

síntesis

F I L O S O F Í A

PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA

Domingo Blanco Fernández



thémata
.....



EDITORIAL
SÍNTESIS



PRINCIPIOS DE
FILOSOFÍA POLÍTICA



proyecto editorial



FILOSOFÍA

[thémata]



directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA

Domingo Blanco Fernández



Diseño de cubierta
esther morcillo • fernando cabrera

© Domingo Blanco Fernández

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 978-84-995819-1-0

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

Introducción. La Filosofía política en el mundo actual

PARTE I ***Soberanía y legitimidad***

1 El concepto de “soberanía” en la historia

- 1.1. La distancia entre la sociedad y el Estado
- 1.2. El concepto de soberanía en Jean Bodin
- 1.3. Comunidad y Estado en las concepciones de Hobbes y de Rousseau
- 1.4. La soberanía en la Revolución francesa
- 1.5. La herencia histórica de la Revolución americana
- 1.6. Hegel: los sacerdotes del concepto
- 1.7. La concepción kantiana de la razón frente a la de Hegel
- 1.8. Constitución y legitimidad del Estado

2 Las críticas al concepto de “soberanía”

- 2.1. El Estado de partidos
- 2.2. Isaiah Berlin
- 2.3. Michael Oakeshott
- 2.4. Hannah Arendt
- 2.5. Coincidencias y diferencia entre las concepciones de Arendt y Oakeshott
- 2.6. Arendt: la necesidad de un absoluto y la capacidad de iniciar
- 2.7. Paréntesis sobre el concepto de soberanía de Georges Bataille
- 2.8. Soberanía y racionalidad
- 2.9. Un absolutismo del filósofo crítico

3 Universalidad y finitud de la soberanía

- 3.1. Kant y Hobbes. La condena kantiana del derecho de resistencia
- 3.2. El derecho de resistencia en las Constituciones europeas

- 3.3. El dilema de Kant ante el derecho de resistencia
- 3.4. La Idea de la razón y la existencia de la razón
- 3.5. Habermas: soberanía y globalización
 - 3.5.1. La autoconcepción normativa de la democracia constitucional como resultado de la “razón existente”
 - 3.5.2. La interpretación intersubjetivista de la soberanía
 - 3.5.3. Distinción entre normas y valores
 - 3.5.4. La soberanía ante el reto de la globalización

PARTE II

Pluralismo y verdad

4 De la verdad en la interacción

- 4.1. Filosofía y democracia
- 4.2. La verdad en la moral vivida
- 4.3. La verdad en la Ética autónoma
- 4.4. Razón científica y razón práctica
- 4.5. Por qué ser moral en un entorno inmoral
- 4.6. Experiencia moral y verdad de los principios éticos

5 La razón pública y las capacidades de los ciudadanos

- 5.1. ¿Merece prioridad el pluralismo democrático sobre la verdad moral?
- 5.2. La prioridad de lo razonable sobre lo verdadero, según Rawls
- 5.3. Las capacidades morales e intelectuales de los ciudadanos
- 5.4. Una respuesta de Habermas

6 La verdad y la razón práctica

- 6.1. ¿Es justificable la concepción política como parte de la verdad?
- 6.2. Los límites de lo razonable
- 6.3. La verdad de la razón práctica
- 6.4. La razón práctica del equilibrio reflexivo

7 La moral común y el principio ético de motivación

- 7.1. Necesidad de los criterios cognitivos formales
- 7.2. El principio ético de motivación

7.3. La justicia y la verdad moral. Recapitulación

PARTE III

La formación de la ciudadanía

8 ¿ Virtud cívica o autonomía personal?

- 8.1. Los juristas, y otros formadores de opinión, ante la moral
- 8.2. ¿Educación filosófica o educación cívica?
- 8.3. Civismo democrático y autonomía individual

9 El mundo que media la interacción

- 9.1. La prioridad del individuo sobre la comunidad
- 9.2. Paréntesis sobre la ontología
- 9.3. Una rectificación del comunitarismo
- 9.4. Por un equilibrio entre el individuo y la comunidad
- 9.5. ¿Un comunitarismo universalista?
- 9.6. La identidad nacional
- 9.7. Dos concepciones del espíritu
- 9.8. La educación para la democracia representativa
- 9.9. La intersubjetividad no menoscabada y la optimización indirecta

Bibliografía

Introducción

La Filosofía política en el mundo actual

La filosofía política y la ciencia política (o politología) tienen por común objeto de estudio el Estado y su funcionamiento, pero los filósofos políticos acostumbran a distinguirlas porque el propósito de su disciplina sería predominantemente normativo, mientras que el de la politología sería sobre todo descriptivo y explicativo. Ésta se ocuparía en conocer cómo es la organización política, y aquélla en prescribir cómo debe ser. Tal deslinde, sin embargo, sólo es válido en parte, pues cuando la ciencia o teoría política se pregunta, por ejemplo, qué cualidades toman en consideración los votantes a la hora de elegir a sus representantes, no tiene más remedio que pronunciarse sobre la relevancia o irrelevancia de los distintos rasgos; o cuando estudia comparativamente las relaciones entre el Legislativo y el Ejecutivo en la democracia norteamericana o en las europeas, estará estimando en cuál de ellas es más consecuente la separación de esos dos poderes; si describe el actual sistema de partidos intentará enumerar el mínimo de limitaciones jurídicas a que habrá de sujetarse para no distorsionar gravemente la democracia constitucional; y hay cuestiones normativas que afrontará directamente, como la de saber si en el actual Estado democrático la voluntad de la mayoría es o no legítima por sí sola. Sobre muy numerosos aspectos normativos de la acción política toma posición la teoría política. La diferencia, por tanto, no está en que los politólogos se reduzcan a penetrar en la comprensión objetiva del estado de cosas, puesto que también prodigan las valoraciones y operan de continuo con presupuestos normativos que no tienen por qué esconder. Lo que no hace la ciencia, y aquí está la diferencia, es tematizar sus estándares normativos y valorativos para someterlos a una reflexión crítica, ni siquiera para distinguir precisamente entre el orden nomológico y el axiológico. Ahora bien, la indistinción de las normas y de los valores arrastra consecuencias prácticas que a todos convendría evitar, como convendría que el concepto de normatividad se entendiera en sus términos de aplicación. Trazar estas fronteras excede las competencias de la ciencia, lo mismo que pensar la libertad (negativa y positiva), si hay o no un *sujeto* último de la soberanía, si esta suprema autoridad está desvinculada de las leyes, la relación de la política con la moral (deontológica) y con la ética (eudemonista), o cómo conciliar el pluralismo con la verdad, que son cuestiones a las que el filósofo intenta dar respuesta. La filosofía política es necesaria sencillamente porque hay una dimensión filosófica de la política y su comprensión interesa a todos objetivamente para no malentender la cosa pública, por contados que en algún caso lleguen a ser los que están subjetivamente interesados.

¿Quiere esto decir que han de tener los ciudadanos, para serlo consecuentemente, una comprensión filosófica de la interacción política? Sin duda, ni más ni menos que necesitan todos los hombres y mujeres unos mínimos de comprensión moral para ser propiamente libres. No hace falta para eso acceder a un nivel superior de conocimiento desde un estadio prefilosófico, porque en las actuales sociedades, más o menos “racionalizadas”, una multitud de supuestos filosóficos se transmite ya con la simple socialización. Las personas se encuentran instaladas en ellos igual que monsieur Jourdain hacía prosa sin saberlo, y el problema viene de que se compartan acríticamente los supuestos más equivocados, o creencias dispersas que no encajan entre sí. La mayor parte de las ideas que desarrolla la Filosofía política, si no todas, eran previamente conocidas por los ciudadanos, sólo que no siempre con la claridad y precisión suficientes para advertir que coexisten en ellos con nociones que orientan en dirección contraria. Tiene el filósofo político sobrada ocupación con limitarse a rectificar los errores filosóficos diluidos en la opinión y los que puedan difundir actualmente los filósofos mismos. Su tarea, puesto que no hay posible regreso a un estadio de neutralidad o inocencia filosófica, es tan insustituible como interminable. Parecerá quizá demasiado modesto el cometido de corregir las incoherencias y contribuir a una consistencia básica de los criterios o estándares compartidos, pero en la medida en que se intente asentar en la comprensión de los conceptos básicos, como es indispensable, sirve esa tarea para definir rigurosa y ambiciosamente la Filosofía política.

Que la aparente modestia sea en realidad ambición se explica porque el alfa y el omega de esta disciplina está en pensar la peculiar exterioridad del orden político, que es el del *entre* los hombres. La realidad de la que la filosofía política se ocupa es la única sin resta o minoración, por ser la que hacemos (y deshacemos) entre todos. Por eso habría que verla como la filosofía más general, o más aún: como la única general, y no como una rama del árbol filosófico, si no fuese porque esa realidad no restringida es un intermundo, no es el mundo de ninguna persona o grupo, y no se deja subsumir en ninguna teoría o doctrina. Pero entonces, esa limitación de principio ¿no le impide a la Filosofía política tener intención normativa? Al contrario, su contención autocrítica proclama ya una prioridad del despejo de la interacción, y es a la comprensión de este principio normativo a lo que se endereza por entero la aclaración filosófica de las categorías y conceptos de lo político.

Una de las obras que más luz han arrojado para entender que la política se refiere a la conducta *inter homines* es la de Michael Oakeshott (1975: 35 y ss.), se esté o no de acuerdo con su sentido global. Para Hannah Arendt, igualmente, si la filosofía no ha encontrado respuesta a la pregunta “¿qué es la política?” se debe a que todos los grandes pensadores se han ocupado *del* hombre, siendo así que la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. El recelo que en ambos autores despertaba la tendencia de la especulación filosófica a suplantarse por sus construcciones lo abierto de la intersubjetividad les hizo preferir para su trabajo el título de teoría política, lo cual no ha impedido que hayan pasado a la posteridad como filósofos políticos. Por cuidadosa que sea en ellos la descripción y la explicación de los hechos o el ateniimiento al detalle de los

datos históricos, sus discursos están tejidos de conceptos filosóficos, y aquel que para ambos define el ámbito político desborda claramente los planteamientos de la teoría política. En las últimas páginas de su libro inacabado, *La vida del espíritu*, escritas en 1975, poco antes de su muerte, Arendt cita *On Human Conduct* publicado aquel mismo año, para hacer suya la expresión de Oakeshott de que un Estado es un “muchos-en-uno de los seres humanos” (Arendt, 1977-1978: 485 n.). Pero en realidad ése había sido su planteamiento en los borradores para un libro, finalmente abandonado, de *Introducción a la política*, que se han publicado en 1993. Según el primer fragmento, escrito en 1950, Aristóteles habría motivado la incompreensión filosófica de la política porque su definición del hombre como *zoon politikon* parece suponer que hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. “Pero esto no es así –responde Arendt–; *el* hombre es a-político. La política nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación” (Arendt, 1993: 46). Dondequiera que los hombres se junten, escribe más adelante, se abre paso entre ellos un mundo y “es en este ‘espacio entre’ (*Zwischen-Raum*) donde tienen lugar todos los asuntos humanos” (57). La filosofía, en su preocupación por el hombre y su significado genérico, se desentiende por completo de esa *impresentable* “exterioridad” y escapa de ella a una interioridad en la que se puede articular y ensamblar conceptos pero no actuar ni cambiar nada (58). Porque los filósofos en cuanto tales se protegen precisamente de la realidad que fluye con las acciones entrecruzadas, Arendt encuentra una afinidad cierta entre la filosofía y la muerte o novida de lo ideal. Tenía que protestar cuando llamaban filosófico a su trabajo, para que no la identificaran con aquello que combatió siempre.

En una ocasión, ante su biógrafa E. Young-Bruehl, se definió así: “Soy una especie de fenomenóloga, pero ¡cuidado!, no al modo de Hegel o de Husserl”. Podríamos preguntarnos: ¿por qué no al modo de Husserl, si es el filósofo de la intersubjetividad? Porque lo es sólo en apariencia. Arendt no lo dice, pero no hace falta. No hay en Husserl ni la sombra de una filosofía política porque en lo que se resuelve su interés por la intersubjetividad es en *la* idea de la comunidad trascendental, en cuya unidad y unicidad queda desactivado el *inter*. La misma objeción alcanza de lleno a filosofías del diálogo como la de K. O. Apel, que da lugar no a una filosofía política, sino a una filosofía de la historia, cuya propuesta es que el macrosujeto “comunidad empírica” debe ir aproximándose al macrosujeto “comunidad ideal de comunicación”. Se expondrá en la primera parte cómo entiende Habermas, en *Faktizität und Geltung* (1992), que su planteamiento dialógico evita esa congelación de la política. En cuanto al estado actual de la Filosofía política, no es difícil imaginar la consternación que en Arendt habría producido el claro predominio del “comunitarismo” o “contextualismo” norteamericano, difundido también por Europa en paralelo especulativo con el auge de los nacionalismos activos. Es con la fenomenología del último Merleau-Ponty con la que la autora se encuentra en sintonía, como hacen patente las numerosas referencias en *The Life of the Mind* a *Signes* y a *Le visible et l'invisible*. Lo que se trata de entender, para Merleau-Ponty, es que “seamos unos para otros, y no sólo uno para otro”. Él reprocha a “las

filosofías de lo negativo”, no a la filosofía en general, que planteen el problema de la alteridad como si toda la dificultad estuviera en pasar del *uno* al *otro*, con lo cual no llegan al *otro* sino a un no-yo general: “El problema *del* otro es un caso particular del problema *de los* otros, la relación con alguien (está) siempre mediatizada por la relación con terceros, éstos tienen entre ellos relaciones que dirigen las *del* uno y las *del* otro, y eso por lejos que nos remontemos hacia los comienzos de la vida, puesto que la situación edipiana es ya triangular” (Merleau-Ponty, 1964: 113 n.). La filosofía política de Merleau-Ponty es solidaria con sus posiciones epistemológica, ética y ontológica, y a tesis de esas diversas áreas se extiende la conformidad de Arendt, luego el problema no está en la filosofía, sino en una indigencia filosófica que, por cierto, es también imputable a la mayor parte de la producción de filosofía política reciente.

Tan importante es evitar que la Filosofía política se desconecte de la filosofía especulativa, en lo que nunca se insistirá hoy bastante dado el amplísimo acuerdo existente en que la autonomía de la filosofía práctica (moral y política) implica un pensamiento post-ontológico, acuerdo que recae sobre una confusión; tan importante es corregir ese malentendido y restablecer la conexión como impedir que la Filosofía política se subsuma en un sistema filosófico y la pluralidad de la interacción en una construcción conceptual. Es el segundo peligro el que polariza las inquietudes de Arendt y, aunque habrá que atajar también el primero, parece más urgente introducir a la disciplina destacando lo irreductible de la política, la exterioridad por la que es intotalizable. En su último escrito, veinticinco años después de los esbozos iniciales para la *Introducción a la política*, sigue en la convicción de que es sobre todo el problema del “muchos en uno” el que la Filosofía política ha de ayudar a comprender, porque este empeño es precisamente el de preservar la integridad del espacio público por el cual y en el cual se despliegan todas las posibilidades de la racionalidad y de la dignidad humanas. En este punto se reconcilia con el Estagirita, quien decía en la *Política* que la *polis* surgió por mor de las necesidades de la vida pero existe ahora para hacer posible la vida buena (1252 b), tesis que podría servir de lema a la obra entera de Arendt. Lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudieran soportar la carga de la vida era la *polis*, había dicho Sófocles –y con ese recuerdo cierra Arendt su obra *Sobre la Revolución*–, porque ese espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras vivas de los hombres era el único que podía dar esplendor a la vida (Arendt, 1963a: 291; donde escribe: “the space of men’s free deeds and living words”, el traductor vierte: “el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre”, ignorando así la pluralidad). En sus lecciones sobre la Filosofía política de Kant comentaba la observación de la *Crítica del Juicio* de que, por sí solo, un hombre abandonado en una isla desierta ni adornaría su cabaña ni su persona, que sólo en sociedad se le ocurre no sólo ser hombre sino manifestar además un cierto refinamiento como signo de civilización (*Ak V*: 297). La misma idea la encontraba Arendt desarrollada con su plena proyección política en John Adams: “Si Crusoe hubiera tenido a su disposición la biblioteca de Alejandría y la certeza de que nunca iba a ver un rostro humano, ¿habría abierto alguna vez un libro?”, se preguntaba el sucesor de Washington en la presidencia de los EE.UU. Es sólo

a la luz del ámbito público donde lo excelente puede brillar; ahora bien, “la pasión por la distinción, [...] el deseo no sólo de ser igual o asemejarse sino de superación –continuaba Adams– será siempre, junto al deseo de conservación, el gran resorte de las acciones humanas (cit. por Arendt, 1963a: 70). Arendt temía estar asistiendo al cierre progresivo de la dimensionalidad política en los decenios siguientes a la segunda guerra –se verá enseguida por qué– y era muy consciente de que, para resistir a esa tendencia, el pensador político ha de estar dispuesto a nadar contra las corrientes de su tiempo.

