad de planteamientos y apelando al carácter argumentativo, deliberativo y “público” de la filosofía (BELLAH, 1989).

Nuestro trabajo tiene tres partes, en la primera presentamos cómo poder entender hoy la filosofía política, en la segunda presentamos alguna de las tradiciones que se han reconstruido o mantenido y, por último, ofrecemos algunas propuestas que revisan, critican o se enfrentan con el modelo de teoría de la justicia que ofrece Rawls. Terminamos invitando a proseguir el diálogo entre tradiciones para construir una Filosofía Política que haga de la ciudadanía activa su eje central. A diferencia de quienes se comprometen por la ciudadanía y dan la espalda a la filosofía, presentamos una propuesta con voluntad de fundamentación moral, abierta a las tradiciones culturales, cívicas y religiosas de nuestras desmemoriadas comunidades. A diferencia de quienes sacralizan el estado, las leyes, el derecho o el laicismo, nuestra propuesta quiere ser abierta, tan próxima a una teoría del estado como a una teoría de la sociedad, tan próxima a las fuentes bíblicas que alimentan el republicanismo, el liberalismo o el comunitarismo como a las metas que estas mismas tradiciones se proponen.

1.- El ámbito de la Filosofía Política

1.1.- Filosofía y Filosofía Política

No es fácil precisar el lugar de la Filosofía Política dentro del quehacer filosófico. Aunque lo más obvio es entenderla como una parte, dimensión o desarrollo de la Filosofía Práctica o incluso de la Filosofía Moral, bajo el rótulo de Filosofía Política se acogen juicios y reflexiones muy variados que no siempre muestran el interés y la inquietud por la verdad que moviliza el auténtico quehacer filosófico, diferencia importante desde Platón cuando distinguía entre actividad política y filosofía política. Así, podemos comprobar que el término puede ser usado en la vida de partido o la vida parlamentaria para referirse a cualquier *teoría* sobre la *práctica de la política*. Se plantea aquí como una reflexión teórica o de segundo orden con la que se intenta explicar, justificar o legitimar lo que de hecho hacen quienes se dedican a la vida de las instituciones políticas y parlamentarias.

En estas situaciones no siempre tiene un sentido neutral o respetable, porque el término “filosofía” se asocia despectivamente con una “especulación” virtual, mental o fantasiosa. Dedicarse a la “filosofía” política significaría dejar de lado la gestión pública cotidiana, la eficacia de la negociación parlamentaria o la cruda realidad de dirigir una organización política. Sería centrarse en los usos y prácticas de la política dejando de lado su dimensión teórica, reflexiva o incluso científica.

Pero no sólo el mundo de las instituciones políticas profesionales se libra de esta imprecisión en el uso del término; también el mundo aparentemente científico separa la Filosofía Política del quehacer filosófico cuando la identifica con el Derecho (sea Público, Político, Constitucional o Administrativo), la Sociología (sea Electoral u Organizativa) o la Psicología (sea de la Personalidad, de las Organizaciones o de los Pueblos). En este ámbito del conocimiento se prefiere utilizar el término “Ciencia Política” para describir no sólo la forma, procedimiento o método (por supuesto “científico”) con el que se analiza lo político, sino su naturaleza, estructura y sentido. En este caso, mientras el quehacer de la “Ciencia” Política tiene pretensiones de cientificidad, el quehacer de la “Filosofía” Política se presenta más cercano al conocimiento ordinario o sentido común.

La imprecisión en el uso del término también depende de la convergencia de tradiciones académicas; por ejemplo, hay tradiciones continentales que se reconocen endeudadas con una cosmovisión o teoría filosófica de la naturaleza humana y hay tradiciones anglosajonas que prescinden explícitamente de cualquier cosmovisión o teoría filosófica –en estos casos llamada metafísica– ya que condiciona el nivel descriptivo desde el que quieren construir sus conocimientos. Esta confusión no sólo procede del ámbito filosófico o sociológico, también procede del ámbito jurídico cuando se evoluciona desde una tradición iusnaturalista a una tradición iuspositivista. Aprovechándose de esta convergencia, es fácil reducir el ámbito de la Filosofía Política a profesionales de la Sociología, el Derecho o la Historia, dando la espalda no sólo a quienes se reconocen endeudados con la Filosofía como disciplina, sino a quienes se reconocen reflexivamente en una cosmovisión filosófica o tradición moral.

1.2.- Ciencia Política y Filosofía Política

Isaiah Berlín afirmó que la Ciencia Política había cometido un parricidio reduciendo el ámbito de la investigación política al ámbito

de los hechos y acontecimientos políticos, dejando de lado el ámbito de los valores, la naturaleza humana y la reflexión crítico-filosófica (BERLIN, 1992, 21). Hoy resulta más difícil simplificar los ámbitos de una y otra disciplina porque no hay dudas de que existen zonas comunes que precisan un estudio complementario. Para Leo Strauss, el término “Ciencia política” es un término ambiguo, designa las investigaciones sobre lo político realizadas bajo modelos tomados de las ciencias naturales y los trabajos realizados por los miembros de las cátedras de Ciencia política” (1970, 16).

El profesor Badillo, para precisar este ámbito común y analizar las diferencias entre Ciencia Política y Filosofía Política, utiliza una clasificación realizada por Norberto Bobbio en un trabajo titulado *Tradición y novedad de la filosofía política* (BOBBIO, 1996, 55ss). En él, Bobbio propone cuatro formas de relacionarse ambas disciplinas según cómo entendamos una y otras:

a.- Separación y Divergencia. Dos ámbitos diferentes de conocimiento porque cuando planteamos la Filosofía Política como la reflexión sobre la perfecta república o la fórmula ideal de estado en el que convivir, entonces la relación con la Ciencia política es de enfrentamiento neto y absoluto. Mientras la Ciencia política sería descriptiva y plantea la política tal y como es, la Filosofía política sería prescriptiva porque plantea la política tal y como debería ser.

b.- Separación y Convergencia. Tanto una como otra se plantean la justificación y legitimación del poder. En este sentido, el análisis del comportamiento político, la obediencia a la autoridad y su legitimidad serían preocupaciones propias de ambas disciplinas. Ante el mismo problema de la legitimación, un ámbito del conocimiento analizaría su fundamentación (la Filosofía Política) y otro su aplicación (la Ciencia Política).

c.- Continuidad e Indistinción. Tanto una como otra se preocupan por la determinación de lo político que se reduce, en última instancia, a una relación de fuerza. Estaríamos ante una autonomía de la política donde la Ciencia Política sería un saber moderno sobre la autonomía de la política mientras que la Filosofía política sería un saber antiguo mezclado con otros elementos mágicos, míticos o teológicos que intervienen en el análisis del poder.

d.- Integración recíproca o servicio mutuo. En este caso, la Filosofía Política se plantearía como una “meta-ciencia” o como un análisis de segundo orden, teniendo por objeto la revisión crítica del quehacer del científico de la política. La Filosofía Política sería propiamente una teoría de los argumentos, las metas y el sentido del

lenguaje que utiliza la Ciencia Política. En este caso no se trataría de una simple clarificación del lenguaje, también podría tratarse de una clara oposición y denuncia para que el lenguaje de la Ciencia Política no sea estéril y sin alusión alguna a la motivación, evaluación y prescripción moral.

También pueden ser clarificadoras las distinciones que realiza Giovanni Sartori cuando afirma: “La Filosofía Política, y más precisamente las “filosofías de la política”, fueron la principal fuente de inspiración de la teoría política hasta hace alrededor de un siglo. Todavía hoy gran parte de los planteamientos políticos de fondo están referidos, aún sin saberlo, a los planteamientos que recibieron estos problemas en el dominio especulativo... La Ciencia Política (o mejor, un conocimiento empírico de la política provisto de validez científica) es en cambio la más reciente y embrionaria de las ciencias. El conocimiento científico de los hechos políticos (como Maquiavelo y la razón de estado), encuentra dificultad para consolidarse.../... si la filosofía es difícil de entender, la ciencia empírica de la política, en cambio, es difícil de hacer... la ciencia empírica de la política está reclamada, o mejor tironeada, en dos direcciones opuestas: hacia arriba, en dirección a la conclusividad omniexplicativa de la filosofía política (que la impulsa más allá de la empiria); y hacia abajo, en dirección al terreno (del lenguaje corriente) de la acción y de las ideologías en pugna.” (1996,15-16, 51).