Este coraje tampoco se lo regateará nadie a Friedrich Hayek, premio Nobel de Economía (1974) que cultivó además, y sobre todo, la Filosofía política como culminación obligada de la ciencia social. Para él, en efecto, el filósofo político dimite de su tarea si se permite las limitaciones positivistas de aquellos científicos que reducen su función a explicar el estado de cosas y vedan toda discusión sobre lo que debería ser. Es el filósofo político el que en su esfuerzo teórico por ofrecer una discusión coherente encuentra a menudo que hay valores antagónicos, hecho –dice Hayek– que la mayoría de la gente desconoce, y deberá atreverse a decidir su orden de prioridad. En este empeño, lo más probable será que sirva mejor a su sociedad democrática cuando insista en consideraciones que la mayoría no desea tener en cuenta y reafirme principios impopulares. Pues el intelectual que buscara ir al unísono con el sentir popular, o palpar con las creencias y los valores de la juventud, haría dejación de su responsabilidad y traicionaría los valores de la democracia misma. Tampoco los gobernantes ni los jueces han de defender los valores que tienen el consenso de la sociedad, aunque alguno de ellos así lo crea de buena fe y más de uno lo haya proclamado públicamente. Se seguiría de este criterio que, si las valoraciones fácticas entraran en colisión con lo que es debido, habría que reducir lo que debe ser a lo que es de hecho. Hayek extrae la consecuencia obligada: “Tratar la opinión de la mayoría existente como paradigma de lo que la opinión de la mayoría debiera ser, convertiría el proceso entero en circular y estacionario” (Hayek, 1959: 157). Es cierto que, a la hora de corregir estados erróneos de la opinión, los políticos tienen sus limitaciones porque han de evitar que sus críticas les enajenen la voluntad de los electores; y los medios de comunicación necesitan vender o conquistar índices de audiencia, por lo que tampoco arriesgarán fustigar en exceso la opinión del público. Al teórico, en cambio, le basta la capacidad de ir solo y de resistir la impopularidad, su problema no es más que personal. No pone en riesgo su profesión, generalmente de profesor, porque exponga francamente sus convicciones; al contrario, él enseña lo que sabe (o cree) verdadero, y si complace a sus oyentes o lectores, bien, y si no, en cierto modo, mejor, porque a éstos les habrá abierto una puerta por la que antes o después podrán salir de su equivocación. Ésta era también la misión que Ortega atribuía al filósofo: “Corregir la opinión pública y traer a los hombres del error en que están a la verdad que necesitan” (*Obras Completas*, XII: 270). Aún, Hayek señala a nuestra disciplina un objetivo más ambicioso: “Si la política es el arte de lo posible, la filosofía política es el arte de hacer políticamente posible lo que parece imposible”. En el bien entendido de que el antagonismo de valores impone límites inexorables.

Sobre este último hecho, la afirmación de Hayek de que la mayoría de la gente lo

desconoce resulta discutible. Sería más preciso decir que lo sabe todo adulto normal, pero que ese saber se tiene mezclado con suposiciones y aspiraciones que no son consecuentes con él. No hay por qué suponer que ante un mismo asunto no quepa en la mente más que una sola opinión. Caben muchas distintas y no todas coherentes. Son esas contradicciones lo que está por rectificar, y hay que insistir en que se trata de un empeño siempre limitado y por recomenzar, sobre un armazón de principios y de criterios básicos, no de una búsqueda de coherencia sistemática que sería, más que fundamentalista, irreal.

A escala social, la demanda de pensamiento filosófico es casi inexistente, igual que su reflejo en los *media*, y sin embargo es más efectiva que en otras épocas la necesidad general de entender porque estamos más que avisados sobre lo conflictivo de los fines. Las últimas generaciones han atravesado la experiencia de las utopías positivas y la del alto precio que se paga por ellas. Han visto la cara oculta de la dictadura del proletariado, y las ambivalencias del Estado del bienestar, de la descolonización, de los gobiernos liberales y de los socialdemócratas, de la construcción europea, de las intervenciones militares internacionales y de las no-intervenciones, de la educación progresista y de la coeducación, o de la emancipación de la mujer en el orden sexual y en el laboral. Con el final de la guerra fría hemos abandonado el maniqueísmo de la política de bloques para entrar de lleno en la era de los dilemas, y casi estaríamos tentados de confirmar dos mil quinientos años después el fragmento de Heráclito: “No les valdría más a los hombres que les ocurriera lo que desean”. Pero no es ésta exactamente la lección de los hechos. Además de lo irrenunciable de una Constitución democrática que sujete el gobierno a la ley y proteja los derechos básicos, se ha debido ganar una conciencia de la finitud que ligue el juicio sobre el valor de las decisiones al conocimiento más concreto posible de las alternativas viables.

Sin embargo abunda un tipo de crítico negativo que proporciona, al mismo tiempo que un contramodelo del filósofo, un ejemplo extremo de cómo esa experiencia adquirida no desaloja por sí misma la aspiración al bien sin mezcla. Puede administrar su sarcasmo una vida entera en cualquier actitud de oposición en que se sepa arropado por la opinión de sus lectores, y nunca le faltará motivo para ser celebrado, ya dirija su sentencia sobre medidas políticas concretas o sobre algo tan genérico como la situación de Occidente después de 1989. Esta última sentencia puede renovarla indefinidamente con sólo sustituir algún término clave. “Fin de la historia” dio de sí para varios años de sátiras, no importa si apoyadas en malentendidos, como había de mostrar, por ejemplo, Perry Anderson en *Los fines de la historia* (Barcelona, 1996); el relevo llegó con la fórmula “pensamiento único”, que tan pronto canse dejará paso a otra sin que ni hoy ni mañana afronte el crítico la pregunta por su propia alternativa. ¿Ignora por eso que los valores no son necesariamente compatibles? Al contrario, responde que esa idea es tan trivial como las expresiones “hay remedios peores que la enfermedad” o “no hay mal que por bien no venga”. Nadie tiene tanta suerte con su experiencia como para permitirle ignorar que hay ocasiones en que no es posible optar más que por el menor de dos males. La política es “el arte de lo posible”, pero demasiadas veces lo posible, como dice J. K. Galbraith, no

permite elegir más que entre lo desastroso y lo insufrible. ¿Entonces? El crítico reconoce que las soluciones, tanto prácticas como teóricas, son siempre lo más difícil, pero reserva esa responsabilidad a los políticos y a los científicos o filósofos profesionales. Él es un escritor, no le compete proponer soluciones; lo suyo es señalar lo que haya de negativo en los resultados. En el caso de que la solución adoptada por el político hubiera sido la contraria, ¿los resultados habrían podido ser todavía peores? ¿Los habría criticado él mismo con mayor dureza? Definirse ante esa posibilidad le exigiría analizar la dificultad, y nada le obliga a ello si no se obliga él mismo. Aun cuando no haya solución buena, o mejor: sobre todo cuando no haya solución buena, él quedará siempre por encima, puesto que le basta negar. Sin embargo, el autorrespeto del negador sólo puede sostenerse por el postulado gratuito de que todos los problemas tienen que tener una solución *positiva*. ¿Es coherente tal suposición con la creencia en el hecho de que hay valores antagónicos? Obviamente no, luego tiene que establecerse en la contradicción. Otra cosa sería distinguir dos planos de enjuiciamiento: en el orden de la moralidad *ideal* sí es rechazable todo lo que se opone a la exigencia incondicional; pero en la vida personal real, y aún más en la intersubjetiva, la valoración y las propuestas de acción han de atenerse a las condiciones de la experiencia, lo que no permite aislar un aspecto que sólo es real por su conexión con otros. Los dos planos, el de la existencia y el de la idea, en su distinción real, son igualmente necesarios. Pero el crítico que al hilo de la actualidad nacional o internacional hace caer sus condenas incondicionales, también ridiculiza como idealistas las pretensiones teóricas del universalismo moral. Al negar lo negativo cree instalarse en lo positivo. Pero la supresión de un peligro puede ser más negativa que el peligro, y desentenderse de preverlo es ignorancia culpable. Todo lo más que está en nuestra mano es cambiar de lugar lo que nos limita. Cualquier opción referida a objetivos reales y no a ideas plantea un problema de orden de prioridades o de *balance*, de si vale más lo que se gana de un lado o lo que se pierde del otro (Merleau-Ponty, 1955: 121 y 289; 1964: 129 s. y 136).

Se ha dicho con razón, por eso, que “la política no se comprende más que desde el punto de vista del que actúa, desde el punto de vista del gobierno” (Weil, 1956: 17). Esto no significa que la oposición esté condenada a no entender, ni que todos los actos del gobierno estén justificados. Quiere decir que pierde la posibilidad de hablar responsablemente de política el que no se cuida de atender a la complejidad específica en la que incide la acción. Rechazar lo que no queremos no es alcanzar lo positivo. Y saber que no queremos esto o aquello no es saber lo que nos convendría querer (si entendiéramos la pluralidad de los aspectos interdependientes) y lo que, en consecuencia, nos convendría no querer.

Es un problema decisivo el de “si está lo bastante avanzada la educación de los ciudadanos para que sean capaces de tomar posición sobre los asuntos de la comunidad y de hacerlo desde el punto de vista de la racionalidad” (Weil, 1956: 175). Seguramente es muy desigual de unas sociedades a otras la comprensión de lo que se juega en los programas electorales, en los proyectos de ley y en las medidas administrativas. Y hay que convenir con Eric Weil en que allí donde la racionalidad y el respeto a la legalidad no

han calado históricamente en los hábitos de conducta y de discurso sería absurdo esperar a la vez instituciones razonables y estabilidad: “Una comunidad no educada no está madura para el régimen constitucional” (176). Pero ¿no es este sistema el más favorable para el éxito de la educación? Parece indudable, por cuanto en él los poderes públicos garantizan el derecho de todos a la educación, cuyo objeto es el libre desarrollo de la personalidad humana desde la libertad de enseñanza y desde una planificación de la misma que impida la arbitrariedad de los contenidos. En una sociedad que ha saltado de la dictadura a la democracia constitucional es razonable esperar una ganancia de civismo y de capacidad de entender. Los resultados, sin embargo, desmienten la previsión. El fracaso escolar es seguramente más grave en las democracias nuevas, pero también es patente en las democracias más consolidadas, como el Reino Unido, Estados Unidos o Francia. Hay aquí para la Filosofía política un tema insoslayable de reflexión sobre sus múltiples causas posibles. Habrá que tomar en consideración incluso las críticas que denuncian un efecto deformante del sistema constitucional mismo, en razón a que su defensa de las libertades presupone una autonomía del subsistema económico y esta lógica del mercado contribuiría a la atomización de intereses del “individualismo posesivo” (Macpherson), que desaloja valores más humanos por el predominio del valor “dinero”. En este punto hay que precisar que la comprensión del ámbito político como el de la conducta *inter homines* de ningún modo propicia un tipo de ciudadano incapaz de elevarse por encima de sus intereses particulares. Que la política surge y se establece en el entre los hombres quiere decir que un mundo se abre paso o se constituye entre ellos, y esto viene a ser lo contrario de que la acción política se reduzca al cómputo de intereses individuales de una democracia estadística. Los dirigentes de partidos “bisagra” hablan a veces como si creyeran que la legitimidad de sus reclamaciones quedase acreditada por el hecho de que es su apoyo al Gobierno el que da la gobernabilidad, que sería imposible sin el número de sus escaños. Con ese criterio aritmético ¿por qué no se legitimarían demandas insaciables e insolidarias? El valor de la pluralidad humana y de su mundo no se mide por la proporción de intereses particulares satisfechos que sostenga el funcionamiento de las instituciones, y no es aquel valor el que debe subordinarse a este funcionamiento, sino éste el que ha de juzgarse por aquel valor. Y a esta luz sí se ve que un mal potencial anida en el sistema constitucional, justo por lo que tiene de óptimo político irrenunciable, pues, al abrir las libertades, abre con ellas un margen de indeterminación para que la sociedad valga según el uso bueno o malo que entre todos hagamos de las instituciones. La legitimidad del modelo político puede ser intachable pero el valor de su funcionamiento depende del valor de la gente. En el límite, su ejercicio podría llegar a ser infame sin que el modelo legal-institucional dejara de ser el mejor posible.

Pero una vez admitida la importancia del valor o disvalor de la comprensión y la conducta de los ciudadanos en las distintas sociedades, sigue pendiente la cuestión de si el sistema por sí mismo no distorsiona los valores en dirección a una imparable disgregación de las opiniones y los intereses.

Las democracias constitucionales fueron siempre sociedades internamente

heterogéneas y abiertas, aunque en los decenios de la guerra fría no podían dejar de conducirse como un bloque frente al otro, que sí se pretendía monolítico en acción y pensamiento. En los años noventa, el sistema vencedor, ya sin alternativa amenazante, ha de admitir sin reservas su ambivalencia y los dilemas en que se concreta. Ningún pasado reciente o remoto se añora hoy como más deseable, y el futuro, que era aún en los años cincuenta y sesenta una promesa de prosperidad, ha dejado de serlo por amenazas que se ciernen sobre todos, como las que alteran el clima y el medio ambiente; la extensión de la drogadicción; el surgimiento de la criminalidad infantil; el envejecimiento de la población en las sociedades democráticas que pone en peligro la seguridad médica y las pensiones de jubilación; la precarización de los puestos de trabajo; los criminales fraudes de alimentación en la civilizada (que no moral) Unión Europea; la profusión creciente de libros, filosóficos o no, peleados con todas las partes de la gramática, en un caldo de cultivo social de “una zafiedad mental pavorosa” (E Lázaro Carreter *dixit*) que hace imparable el contagio de cada nuevo disparate idiomático; la globalización de la economía, con el potencial tecnoeconómico de corporaciones trans-nacionales que desafían el poder de los Estados; el terrorismo nacionalista e internacional; el descontrol en la venta del uranio enriquecido; la posesión del arma atómica por Estados vecinos enfrentados; o las guerras étnicas y tribales que a un testigo de sus variantes en Serbia, Croacia, Bosnia, Ruanda, Burundi, Angola y Afganistán, de las que traza un informe sobrio y estremecedor, le cargan de autoridad y de razón para dar la voz de alarma sobre “uno de los aspectos más peligrosos de la cultura actual: la sensación de que el mundo ha enloquecido de tal forma que ya no merece la pena reflexionar” (M. Ignatieff). El peligro es tan real como los motivos que lo provocan. Pero sólo por una culpable debilidad de la voluntad se puede ceder a esa sensación en las actuales condiciones de libertad.

Si los viajes en el tiempo no fuesen, como son, un contrasentido, habría que suponer corrientes migratorias que irían del pasado y del futuro al islote de las democracias actuales, y no a la inversa, análogamente a como en el espacio geográfico no hay una emigración del Norte al Sur. En términos comparativos con otras sociedades *fácticas* pasadas o previsibles, no con aspiraciones ideales, los ciudadanos de las democracias consolidadas no desearían cambiar, por ácida que sea su crítica de lo que sin duda contienen de inaceptable. Cualquier pensador de siglos pretéritos al que, por un experimento mental, hiciéramos visitar esta sociedad, quedaría deslumbrado ante el medio siglo disfrutado de paz en libertad y bienestar sin equivalente histórico, y ante el despliegue espectacular de los medios tecnológicos. Es fácil imaginarle fascinado como ante la realización de una utopía muy superior a las soñadas por los más visionarios de entre sus coetáneos, hasta que al reparar en los contenidos que los hombres dan a sus medios técnicos y en los usos que hacen de su libertad quedara sumido en el desconcierto y en la desolación. Quien hubiera luchado contra el despotismo del Antiguo Régimen nos recordaría que lo hizo para que los hombres no siguieran viviendo al dictado de las convenciones y de la autoridad exterior, sino que pasaran a vivir como adultos capaces de conducirse a sí mismos racionalmente y no de cualquier modo. Nunca tuvo el individuo tanta posibilidad y libertad para actuar, expresarse, informarse, regalar

la inteligencia con los grandes libros y elegir en todos los órdenes. Apenas quedan barreras represivas por derribar; las protestas vienen más bien de que se habrían derribado demasiadas. Hay además tiempo disponible, lo que para Marx definía la riqueza, porque él daba por supuesto que los hombres del futuro, tras cumplir la jornada laboral, no encontrarían mejor destino a su tiempo de ocio que el cultivo de sus disposiciones racionales (en sus cálculos no entraban *los contenidos* de las 25 horas semanales de consumo televisivo medio más los de la movida con litronas y/o periplo por “disco” atronadoras los fines de semana). Confrontados con las preferencias presentes, admitirían los viejos pensadores que habían idealizado cuando esperaban que por la difusión educativa de los métodos del conocimiento racional, científico y filosófico, retrocedería la superstición y la irreflexión y se tendería espontáneamente a la convergencia de pareceres y de voluntades, así como a la estimación acertada de lo valioso. Lo que en ningún caso aceptarían es que los hombres de inteligencia sensible a los problemas se resignaran a la creencia generalizada de que el igual derecho de todos a opinar y a elegir, al menos sobre lo que es ajeno a los campos de competencia de las ciencias, excluya cualquier patrón de apreciación o de validez superior al dictamen de las mayorías. Lo que no admitirían es la indiferencia ante la diversidad arbitraria de las valoraciones y ante la ausencia de un conjunto de criterios y normas compartidos por los que se rigiera la convivencia.

Cuando Durkheim, en *La división del trabajo social* (Akal, Madrid, p. 426), explicaba la anomia social como forma patológica de esa división, se preguntaba con palabras del psicólogo Ribot en qué podría llegar a convertirse la filosofía, que en cuanto concepción general servía de contención para la dispersión de las ideas, cuando las ciencias particulares se volvieran inabordables en el detalle por su creciente especialización. Quizá era previsible hace cien años su ramificación en disciplinas separadas en las que se disuelve la pretensión de una concepción general. Los que hoy enseñan Epistemología o Filosofía del lenguaje apenas leen libros de Ética o Filosofía política, y viceversa, de modo que “Filosofía”, la investigación generalista que intente ensamblar la teoría del conocimiento con la concepción de la vida moral y con el armazón categorial de la ontología crítica, es lo que no se hace, porque nadie lo tiene a su cargo. Nadie, salvo el que lo asuma por su cuenta. Pues de la especialización no se sigue la imposibilidad de toda aspiración a la generalidad, aunque obviamente el criterio cualitativo de *selección* ha de reemplazar a las viejas pretensiones enciclopédicas o totalizadoras. A medida que aumenten la complejidad y la diversidad de opciones, en todas las dimensiones de la vida social cobrará cada vez más importancia la capacidad de acertar en la elección. Para la Filosofía política, la aspiración de generalidad es irrenunciable dado que su asunto es el del “muchos en uno”, es decir, el de lo uno y lo múltiple *en el mundo real que no tenemos más remedio que hacer y vivir en común*. Y es aquí donde asoma un efecto de la evolución filosófica que no era quizá tan previsible como su especialización, a saber, que la anomia invade los patrones de apreciación internos a cada “especialidad filosófica” (término que es sin duda un *oxymoron*), y entre ellos también a los de la Filosofía política, en el contexto social de un pluralismo que

tiende a convertirse en arbitrariedad.

El aficionado a la filosofía se duele del casi nulo interés por la lectura de obras serias de pensamiento, y tiene claro que “el que no quiere filosofía no puede ser conducido a ella por un discurso filosófico” (Weil, 1956: 112). Se consuela pensando que ha de llegar el día en que sectores significativos de la ciudadanía necesiten un pasto contemplativo más sustancioso que el habitual en los medios audiovisuales y en que, saturados de películas, fútbol, concursos y cotilleo, se vuelvan hacia el pensamiento riguroso para demorarse en él y disfrutar ampliando su comprensión. Pero eso lo piensa el aficionado. Porque si fuese un profesional no daría por hecho que la frecuentación de trabajos filosóficos mejore la comprensión. No hay motivo para creer que sus títulos académicos le otorguen al filósofo práctico una competencia superior de oficio para enjuiciar las conductas. El doctor en Física tiene que saber Física, y el profesor de piano sabe tocar el piano, pero la filosofía moral del siglo XX ha introducido muchas confusiones precisamente en los criterios del hombre cultivado: el contextualismo, el emotivismo, el utilitarismo, el escepticismo, el positivismo jurídico, han contribuido a desarmar moralmente, como dice Habermas, ante todo a los que han pasado por la Universidad, hasta acabar penetrando en la conciencia cotidiana a través del sistema educativo (Habermas, 1983: 119-120).

En Filosofía política, a lo que estamos asistiendo es a un pensamiento que por demasiado múltiple conduce a la arbitrariedad de los criterios y se parece más al no-pensamiento que al pensamiento único. La gran explosión de pluralidad en esta disciplina, que por cierto no esperó al derrumbe de la alternativa, empezó siendo crítica y se centró en torno a la necesidad de elevar la democracia liberal a cotas más altas de solidaridad e igualdad. El detonante fue la publicación en 1971 de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, que provocó un alud de réplicas y de teorías alternativas de la justicia. Pero lo que en este auge cuantitativo de la Filosofía política ha llegado a hacerse temible es el mismo exceso de diversidad que gravita sobre la estabilidad de las sociedades actuales. Es el peligro que veintidós años después intenta conjurar Rawls con su *Political Liberalism* (1993) mediante la distinción de unos mínimos de acuerdo general *político* en los que se solapan las diversas doctrinas y formas de vida de los ciudadanos sin daño para sus diferencias. El mismo problema de lo uno y lo múltiple lo enuncia Brian Barry en términos que recuerdan los de Oakeshott y Arendt, aunque no los mencione: desde el punto de vista ético lo que realmente importa es responder a la pregunta socrática de cómo se debe vivir, escribe, pero la justicia como imparcialidad –que es su propuesta de filosofía política– “no está pensada para decirnos cómo vivir. Responde a una pregunta diferente, pero igualmente importante: cómo hemos de *convivir*, dado que tenemos ideas diferentes acerca de cómo vivir” (Barry, 1995: 118-119).

De la radicalidad de esa diferencia de ideas expone Barry algunos ejemplos con la contundencia que le caracteriza. De los filósofos políticos actuales en lengua inglesa dice que, desde la inquietud por la estabilidad, el miedo al etnocentrismo y la ironía posmoderna, excluyen como absolutamente pasada de moda la posibilidad de defender un argumento universalmente válido en favor de los principios igualitarios del liberalismo.

Según estos autores, el proyecto ilustrado de apelar a la razón de cada ser humano de mente sana era un error gigantesco, porque lo más a que podemos aspirar es a formular las creencias compartidas por los miembros de nuestra propia sociedad. A lo que Barry contesta que es esa posición la que tendría consecuencias devastadoras si llegara a ser la dominante, sobre todo para los movimientos que asumen graves riesgos por defender los derechos humanos en países que no los han respetado nunca. Los gobiernos represivos se darían el lujo de mostrarse al día citando a la última hornada de los filósofos políticos angloamericanos para reprimir y además dejar en evidencia a sus resistentes, que harían valer meros principios abstractos frente a la densa red de la eticidad vivida (ibid., 24). Lo grave no es tanto que o bien una o bien otra postura tenga que ser desastrosa, cuanto que por ellas los filósofos políticos permanezcan al menos dos decenios enfrentados en dos bandos cada uno de los cuales tiene al otro por irracional y humanamente catastrófico. No está el problema en que se escriban libros malos o perjudiciales; está en que los especialistas de competencia más reconocida no los distingan de los que aportan comprensión. No es inquietante que alguien escriba un libro de ética desde un universo moralmente patológico (que es el juicio que Barry pronuncia sobre *Morals by Agreement* de David Gauthier, del cual habrá que ocuparse en la segunda parte) sino que esta obra haya sido una de las más celebradas y traducidas en los últimos años. El problema que intriga a Barry es el de la *sociología del mundo erudito*, que puede tomar en serio críticas totalmente erróneas y concepciones incoherentes (290-292 y 349).

La falta de comunes estándares de apreciación no afecta solamente al pensamiento moral y político. A un epistemólogo se le oye decir que W. O. Quine es un Kant del siglo XX, y a otro que sus grandes simplificaciones hicieron un daño terrible a la corriente analítica de la filosofía, y tanto aquél como éste encuentran respaldo en buena parte del gremio epistemológico. En filosofía de la mente predomina abrumadoramente un fisicalismo, tanto en las cátedras como en las publicaciones, de la mayoría de cuyos trabajos una autoridad como John Searle, en *El redescubrimiento de la mente* (Barcelona, 1996), denuncia pormenorizadamente la bancarrota, y los efectos desastrosos que ha tenido sobre la producción filosófica y psicológica del último medio siglo. Y a la inversa, los autores representativos niegan rutinariamente lo que él tiene por las más simples y obvias verdades sobre la mente. A quienes hoy se disponen a seguir los pasos del fisicalismo dominante les dice que no necesitan refutaciones, que lo que necesitan es ayuda (11, 23 y 107).

¿Qué efecto surte este tipo de críticas en sus respectivas comunidades eruditas? A juzgar por las revistas especializadas y las editoriales universitarias, o por la experiencia directa en algún departamento de Filosofía, y de Filosofía del derecho, se toman como unas opiniones tan respetables como las de sus denostados adversarios. Éstos y aquéllos se repartirán la atención y el tiempo de los distintos profesores en cualquier Universidad, pues desde luego en Filosofía política habrá un núcleo de veinte o treinta autores que se estudian tanto en las facultades norteamericanas e inglesas como en las alemanas, francesas, españolas y australianas, o en Jerusalén, Buenos Aires y Singapur. Se diría a primera vista que en esa aldea global, en la que circulan básicamente las mismas

informaciones y textos, no puede haber grandes obstáculos para llegar al entendimiento mutuo. Pero ¿cómo no reconocer barreras difíciles de franquear aun para la más elemental comunicación si lo “globalizado” es que la basura y la excelencia filosóficas gocen del mismo predicamento?

Un episodio especialmente revelador de lo arduo que resulta para los críticos remediar esa indistinción ha sido el protagonizado por Alan Sokal, de la Universidad de Nueva York. Con una intención declaradamente política, Sokal escribió en 1996 un artículo contra el relativismo posmoderno en el que se propuso inventar una sarta de despropósitos científicos que parodiasen los de las estrellas del pensamiento (francés sobre todo) más influyentes en las universidades norteamericanas; sostuvo, por ejemplo, que la cultura (en sentido etnográfico) determina la ciencia, que incluso el número pi depende de la cultura, y que la realidad física no es en el fondo más que una construcción social y lingüística. Y envió el escrito a la revista *Social Text* como si fuese un trabajo epistemológico riguroso. A nadie en la revista se le ocurrió que el artículo pudiera ser una sátira de los discursos de moda y se publicó en un número monográfico que ponía en cuestión las aspiraciones de la ciencia a la verdad objetiva. El interés del caso no está en que no se reconocieran directamente los disparates deliberados, sino en que una vez que Sokal los hizo notar descubriendo su juego, los responsables de la revista y otros destinatarios de la broma se esforzaban en convencerle de que sus despropósitos no eran tales y de que su artículo era un trabajo epistemológico riguroso (*vid.* Sokal & Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, 1999).

Siempre ha sido un problema encontrar índices objetivos por los que evaluar el desigual resultado de las obras filosóficas. El fracaso de una operación quirúrgica se manifiesta en alguna desgracia del paciente, y el éxito de una gestión empresarial no está en que reciba opiniones laudatorias sino en el beneficio limpiamente conseguido. Pero la estimación de los resultados por la que se valora una respuesta filosófica está ella misma en función del pensamiento filosófico. Hay por eso una dificultad de principio en saber quiénes y cuántos distinguen el éxito filosófico del fracaso filosófico, en función de qué criterios, y en saber si para reconocer a tales jueces no es indispensable poseer la cualidad del buen juez, lo que convertiría la tarea en circular y, por tanto, en desesperada. Pero como la cualidad del juez es cuestión de grado, se salía mal que bien de la dificultad por el *solvitur ambulando* del empeño común en combatir los errores. La novedad de los últimos tres decenios, aproximadamente, la consignaba Allan Bloom en su abrumadora descripción de lo que llama *El cierre de la mente moderna* (Barcelona, 1989): la cuestión no es ya corregir los errores y tener realmente razón, sino más bien no pensar en absoluto que se tiene razón (p. 26). La motivación de esta novedad es a una moral y epistemológica. Moral, porque se quiere evitar la locura humana que el estudio de la historia y de la cultura mostraría en el pasado: que los hombres pensaban siempre que tenían razón, y eso conducía a guerras, persecuciones, xenofobia, racismo y chauvinismo. Epistemológica, porque si ninguna persona tiene derecho a decidir que una opinión o cultura es mejor que las otras, no es sólo porque se convierta en valor supremo el pluralismo abierto de las formas de vida y la libertad de elegir entre ellas o de

inventarlas, sino además porque en la creencia de que haya algo así como la verdad objetiva sobre el orden de la conducta humana se pudo haber estado en tiempos de metafísica dogmática, pero hoy por hoy sería puro anacronismo. Lo que Bloom más teme de esta mentalidad no es el relativismo, sino lo asombroso y degradante del “dogmatismo con que aceptamos ese relativismo y nuestra desenfadada falta de preocupación por lo que significa para nuestras vidas” (248). La máxima de que “ninguna persona tiene derecho a decidir que una cultura es mejor que las otras” cobra su entera dimensión al pensarla desde la amplitud que hoy se da al término “cultura” en su sentido etnográfico, que no designa sólo tradiciones o ritos de los distintos pueblos, sino también sectores sociales peculiares; se habla así de “la cultura del rock”, “la cultura de la droga” o “la cultura de la violencia”, como en una teoría de los juegos culturales de acuerdo con la cual algunas minorías serían superiores en la “cultura escolar o académica”, mientras que los drogadictos serían mártires de su cultura sectorial, y otras minorías serían las más cultas en violencia, sea en la especialidad de la gasolina o en la del machete. La barbarie es ahora cultura (190). En el sentido etnográfico usa irónicamente el término Ágnes Heller cuando acuña la expresión “cultura omnívora” para designar el relativismo de las sociedades avanzadas, que tiende según ella a un mundo sin criterios en el que no se podrá decir “este libro es magnífico” sino sólo “me gusta personalmente”.