En otro momento, Sartori se refiere la distinción de “fundamentación” y “aplicación” para precisar la relación entre la Filosofía Política y la Ciencia Política. Afirma: “la filosofía política ha sido un componente esencial del discurso político. No es justo que la ciencia empírica de la política venga a eclipsarla ni tampoco tiene sentido que el científico político desconozca lo que es el fundamento de su campo.” (1996, 47).

1.3.- Teoría Política y Filosofía Política

Los nombres de “Teoría Política” y “Filosofía Política” no sólo responden a dos revistas especializadas sino a dos tradiciones de Filosofía Política. La primera afronta el estudio de la política superando el nivel empírico o casi empírico que habían seguido los representantes cientificistas de la ciencia política. La segunda afronta el estudio de la política desde un nivel propiamente filosófico partiendo de la hermenéutica filosófica y todo lo que su impacto ha ocasionado en la historia de las ideas, las instituciones y las tradiciones políticas.

Fruto de la *Rehabilitación de la Filosofía Práctica* que emerge con la hermenéutica filosófica de H. G. Gadamer, la Filosofía Política recupera la posibilidad de hacer frente al positivismo metodológico desarrollando un programa con el que cabe hablar de la renovación de la ciencia de la política. Sin embargo, no se trata de una renovación homogénea: para unos, como Leo Strauss, la recuperación de la dimensión “filosófica” supone una vuelta a los clásicos y una revisión radical de la modernidad y el historicismo como riesgo de relativismo moral, para otros como Eric Voegelin la posibilidad de desarrollar el programa de una “nueva ciencia”. Otros como Isaiah Berlin se apoyan en la historia de las ideas para fortalecer una dimensión filosófica donde emerge en la modernidad la categoría de pluralismo desde la que cabe reconstruir el poder y su legitimidad.

Al realizar esta rehabilitación de la filosofía práctica se subraya el hecho de que la Filosofía Política no reclama un método diferente al de la propia filosofía sino una mayor capacidad de profundización y especialización en el ámbito de la política. Un ámbito que no se reduce a problemas de poder, de forma de gobierno o de forma de estado. Un ámbito que incluye verdades públicamente alcanzadas y públicamente demostrables porque incluye autoridades, instituciones e intereses públicos, aunque no sean necesariamente políticos. Por eso la Filosofía Política es una reflexión filosófica sobre cuestiones que preocupan a la comunidad en su conjunto y que se realizan según los cánones de una forma pública de conocimiento (WOLLIN, 1960, 12).

Además, durante las últimas décadas se ha producido una convergencia de tradiciones políticas que facilita la comparación y la continuidad histórica de las investigaciones políticas. Ello ha hecho posible que la Ciencia Política se libere de su obsesión metodológica y que la Filosofía Política se reconstruya en términos de aplicación, es decir, en términos de reconstrucción reflexiva y crítica de las actividades socio-políticas. Esto ha permitido la aparición de un nivel intermedio de conocimiento entre la Ciencia y la Filosofía Política que algunos han llamado “Teoría Política” (BADILLO, 225).

1.4.- Sentido débil y sentido fuerte de la Filosofía política

La aparición de este ámbito intermedio de reflexión no anula el valor de la Filosofía Política como tal. Incluso podemos hablar de un sentido “débil” de la Filosofía Política cuando ésta se refugia en el positivismo electoral o el conductismo político y de un sentido “fuer

te” de la Filosofía Política cuando se integra y actualiza dentro de un sistema filosófico. Por eso, algunos filósofos como Wollin, reclaman que la Filosofía Política no descarte el papel de la visión y la imaginación.

Esto significa que la Filosofía Política no puede limitarse a “conocer” las prácticas sociales, las instituciones políticas o la investigación sobre las formas de poder. Además de conocer está llamada a “comprender”, lo que supone no limitar el uso de la imaginación a la construcción de modelos sino plantear la posibilidad de lo que Wollin llama, siguiendo a Platón, “trascender la Historia”. Para ello es precisa una visión política arquitectónica donde la imaginación pueda modelar la totalidad de los fenómenos socio-políticos de acuerdo con alguna idea de Bien que esté más allá del orden político. Esta perspectiva más global se alcanzaba “pensando en la sociedad política en su plenitud mejorada: no como es, sino como podría ser. Precisamente porque describía la sociedad de manera exagerada, irreal, la teoría política era un complemento imprescindible para la acción” (WOLLIN, 30).

Sobre el quehacer de la comprensión en la Filosofía Política sigue siendo fundamental Hannah Arendt. Con un enfoque que hoy llamaríamos radicalmente fenomenológico, muestra la circularidad productiva entre conocer y comprender: “La comprensión precede y sucede al conocimiento... La verdadera comprensión vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que precedieron y guiaron a la investigación científica. Las ciencias sólo pueden iluminar, no probar ni refutar, la comprensión acrítica previa de la que ellas parten.” (ARENDETT, 2005, 377).

1.5.- Filosofía Política y Filosofía Moral

Este sentido “fuerte” de la Filosofía Política no está en el retorno a la metafísica, la historia, la antropología, la filosofía de la historia o la simple arqueología de las ideas políticas. Apunta en una dirección donde la Filosofía Política no se construye desde la torre de marfil del “teórico” de la política que vive junto a otros, sino desde la responsabilidad moral de quien se toma en serio la capacidad humana de actuar en el mundo. No puede surgir de una actitud negativa del filósofo hacia la polis o los asuntos humanos en general, como si la filosofía desarrollara un sentimiento de autoprotección y defensa de sus intereses profesionales.

Un sentido fuerte no puede consistir en la reconstrucción de un estado de cosas donde la acción humana fuera superflua o permaneciera como el privilegio de unos pocos. Hasta ahora la filosofía política tradicional tiende a derivar los aspectos políticos de la vida humana de la necesidad que compele al animal humano a vivir con otros, dejando a un lado la capacidad humana de actuar. De esta capacidad para dar comienzo a algo nuevo como esencia misma de la libertad humana debe nacer la Filosofía Política. Por eso la comprensión es la otra cara de la acción: “esa forma de cognición, distinta de tantas otras, por la que los hombres que actúan pueden terminar por aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que insoslayablemente existe” (ARENDDT, 2005, 390).

Pero no se trata de cualquier comprensión sino de aquella con capacidad para orientar la libertad real de todos y por eso es importante mantener el carácter normativo de la Filosofía Política. Planteado desde el horizonte de la libertad real de todos, el carácter normativo de la Filosofía Política no consiste en ofrecer recetas a los políticos o los ciudadanos para que actúen en cualquiera de las dimensiones de la polis, es probable que muchas veces la propia Filosofía Política no tenga respuestas seguras a los problemas del quehacer político. Cuando está en juego la libertad real de todos, como quehacer verdaderamente filosófico la tarea de la Filosofía Política, si no puede ofrecer caminos para el obrar humano, al menos sí está llamada a ofrecer orientaciones, pistas o rumbos para evitar los naufragios que acechan la razón práctica.

2.- Tradiciones y tendencias de Filosofía Política

2.1.- Carl Schmitt y el concepto de lo político

Un punto de partida importante en la Filosofía Política contemporánea se encuentra en la obra de Carl Schmitt (1888-1985). Aunque no es políticamente correcto tenerlo en consideración por el papel que desempeñó su pensamiento en la legitimación de los totalitarismos políticos del siglo XX, sus obras siguen siendo una referencia importante para quienes se tomen en serio no sólo la dimensión “caliente” de la política cuando se construye, como él lo hacía, desde las categorías de “amigo-enemigo”, sino para quienes se toman en serio la vida humana.

Alguno de sus libros, como *Teoría del partisano* o *El concepto de lo político*, son de un gran valor para reconstruir la crítica al positivismo jurídico y las teorías procedimentales del Derecho que tienen en Kelsen su autor más significativo. Schmitt rechaza una concepción formal de la democracia con el argumento de que en ella sólo rige el principio mayoritario y éste no responde a la lógica de un estado basado en el principio democrático. Además, la concepción liberal presupone una concepción de homogeneidad social que es ficticia, lo que debilita el parlamentarismo del estado liberal-burgués.

Además de la lógica amigo-enemigo, lo político está definido por el Estado: “modelo de la unidad política, portador del más asombroso de todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental” (SCHMITT, 1998, 40). Ante la aceptación de los partidos políticos en la República de Weimar, Schmitt reconoce que la cesión del mandato representativo a los partidos reforzará la tendencia a la autonomización de estos respecto de los electores y la necesidad de fortalecer su constitucionalidad. Le preocupa el déficit de autoridad del Estado y su papel para justificar una política constituyente mediada constitucionalmente. Para él, la función normativa de una constitución no es limitar la acción del Estado sino hacerla posible.