No puede extrañar que en esa entropía de la mente la mayoría de los trabajos universitarios y ensayísticos se elaboren hoy con las solas miras de reproducir lo pensado o disfrutar con el juego de la composición, respectivamente, sin que sea perceptible en ellos el menor compromiso personal por ganar verdad. Ni por la conversación directa ni por los escritos resulta hoy sencillo averiguar cuál es la posición del profesional sobre los problemas, seguramente porque no la tiene. La insustancialidad de nuestro moderno discurso práctico pone de manifiesto, como escribe Saul Bellow en el prólogo al libro de Bloom, “la desalentadora expansión de la ignorancia instruida”. Muchos docentes parecen sinceramente convencidos de que lo importante en filosofía son las preguntas. Y es muy cierta la importancia de las buenas preguntas, pero en el sentido de que un problema bien planteado es con frecuencia un problema medio resuelto, no en el de que pudiéramos desentendernos de las respuestas, lo que no sería más que dimitir de la responsabilidad. Es legítimo pensar que el filósofo se ocupa siempre de nuevo de activar los principios, y que es en este sentido un principiante permanente, como decía Husserl, pero eso es una cosa, y otra cosa es que sea un escolar permanente, feliz de consumir el tiempo de su vida en disquisiciones hermenéuticas y en la transmisión de lo que tal y cual autor dicen sin tener que pronunciarse a favor o en contra de ninguno. De un conocimiento actualizado del estado de la cuestión hay que procurar partir siempre, sin duda, para hacer uso de lo que en los trabajos realizados pueda darse por adquirido y de cuanto en ellos se encuentre instructivo para desarrollar una propuesta que aporte algo a la comprensión, en lo que no se puede descartar que también la reflexión sobre los ajenos errores e insuficiencias pueda ser muy instructiva. Pero de quien adquiere el conocimiento histórico de lo que dicen las obras filosóficas pasadas o presentes, y sabe exponer fielmente su cuerpo doctrinal entero, decía Kant que “ha entendido y retenido

bien, es decir, aprendido, y es una reproducción en yeso de un hombre vivo” (*KrV*: A 836, B 864). Si desde sí mismo no se sabe en qué y por qué tienen razón los autores y en qué y por qué les falta, se puede captar el sentido gramatical de los textos y comunicarlo, pero no se los comprende filosóficamente por más racionalidad que contengan, porque “razón exterior” es un contrasentido. Ahora bien, al volverse vitanda la pretensión misma de tener razón, pasa inadvertido lo que hay de patético en que un profesional esté encantado de seguir siendo escolar a los sesenta años, y ésta puede estar siendo la norma estadística. Tampoco son la excepción los docentes de Filosofía y de Ciencias Sociales que parecen encontrar motivo de vanagloria en su confesión de modestia de no tener respuesta, e instalarse en esa inopia. Es representativo el testimonio de un profesor de Sociología citado por A. Domènech en la nota 4 de su prólogo a *La construcción de la realidad social*, de J. Searle (Barcelona, 1997):

En Sociología –explica el profesor a sus alumnos– todas las opiniones valen lo mismo, y todos llevamos un sociólogo dentro porque todo es subjetivo. La pretensión de convertir a la sociología en una ciencia objetiva es una tentación científicista totalitaria que hay que combatir.

Y en la nota 5 cita oportunamente Domènech otra profesión de fe relativista, la de Benito Mussolini, que decía:

Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la “ciencia”, concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo. [...] Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascistas. [...] El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías tienen el mismo valor, que todas las ideologías son simples ficciones.

* * *

Detrás de lo que A. Bloom llama el cierre de la mente y Arendt llamaba el cierre de la dimensionalidad política hay, entre otros factores, mala filosofía, y su influencia es tan decisiva como ignorada. A la anomia social no hay que oponer ninguna promoción de valores ni un rearme moral de la sociedad sino una comprensión consecuente. Que la filosofía práctica sea normativa no significa que sea edificante. Seguramente, el campo en que es más necesario objetivamente combatir el escepticismo, con su equivalencia de las opiniones o de las culturas, es en el de la Filosofía política, porque la realidad de la organización política es tan permanente e insoslayable como la valoración de su legitimidad o ilegitimidad, de su justicia o su injusticia. Así lo ve también A. Bloom cuando, al final de su libro, destaca sobre todas las disciplinas sociales y las humanidades a la Filosofía política como la mejor arma contra la ciencia social desprovista de valores, dado que, por la índole de su objeto, provoca una obligada reminiscencia o anámnesis de

las viejas cuestiones sobre el bien y el mal, y proporciona desde esa perspectiva los recursos para examinar los presupuestos ocultos de la ciencia política moderna y de la vida política (378). Pero lo que la filosofía práctica combate es el engaño, no la carencia de valores y de normas comunes resultante, y su primer imperativo, como el de la filosofía teórica y el de la ciencia, es atenerse estrictamente a aquello que ve y que puede justificar racionalmente. Otro problema es el de su proyección social, y el de si para ser recibida no hay que presuponer la necesidad subjetiva de comprensión y los mínimos criterios que la hicieran posible. ¿Qué puede oponer la Filosofía política a esta dificultad exterior? De nuevo hay que decir: puede hacer ostensibles los errores conceptuales que la sostienen, pensar en qué puede y debe consistir la educación de una ciudadanía democrática, y articular una propuesta normativa consistente que sea inteligible y que resista la crítica racional. No está a su alcance hacer mucho más. Pero algo fundamental estaba intacto en la capacidad de entender de los millones de hombres y mujeres que, tras el asesinato de M. A. Blanco, expresaron su repugnancia moral en las ciudades españolas el 14 de julio de 1997.

Sólo a la luz que irradia de la esfera pública puede brillar lo excelente, decía Arendt. Y perfilaba la idea refiriéndose al malestar que siente el pobre, aunque vea asegurada su conservación, porque permanece excluido de esa luz, como lo expresan estas palabras de John Adams: “La conciencia del pobre es limpia; sin embargo está avergonzado... Se siente a sí mismo fuera de la vista de los demás, tanteando en la oscuridad. La humanidad no se da cuenta de él. Callejea y vagabundea desatendido. En medio de la multitud, en la iglesia, en el mercado [...] se encuentra tan a oscuras como en un sótano o en un desván. No le desaprueban, reprochan, ni censuran; *simplemente no es visto* [...] Ser enteramente pasado por alto (*overlooked*), y saberlo, es intolerable” (Arendt, 1963a: 70; trad. modificada). El problema de fondo que la obra de Arendt plantea es el de que el mundo como espacio-entre se ha ido apagando y la *areté* pasa inadvertida. Si en la profesión filosófica misma no se distinguen ya las voces de los ecos, y se renuncia a decidir cuál es el pensamiento patológico y el normal, el retórico y el que aporta comprensión, el certero y el desatinado, el escrito pregnante y el inerte, si faltan las intensidades de las estimaciones positivas y negativas, entonces nadie es visto de nadie y todos nos igualamos en la pobreza.

No es seguro que la estimación de lo valioso y el discernimiento de lo importante y lo accesorio se dejen enseñar. Es obvio, en cambio, que se dejan manipular y confundir. Por eso la motivación más inmediata del que se dispone a escribir un libro de filosofía política es la de rectificar y completar las propuestas predominantes en la disciplina que aún hoy aumentan la confusión. No puede resignarse a la incomunicación radical de que una mitad de los teóricos y de los políticos crean que es la pertenencia a una identidad comunitaria lo único que puede elevarnos sobre la atomización de los intereses individuales, y la otra mitad esté convencida de que la participación de ciudadanos autónomos es una condición sin la que no es posible el funcionamiento razonable y estable de la democracia constitucional. ¿La Ilustración es lo que nos pierde o la Ilustración es lo que nos salva? ¿Sobra individualismo o escasean las individualidades?

Estas cuestiones seguramente no son indecibles, pero lo más incomprensible no sería que el filósofo práctico declarase ante ellas su perplejidad o su desconcierto, sino que la división de las posiciones le dejara indiferente. La presente introducción tenía que limitarse a conjeturar que el contextualismo de aquéllos y el individualismo de éstos, al excluir en común el tercero del *inter homines* o del muchos-en-uno, pierden la dimensión realista del hacer mundo y confunden con la política aquello que acabaría con la política (Arendt, 1993: 49).

PARTE I
Soberanía y legitimidad

1

El concepto de “soberanía” en la historia

.1. La distancia entre la sociedad y el Estado

Desde su origen, el concepto político de soberanía como *autoridad y poder supremos* ha estado vinculado a la historia del Estado. El Estado no es la sociedad. Allí donde ha pretendido serlo no sólo han seguido los ciudadanos contraponiendo el “nosotros” al “ellos”, sino que la duplicidad de lo oficial y lo vivido ha sido la ley del lenguaje, de la producción y distribución, e incluso de la moral.

En su denso recorrido por la historia del concepto de soberanía, destacaba F. H. Hinsley lo que hay de *reversible* en el largo proceso histórico hacia la exterioridad estatal. En las sociedades preestatales, la autoridad descansa en una presión psicológica y moral; son las costumbres y tradiciones las que mandan. El Estado, en cambio, es una estructura de poder exterior de algún modo a la comunidad, que ahonda por eso una separación o distancia por la que se hace posible lo que Piaget llamó la comprensión *descentrada* del mundo. La sociedad deja de adherir ciegamente a sí misma, a sus pautas de enjuiciamiento y de acción y, al deslindar lo mental o interno de lo real objetivo, adquiere cierta distancia y disposición autocrítica. Todavía en la *polis* griega, pese a tratarse de una comunidad altamente organizada, la perspectiva de sus miembros no se había liberado de los límites familiares y tribales. La ciudad-Estado de la que escribía Aristóteles “no había alcanzado la separación entre el Estado y la comunidad que constituye la condición indispensable del concepto de soberanía” (Hinsley, 1966: 34). En el otro extremo, el imperio de Alejandro de Macedonia o el reino de Darío de Persia, que habían evolucionado hacia formas de Estado capaces de conquistar y someter muchos pueblos, no ejercían sobre ellos más que un gobierno superficial, su repercusión en las comunidades que dominaban era insignificante; faltaba la proyección de lo estatal dentro de la comunidad y su engranamiento con ella.

La noción de soberanía se alcanzó propiamente en el Imperio romano, porque el poder del emperador surgía de las formas comunitarias a las que lentamente sustituía, sin imponerse a ellas por la conquista. A finales del siglo I d. de C. se enunciaban ya elementos esenciales de una teoría de la soberanía, como que la ley significaba los códigos, las costumbres y la constitución de la misma sociedad, y que el emperador estaba por encima de la ley. Esta posición del príncipe la estableció mucho más tarde Ulpiano, a comienzos del siglo III, como doctrina jurídica: “*Princeps legibus solutus est*” (Hinsley, 1996: 42-43). Y en esta época, por un edicto imperial del año 212, todas las

personas libres que vivían en el territorio de Roma pasaron a ser ciudadanos romanos.

La segmentación feudal, junto a la indistinción de la ley divina y la ley positiva de la comunidad, hicieron imposible que en la Europa medieval pudiera surgir un concepto de soberanía adecuadamente definido (64). El concepto sólo pudo consolidarse y ser desarrollado cuando el Estado dejó de ser segmentario para ser aceptado por el conjunto de la comunidad o una parte suficiente de ella, y a su vez adaptó sus formas a las exigencias y condiciones de la comunidad (25): “sólo cuando la comunidad responde al Estado y éste a la comunidad en que gobierna, la discusión sobre el poder político puede producirse en términos de soberanía” (26). Es porque la sociedad interactúa con el poder que la gobierna sin coincidir con él por lo que, antes o después, se abre paso en las conciencias el problema de la *legitimidad*, de qué es lo que finalmente justifica el poder coercitivo del Estado sobre la colectividad y sus miembros. Es el problema que sale a la luz con el concepto de soberanía.

Por eso, aquellos que hoy toman pie en los procesos de globalización, o en la construcción de una Europa supraestatal, para deducir que el concepto de soberanía se habría vuelto inadecuado para las circunstancias actuales o se habría vaciado de contenido, están excluyendo sin darse cuenta la cuestión de la legitimidad del poder político. Hinsley sostenía hace treinta años que muchas de las críticas entonces recientes al concepto de soberanía lo eran más bien de alguna formulación determinada, lo que dejaba inalterada la necesidad del concepto (199-200). Y eso es aún más válido en nuestros días, cuando la soberanía de los Estados nacionales es cada vez más insuficiente para actuar como lo exigen los desafíos que vienen, por ejemplo, de la inestabilidad del sistema financiero, o del poder económico-tecnológico de las grandes corporaciones transnacionales (baste recordar que cincuenta y una de las cien mayores economías del mundo no son Estados, sino empresas). Otra distribución de la representación por la cual se ejerce la soberanía tendrá que abrirse paso para afrontar eficazmente la complejidad social, sin que de ningún modo pueda esa eficacia garantizarse de antemano. Sin duda, ya no basta el esquema de la separación de los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial actuando en el marco legal de la Constitución, que a su vez tiene su intérprete último en el Tribunal Supremo o Constitucional. Pero no es el concepto de soberanía, ni el de legitimidad que lleva aparejado, el que sufre porque los Tribunales de Justicia de Luxemburgo y de Estrasburgo puedan invalidar decisiones de los Tribunales de Justicia de un Estado europeo, ni porque un Tribunal Penal Internacional pueda perseguir los crímenes contra la humanidad cometidos por gobiernos de Estados soberanos. Tampoco es la soberanía ni su concepto lo que es puesto en cuestión porque se piense que la “clase política” en el actual “Estado de partidos” confisque el poder que emana del pueblo en beneficio de un poder administrativo que se reproduzca a sí mismo. Al contrario, sólo desde la norma de la soberanía se hace la denuncia de ese *desvío de la representación*, y sólo desde su recta comprensión puede orientarse la rectificación.

Excepto en sociedades no plenamente desarrolladas, y en las que permanecen segmentarias o en un estadio federal resultante, los intentos de negación del concepto en general no han merecido el apoyo de los juristas o de los políticos –concluye Hinsley– ni

el de “la masa de ciudadanos, cuyo interés está en que este concepto continúe cumpliendo su función” (200). Pero justo porque supone las relaciones de influencia mutua entre Estado y comunidad, el concepto de soberanía se deberá pensar siempre de nuevo, en la medida en que esas relaciones evolucionen (199). Y se podrá pensar tanto contra la comunidad como contra el poder constituido, según el lado de donde en cada ocasión venga la amenaza. El concepto puede servir, en efecto, o bien para reforzar las vindicaciones del poder, o bien para fundamentar procedimientos por los que obligar al poder a rendir cuentas de su mando. Tanto en un caso como en el otro es puesta en entredicho determinada autoridad porque se invoca otra autoridad como soberana, y esto quiere decir que no cabe instancia más alta a la que apelar.

Pero ¿a quién corresponde decidir cuál es la recta comprensión de la autoridad soberana? A nadie en particular, y al filósofo político no más que a cualquier otro. Lo que ocurre es que se está ya siempre en interpretaciones, y no todas se equivalen. Una cosa es que la pretensión de paternalismo filosófico sea vitanda y hasta ridícula, y otra muy distinta que puedan evitarse los debates filosóficos sobre el particular. Un ejemplo de trabajo que ayuda a concretar este planteamiento es el cumplido por Elizabeth Anderson para rectificar la pretensión de los economistas del bienestar de que las políticas gubernamentales se guíen por las preferencias que los individuos expresan en las elecciones de mercado (“Soberanía del consumidor *versus* soberanía del ciudadano”, *Isegoría*, n.º 18, mayo 1998). Objeta la autora, de acuerdo con las investigaciones sociológicas, que las preferencias públicas de los individuos están muy lejos de coincidir con las preferencias privadas, de modo que asimilar aquéllas a éstas podría contribuir a frustrar la satisfacción de las preferencias públicas a gran escala, y a perder de vista que “el Estado y el mercado sirven a funciones fundamentalmente diferentes” (p. 45). La soberanía interpretada según el modelo de los consumidores sólo puede hacerse valer a expensas de la soberanía de los ciudadanos que se expresa por el voto y los demás medios democráticos por los que los individuos participan y transmiten sus preferencias sobre las políticas estatales (43). Anderson apoya su argumentación en la distinción, ignorada por la economía del bienestar, entre la autonomía de los consumidores como tales y la autonomía de los mismos individuos en cuanto ciudadanos. Ahora bien, la autonomía cívica es a su vez objeto de interpretaciones y valoraciones contrapuestas sobre las que es inexcusable pronunciarse y que interesan posiciones centrales de la filosofía teórica y práctica.

Que para comprender la realidad del problema político hay que acceder a la dimensión filosófica en su máxima amplitud y radicalidad es imposible desconocerlo desde que se formulan las más elementales preguntas sobre el concepto de soberanía: ¿qué puede tener que ver algo como “la distancia” (que Hinsley destacaba entre sociedad y Estado) con la cuestión de la autoridad suprema? Para distinguir entre la ley legítima y la ilegítima a la que se pudiera resistir hay que suponer una potestad constituyente que esté por encima de las leyes; pero, precisamente, si es *legibus soluta*, ¿no tendrá que ser arbitraria, y cómo podría entonces ser principio de legitimidad? No hay comprensión posible de la soberanía sin responder a estas preguntas, pero eso exige una reflexión

crítica irrestricta, que no tema traspasar barreras de autocontención por las que se saluda la actual *debilidad* de la filosofía como una conquista histórica.

.2. El concepto de soberanía en Jean Bodin

La definición de la soberanía como *potestas legibus soluta* resume el primer desarrollo teórico del concepto, que se propuso fortalecer la posición del monarca para superar la discordia civil que en la Francia del siglo XVI había llevado a horrores como los de la Noche de San Bartolomé (1572). Jean Bodin escribe los *Seis libros de la República* (1576) en plena confusión de la guerra contra los hugonotes, aliados con los señores feudales que resisten a la monarquía. Bodin temía el desorden más aún de lo que detestaba la tiranía, y la situación de Francia parecía excluir el tercero; no veía posible poner fin a la segmentación del poder nobiliario de otro modo que por la autoridad de un poder central soberano sin limitaciones, excepto aquellas que el soberano tuviera en su propia voluntad. Pero la posición de Bodin a este respecto no parece del todo consistente.

Dice, por una parte, que toda “república bien ordenada” tiene que tener un soberano que no esté sujeto a las leyes porque él es la fuente del derecho, pero sostiene al mismo tiempo que la ley natural y ciertas normas constitucionales, a las que llama *leges imperii*, están por encima del soberano y le vinculan. Por ley natural está obligado, por ejemplo, a respetar la propiedad privada, ligada a los derechos inviolables de la familia, y a observar los pactos que ha cerrado con sus súbditos o con otros soberanos; y está igualmente obligado por *leges imperii* como las que ordenan la sucesión de la corona y las que prohíben enajenar el patrimonio, que apuntan a proteger las bases mismas de posibilidad de la soberanía (libro 1.º, cap. VIII). Por eso Bodin admite incluso que el deber de un magistrado, si el soberano le ordenara algo contrario a la ley natural, podría estar en desobedecer al soberano. El ejercicio del poder soberano es, pues, limitado, aunque Bodin lo defina expresamente como ilimitado. Esta incoherencia no resuelta de la doctrina la explica George Sabine porque los derechos naturales citados eran convicciones tan fundamentales en su pensamiento que no creyó necesario razonarlos, de modo que su Estado contenía de hecho dos absolutos: el poder soberano y la ley superior a la humana que es expresión de la justicia eterna (Sabine, 1961: 297-307). Hay que añadir que las normas constitucionales o del imperio no señalan a la voluntad subjetiva del monarca pero tampoco a la trascendencia escatológica, sino al orden inmanente de las condiciones de posibilidad del mando.

.3. Comunidad y Estado en las concepciones de Hobbes y de Rousseau

Hobbes publica el *Leviathan* (1651) para contribuir a evitar nuevas guerras civiles como las dos que habían asolado su país en 1642-1646 y en 1648, y que terminan en enero de 1649 con la ejecución de Carlos I Estuardo. La enseñanza que extrae el filósofo es que “durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en la condición que se llama guerra”, condición en la que no hay lugar para la industria, porque el fruto de la misma es inseguro, ni hay por lo mismo cultivo de la tierra, ni navegación, ni construcción confortable, ni avance del conocimiento geográfico, ni artes, ni letras, ni sociedad, sino miedo continuo y peligro de muerte violenta, una vida humana solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta. Tampoco para Hobbes hay término medio entre el desorden del estado de guerra y el pacto por el que todos los hombres transfieren su derecho a gobernarse al poder ilimitado del soberano, que no queda por su parte vinculado al contrato. La condición de los súbditos en tal Estado es “muy miserable”, admite Hobbes, pues quedan a merced de la codicia o demás pasiones del soberano. Pero la soberanía es indivisible. Admitir una doble soberanía, la del gobernante y la del pueblo, como los monarcómacos, que fundaban el derecho a la resistencia en la doctrina del doble contrato, el de comunidad y el de gobierno, era lo mismo que negar la soberanía y, con ella, el remedio a la guerra civil. Como no habría juez para dirimir la controversia entre ambos soberanos se recurriría de nuevo a la fuerza, respondía Hobbes. ¿Cómo podría la sociedad resistir al soberano si, a menos que haya soberano, no hay sociedad? Al afirmar la ilimitación del poder soberano, Hobbes suprime la distancia entre la voluntad popular y la del soberano, y declara mera confusión cualquier distinción entre sociedad y Estado. La inconsecuencia de la doctrina está en que el soberano necesita la aceptación voluntaria del pueblo. Es cierto que no basta, y que “los pactos sin la espada no son más que palabras”, pero no falseamos su doctrina si volvemos la oración del revés y le hacemos decir que la espada, sin la promesa de obediencia del súbdito, carece de poder. La voluntaria aceptación de la autoridad que presupone Hobbes revela el fracaso de su intento de eliminar como ilusoria la distancia entre la sociedad y el Estado.

Pero la solución no vendrá porque se invierta la relación, que será la propuesta rousseauiana, inspiradora principal de los revolucionarios franceses. También Rousseau reivindica la sumisión permanente al Estado de cada individuo asociado, con todos sus derechos, el alcance ilimitable de la soberanía del Estado, inalienable, irresponsable, indivisible. Es en todo el concepto de Hobbes excepto en que la soberanía omnicompetente no es ahora del gobierno sino de la comunidad o del pueblo. El Estado es el cuerpo político popular que se forma por medio del contrato social y que reduce el gobierno a una comisión, a un mero comité. La doctrina de la soberanía popular alcanzaba aquí su más extremada formulación (Hinsley, 1996: 132-134). Ahora es la comunidad la que absorbe al Estado, pero los resultados vienen a ser los mismos que al reducir la sociedad al Estado: entre el cuerpo social y el órgano capaz de ejercer el poder, la mutua exterioridad y la distancia se suprimen en ambos casos.

Pero ¿cómo evitarlo si la soberanía que se proclama es la popular? ¿Puede en tal

supuesto significar algo la *distancia* entre la sociedad y el Estado, entre la voluntad popular y la del soberano? ¿Acaso podría el pueblo soberano ser exterior a sí mismo? Esta pregunta no pone en tela de juicio el principio de la soberanía popular, pero sí cuanto la concepción del pueblo soberano conserve de infinitista y absolutista. John Stuart Mili la había respondido en su *On Liberty*. Una frase como “el poder de los pueblos sobre sí mismos” no expresa la verdad del asunto, dice Mili, porque “el pueblo que ejerce el poder no es siempre el mismo pueblo sobre el cual es ejercido”. No ocurre sólo que la *porción* más numerosa del pueblo pueda desear oprimir a la otra parte, sino que la tiranía que ejerce sobre ella puede ser más formidable y difícil de resistir que la de los autócratas, pues los medios de éstos se limitan a los actos que pueden realizar por sus funcionarios públicos, mientras que la tiranía de la mayoría “penetra mucho más en los detalles de la vida y llega a encadenar el alma” (Mili, 1859: 58-59).

.4. La soberanía en la Revolución francesa

El absolutismo, la afirmación de un soberano absoluto cuya voluntad es fuente tanto del poder cuanto del derecho, fue la primera consecuencia del proceso de secularización, es decir, de la emancipación del poder temporal respecto de la autoridad religiosa. Como hizo ver Hannah Arendt, la monarquía absoluta, al propiciar el nacimiento del Estado moderno, tuvo el mérito histórico de constituir la esfera secular, pero la sanción que la autoridad de la Iglesia había conferido a esa esfera política arriesgaba degenerar en el despotismo cuando se la quería sustituir por una soberanía absoluta. Las teorías de la soberanía no iban a ocultar durante mucho tiempo que el monarca no podía ser un sucesor de la santidad pontificia sino un usurpador, y la secularización planteó ineludiblemente el problema de hallar y justificar una nueva autoridad espiritual. Con la Revolución francesa, escribía el historiador F. W. Maitland, “la nación calzó los zapatos del príncipe, aunque no antes de que el propio príncipe hubiera calzado los zapatos pontificios del Papa y de los obispos”. Arendt, que cita el texto, confirma con estas palabras el juicio del historiador:

¿Qué otra cosa hizo Sieyès sino colocar la soberanía de la nación en el lugar dejado vacante por el rey soberano? ¿Podría haber habido algo más natural para él que poner a la nación por encima del Derecho, del mismo modo que la soberanía de los reyes de Francia había dejado de significar, desde hacía mucho tiempo, independencia de los pactos y obligaciones feudales, para significar, al menos desde la época de Bodin, el absolutismo del poder real, una *potestas legibus soluta*, un poder desligado de las leyes? Puesto que la persona del rey había sido no sólo la fuente de todo el poder secular, sino que su voluntad era el origen de todas las leyes positivas, la voluntad de la nación tenía que ser evidentemente, a partir de ahora, el Derecho mismo [...]. La idea de Rousseau de una Voluntad General que inspiraba y dirigía a la nación, como si ésta formara realmente una persona y no estuviera compuesta de una multitud, llegó a constituir un axioma para todos los partidos y facciones de la Revolución francesa, porque era un sustitutivo teórico de la voluntad soberana del monarca absoluto (Arendt, 1963a: 159).

De tal axioma da fe el artículo VI de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que afirma taxativamente: “La ley es la expresión de la Voluntad General”. La monarquía absoluta, que había querido fundarse en un “derecho divino”, venía a ser sustituida –sentencia Arendt– por la deificación del pueblo (189).

.5. La herencia histórica de la Revolución americana

Por contraste con la Revolución francesa, la Revolución americana había nacido en una monarquía limitada, al menos tras la Revolución Gloriosa de 1688, y tras una aún más antigua historia de pactos y convenios con los que los fundadores de las Colonias, desde la fe puritana en el Antiguo Testamento, reactivaron o redescubrieron la idea del Pacto de Israel, que se convirtió para ellos en “instrumento con que explicar casi todas las relaciones de hombre a hombre y del hombre con Dios”. El pacto bíblico lo entendían los puritanos como un pacto en virtud del cual Dios dio la ley a Israel y este pueblo se comprometió a guardarla. Las previsibles penosidades de su empresa de colonización incitaron a los peregrinos del Mayflower (1620) “a pactar solemne y mutuamente, en la presencia de Dios y del prójimo, y a reunirse en un cuerpo político [...]; y en virtud de ello a promulgar, constituir y elaborar, cuando la ocasión lo requiera, tantas leyes, ordenanzas, actas, constituciones y oficios justos y equitativos cuantos la mayoría estime necesarios y convengan al bienestar general de la Colonia; para todo lo cual prometemos la debida sumisión y obediencia” (cit. por Arendt, 1963a: 177). Adviértase que el pacto hacía valer en primer lugar la justicia y equidad de las leyes, la regla de la mayoría después, y en tercer lugar la aspiración al bienestar general.

Con la confianza que depositaban unos en otros por su promesa descubrían los padres peregrinos –y tras su precedente, los fundadores de Connecticut y los de sucesivas “órdenes fundacionales”– no la teoría del contrato social pero sí, precisa Arendt, las pocas verdades fundamentales sobre las que descansa la teoría (178). La capacidad de hacer promesas y mantenerlas proporciona a los hombres un poder cierto de construir su mundo: “Promesas y convenios se enfrentan al futuro y son un elemento de estabilidad en el océano de la incertidumbre para el que no hay predicción posible” (180). Los dirigentes de la Revolución americana no confundían el origen del poder con la fuente de la ley; al contrario, se jactaban de fundar repúblicas, es decir, “gobiernos de leyes y no de hombres”. La Revolución francesa, que no hizo esa distinción, no dio lugar, ni podía darlo –dice Arendt–, al establecimiento de una república en sentido propio (167). En América, ya el Preámbulo de la Declaración de Independencia marcaba la diferencia entre la autoridad de la ley y el poder al invocar una fuente *trascendente* de *autoridad* para las leyes de un nuevo cuerpo político, y contenía un llamamiento al “Dios de la naturaleza” (198). De otra parte, sobre el entramado de poder nacido de los actos coloniales, caló en los autores de la Revolución americana la certeza de que el hombre, al menos en lo concerniente al gobierno político, es dueño de su destino.

.6. Hegel: Los sacerdotes del concepto

Fue, sin embargo, la Revolución francesa, con su impetuosa corriente que nadie podía detener y que acabó devorando a sus hijos, la que se convirtió en el arquetipo revolucionario del que las violentas insurrecciones posteriores (1830, 1832, 1848, 1871 y 1917) se consideraron continuadoras, hitos sucesivos de la misma “révolution en permanence” de que hablara ya Proudhon mucho antes que Trotsky. A la experiencia que la época tuvo de la fuerza de los sucesos revolucionarios, más terrible que la del más despótico monarca absoluto, atribuye Arendt la consecuencia de mayor alcance que la Revolución francesa tuvo en el orden teórico, a saber, el concepto moderno de “historia” desarrollado en la obra de Hegel. Por sus libros y por los de Marx, a los que ningún desarrollo filosófico de una grandeza comparable correspondió en la Revolución americana, fue el modelo de la Revolución francesa el que se impuso y —escribe Arendt— “pegó fuego al mundo” (52-57). Esta expresión se refiere obviamente a las convulsiones políticas que el siglo XX heredó de los hegelianismos de derecha y de izquierda. A la luz de la filosofía de Hegel, el absoluto ontoteológico de la tradición filosófica se automanifestaba en la esfera de los asuntos humanos. Quienes remedaban la empresa revolucionaria en los siglos XIX y XX no se consideraban simples sucesores de los revolucionarios franceses sino agentes de la historia y de la necesidad histórica, con el resultado paradójico, para los revolucionarios, de que la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y social.

Con su arraigo en el acontecimiento revolucionario francés, el texto por cuyos términos el concepto hegeliano de historia había de influir más es seguramente éste de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*:

Desde que el Sol está en el firmamento y los planetas giran en torno de él no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento. Anaxágoras había sido el primero en decir que el Nous rige el mundo; ahora por vez primera ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por tanto, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han concelebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo: el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo (Revista de Occidente, Buenos Aires, p. 400).