2.2.- Leo Strauss y el carácter normativo de la Filosofía Política

En diciembre de 1944 y enero de 1945 Leo Strauss (1899-1973) dicta unas conferencias en la Universidad de Jerusalén que transformaron y vitalizaron la Filosofía Política. Denuncia claramente una Ciencia Política entregada al positivismo y al historicismo, construyéndose de espaldas a las soluciones “clásicas” por ser poco científicas. La Filosofía Política tiene un carácter filosófico porque no se conforma con la opinión sino que busca el conocimiento, porque no se conforma con cualquier orden político sino que busca un orden político justo, porque lo político no está libre de valoración moral, porque a diferencia del teórico de la política o imple pensador político, el “filósofo político” está interesado y defiende la verdad (1970, 14ss).

Mientras que toda Filosofía Política puede ser catalogada como pensamiento político, no todo pensamiento político es Filosofía Política. Esta es “un esfuerzo consciente, coherente y continuo por sustituir las opiniones acerca de los principios políticos por conocimientos ciertos... la búsqueda del conocimiento político por el estudioso está animada por un impulso moral: el amor a la verdad” (1970, 19).

Frente al científico social que niega valor a la Filosofía Política por ser a-científica y a-histórica, Strauss denuncia la ceguera de estos investigadores porque no se dan cuenta de que no están inmunizados contra sus preferencias, no son conscientes de que este positivismo no anima tanto al nihilismo como al conformismo y la rutina.

En su solución clásica, la Filosofía Política quizá pueda ser considerada como aquella que responde a una verdadera vida filosófica. Estaría relacionada con la actitud política de los filósofos como forma que toma el conjunto de la filosofía para protegerse de la persecución –abierta o latente– que toda comunidad política propende a ejercer sobre la práctica de la filosofía. Más que un tratamiento filosófico de lo político, se trata de un tratamiento político de la filosofía, el intento de conducir a los ciudadanos de la vida política a la vida filosófica. Hay un párrafo importante que muestra el valor de la solución clásica: “el filósofo clásico contemplaba lo político en un plano de proximidad y viveza que nunca se ha vuelto a igualar. Contemplaba los asuntos públicos desde la misma perspectiva que el ciudadano ilustrado o el político. Y sin embargo, veía con claridad las cosas que los ciudadanos ilustrados y los políticos o no veían en absoluto, o veían con dificultad... No contemplaban los asuntos públicos desde fuera, como si fueran simples espectadores. Hablaban el lenguaje común de los ciudadanos o de los políticos; apenas si pronunciaban una palabra que no fuese de la calle. He aquí por qué su filosofía política es comprensiva, por qué es al mismo tiempo una teoría política y una pericia política. Es una filosofía capaz de comprender al mismo tiempo los aspectos legales e institucionales de la vida política y aquello que trasciende a lo legal y a lo institucional. Es una filosofía tan libre de la radical estrechez del jurista como de la brutalidad del técnico, las extravagancias del visionario o la vulgaridad del oportunista. Replantea y eleva hasta un grado de perfección la noble flexibilidad del verdadero político, que destruye al insolente y perdona al vencido. Es una filosofía libre de todo fanatismo, porque se da cuenta de que el mal no puede ser desarraigado totalmente y, por tanto, de que los resultados que se debe esperar de la política no pueden ser más que modestos. El espíritu que la anima puede expresarse en términos de serenidad y sobriedad sublimes.” (1970, 35-36).

2.3.- Raymond Aron y las posibilidades de una modernidad crítica

Hay una filosofía política francesa heredera del liberalismo clásico, crítica con el positivismo y el marxismo, que se ha planteado la

democracia desde una visión crítica de la modernidad. Se trata de una tradición en la que podemos situar dos trabajos importantes, por un lado la obra de R. Aron (1905-1983) y por otro la interpretación que ofrecen L. Ferry (1951) y A. Renaut (1948) en sus tres volúmenes contruidos en diálogo con Leo Strauss y con voluntad de continuar la dimensión normativa de la Filosofía Política. Para ello plantean una reconstrucción de la crítica de Strauss a la modernidad y reivindican una modernidad crítica o, como ellos llaman, una “modernidad no historicista”.

Por lo que respecta a R. Aron, es interesante señalar que su Filosofía Política nace del valor que él concede al análisis de la Historia de las Ideas Políticas. La Filosofía política siempre se dice en plural y hacen referencia a “esfuerzos por organizar sistemáticamente una interpretación de las sociedades dirigida a conclusiones prácticas” (1997, 15). La clave de la Filosofía Política estaría en una tensión no resuelta entre el ser y el deber ser, entre los planteamientos pragmáticos como los de Maquiavelo, Montesquieu o Tocqueville y los normativos de Kant. También tendría que diferenciar entre una teoría de la libertad, una teoría de la sociedad y una teoría del derecho, porque la Filosofía Política no podría restringir su estudio al Estado, la Constitución o la Democracia, sino ampliarse al modelo de Sociedad. Así, la Filosofía Política también incluiría ámbitos como la sociedad civil, la esfera pública o la opinión pública.

R. Aron forma parte de una tradición de filosofía política francesa que no es sólo liberal y que no es sólo pragmática, quizá calificable con el rótulo de modernidad crítica por el valor que conceden a una herencia kantiana que no desprecia la investigación social. Nos detenemos en Ferry-Renaut porque continúan y sitúan el consenso político sobre los derechos humanos en el plano del humanismo jurídico. Un humanismo que no sólo es filosóficamente legítimo sino políticamente necesario (1985, III, 13). Unos derechos humanos asociados a los valores de la democracia, pero no de una democracia cualquiera sino de aquella que representa el “ideal republicano”.

Ferry-Renaut reivindican un compromiso entre las fuerzas políticas: liberales y socialistas; para ellos “el liberalismo no puede fácilmente integrar en su horizonte político tener en cuenta a las masas y su moderno poder político y el socialismo tiene las mayores dificultades para pensar el derecho como constituyente él mismo un valor propio” 1985, III, 19 . Mientras que los liberales han tendido a negar lo derechos sociales (*droits-créances*) los socialistas no han concedido mas que una importancia relativa a los derechos liberales

(droits-libertés). También indican el compromiso necesario entre lo que llaman la “representación americana” y la “representación francesa” de la filosofía política.

La representación americana tiene como horizonte político el liberalismo y presupone filosóficamente una concepción de la historia según la cual la sociedad realizará el ideal de los derechos humanos por el simple juego de las relaciones sociales. La representación francesa, que tiene por horizonte político la idea de un poder omnipotente y constantemente activo, presupone filosóficamente una concepción voluntarista y ética del progreso, es decir, una filosofía práctica de la historia por la cual lo real es transformado desde el exterior en nombre de un ideal moral universal. En cualquier caso, la filosofía política debe estar muy próxima a un humanismo jurídico que plantee críticamente los derechos humanos desde los valores de la democracia.

2.3.- Van Parijs, Kymlicka y la tradición anglosajona

En la década de los noventa y después de haber comprobado la fecundidad de las filosofías de Rawls y Nozick, Philippe van Parijs se propone construir una filosofía política “a la manera anglosajona”. Una manera que él plantea de una forma innovadora porque no se trata sólo de utilizar las posibilidades de clarificación terminológica que ofrece la filosofía analítica, sino de utilizar también una concepción existencial de la filosofía (el centro de la filosofía política debe estar en los verdaderos problemas que atormentan y perturban la vida de los ciudadanos).