Es en el concepto filosófico donde alcanza su cumplimiento la reconciliación. En la filosofía está demostrado que la razón es la sustancia, es la potencia infinita, porque su poder no sólo alcanza al ideal o a la forma, algo que debe ser, sino que da a elaborar la materia a su propia actividad:

La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual —en la historia universal (ibíd., 20).

Lo que se revela en la historia universal, para Hegel, no es la razón de ningún sujeto particular, sino la razón divina y absoluta, y reconocerlo constituye la verdadera teodicea, el conocimiento reconciliador que ve desaparecer lo negativo como algo subordinado y superado en la conciencia del fin último del mundo:

Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios, y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo (411).

En este final de las *Lecciones*, pronunciado en diciembre de 1830, alude Hegel a la caída de los Borbones acaecida en Francia en julio del mismo año, y comenta: “Después de cuarenta años de guerras y de una inmensa confusión podría un viejo corazón alegrarse de ver el término de las mismas; podría forjarse la esperanza de que se ha producido una conciliación duradera”. Pero sabe que sería una esperanza ilusoria. Le parece obvio que “deben gobernar los que saben, *oi aristoi*, no la ignorancia y la presunción de saber más que los demás” (410). Pero el liberalismo, no contento con que prevalezcan los derechos racionales, la libertad de la persona y de la propiedad, con que los inteligentes tengan influjo en el pueblo, el liberalismo opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales, y así no deja consolidarse nada en la organización: “La voluntad de los muchos derriba al gobierno y entra en él la que hasta aquí fue oposición; pero ésta, en cuanto gobierna, tiene de nuevo a los hombres en contra. Continúan, pues, el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, este nudo, este problema es el que la historia ha de resolver en los tiempos venideros” (406).

A propósito de este pasaje ha hecho notar Habermas que el pesimismo de Hegel se acrecentó en sus últimos años, como atestiguan sus cartas, hasta una inseguridad y preocupación procedentes de las dudas que, siendo Hegel apenas consciente de ello, comenzaban a surgir en la misma teoría. En su apoyo cita Habermas el final de curso sobre Filosofía de la Religión, que afronta la delicada cuestión de la “superación” de la religión por y en la filosofía. El contenido religioso, escribe allí Hegel, pasa al concepto, donde debe recibir su justificación. La dificultad está en que el conocimiento ahora racional, que ocupa el lugar de la fe, se resiste a ser propagado universalmente por su misma naturaleza filosófica. Tan pronto la verdad de la religión pasa al concepto, ha de trasladarse de la comunidad de los creyentes a la de los filósofos, perdiendo su reconocimiento general. Hegel, observa Habermas, nunca abandonó el suelo del prejuicio fundamental parmenídeo de la filosofía: que los muchos están excluidos del camino del conocimiento del ser (en carta a Göschel de 13-XII-1830, por ejemplo, escribe que la filosofía “debe tener conciencia de estar destinada solamente a un pequeño número”), lo que le hace recaer por detrás de la Ilustración. Si la verdad de la religión se salva únicamente en el concepto de los filósofos, las consecuencias de la desmitologización son imparables y la necesidad de justificación por el concepto discurre paralelamente a la desmoralización del pueblo. Hegel hace algo más que presumirlo en estas palabras:

Si ya no se predica a los pobres el Evangelio, si la sal se desala y en silencio se hacen desaparecer los cimientos sólidos, entonces el pueblo, para cuya razón –que permanece comprimida– la verdad sólo puede estar en la representación, ya no sabe remediar la presión de su interior (cit. por Habermas, 1963: 159; y 1991b: 150-151).

Hegel habla con una estoica serenidad, excesiva a juicio de Habermas, de una “disonancia” que existe en la realidad, disonancia que se deshace en la filosofía desde que ésta reconoce a la Idea en la manifestación, pero la reconciliación es nada más que parcial porque tiene validez exclusivamente para el “aislado estado sacerdotal de los filósofos” (cit. por Habermas, 1963: 159).

Durante decenios estuvo censurado en los manuales soviéticos de marxismo el llamado “modo de producción oriental” porque venía automáticamente a las mentes la asociación de los sacerdotes egipcios, por ejemplo, con la vanguardia consciente que sobre el resto de la masa obrera (ese candoroso suelo popular en el que aún no ha mordido a fondo el rayo de la filosofía) tenía, según el famoso pasaje de *La sagrada familia*, la ventaja de comprender “lo que el proletariado es” (que no tiene por qué coincidir con lo que se *represente* él mismo como meta) y “lo que está obligado históricamente a hacer con arreglo a ese *ser*”.

Robespierre había restaurado el culto al Legislador Inmortal y la creencia en la inmortalidad del alma, a fin de restablecer en las conciencias la asociación del premio y el castigo a la polaridad absoluta del crimen y de la virtud: “¿Qué ventaja encuentras, preguntaba, en persuadir al hombre de que una fuerza ciega preside sus destinos y golpea al azar al crimen y a la virtud?” (cit. por Arendt, 1977-1978: 488). En octubre de 1793 consagraba Notre-Dame de París como templo de la Razón, pero en junio de 1794, el mes anterior al de su ejecución, celebra la Fiesta del Ser Supremo y quema una estatua del ateísmo: “La idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma –dice– es una constante apelación a la justicia; por ello es, pues, social y republicana”. La sombra de la doble verdad averroísta que parece planear sobre las dudas del viejo Hegel, quizá había inspirado ya la exclamación de Robespierre: “El ateísmo es aristocrático”.

.7. La concepción kantiana de la razón frente a la de Hegel

Habermas acierta al señalar que Hegel había recaído por detrás del lema de la Ilustración enunciado por Kant como exigencia de generalizar la capacidad de pensar por cuenta propia. El problema creía Kant haberlo resuelto precisamente gracias a la distinción entre forma y contenido que Hegel pretenderá superar, es decir, gracias al formalismo moral de la razón pura práctica, que es la razón común o vulgar. Un conocimiento de los fines más esenciales del hombre, advertía, no puede rebasar el entendimiento común y ser revelado únicamente por filósofos (*KrV*, A: 830 s.). El formalismo, que incluye el imperativo también “material” de una legislación que universalice el respeto a cada persona como un fin en sí, no es una doctrina moral gratuita ni aislada, sino solidaria, en primer lugar, de una teoría del conocimiento que hace valer, contra el intelectualismo de los leibnizianos, la irreductible heterogeneidad entre la fuente intelectual del conocimiento y la fuente sensible con sus *datos*, que son para el entendimiento un añadido externo, ajeno, que la razón es impotente para extraer de su automovimiento. No se niega con eso que la razón obtenga determinaciones de contenido por sí misma. Es lo que ocurre cuando un científico forja una hipótesis. Lo que entendieron Galileo o Torricelli es que la razón reconoce solamente *lo que ella misma produce*, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios, a cuya luz proyecta el experimento por el que la naturaleza responderá a sus preguntas (B: XII y XIII). Pero este poder racional de extender el campo de lo conocido *no es el de manifestar o explicitar la riqueza precontenida en la necesidad interior de la Idea, sino que es irrupción de novedad, de algo que no había*. La “presión atmosférica” ni estaba ante los sentidos ni se contenía en germen en la razón. El entendimiento es la fuente de la unidad *formal* de la Naturaleza (*KrV*, A: 127), pero a partir de esa *forma* no podría derivar la diversidad de los fenómenos ni las leyes empíricas. Al descubrimiento no se llega por explicitación de la razón sino por un talento de juzgar *por anticipado* que es, dice Kant, un “olfato” para hallar y asociar las pistas de las que habrá de surgir la hipótesis (*Ak* VII: 223-224). Por esa cima de *libertad* que es el momento de creación o invención se accede a las innovaciones científicas, incluso a la verdad necesaria de un nuevo teorema matemático. Los que tienen ese don de encontrar los tesoros del conocimiento ni lo aprendieron ni son capaces de enseñárselo a los demás. El sí mismo determinante no es determinable (*KrV*, A: 402; cf. B: 158 n. y 407). La razón, porque es libre, es el poder de *iniciar* causalmente, en términos absolutos (que no temporales), series de fenómenos. También en el orden práctico, por contrarios que los impulsos sensibles lleguen a ser en un momento dado a los designios de la razón, reprobamos el acto inmoral y lo tomamos como si su autor empezara enteramente por sí mismo una serie de consecuencias. No hay aquí un estado anterior que determine el siguiente: “con respecto a ese nuevo estado –escribe Kant– la razón es *determinante*, no *determinable*” (A: 555-556). Todo lo que establece aquí la razón es un mandato *formal* que está implicado en su uso práctico, pero que necesita del Juicio para su aplicación a los objetos de la voluntad. La alteridad del dato sensible impide a la razón autoconcebirse como totalizadora. No puede, en consecuencia, justificar un poder absoluto que se ejerciera en

su nombre. Las cosas retendrán siempre su heterogeneidad respecto de las especies intelectuales por las que se intenta aprehenderlas; sin duda unas concepciones filosóficas y científicas serán más potentes y comprehensivas que otras, pero el mundo siempre es más y siempre es otra cosa que lo que decimos. Toda representación imaginativa o conceptual opera una sustracción de realidad (C. T. Bardili, cit. por N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, 1.1, 1960: 62-65); y aunque la importancia de lo desatendido puede ser muy desigual, a la pretensión de saber de toda construcción filosófica ha de acompañar la conciencia de la incompletud por la que su verdad estará siempre menesterosa de complementación y precisión (o corrección) exterior. Reconocer la finitud de la razón es respetar el pluralismo como irrebutable.

La oposición entre lo determinante y lo determinable del agente racional contiene una clave para resolver el problema de fondo que en el orden de la legitimación política se le planteaba a Sieyès por su distinción entre poder constituyente y poder constituido: ¿cómo podía estar legitimado el poder constituido si no podía venir garantizado por la Asamblea Constituyente, puesto que el poder constituyente de esa Asamblea era previo a la Constitución y por tanto no podía ser constitucional? Arendt critica la solución del abate como meramente aparente, pues poner la voluntad de la nación por encima de todos los gobiernos y leyes deja todo lo que se construye a merced de la *veleidad* popular, y el peligro se confirmó en la historia constitucional de Francia, donde las constituciones se sucedían unas a otras, incluso durante la revolución, sin que los titulares del poder se revelasen capaces de hacer cumplir las leyes y los decretos revolucionarios (Arendt, 1963a: 173).

Que el problema no era de fácil resolución ayuda a comprenderlo una sentencia actual del Tribunal Constitucional español que sostiene lo siguiente: “La distinción entre poder constituyente y poderes constituidos no opera tan sólo en el momento de establecerse la Constitución; la voluntad y racionalidad del poder constituyente *objetivadas* en la Constitución no sólo fundan en su origen sino que fundamentan permanentemente el orden jurídico estatal y suponen un límite a la potestad del legislador” (STC 76/1983, fundamento jurídico 4, a; cit. por F. Tomás y Valiente, en AA.VV, 1996: 53). Invocar la voluntad y racionalidad del constituyente objetivadas en la Constitución puede prestarse a un malentendido, pues la fórmula “...constituyente objetivadas...”, tomada al pie de la letra, equivaldría a “constituyente constituido”, lo que *desharía* en favor de lo constituido (la Constitución) la *distinción* que la sentencia hace valer entre poder constituyente y poder constituido. Pero el TC no quiere decir eso. *La voluntad y racionalidad* del constituyente que *fundan permanentemente* el orden jurídico estatal son las mismas que fundaron el orden jurídico en su origen, y ante todo la Constitución, *antes de estar objetivadas en ésta*, por tanto. Es a la voluntad y racionalidad objetivante (que nunca se deja objetivar en el sentido fuerte de quedar captada o reemplazada por un documento escrito) a la que la sentencia atribuye, y no puede ser de otra manera, el fundamento a la vez que el límite a la potestad del legislador. Lo cual, salvo que la alusión a la racionalidad, y no sólo al apetito racional o voluntad, implique sin más alguna validez normativa que el Tribunal deja indeterminada y

que permitiera salvar el dilema “o supremacía de la ley objetiva o supremacía de la voluntad humana”, nos devuelve a la fallida solución del abate Sieyès.

Entregar la ley a la voluntad, en efecto, ¿no equivale a someter la ley a la arbitrariedad, y a dejarse ir a la deriva? Los que declaran a la ley expresión de la voluntad general tienen que acabar planteándose la dificultad que reconocía Rousseau en una carta de 1767 a Mirabeau: “El gran problema de la política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría [...], es hallar una forma de gobierno que coloque a la ley por encima de los hombres” (cit. por Arendt, 1963a: 196). Ahora bien, para poner a la ley por encima de los hombres, añadía Rousseau, “harían falta dioses”.

A primera vista, el formalismo kantiano encuentra un paso entre el Escila de la fe supra-racional o el recurso a la ley natural (que es lo mismo), y el Caribdis de la volubilidad de la mayoría. La piedra de toque para la validez de toda ley pública sigue siendo para Kant la voluntad popular. Pero esta voluntad comunitaria y pública no es ahora ni indeterminada ni arbitraria porque el contrato social por el que se constituye no es sino una Idea de la razón común (*Ak*, VIII: 297 y VI: 315). De esa Idea nace, en efecto, según Kant, una sola Constitución: la Constitución “republicana”, que separa los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial, y que es la única establecida sobre principios compatibles: 1) con la libertad jurídica –exterior, por tanto– de los miembros de una sociedad, como hombres; 2) con la sumisión de todos a una legislación común, en cuanto súbditos; y 3) con el derecho de igualdad de todos en cuanto miembros del Estado, bien entendido que de igualdad exterior o jurídica, es decir, ante la ley, pues las responsabilidades y el rango deben corresponder a las desigualdades de mérito. Advierte Kant en 1795 que la Constitución republicana se suele confundir con la democracia (*Ak*, VIII: 349-352) y hace observar, para disipar la confusión, que las formas de un Estado pueden dividirse atendiendo a dos criterios: *quién* manda y *cómo* manda, es decir, según las personas que tienen el poder supremo, o según la manera como gobierna el soberano, sea quien fuere. En cuanto al primer criterio, caben tres formas del soberano: autocracia, aristocracia y democracia. En cuanto al segundo, no caben más que dos formas de hacer uso del poder: la republicana, donde el uso del poder está limitado por la ley, y la despótica, en la que el propio gobernante da las leyes para el gobierno del Estado y maneja así la voluntad pública como voluntad privada.

Kant sostiene, en términos próximos a los de Rousseau, que el hombre en el Estado abandona enteramente la libertad salvaje y sin ley (propia del estado de naturaleza) para recuperar la libertad entera en un estado jurídico (*Ak*, VI: 315-316), pues su dependencia legal procede de su propia voluntad legisladora. Un tal Estado, que sería a su entender el propuesto por la Revolución francesa, tendría una validez moral universal. De ahí que el estallido de la Revolución provocase en Kant, a sus 65 años, una exaltación comparable a la que Hegel sintió a los 19. Leemos en *El conflicto de las Facultades*:

Esa Revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede obedecer a otra causa que a una disposición moral del género humano (*Ak*, VII: 85).

El modelo kantiano de Estado, representativo porque en él el pueblo también legisla, y republicano porque es gobierno de leyes y no de hombres, parece ser un claro precedente del Estado de derecho tal como será entendido desde Robert von Mohl (1830): imperio de la ley, y ley expresiva de la voluntad general, separación de poderes y limitación necesaria del poder público, actuación de la Administración según ley y control judicial suficiente, todo ello a fin de garantizar los derechos y libertades fundamentales. En la posterior evolución del concepto hacia el Estado democrático de derecho, primero, y el Estado social y democrático de derecho, en la actualidad, desde luego en términos no anticipados por Kant, la conquista decisiva ha estado seguramente en los mecanismos de control de la constitucionalidad de las leyes, que hoy se juzgan indispensables.

.8. Constitución y legitimidad del Estado

La vigencia de una Constitución no es garantía de legitimación política. Cuando el gobierno de la Unión Soviética manifestó su resolución de abrazar los principios del Estado de derecho, en 1989, los dirigentes de otras democracias populares, por ejemplo Milos Jakes en Checoslovaquia, replicaron airadamente que su país ya era un Estado de derecho. No se podía negar que tenía una Constitución, igual que los demás países del bloque. La Unión Soviética se había dado una Constitución en 1918, otra nueva en 1923, y por ese criterio habría sido siempre un Estado de derecho, incluso bajo Stalin, cuya Constitución de 1936 afirmaba en su artículo 112: “Nuestros jueces son independientes y sólo están sometidos al derecho”. Ocurría en esos casos, sin embargo, que la llamada “Constitución” cerraba el paso al constitucionalismo en lugar de instaurarlo. ¿Depende la distinción de cómo se concrete ese marco en las leyes particulares y en la letra pequeña de los reglamentos? También. Pero antes que eso depende del criterio que enunciaba el artículo XVI de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de la Revolución francesa (26 de agosto de 1789):

“Toute société dans laquelle la garantie des droits n’est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n’a point de Constitution.”

(No tiene Constitución ninguna sociedad en la que no esté asegurada la garantía de los derechos y determinada la separación de poderes.)

La condición de asegurar la garantía de los derechos quedó incumplida, y eso mismo hacía precaria la separación de poderes. Dieciséis Constituciones se sucedieron en Francia desde 1789, frente a los más de doscientos años de vigencia de la Constitución americana, y esta diferencia la explica hoy Laurent Cohen-Tanugi, en una línea que prolonga la que va de Tocqueville a Arendt, porque mientras el *Bill of Rights* fue rápidamente añadido a la Constitución americana para proporcionar al poder judicial las normas por las que había de proteger las libertades frente a las mayorías políticas, Francia ha vivido dos siglos sin control de la conformidad de los actos del legislador, que encarnaba la voluntad general, a los principios constitucionales. La implantación del constitucionalismo no habría empezado a ser consistente en Francia más que a partir de 1958, cuando la Constitución de la V República instaura el Consejo Constitucional, por el que los actos del legislador se encuentran destronados en provecho de la norma constitucional. En 1971, el Consejo otorga rango constitucional al conjunto de principios mentados en el preámbulo de la Constitución de 1958, entre ellos la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, decisión que Cohen-Tanugi considera el acta de nacimiento del constitucionalismo en Francia, porque significaba que por primera vez se reconocía a los principios fundamentales el carácter de norma positiva y sancionable, no sólo frente a la Administración y a los particulares, sino respecto del legislador, que en adelante se había de encontrar sometido a un juez (Cohen-Tanugi, 1989: 23). La reforma de 1974 daba el paso siguiente, que abría a la oposición

parlamentaria la posibilidad de recurrir al Consejo Constitucional a fin de controlar la constitucionalidad de una ley, posibilidad que hasta entonces, en Francia, quedaba reservada al presidente de la República, al presidente de la Asamblea Nacional y al presidente del Senado. Y finalmente, la peligrosa ambigüedad que se concentraba en el artículo VI de la *Declaración* de 1789 (“La ley es la expresión de la voluntad general”) se desvanecía en 1985 cuando el Consejo Constitucional sentenciaba que “la ley votada [...] no expresa la voluntad general más que en el respeto de la Constitución” (1989: 22).

Los herederos de la Revolución francesa, y los de la Revolución social que la continuaba, imprimen hoy a sus distintos sistemas el giro de volante que los acerca al modelo americano de las barreras constitucionales que los jueces vigilan para limitar las atribuciones y controlar las actuaciones de los poderes Legislativo y Ejecutivo. Una decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, que invalidaba en 1943, en plena guerra, una ley de Estado que imponía el saludo a la bandera en las escuelas públicas, resume insuperablemente lo que se decide en el fondo del control constitucional:

La finalidad misma de una Declaración de derechos era la de sustraer ciertos asuntos a las vicisitudes del debate político, la de colocarlos más allá del alcance de las mayorías y de los funcionarios, y la de darles el estatuto de principios a aplicar por los tribunales. El derecho de los individuos a la vida, a la libertad, a la propiedad, a la libertad de expresión, de prensa, de conciencia y de reunión, y demás derechos fundamentales, no podrían ser sometidos al voto; no dependen del resultado de ninguna elección (cit. por Cohen-Tanugi, 1989: 22).

Es cierto que el coraje cívico y el tino de los juzgadores que evidencia la sentencia anterior, todas las constituciones los necesitan y ninguna los garantiza, por más que puedan y deban evitar las sospechas de parcialidad en el procedimiento de designación de los magistrados. De una parte, lo que hay de contingente en las disposiciones personales éticas y dianoéticas, o en que los hábitos sociales se atengan al principio de legalidad o se desentiendan de él, y, de otra parte, la colisión entre los derechos mismos que limita su satisfacción, y la referencia de todos ellos a la unidad inaccesible del Derecho en tanto que ideal de justicia, impiden ignorar que el Estado de derecho no es nunca irreversible ni es nunca algo adquirido.

En el orden teórico, quizá el primer impulso influyente para la reactivación del Estado de derecho en Francia, correlativo al que seguía el Estado en la práctica, lo dio en 1979 el libro de Blandine Barret-Kriegel *L'État et les esclaves*. Partía la autora de reconocer, de acuerdo con François Furet, que la Revolución francesa había dejado de ser el referente histórico, el *terminus a quo* de la democracia. Desde que se acepta que el juez constitucional encuentra en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano los fundamentos del derecho político, escribía Barret-Kriegel, todo lo que queda por explicar es el muy largo retraso hasta que la declaración de 1789 fue inscrita en el derecho positivo francés. Mientras en su precedente americano la declaración de independencia de 1776 fue incorporada al Preámbulo de la Constitución de 1787 y ahí permanece desde entonces, la declaración francesa tuvo que esperar hasta 1946 para figurar en los textos y hasta 1971 para ser utilizada como fundamento de una decisión del

Consejo constitucional (Barret-Kriegel, 1989: 17). La rehabilitación del Estado de derecho se entendía en este libro como una rehabilitación de la ley referida a la ética, y no a dispositivos de poder ni a su origen en la voluntad popular. A Barret-Kriegel confió posteriormente François Mitterrand una misión para la modernización del Estado. El libro en que culminó el encargo, *L'État et la démocratie* (París, 1985), cifra esa modernización en la enseña de un Estado de derecho mejor asegurado contra la tradición, tan francesa, del Estado administrativo. Lo problemática que ha sido la emergencia del Estado de derecho en nuestro continente, por contraste con la tradición anglosajona, lo resume esta antigua alumna y colaboradora de Michel Foucault en una fórmula lapidaria: “Europa no ha sido solamente la cuna del Estado de derecho, ha sido también su tumba” (1989: 16). El empeño del presidente Mitterrand por promover la reflexión sobre el Estado de derecho cristalizó asimismo en la estimable obra colectiva *L'État de Droit* (París, 1985), dirigida por Dominique Colas. En ella, el jurista Michel Miaille arrojaba luz sobre un punto decisivo al señalar que los impugnadores socialistas del Estado de derecho *a la* occidental presuponían que era posible la reconciliación y fusión homogénea de los diversos elementos sociales en un todo armonioso y, al hacer “como si”, terminaban imponiendo un mundo absurdo donde los resultados eran opuestos a las intenciones declaradas. Lo que expresa el verdadero Estado de derecho, por el contrario, es la *heterogeneidad irreconciliable* de las entidades constitutivas de la vida social y las diversas mediaciones por las que se organizan:

El derecho –escribe M. Miaille– no actúa nunca más que desde el exterior y, sin desestimar la pureza de la conciencia, no se funda más que sobre las consecuencias exteriorizadas de ésta. Preserva, pues, la intimidad contra las exigencias de lo social (p. 243).

El peligro reside en la pretensión irrealizable de abolir esa frontera, de alcanzar la unidad. Todos aquellos grupos sociales que no han efectuado esa demarcación se han hundido en el despotismo, observa Miaille, y concluye: “El derecho protege porque separa” (227 y 235). Retengamos la fórmula, junto a esta otra por la que el mismo autor subraya la garantía que el Estado de derecho significa contra el poder, ocupado siempre en extender su espacio y en acentuar su presión: “El Estado de Derecho es el anti-Leviatán” (218).

Se comprende así más concretamente lo que significa la distancia entre la sociedad y el Estado, la dificultad del acceso histórico hasta su reconocimiento consecuente, y lo que en este proceso hubo y hay siempre de reversible, conforme a la advertencia de Hinsley. Queda por plantear la relación de esa noción de distancia con el problema de fondo de la soberanía, que es sin lugar a dudas el de la autoridad del constituyente, pero antes de abordarlo procede examinar las principales críticas que se han dirigido contra el concepto de soberanía, ante todo porque la interpretación absolutista de algunas de ellas queda desactivada por la referencia a la “distancia” mientras que otras toman pie en la negatividad de esta noción; y sobre todo porque las diferentes críticas arrojan luz directa o indirecta sobre el principio de soberanía. Es obvio que ninguna defensa de éste sería

suficiente si no ofreciera respuesta a las objeciones.

2

Las críticas al concepto de “soberanía”

2.1. El Estado de partidos

Un primer bloque de críticas, que tiene un siglo de antigüedad, pone en tela de juicio el fundamento que la democracia de partidos presupone en el principio de representación. Según Gaetano Mosca, en sus *Elementos de ciencia política* (1896), la soberanía popular es una impostura, porque el poder se disputa exclusivamente dentro de una pequeña minoría que es la clase política. Es esta elite la que invoca y alimenta el mito de la soberanía popular para revestir su actuación con el prestigio legitimador de su representatividad. Moisei Ostrogorski denuncia la confiscación de la soberanía popular por los partidos en su libro *La democracia y la organización de los partidos políticos* (1903) a través de un pormenorizado análisis de la práctica política inglesa y norteamericana, en la cual la intención de organizar la democracia de masas deriva inevitablemente en la organización autónoma de los partidos, que de ser meros medios pasan a convertirse ellos mismos en fin. También para Roberto Michels, en su *Sociología de los partidos políticos* (1911), los combates democráticos se reducen a conflictos entre oligarquías. El poder lo ejerce inevitablemente un contado número de dirigentes del partido más votado, y el gobierno de la mayoría es quimérico porque la mayoría es siempre apática y falta de conocimientos. Su “ley de hierro de la oligarquía” se basa en ambos factores: en que la democracia no se concibe sin una organización, con su jerarquía; y en la pasividad ignorante de la masa social que se desentiende de los asuntos públicos para dejarlos en manos de los dirigentes. Michels defiende en su libro, pese a todo, que debemos escoger la democracia como el mal menor. Cree que habrá siempre quienes resistan a la oligarquía en nombre de la democracia. Pero eso no altera su conclusión de que sería inconsecuente querer organización y no querer oligarquía. Esta convicción debió imponerse en su ánimo a la invocación del contrapeso democrático, puesto que en 1925 se adhirió al movimiento fascista de Mussolini.

La insuficiencia de las críticas anteriores, que las hacía proclives a la suplantación totalitaria de la soberanía, estaba seguramente en el énfasis que ponían en la unidad cómplice de la clase política, y en la correspondiente subestimación de su pluralismo. Pues la minoría dirigente está formada en las democracias por una pluralidad de élites, como decía Karl Mannheim en los años treinta, que no sólo tienen intereses comunes que les mueven a cooperar, sino que han de competir para alcanzar el poder, y a ese efecto han de disputarse unos contra otros el apoyo de los electores. Añadir esta

evidencia al cuadro no elimina el problema pero ayuda a centrarlo. Una mayoría sin entendimiento de las instituciones, incapaz de juzgar la acción de gobierno, o de valorar realistamente los diversos programas políticos, puede reducir las diferencias entre los partidos a competencias personales, o primar la demagogia sobre la veracidad y el rigor. John Stuart Mili advertía ya de que una sociedad pasiva y apática elegiría a sus tiranos por representantes (Mili, 1861: 47). De ahí la importancia que atribuía a la educación política (49) y a que no hiera escaso el número de personas que tomen en los asuntos públicos el grado de interés necesario para la formación de la opinión pública (45). El ejercicio de la soberanía y el valor de la representación democrática dependen sobre todo, como escribe en nuestros días Ralf Dahrendorf, de que se produzca una viva interacción entre el liderazgo y el *input* popular (Dahrendorf, 1990: 96 y 117). Es por la comunicación entre representantes y representados por lo que se mantienen abiertas las sociedades civiles. Y aquí hay que reiterar que en unos casos pueden ser los representantes y en otros los representados quienes hacen prevalecer el principio de la soberanía popular. Las críticas al Estado de partidos dejan intacta la necesidad de pensar el principio pero la asocian inexcusablemente con la estrecha relación que la representación y el ejercicio de la soberanía guardan con la formación de la opinión y de la voluntad.

2.2. Isaiah Berlin

Lo que se acaba de recordar sobre el juego *entre* representantes y representados y su no-coincidencia hay que dirigirlo también contra Isaiah Berlin que, en su célebre ensayo “Dos conceptos de libertad”, contrapone a la libertad “la autoridad ilimitada comúnmente llamada soberanía” (Berlin, 1969: 234). Sólo cuando no se mantiene la separación y tensión que impide adherir acríticamente a la estructura de poder o a la sociedad, pasa a ser cierto que incluso la soberanía popular puede destruir fácilmente la libertad de los individuos, como advierte Berlin con los mismos argumentos de Mili. Que el pueblo entero sea el soberano no impide que éste oprima, si así lo decide, a algunos miembros de su mismidad indivisible (“...of its indivisible self”, dice el original, que la traducción convierte erróneamente en “...de su yo invisible”). A Benjamin Constant le parecía Rousseau el enemigo más peligroso de la libertad individual por pretender que “al darme a todos no me doy a ninguno”. Quizá yo acepte ser privado de libertad por una asamblea, o por mi familia, o por mis amigos, por ejemplo porque espere que en el futuro eso me dará la oportunidad de obtener algo a lo que creo tener derecho, pero por más que la acepte seguirá siendo una privación de mi libertad. Hobbes le parece a Berlin más sincero, o más cándido, porque no pretendía que el soberano no esclavizase; llegó incluso a justificar esa esclavitud, pero no tuvo la desvergüenza de llamarla libertad.

Berlin se alinea con los filósofos liberales que, al menos desde mediados del siglo XIX, habían vinculado la defensa del pluralismo a la reprobación de la soberanía como un principio tiránico en sí mismo. Tanto una asamblea popular como un dictador, o como las leyes mismas, pueden quitarme libertad. Conviene precisar que en cuanto a las leyes morales Berlin está de acuerdo con Kant en que no nos son impuestas por ningún ente exterior, ni siquiera por Dios, sino que nos las imponemos a nosotros mismos actuando racional y libremente, lo que quiere decir que “cuando nos sometemos a ellas seguimos siendo libres, pues no necesitaríamos habernos sometido, y podemos romperlas si queremos, al precio de actuar irracionalmente” (Berlin, 1996: 338-339). Si queremos preservar nuestra libertad –dice Berlin– tenemos que establecer una sociedad en la que haya fronteras que ni leyes ni gobernantes estén autorizados a traspasar. Las normas que fijan esas fronteras las atribuirán unos al derecho natural, y otros a la cultura en que han sido socializados. Lo que importa es reconocer que el desarrollo histórico nos ha traído a aceptar en común esas normas como parte esencial de un ser humano normal. No ve el lector cómo pasa Berlin del origen histórico, contingente, a proclamar absoluta la inviolabilidad de la libertad individual, pero éstas son sus dos conclusiones: primera, que “sólo los derechos, y no el poder, pueden ser considerados como absolutos, de modo que todos los hombres, cualquiera que sea el poder que los gobierne, tienen el derecho absoluto de rehusar comportarse inhumanamente”; y segundo, que “hay fronteras, trazadas no artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables”, normas de las que sería absurdo decir que podrán ser derogadas por alguna entidad soberana (Berlin, 1969: 236 s.).