Siguiendo a Rawls, Van Parijs señala que en su método la relación de los principios con las prácticas deben estar marcadas por una coherencia provisional y que el método propio de la Filosofía política está próximo al “equilibrio reflexivo”. El filósofo moral o político “no está habilitado para dictar normas, para legislar. Debe contentarse con clarificar y sistematizar nuestras intuiciones morales –históricamente variables y socialmente determinadas y de esta manera enunciar principios que “fundamenten” esas intuiciones, pero que por otra parte no tienen más fundamento último que esas mismas intuiciones: el hecho, por el ejemplo, de que la injusticia nos rebele y la solidaridad nos exalte... la filosofía política no tiene la misión del tribuno o el profeta. No tiene el derecho ni el deber de anunciar a los hombres lo que les incumbe hacer... le incumbe escrutar incansablemente nuestras intuiciones espontáneas respecto a

lo que, en nuestra sociedad, es bueno o malo, admirable e intolerable y en esforzarse por darle una formulación que sea clara, coherente y sistemática.” (VAN PARIJS, 1993, 26)

En esta misma tradición se encuentran los recientes planteamientos de Will Kymlicka, quien defiende una continuidad entre la filosofía política y la filosofía moral, haciéndose eco de la herencia de Nozick para quien la ética establece el trasfondo y los límites de la filosofía política. Algunas de nuestras obligaciones morales son cuestiones de responsabilidad pública, impuestas a través de instituciones públicas. La filosofía política se centra en aquellas obligaciones que justifican el uso de las instituciones públicas. La Filosofía política es una cuestión de “argumentos morales” y éstos tienen que ver con las convicciones meditadas.

En este contexto metodológico, la justicia se convierte en el centro de la preocupación filosófica. Por eso el objetivo central de la Filosofía Política no es precisar el fundamento de las intuiciones morales o las convicciones bien meditadas sino “evaluar teorías de la justicia que compiten entre sí, para determinar la fuerza y la coherencia de sus argumentos en la defensa de lo acertado de sus posiciones... Dudo que exista una teoría exhaustiva de la justicia... La única forma de mostrar que es posible dar argumentos atractivos en lo referente a la corrección o incorrección de los principios de la justicia consiste en presentar argumentos atractivos.” (KYMICKA, 1995, 18-19).

2.4.- De Bobbio a Sartori, o la centralidad de las convicciones democráticas

La publicación de la *Teoría de la Justicia* de Rawls en 1971 y la prioridad de la justicia en la Filosofía Política no desplazó por completo la prioridad que la democracia había tenido en un pensamiento político continental obligado a tender puentes entre un liberalismo que pronto sería calificado *social* y un socialismo que pronto sería calificado como *liberal*.

Uno de los críticos más radicales de la democracia liberal será Norberto Bobbio (1909-2001), quien mantiene una concepción procedimental o mínima de la democracia. A su juicio la democracia liberal es todo un conjunto de promesas incumplidas y debemos profundizar o radicalizar lo que en la democracia hay de formal o procedimental: “la única manera de entenderse cuando se habla de democracia, en cuanto contrapuesta a otras formas de gobierno au-

tocrático, es considerarla caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen quién está autorizado para tomar decisiones colectivas y bajo qué procedimientos” (1986, 14).

Mientras que Norberto Bobbio reconstruye para el socialismo una teoría de la democracia, Giovanni Sartori se empeña en construir una teoría de la democracia que comprometa y reconcilie filosóficamente lo mejor del socialismo, el liberalismo y, en general, aquellas tradiciones políticas que han hecho posible una *democracia liberal*. Para Sartori han sido muy significativos los cambios que se han producido en la filosofía política desde la posguerra hasta los años ochenta, el marxismo ha dejado de hablar de “democracia capitalista” o de “ideología democrática” y la ola de positivismo en la ciencia política ha resultado saludable porque ha permitido precisar técnica y conceptualmente la teoría filosófica sobre la democracia.

Frente al rechazo propio de las tradiciones políticas que consideraban la democracia liberal como resultado del capitalismo y frente al positivismo electoral que tecnifica los instrumentos de la democracia, Sartori se propone reconstruir una teoría argumentativa de la democracia que se convierta en el tema central de cualquier Filosofía Política. Quiere hacerlo de manera comprensible porque “debemos poseer y suministrar las razones de nuestras instituciones... porque las democracias carecen de viabilidad si sus ciudadanos no las comprenden. Y, a mi juicio, los ciudadanos capaces de comprender son cada vez menos numerosos.” (1985, 13) Una teoría argumentativa no se limita a reconstruir el valor de la discusión sino que busca la discusión correcta: “eliminar el descuido en la argumentación y la confusión en la concepción.” (14). Para ello es importante contar que los hechos son modelados por los valores y que, por consiguiente, las tensiones entre hechos y valores son constitutivas de la democracia. Democracia prescriptiva (normativa) y democracia descriptiva (empírica) son dos caras de la misma moneda.

2.7.- Hannah Arendt y la herencia fenomenológica continental

Además de sus análisis sobre el totalitarismo, sobre la capacidad de juzgar y la reconstrucción del papel de la voluntad en la historia de la filosofía, Arendt (1906-1975) sitúa la Filosofía Política ante una radicalidad filosófica insospechada después de Nietzsche. En un importante artículo que publica en 1954 y que lleva el significativo título *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófi-*

co contemporáneo, nos recuerda que para el filósofo la preocupación por la política no es algo que vaya “de suyo”.

Sin embargo, algo ha sucedido en la primera mitad del siglo XX para recuperar la preocupación por la Filosofía Política. Valora positivamente las aportaciones de filósofos católicos como Gilson, Maritain, Guardini y Pieper porque resisten al historicismo, al hegelianismo y a las “insensateces modernas”, aunque su retorno a la tradición comporta mucho más que volver a poner orden en un mundo que está “fuera de quicio”, comporta el establecimiento de un mundo que pertenece al pasado (ARENDDT, 2005, 524).

Realiza un análisis lúcido de los existencialistas franceses porque son los únicos cuya preocupación por la política se halla en el centro de sus obras: “Es como si toda esa generación hubiera tratado de escapar de la filosofía a la política... la verdadera acción, el comienzo de algo nuevo, sólo parece posible en las revoluciones.” (527) Los valora porque nunca buscan dar validez a sus razonamientos acudiendo a principios fijos o inmutables y, lo que es más importante, porque su revolución nunca está dirigida contra las condiciones sociales políticas coyunturales, sino contra la condición humana como tal: el coraje desafía la mortalidad, la libertad desafía la carencia de autenticidad, la razón desafía al absurdo. Este humanismo activista y radical no se refugia en la naturaleza humana con su impredecibilidad inherente sino que afronta la condición humana, “que en todas las circunstancias parece permanecer como la condición en que la vida sobre la tierra le ha sido dada al hombre en absoluto” (531).

También reconoce sus deudas con Heidegger y Jaspers, valorando que sus aportaciones a la Filosofía Política no nacen de tomar posición ante los acontecimientos históricos. Cuando se detiene en Jaspers lo sitúa en una tradición kantiana ahora preocupada por la comunicación como centro existencial e identificada con la verdad. La comunicación no es “expresión” de pensamientos o sentimientos, la verdad es de naturaleza misma comunicativa y desaparece fuera de la comunicación. Por eso el pensar deviene práctico y no pragmático en la medida que tiene que culminar en la comunicación si quiere alcanzar la verdad. Además de que en Jaspers la filosofía se convierte en mediadora ante la multiplicidad o pluralidad de verdades, con él la filosofía ha perdido su arrogancia respecto a la vida en común de los hombres, tendiendo a convertirse en *ancilla vitae*, aunque no llevando la cola del traje de la señora sino portando la antorcha que la guía, como señalaba Kant.

Arendt se reconoce deudora de Jaspers porque en él resuenan experiencias políticas antiguas y auténticas. La comunicación y las experiencias humanas que la mantienen no hundan sus raíces en la esfera de la política pública sino en el encuentro personal de un yo y un tú. Una relación que se encuentra más cerca de la experiencia originaria de pensar que de cualquier otra experiencia (534).

Buscando lo común a estas tradiciones descubrimos la relevancia y el valor de la filosofía: “y esto los distingue de todos los que tratan de trivializar la urgencia de las cuestiones filosóficas y de sustituirlas por algún tipo de ciencia... Y esta solidaridad negativa contra las modas del presente toma su fuerza del miedo compartido a que algo como la filosofía y el filosofar puedan no ser posibles ni significativos bajo las circunstancias del mundo moderno... hay una duda reflexiva sobre la viabilidad de la filosofía y, en este sentido, el ocuparse de la política se ha convertido en asunto de vida o muerte para la filosofía misma.” (536) O como más adelante afirma, “crucial para la nueva filosofía política será investigar el sentido y las condiciones que el pensamiento ofrece a un ser que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad está lejos de quedar explorada cuando se añade la relación yo-tú a la comprensión tradicional de la naturaleza humana... (los filósofos) con sus intereses creados en no ser molestados y su experiencia profesional de soledad no se hallan particularmente bien equipados. Pero si ellos van a fallarnos, ¿quién podrá conseguirlo?” (538).

3.- Tareas pendientes de la Filosofía Política

3.1.- El legado y la revisión de John Rawls

En el panorama que acabamos de presentar hay un momento significativo: la publicación de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls en 1971. Con la aparición de esta obra se produce una convergencia de tradiciones que hacen de ella una referencia básica en el futuro de la Filosofía Política. Al rigor metodológico de Rawls se añade su voluntad fenomenológica de ir a las cosas mismas. Se transforma el utilitarismo inglés y la filosofía política anglosajona no sólo porque reconoce los límites de las discusiones estrictamente metaéticas en las que se había encerrado esa tradición, sino porque Rawls los integra en su planteamiento estableciendo las insuficiencias de una racional-

lidad moral reducida a cálculo de bienestar donde los ciudadanos más que personas son consumidores.

También se transforma la Filosofía Política continental porque la tradición kantiana que animaba el carácter normativo facilita la renovación y actualización del liberalismo. Las polémicas continentales sobre el alcance y las dimensiones del Estado Social de la postguerra se ponen al día y revisan desde una *nueva teoría de la justicia social*. La integración de las tradiciones liberales en el primer principio de justicia que garantiza una *igual libertad de todos*; la integración de las tradiciones socialistas en la primera parte del segundo principio de la justicia que garantizan la *igualdad de oportunidades*; y la integración de un criterio de cálculo, de distribución y compensación de las desigualdades en la segunda parte del segundo principio garantizando, después de la distribución, una situación *mejor a los menos favorecidos* (maximin), convertirán a Rawls en una referencia básica y central de décadas siguientes.

Hace unos años, en las páginas de esta misma revista analizamos con detalle el impacto de Rawls en la tradición liberal (DOMINGO, 1998), también hemos analizado en otros trabajos las posibilidades y los límites de su propuesta para la construcción de una ética hermenéutica (DOMINGO, 1996a, 1996b). Los debates y controversias que generó la publicación de la *Teoría de la Justicia* han provocado una interesante renovación de los problemas, de los métodos y de las tradiciones, generándose un lenguaje común y un tronco común de problemas que facilita la construcción de la Filosofía Política renovada:

- (a) - la clarificación de las tradiciones desde las que se parte, porque en la obra de Rawls están presentes los autores clásicos y caben aproximaciones divergentes.
- (b) - los presupuestos metodológicos y éticos con los que se realiza porque el cognitivismo, el constructivismo y el contractualismo condicionarán la lectura propuesta.
- (c) - la priorización de las tareas pendientes porque se nos presenta un horizonte complejo donde caben cuestiones metodológicas pero también caben cuestiones de fondo como el papel de la filosofía, la limitación de una teoría de la justicia, la circularidad entre lo justo y lo correcto, la naturaleza de la racionalidad política, la función y delimitación de los bienes primarios, el consenso social y político, la teoría del estado y la democracia, o la propia noción de ciudadanía.

- (d) - la teoría y la praxis de la ciudadanía, porque también se plantean los presupuestos antropológicos no sólo de la teoría de la ciudadanía sino de la praxis institucional y cotidiana del quehacer ciudadano.

El propio Rawls fue consciente del significado y valor de las críticas que se le hicieron a su obra. Las recogió en un volumen que llevaba por título *El liberalismo político* y ahí clarificó alguna de las controversias que generó su obra. Su voluntad permanente de mantener el carácter normativo de la Filosofía Política y la actitud moral con la que planteaba sus escritos le llevaron a aceptar la propuesta que le hizo Amnistía Internacional para reflexionar sobre el sentido y alcance del derecho natural o la posibilidad de una justicia global, transnacional o universal. Este tema se lo planteó en una obra recogida con el título *El derecho de gentes* y plantea las dificultades que tienen sociedades no democráticas para afrontar el desafío de los derechos humanos. Una obra en cuya edición al castellano se ha recogido un valioso trabajo que lleva por título “Una revisión de la Idea de razón pública”. No se trata de un estudio más en la obra de Rawls porque en él aparecen dos temas importantes: la necesidad de plantear el papel de la religión cuando se construye una razón pública en la vida democrática, el lugar y valor de la familia en la estructura básica de la sociedad (RAWLS, 2001, 181). Temas considerados como menores que corren el riesgo de ser arrinconados, marginados o segregados cuando se construye una Filosofía Política por considerar que son propios de otras esferas de conocimiento y, en todo caso, plantean problemas exclusivos de ética privada. Como hemos mostrado recientemente, este papel de la familia en la estructura básica de la sociedad refrenda la convicción central de que la vida familiar sigue siendo un tema importante en la Filosofía Política contemporánea (DOMINGO, 2006a).

3.2.- Rorty y la prioridad de la democracia sobre la filosofía

Una de las respuestas que Rawls ofreció a sus críticos de su teoría llevaba por título “Política, no metafísica”. Rawls siempre ha dejado claro que una cosa es hacer Filosofía Política y otra bien distinta hacer Metafísica. Algunos seguidores de Rawls han llevado estos planteamientos hasta sus últimas consecuencias y han mantenido esta tesis cambiando los términos y donde Rawls decía Política ellos ponen democracia, y donde decía Metafísica colocan filosofía. Así, Richard

Rorty planteó hace unos años un interesante artículo que llevaba por título *La prioridad de la democracia sobre la filosofía* (1992).

A pesar de su sencilla formulación, plantea de lleno el problema del carácter normativo de la Filosofía Política. Rorty ya nos había propuesto una interpretación interesante de la hermenéutica y el pensamiento post-heideggeriano dejándonos claro que en las democracias contemporáneas la filosofía no puede mantenerse en el terreno especulativo o puramente teórico. A su juicio, la hermenéutica ha permitido que la filosofía tome tierra y se preocupe por los problemas del hombre cotidiano, problemas relacionados con la convivencia, con las narraciones que dan sentido a la vida diaria de las gentes y con la consolidación de los derechos humanos. Su defensa del pragmatismo le lleva a comprometerse radicalmente por la democracia.

Es muy importante defender una teoría procedimental de la justicia como la de Rawls porque permite que puedan convivir gentes de credos distintos. La paz, la estabilidad y los mínimos de justicia que consolida la obra de Rawls son tan importantes que merece la pena diferenciar entre liberalismo político y liberalismo filosófico, entre instituciones democráticas y convicciones morales, o, como diría Adela Cortina, entre mínimos de justicia y máximos de vida buena. Rawls se limita a hacer una descripción histórico-sociológica de las democracias realmente existentes y no propone una interpretación de la naturaleza ética humana. En este sentido, la prioridad de la democracia sobre la filosofía debe entenderse como la prioridad de la libertad por encima de la perfección o una teoría omnicomprensiva (metafísica, filosófica) del bien.

Podemos interpretar esta prioridad como una vuelta a la Filosofía Política más descriptiva y menos normativa, como una vuelta a la Filosofía Política en el sentido débil al que nos hemos referido. Pero también podría entenderse como el precio filosófico que deben pagar las democracias liberales para garantizar la convivencia en sociedades consumistas, desencantadas y no cohesionadas en torno a credos religiosos o filosóficos. Sería el precio de la tolerancia, el respeto y los mínimos de justicia sin los cuales no sería posible la convivencia democrática.

Ahora bien, en cualquiera de las dos interpretaciones habríamos optado por una interpretación pragmática de la democracia, resignándonos a los actuales niveles de participación, conformándonos con las instituciones realmente existentes, privatizando las fuentes religiosas o morales que animan para la ciudadanía, sustrayendo la

vida democrática de su horizonte histórico y, sobre todo, limitando el quehacer de la filosofía política a unas virtudes cívicas que no podrían animarse o alimentarse por figura alguna de vida buena. Rorty se confiesa contextualista, postmoderno y enfrentado quienes buscan algún principio con validez incondicional o histórico para “fundamentar” las democracias. Identifica universalismo con fundamentalismo y con lo que Derrida plantea como “metafísica de la presencia”, dejando claro que “el liberalismo burgués no necesita ningún fundamento filosófico y que es una posición política que se justifica por los resultados que promete y no por los principios a los que apela.” (1998,14).

3.3.- Habermas, democracia y política deliberativa

Aunque la relación de Habermas con Rawls no puede ser descrita invirtiendo los términos de Rorty, esto es, priorizando la filosofía sobre la democracia o la metafísica sobre la política, sí nos encontramos ante una filosofía política con clara voluntad normativa. Esta es una constante que podemos encontrar en todo su pensamiento aunque de diferentes formas. Si analizamos los importantes trabajos sobre teoría política recogidos en *La inclusión del otro* descubrimos un interesante trabajo que nos puede servir de base para indicar uno de los senderos más productivos de la Filosofía Política actual. Se trata de un trabajo titulado “Tres modelos normativos de democracia” y que, a diferencia de lo que piensa Rorty de Habermas no tiene ninguna pretensión “fundamentalista” sino una pretensión “fundamentadora”, un matiz importante cuando nos preocupa lo filosófico de la política y nos atrevemos a plantear una explicación normativa y no simplemente descriptiva.

Habermas presenta una concepción de la democracia que llama “deliberativa” y que es el resultado de un ámbito de problemas más amplio que llama “política deliberativa”. En el artículo analiza con detalle las dos tradiciones políticas con las que quiere dialogar: la concepción liberal y la republicana. A su juicio son dos modelos normativos claramente diferentes porque nos presentan dos conceptos de ciudadano, de derecho y de formación de la voluntad política.

En la concepción liberal, el status del ciudadano está determinado por los derechos subjetivos que tienen frente al Estado y frente a los demás ciudadanos, disfrutan de la protección del Estado y, como derechos políticos, “otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de modo que estos puedan agregarse

con otros intereses privados para configurar una voluntad política que influya de manera efectiva en la administración mediante la celebración de elecciones, la composición de las cámaras y la formación del gobierno... controlan si el poder del Estado se ejerce en interés de los ciudadanos en tanto que sujetos privados.” (1999, 233) Aquí el ordenamiento jurídico consiste en permitir determinar qué derechos corresponden a cada cual. El proceso político es una lucha de posiciones, una competencia entre actores que proceden estratégicamente para mantener o adquirir posiciones de poder (236).

En la concepción republicana, el status de ciudadano no se determina por el modelo de libertades negativas que pueden reclamar como personas privadas. Los derechos cívicos son libertades positivas y el proceso político no sirve sólo para mantener el control del estado por medio de la participación cívica, ni tampoco cumple únicamente una función mediadora entre Estado y Sociedad. La razón de ser del Estado no radica primordialmente en la protección de iguales derechos subjetivos, “sino en la salvaguardia de un proceso inclusivo de formación de la opinión y de la voluntad común en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de las metas y normas que serían de interés común para todos.” (234) Aquí nos encontramos con un concepto de derecho que atribuye igual peso a la integridad del individuo y sus libertades subjetivas que a la integridad de la comunidad en la que los individuos puedan reconocerse como individuos a la vez que como miembros de la misma. Vincula la legitimidad de las leyes al proceso democrático. El paradigma de la política no es el mercado sino el diálogo, existiendo así una diferencia estructural entre el poder comunicativo y el poder administrativo (237).

La concepción deliberativa asocia al proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano; toma elementos de ambas partes y los articula de manera distinta: “En concordancia con el republicanismo coloca el proceso de formación de la voluntad y la opinión públicas en el punto central, pero sin entender como algo secundario la constitución en términos del Estado de Derecho; más bien concibe los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta consecuente con la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático. La ética discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía ca-

paz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes.” (242).

Habermas no sólo diferencia entre Estado y Sociedad, considera que su concepto de democracia requiere la imagen de una sociedad descentralizada, afirma que el sistema político no es ni el centro ni la cúspide, ni tan siquiera el modelo de la sociedad que acuñara las estructuras de una teoría deliberativa. Sería tan sólo “*un* sistema de acción entre otros” (246). Además, tiene una interesante forma de entender la soberanía popular: “surge de las interacciones entre la formación de la voluntad común, institucionalizada con técnicas propias del Estado de derecho, y los espacios públicos movilizadas culturalmente, que por su parte hallan una base en las asociaciones de una sociedad alejada por igual del Estado como de la economía.” (245).

Una política deliberativa guarda una interna conexión con los contextos del mundo de la vida, en ella la comunicación política no depende necesariamente de los actores o instituciones estrictamente políticos sino de los recursos del mundo de la vida. Unos recursos que se concretan en una cultura política libre, una socialización política de matriz ilustrado y “sobre todo, de las iniciativas de las asociaciones conformadoras de opinión que se generan de modo espontáneo y que son difícilmente accesibles a los intentos de intervención y dirección política.” (246) Como vemos, se trata de una Filosofía política claramente normativa donde no sólo hay que pensar el estado y las fuentes morales del derecho sino la conformación cívica, cultural y, en general, social de las voluntades en los contextos cotidianos del complejo mundo de la vida.

3.4.- A. Cortina, democracia radical y reinención hermenéutica de la ciudadanía

En este horizonte deliberativo apuntada por Habermas se sitúa la innovadora propuesta de Adela Cortina. Una propuesta que supone una transformación y reinención hermenéutica de la ética discursiva que junto con Habermas ha presentado de manera más filosófica K. O. Apel. A diferencia de este último, quien desarrolla toda una ética de la responsabilidad partiendo de la estructura dialógica de la racionalidad humana, Adela Cortina quiere ampliar el alcance de esta ética que no es sólo de la responsabilidad sino de la “co-responsabilidad”. De esta forma, enriqueciendo los planteamientos de Apel, el sujeto no es planteado únicamente como un agente, un actor o un

interlocutor sino como persona vinculada, ligada y “re-ligada” a los demás. Así, sólo si el reconocimiento recíproco es la categoría básica de la vida social, y no el *individuo o la comunidad*, tiene sentido hablar de una ética universal de la corresponsabilidad (cfr. 2001, 152).

Desde esta perspectiva, en un trabajo ya clásico nos ofreció un balance con los límites de los modelos liberales y socialistas. Nos proponía una democracia radical pensada desde una reinención intersubjetiva del sujeto moral, invitándonos al ideal participativo y exigiendo pensar la sociedad civil de una manera más amplia que la convencional pensada siempre en oposición a la vida política. Para radicalizar la democracia nos invita a transitar de una ética de los derechos a una ética de las responsabilidades asumiendo los desafíos de la ética aplicada (1993).

Este protagonismo filosófico y político del reconocimiento le lleva a elaborar una teoría de la ciudadanía ligada a las teorías de la democracia y de la justicia, “pero con una autonomía relativa respecto a ellas. Porque una teoría semejante podría ofrecer mejores claves para sostener y reforzar una democracia postliberal también en el nivel de las motivaciones: una democracia en que se den cita las exigencias liberales de justicia y las comunitarias de identidad y pertenencia.” (1997, 35) A diferencia de quienes piensan que la ciudadanía se restringe a su dimensión política, jurídica o social, extiende su alcance a otras dimensiones de la vida humana como la económica, la cultural o la societaria, constatando también el valor de una ciudadanía intercultural, compleja, diferenciada y cosmopolita. Un cosmopolitismo arraigado que quiere universalizar la aristocracia y que sólo se consigue diariamente a través de procesos de educación formal e informal (1997, 38).

En uno de sus últimos y más brillantes trabajos precisa algunas interpretaciones surgidas a propósito de la tensión entre mínimos y máximos que ya se ha convertido en una referencia central de la ética política. Nosotros vamos a reforzar una idea de la que no se suelen hacer eco los profesionales de la Filosofía Política, la Ciencia Política o simplemente la Teoría Política, una idea que abre la puerta a un enfoque crítico, hermenéutico y experiencial. Es la afirmación de que no hay morales privadas y toda moral es pública en la medida en que todas tienen vocación de publicidad, vocación de presentarse en público. Y publicidad no puede confundirse con estatalidad. Se equivocan quienes reducen la ética mínima a la ética estatal y la ética de máximos a la ética privada: “Las éticas de máximos tienen

vocación de publicidad... aunque no de estatalidad. Lo cual significa que han de poder manifestarse en público y, por consiguiente, que toda moral es pública y no hay morales privadas. Conviene, pues, olvidar la errónea distinción entre moral pública y morales privadas, y sustituirla por la distinción más ajustada a la realidad entre una ética pública cívica común de mínimos y éticas públicas de máximos. Públicas, por tanto, unas y otras, y comprometidas ambas en la tarea de construir una sociedad mejor.” (2001, 142).

3.5.- Ricoeur-Taylor, la mediación de la justicia entre lo legal y lo bueno

Hay una tradición de Filosofía Política que mantiene una relación crítica con la modernidad y que plantea la necesidad de referir los fundamentos de la justicia a una ética de bienes. Se trata de una tradición reflexiva en la que podemos ubicar a dos pensadores de formación muy diferente y que coinciden en la construcción de una Teoría de la Justicia que medie “entre lo legal y lo bueno”. Aunque la expresión es de Paul Ricoeur, quien ha construido una teoría interesante de la Justicia en diálogo con Aristóteles y Rawls desde un trasfondo claramente hermenéutico, también podríamos situar aquí el comunitarismo de Charles Taylor.

Tanto Ricoeur como Taylor ofrecen elementos comunes para construir una Filosofía Política innovadora. En primer lugar porque una condición básica que ambos comparten es la reconstrucción de las teorías éticas sobre la subjetividad. Cualquier reflexión sobre la democracia, el derecho y la naturaleza de la ley debe construirse con los mimbres post-kantianos de una subjetividad transformada. Esto significa que la realidad personal que debe estar en la base de cualquier ética de la justicia o teoría del poder no se identifica con el “individuo” planteado como manojó de preferencias al que hace referencia la tradición liberal. Ambos arrancan de la tradición fenomenológica para reconocer los límites de un yo abstracto y una reflexión socio-política desencarnada. *Las fuentes del yo*, de Taylor y *Si mismo como otro*, de Ricoeur han supuesto un punto de inflexión para pensar con radicalidad, profundidad y seriedad la persona como “autor” de cualquier teoría de la ciudadanía (T. DOMINGO, 2006).

En segundo lugar, ambos se han relacionado críticamente con una política moderna que se identifique con una teoría contractualista del estado. Para ellos la modernidad no se dice siempre de la misma manera y son conscientes de que hay múltiples modernidades.

Ambos han exigido para las tradiciones culturales un papel central en la reflexión política. Aunque románticos en desigual medida, Taylor hace una lectura de Hegel donde nos lo presenta no como el filósofo del estado sino como el filósofo de la sociedad moderna; además, plantea la necesidad de una política multicultural que permita la protección de las minorías culturales y, a su vez, garantice los derechos individuales de los ciudadanos. Ricoeur también hace una lectura política de Hegel mostrando los límites fácticos y hermenéuticos de una visión omnicompreensiva de la historia. Ambos comparten la necesidad de construir una política cuya categoría central sea el reconocimiento.

En tercer lugar, aunque ambos reconocen explícitamente las posibilidades éticas del liberalismo de Rawls, ambos denuncian sus límites y piden una superación de sus planteamientos apuntando en direcciones complementarias. En sus tres importantes trabajos sobre la justicia (*Lo justo I*, *Lo justo II*, *El amor y la Justicia*) Ricoeur se detiene en los problemas de la *aplicación* de la justicia. En sus críticas al liberalismo procedimental Taylor reivindica una transformación postkantiana del eudemonismo moral, es decir, apela a una noción de bien constitutivo que moviliza, faculta, capacita los procesos de valoración moral. Además, sus críticas constantes al individualismo metodológico de las ciencias sociales contemporáneas los han convertido en una referencia indiscutible de republicanos, comunitaristas o humanistas.

3.6.- MacIntyre, humanismo cívico y terceras vías

MacIntyre se ha convertido en una referencia indiscutible para todos los críticos del liberalismo procedimental de Rawls. No sólo para los comunitaristas más defensores de la democracia liberal (M. Sandel) sino para los republicanos promotores de la participación en todas las esferas de la vida pública (P. Petit). En este sentido, es la referencia básica para quienes no sólo ponen en cuestión el liberalismo político, sino para quienes ponen en cuestión cualquier otro liberalismo filosófico o comprensivo.

Para MacIntyre, tanto los defensores del liberalismo político como los conciliadores del liberalismo comprensivo comparten un modelo de racionalidad atomista en lo personal y mecanicista en lo social. Eso los incapacita para tratar con radicalidad problemas centrales de cualquier Filosofía Política que tenga vocación normativa; por ejemplo, los incapacita para hablar con fundamento del bien y los bie-

nes, de la excelencia y la virtud, del diálogo y de las tradiciones culturales. La razón es muy sencilla: cuando el pensamiento político decide prescindir de una teoría comprensiva del bien (o los bienes) y asume la decisión metodológica de no plantearse problemas metafísicos, entonces se incapacita para dar una respuesta coherente a los grandes problemas que la ciencia y la técnica plantean a la vida pública (MACINTYRE, 1992)

Mientras que el pragmatismo y el liberalismo procedimental reclaman una política sin metafísica o una democracia sin filosofía, MacIntyre reclama el protagonismo de la metafísica en la Filosofía Política. Por ello considera necesario ir más allá del liberalismo, el comunitarismo o el republicanismo, no para superarlos con una teoría nueva sino para comprobar las desastrosas consecuencias morales de sus planteamientos. Sin una teoría comprensiva del bien y sin una referencia clara a los primeros principios, entonces los consensos políticos son vulnerables y se construye una teoría de la justicia que da la espalda a la verdad como perfección del hombre. La crisis actual de la ética política requiere un planteamiento radicalmente humanista, exige una teoría política perfeccionista que se alimente de una teoría de la naturaleza humana. Sin una metafísica que se tome en serio la naturaleza humana y sus posibilidades de perfección (o imperfección) será muy difícil salir del túnel procedimental en el que nos han metido las ideologías modernas.

En el horizonte de las tradiciones humanistas ha ido cobrando peso la necesidad de plantear una política alternativa al liberalismo clásico y al socialismo tradicional. Así han surgido planteamientos originales que pueden ser agrupados como “Terceras vías”. Es una tradición innovadora donde la persona y la comunidad política no son planteadas en términos instrumentales sino sustanciales, una tradición que recupera la noción de deberes compartidos, de bien común y, sobre todo, el protagonismo político de responsabilidad en una sociedad civil culturalmente resistente (PÉREZ ADÁN, J., 2001)

3.7.- J. Conill y el eslabón perdido del momento aristocrático

Hay una dimensión de la vida pública que suele pasarse por alto en la Filosofía Política: el momento aristocrático de la vida política. Cuando hacemos memoria de las tradiciones políticas solemos pasar por alto la crítica radical de Kierkegaard y Nietzsche a los planteamientos políticos que han dado la espalda a la excelencia, como si la centralidad de la igualdad en una teoría de la justicia exigiera de-

jar de plantear la excelencia. En una excelente revisión de la tradición republicana, el prof. Conill reconstruye lo que él llama “el momento aristocrático” del republicanismo (2003, 57ss).

A su juicio, en la historia del republicanismo hay toda una tradición aristocrática que debemos recuperar. Para ello hay que reconstruir la historia del republicanismo y no confundir las interpretaciones elitistas con las interpretaciones aristocráticas del quehacer político. En la aspiración a la excelencia de los ciudadanos las interpretaciones elitistas muestran un temor al pueblo y sus impulsos, lo que lleva a buscar una fórmula política para que el pueblo no gobierne e instale la mediocridad. Sin embargo, cuando determinados autores como Tocqueville u Ortega y Gasset apelan a la búsqueda de la excelencia no lo hacen para marcar las distancias con el pueblo sino para radicalizar la libertad, para desarrollar las potencialidades de una libertad real e instintivamente social.

El momento aristocrático exige tomarse en serio la autonomía moral de las personas y plantear una filosofía más allá de la economía o la política procedimental. Exige aprovechar las posibilidades de la deliberación pública, recuperar una filosofía social que anime la filosofía política desde el concepto aristotélico de amistad cívica para mantener unidas las ciudades, recuperar una educación que estimule el esfuerzo y la excelencia. En definitiva, una filosofía política que nos permita romper con cualesquiera cadenas que nos impidan ser libres y aspirar al “señorío” o la “ejemplaridad vital”. De esta forma se consolida un modelo de filosofía política que busca “universalizar la aristocracia” (CORTINA, 2001), donde los ciudadanos aspiran a lo óptimo y lo mejor, para lo cual deben tomarse en serio la tarea de vivir en plena forma (DOMINGO, A., 2001, 2002).

Conclusión: horizontes éticos de una ciudadanía activa

Somos conscientes de que el recorrido que hemos realizado es incompleto y faltan algunas tradiciones y autores que ofrecen planteamientos interesantes y novedosos. Nuestra selección ha tenido una finalidad muy sencilla: facilitar tradiciones y elementos de reflexión filosófica para construir el horizonte ético de una ciudadanía activa. A diferencia de quienes plantean la teoría de la ciudadanía sin ningún tipo de adjetivo, es importante incidir en el adjetivo “activa” para subrayar el papel del compromiso, la participación y la co-implicación de las personas en la búsqueda del bien común.

Y decimos bien común y no simplemente justicia porque es importante mantener la tensión entre lo legal y lo bueno. Como hemos señalado, si queremos que la teoría de la justicia sea la piedra de toque de la filosofía política necesitamos reconstruir seriamente un humanismo jurídico que no haga de los derechos humanos armas arrojadas que se lanzan los positivistas contra los emotivistas o los contractualistas. Los derechos humanos y la justicia son categorías lo suficientemente importantes como para no dejarlas en manos de técnicos del derecho positivo o de los técnicos de la política empírica.

Como hemos señalado en otros trabajos, el futuro de la Filosofía Política depende del reconocimiento, valoración y fundamentación de las fuentes morales de vida democrática. Hay un horizonte prepolítico o proto-político del que pueden alimentarse las leyes, el derecho, las instituciones políticas y el conjunto de las instituciones públicas que conforman lo que llamamos “esfera pública” (DOMINGO, 2006b). Unas fuentes a las que debemos acudir si no queremos que les falte agua a los diferentes cauces o senderos por los que transcurren las actividades públicas y políticas. Unas fuentes que, como nos recordaba un pensador de matriz levinasiana como Nemo, exigirán que no demos la espalda a las tradiciones bíblicas. Sólo eso, ni más, ni menos.

Bibliografía

ALEJANDRO, R.: (1993), *Hermeneutics, citizenships and the public sphere*. State University of New York Press, New York.

ARENDT, H.: (1984), *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de Estudios constitucionales, Madrid.

(2005), *Ensayos de Comprensión (1930-1954)*. Caparrós, Madrid. Trad. De A. Serrano de Haro.

ARON, R.: (1999), *Introducción a la Filosofía Política. Democracia y revolución*, Paidós, Barcelona.

BADILLO, P.: (1998), *Fundamentos de Filosofía Política*. Tecnos, Madrid.

BEINER (ED.), R.: (1995), *Theorizing Citizenship*. State University of New York, New York.

BELL, D.: (1987), *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid.

BELLAH, N., (ed.), (1985), *Hábitos del corazón*. Alianza, Madrid.

- BERGER, P.-LUCKMANN, T.: (1997), *Modernidad, Pluralismo y crisis del sentido*, Paidós, Barcelona, 1997.
- BILBENY N.: (1998), *Política sin Estado*. Ariel, Barcelona.
- BOBBIO, N.: (1986), *El futuro de la democracia*. FCE, México.
- (1996), *El filósofo y la política*. FCE. México.
- CEREZO, P. (ed.): (2005), *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- CONILL, J. – CROCKER, D. A.: (2003), *Republicanism y Educación cívica*, Comares, Granada.
- CORTINA, A.: (1993), *Ética Aplicada y Democracia radical*. Tecnos, Madrid.
- (1997), *Ciudadanos del Mundo*, Alianza, Madrid.
- (1998), (ed.), *10 Palabras clave en Filosofía Política*. Verbo Divino, Estella.
- (2001), *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. Trotta, Madrid.
- CORTINA, A.- GARCÍA-MARZÁ, D.: (2003), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid.
- DOMINGO, A.: (1996a), “La intención perfeccionista de Rawls: ¿un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo?”: *Revista Agustiniana*, 114 (1996), 1049-1085.
- (1996b): “Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty”: *Estudios filosóficos*, 129 (1996), 261-296.
- (1998): “Ética y liberalismo: un análisis filosófico y político”: *Diálogo Filosófico*, 42, 308-340.
- (1999): “Esperanzas de libertad: ética y política en la hermenéutica de Gadamer y Rorty”: *Contrastes* 4 (1999), 193-212.
- (2001), *Ética. Todo lo que usted estudió y nunca debió olvidar (puesto al día)*. Acento; Madrid.
- (2002), *Calidad Educativa y Justicia social*. PPC, Madrid.
- (2006a), *Ética de la Vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria*. Desclée, Bilbao.
- (2006b), (ed.) *Ciudadanía, religión y educación moral*. PPC, Madrid.
- DOMINGO, T.; (2006), “Del sí mismo reconocido a los estados de paz”: *Pensamiento* 62:233, 203-230.
- DUPUY, J. P.: (1998), *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Gedisa, Barcelona.

- ESQUIROL, J. M. (2004), *Introducción*, a Strauss, L. (2004), *¿Progreso o Retorno?*, Paidós, Barcelona.
- FERRY, L.: (1984), *Philosophie Politique, vol I (Le droit, la nouvelle querelle des anciens et des modernes), vol II (le système des philosophies de l'histoire)*, PUF, Paris.
- FERRY, L.-RENAUT, A.: (1985), *Philosophie Politique vol III (des droits de l'homme à l'idée republicaine)*, PUF, Paris.
- GONZÁLEZ, G.: (ed.), (2002), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- GRAY, J.: (1992), *Liberalismo*, Alianza, Madrid.
- (1996), *Isaiah Berlin*, Alfons el Magnanim, Valencia.
- GUIDDENS, A.: (1999), *La Tercera Vía. La renovación de la socialdemocracia*, Taurus, Madrid.
- GUTMANN, A. (ed.): (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, Mexico.
- HABERMAS, J.; (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós, Barcelona.
- KYMLICKA, W.: (1995), *Filosofía Política contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona.
- LLANO, A.: (1999), *Humanismo cívico*. Ariel, Barcelona.
- MACINTYRE, A.: (1992), *Tres versiones rivales de la Ética*. Rialp, Madrid.
- MULHALL, S. – SWIFT, A.: (1996), *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid.
- NEGRO, D.: (2006), *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Unión Editorial, Madrid.
- NEMO, P.: (2006), *¿Qué es Occidente?*, Gota a Gota, Madrid.
- PÉREZ ADÁN, J.: (ed.) (2001), *Las Terceras Vías*, Eiunsa, Madrid.
- RAWLS, L.; (1996), *El Liberalismo político*. Crítica, Barcelona.
- (2001), *El derecho de gentes*. Paidós, Barcelona.
- RATZINGER, J.-HABERMAS, J.: (2006), *Dialéctica de la Secularización*, Encuentro, Madrid.
- REQUEJO, F. (ed.) (2002), *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona.
- RODRÍGUEZ, L.: (2005), *Presentación* a Strauss, L. (2005), *Sobre la Tiranía*, Paidós, Barcelona.
- RORTY, R.: (1992), “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en G. Vattimo, (1992), 31- 61.
- (1999), *Forjar nuestro país*. Paidós, Barcelona.

- ROSENBLUM, L.-R. C. POST, R.C.: (2002), *Civil Society and Government*, Princeton Univ. Press, Princeton.
- RUBIO, J.-ROSALES, J.M.-TOSCANO, M.T.: (2000), *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Trotta, Madrid.
- SALAMANCA, A.: (2003), *Fundamento de los derechos humanos*, Nueva Utopía, Madrid.
- SARKOZY, N.: (2004), *La République, les religions, l'espérance*, Du Cerf, Paris.
- SARTORI, G.: (1988), *Teoría de la Democracia, I y II*. Alianza, Madrid.
- (1996), *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*. FCE, México.
- SCHMITT, C.: (1998), *El concepto de lo político*. Alianza, Madrid. Introducción de R. de Agapito.
- STRAUSS, L.-CROUSEY, J.: (1993), *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México. Primera edición original en 1963.
- STRAUSS, L. (1970), *¿Qué es la Filosofía Política?*. Madrid, Guadarrama.
- (2004), *¿Progreso o Retorno?*. Paidós, Barcelona. Trad. F. de la Torre. introd.. J. M. Esquirol.
- (2005), *Sobre la Tiranía*. Encuentro, Madrid, Trad. L. Rodríguez Duplá.
- TAYLOR, CH.: (1996), *Las fuentes del yo*. Paidós, Barcelona.
- (1999), *A Catholic Modernity?*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- THIBAUT, C.: (1992), *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, CEC, Madrid.
- VAN PARIJS, P.: (1993), *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*. Ariel, Barcelona.
- VATTIMO, G. (ED.), (1992), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona.
- VILLACAÑAS, J.L. (1999), *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de poder*. FCE, Madrid.
- WOLLIN, S.: (1960), *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Amorrortu, Buenos Aires.

Noviembre de 2006

Agustín Domingo Moratalla
Facultad de Filosofía
Universidad de Valencia