Pero ¿no está así el autor proclamando la soberanía de tales normas? Ni siquiera se plantea la posibilidad, porque su concepto de soberanía no contempla otro referente que

una entidad fáctica. Así, de los actos que violan normas absolutas, por ejemplo declarar culpable a un hombre sin juicio, o castigarle con una ley retroactiva, ordenar a los niños que denuncien a sus padres, autorizar a la policía a que torture o asesine, dice Berlin que esos actos causan horror “aunque sean legalizados por el soberano”, lo que supondría el reconocimiento de la validez moral de unas “barreras absolutas a la imposición de la voluntad de un hombre sobre otro” (ibíd., 237; donde Berlin habla de “imposition of one man’s will on another”, el texto español reza: “imposición de la voluntad de un hombre o de otro”).

Ahora bien, si hay normas que invalidan la legalización de unos actos por el soberano será porque tienen una autoridad más alta que la del soberano, de modo que éste no merecería su nombre. ¿Cuál es esa autoridad suprema? ¿Qué quiere decir que hay fronteras de lo inviolable trazadas “no artificialmente”, y cómo se podría justificar su pretensión de validez absoluta desde una posición declaradamente empirista como la de Berlin?

3. Michael Oakeshott

La “soberanía popular” es una expresión sin sentido, según Michael Oakeshott. Adquisiciones históricas como las constituciones escritas y la democracia parlamentaria limitan en un Estado las amenazas del poder sin destruir la virtud de una autoridad soberana, que es esencial preservar. Pero en muchas mentes aturcidas y confundidas por expresiones sin sentido (*meaningless expressions*) como “soberanía popular” y “gobierno mayoritario”, esas adquisiciones constitucionales, que eran dispositivos para circunscribir la autoridad, se confundieron con designios para algo así como un autogobierno soberano, en el cual muchas personas se transformaban en una Persona, a cuenta de su compromiso común y del control sobre la manera en que se perseguía (Oakeshott, 1975: 205 y 231).

El Estado moderno europeo se habría desarrollado a partir del siglo XVI en la tensión de dos imágenes que chocan una con otra, sin perjuicio de que se mezclen siempre en proporciones variables. Una es la del Estado en cuanto vinculación de los ciudadanos en una empresa para perseguir un propósito *sustantivo* común o para promover un interés general. La otra es la del Estado en cuanto relación *formal* de los ciudadanos que confían unos en otros en la medida en que suscriben lealmente la autoridad de reglas de conducta ajenas como tales a la consecución de cualquier propósito, pero gracias a las cuales persigue cada uno sus propios intereses, o en unión con otros particulares busca satisfacciones comunes. El Estado en que predomina este modelo, que Oakeshott llama de “asociación civil”, supone entre sus ciudadanos una relación que el autor compara a las relaciones entre amigos o buenos vecinos, o entre los hablantes de una lengua común. Así como ésta no impone lo que tengamos que decir, y en cambio nos proporciona los recursos para comunicar lo que elegimos decir, así la legislación a la que los ciudadanos se adhieren es indiferente (no meramente imparcial) a la satisfacción de necesidades sustantivas, pero asienta las condiciones para que cada uno elija las suyas propias. El gobernante de un tal Estado es el custodio de las lealtades de la asociación, guarda y administra las condiciones legales que constituyen la relación entre los miembros de la sociedad, para lo cual tendrá que disponer de un “aparato de poder” por el que, de un lado, aclare el significado de la ley en casos de disputa, y, de otro lado, castigue a los convictos de haberlo vulnerado y mantenga el orden; pero no es el gestor o el director de las actividades de la asociación porque no hay tales actividades que gestionar. El gobernante se ocupa, por así decirlo, de mantener la conversación fluida o animada, no de determinar lo que se diga. El compromiso entre los hombres de este tipo de Estado no es más que nomocrático.

Sin embargo, señala Oakeshott, los Estados modernos europeos han ido inclinándose cada vez más hacia la imagen contraria. El Estado se ha considerado una “asociación empresarial” por los países del socialismo real y por la mayoría de las naciones en vías de desarrollo, pero también por los gobiernos del socialismo democrático e incluso por gobiernos liberales que implantan la educación obligatoria generalizada y se preocupan por dirigir la economía, regular los contratos laborales, fijar un salario mínimo, procurar el pleno empleo, garantizar el subsidio a los desempleados y, en general, por la asistencia

y los beneficios del Estado de bienestar. En contraste con el anterior modelo nomocrático, la gobernación del Estado sostiene aquí un compromiso teleocrático, la gestión por alcanzar un objetivo sustantivo común.

Oakeshott presenta la alternativa como una disyunción saturada: o la política tiene que ver con la deseabilidad de las condiciones civiles que han de respetarse a fin de realizar las acciones que los ciudadanos dispongan por sí mismos, o tiene que ver con la utilidad y eficacia de las decisiones de los gestores de cara a un interés colectivo. En la realidad los tipos nunca se dan puros, aunque sus proporciones en la mezcla, que sería equívoca siempre, pueden ser muy variables.

La descripción de ambos modos y la explicación de su evolución histórica entiende Oakeshott haberlas realizado sin caer en la tentación de prescribir, sin responder a la pregunta “¿qué hacer?”, es decir, preservando escrupulosamente el rigor teórico de la contaminación con cualquier propaganda ideológica en favor de un tipo determinado de orden social. Cuando se le hacían notar en la conversación o en la correspondencia privada los contenidos prescriptivos de sus escritos, los admitía, aunque sólo como impurezas que expresaban opiniones personales, y que no pertenecían a la parte teórica de su trabajo (Bhikhu Parekh, “Oakeshott’s Theory of Civil Association”, *Ethics*, 1995: 169 y 183). Pero sus valoraciones están lejos de ser episódicas. B. Parekh muestra detenidamente cómo “la dimensión normativa del pensamiento de Oakeshott no se confina a sus opiniones sino que informa su vocabulario, sus categorías, y su modo de razonar” (183). Del Estado en cuanto “asociación empresarial” dice Oakeshott que es una contradicción en sí mismo puesto que una asociación dirigida a un fin determinado tiene que ser voluntaria mientras que la pertenencia a un Estado es obligada y exclusiva. El Estado-empresa, entonces, fuerza a sus ciudadanos la adhesión a objetivos en los que pueden no creer, puesto que no han resultado de su elección; y al romper así el vínculo entre la creencia y la conducta, un tal modelo de Estado viola la libertad y la autonomía moral y comete –escribe Oakeshott– “una atrocidad moral” (cit. por Parekh, 1982: 132). El simple término “elección social” (*social choice*) es para él una “vil expresión” (Oakeshott, 1975: 87). De la *respublica*, o sistema de normas a las que adhieren los ciudadanos en sus relaciones mutuas, se excluye necesariamente, no sólo la aspiración a una sociedad sin clases sino incluso el fin de una justicia distributiva, porque los gobernantes civiles no tienen “nada que distribuir”. Ni siquiera la abstracta serie de principios de una *Declaración de derechos* tiene lugar en la asociación civil “porque con frecuencia no es nada más que una serie de objetivos sustantivos ‘disfrazados de ley’” (cit. por Parekh, *Ethics*: 178).

El conflicto entre las dos tendencias asociativas ofrece a Oakeshott una pista mucho mejor para comprender la equivocidad del Estado moderno que los de etiquetas familiares como “izquierda” y “derecha”, “libre empresa” y “economía planificada”, o “reaccionario” y “progresista”. Éstas son oposiciones ideológicas. Pero la tensión entre los dos polos de imágenes asociativas refleja la tensión entre dos poderosas y contrarias disposiciones ocultas en el carácter humano, ninguna de las cuales es lo bastante fuerte para anular o expulsar a la otra. No se trata de tipos psicológicos universales sino de

autocomprensiones históricas. Las páginas finales de *On Human Conduct* (324-325) que desarrollan esta correlación entre los dos tipos de Estado y los dos caracteres humanos guardan notables analogías con lo que dice Fichte en la primera *Introducción a la doctrina de la ciencia* de 1797 sobre los dos tipos de hombre de los que dependería el tipo de filosofía (idealista o materialista) que se elige. Para Oakeshott, aquellos que fomentan su individualidad, que ven la vida como una aventura, y prefieren la dignidad y la libertad a la seguridad y a los beneficios materiales, no pueden aceptar otra asociación que la civil que nace del respeto por la autodeterminación de cada uno. Aquellos otros a quienes falta la disposición o la habilidad para hacer sus propias elecciones, buscan la comodidad moral y la seguridad económica de la asociación empresarial, que tiende al servilismo y requiere la lealtad de medio-hombres que no respetan su propia autonomía ni la de los demás. El Estado moderno incluye un gran número de estos hombres y mujeres que no valoran la individualidad y a los que, además de “serviles” y de *half-men*, Oakeshott llama “indigentes espirituales”. Les atribuye una gran parte de responsabilidad en el declive de la asociación civil porque prefieren un modo de vida comunitario o colectivista y esperan del Estado los beneficios y hasta las opiniones.

La opción de Oakeshott es, por tanto, inequívoca en favor del modo de asociación que se acomoda a la persona caracterizada por la disposición histórico-moral a ser “distinta”. Pero entonces, la asociación civil o de hombres libres, ¿tendrá que ser incivil si se impone a masas de hombres y mujeres que la encuentren opresiva y no deseen reconocer su autoridad? ¿Y habría otra alternativa que la amenaza que sobre los individuos más independientes hace pesar el Estado providente, esa “atrocidad moral”? La renuencia de Oakeshott a reconocer y asumir el planteamiento normativo le desarma para intentar siquiera una argumentación concluyente: 1) de que no es justificable la imposición estatal del carácter servil sobre el libre, aunque sea la de los más sobre los menos, pues no es otro el temor que mueve su rechazo de las expresiones “soberanía popular” y “gobierno mayoritario”; y 2) de que la asociación civil, al contrario, es “la única forma de asociación compulsiva moralmente tolerable” (cit. por Parekh, *Ethics*: 175), como sostiene pese a todo desde su posición historista, con la misma inconsecuencia que Berlin.

4. Hannah Arendt

Todavía en su libro *Sobre la Revolución* (286) defiende H. Arendt una forma de gobierno, no oligárquica, pero sí aristocrática, que significaría el final del sufragio universal tal como se entiende actualmente. La diferencia entre ambas formas estaría en que la oligárquica supone que el poder es la esencia de la política y que la principal pasión política es el afán de poder, siendo así que las verdaderas pasiones políticas son la valentía, la búsqueda de la felicidad pública, el gusto por la libertad pública y el afán de superación, pasiones-virtudes a las que Arendt tiene por excepcionales en cualquier circunstancia. La dificultad la encuentra en que la política se ha convertido en una profesión o carrera y la elite es seleccionada con arreglo a normas y criterios que no son políticos, no en que tenga que darse la relación entre los pocos de la elite gobernante que constituyen entre sí un espacio público y “la mayoría cuyas vidas transcurren al margen y en la oscuridad” (287). En esta división no ve discriminación porque a los pocos que sienten la responsabilidad por los asuntos públicos y el gozo de la felicidad pública los elige la superioridad de su misma preocupación por la situación del mundo, y de su disposición a comprometerse en una empresa común, más allá de su interés privado; y así como ellos se autoseleccionan, los demás se autoexcluyen en uso de su libertad negativa, la que B. Constant llamaba “libertad de los modernos”, para buscar su felicidad privada desentendiéndose de la política (289-290).

Otro es el planteamiento de *La vida del espíritu* y de sus últimas conferencias sobre Kant, donde asocia la máxima del juicio de la tercera crítica (parágrafo 40), que obliga a desbordar y ampliar el juicio propio poniéndonos en el lugar de cualquier otro, con su reflexión sobre el mal “banal” de la ausencia de pensamiento. En la vida diaria es lo corriente que apenas tengamos tiempo ni ganas de pararnos a pensar, pero esa común falta de *activación* del juicio, como probó abrumadoramente el caso de Eichmann, puede producir tanto o más daño que la reunión de la malevolencia, el odio, la soberbia, el resentimiento, la crueldad y la codicia. Por esta vinculación entre la capacidad de pensar y la capacidad de distinguir el bien del mal llega a sostener Arendt que deberíamos estar en condiciones de exigir a todo ser sano que *ejerza* su capacidad de juzgar, cualquiera que sea su grado de erudición o ignorancia, de inteligencia o de estupidez (1977-1978: 24). Reivindica la distinción de Kant entre razón y entendimiento para sostener con él, contra Hegel y Heidegger, que la filosofía, a causa de sus implicaciones morales, no puede estar reservada a unos pocos elegidos. Este enfoque parece claramente incompatible con el elogio a la libertad negativa por la que la mayoría se automarginaría del espacio público.

La desconfianza ante la soberanía es recurrente en los escritos de Arendt, aunque no todos los pasajes concuerdan. De los primeros pactos en las colonias americanas dice que originaron un cuerpo político en que gobernantes y gobernados eran iguales y donde no recibía aplicación el principio de soberanía (1963a: 177). Sin embargo, conviene con Tocqueville en que la doctrina de la soberanía del pueblo procedió de los pactos de los municipios coloniales y, tras la Revolución, tomó posesión del Estado (ibíd., 169). Esta sentencia coexiste en el mismo libro con la tesis de que la gran innovación política

americana, y quizá la más importante a largo plazo, fue la “abolición de la soberanía dentro del cuerpo político de la república, la idea de que, en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía son la misma cosa” (156). Aún en el ensayo “Sobre la violencia” (de 1970) ésa es la interpretación por la que suscribe unas palabras del juez James Wilson en 1793: “El término soberanía le resulta completamente desconocido a la Constitución de los Estados Unidos” (1972: 113-114; cf. 107 n.).

Es obvio que, al ser la República un gobierno de leyes y no de hombres, tiene que ser incompatible con la soberanía entendida como *potestas legibus soluta*. Ahora bien, la definición de Bodin no es sólo que no fuese la única posible, es que tampoco era internamente consistente. En *La condición humana*, Arendt opone los cuerpos políticos que se apoyan sobre contratos y tratados a los que se apoyan sobre el mando y la soberanía, para atribuir a los primeros la fijación de ciertos jalones de previsibilidad y de seguridad ante la amplitud de lo incierto. Pero a continuación resuelve esa oposición de cuerpos políticos en dos modos distintos de entender la soberanía, sólo uno de los cuales sería engañoso:

La soberanía, que es siempre espuria cuando la reivindica una entidad aislada, entidad individual de la persona o entidad colectiva de una nación, accede a una cierta realidad limitada en el caso de muchos hombres vinculados mutuamente por promesas (1958: 312).

La soberanía de un grupo de personas vinculadas, no por una voluntad idéntica que las inspiraría de modo mágico, sino por un propósito acordado y refrendado por las promesas, concede una cierta capacidad de disponer del porvenir como si se tratase del presente. A los hombres libres de tales lazos les está negada esa ampliación realmente *milagrosa* de la dimensión en la que el poder puede ser efectivo. La soberanía, en la acción y en los asuntos humanos, sería comparable a la maestría en el orden del hacer y en el mundo de las cosas, pero con la gran diferencia de que la segunda no se concibe más que en el aislamiento, mientras que la primera “sólo se obtiene por la unión de un gran número de hombres” (ibíd.).

1.5. Coincidencias y diferencia entre las concepciones de Arendt y Oakeshott

Antes de continuar la exposición del concepto en Arendt, conviene destacar dos coincidencias y una diferencia entre su comprensión y la de Oakeshott. Ambos entienden la soberanía legítima por la confianza mutua entre los ciudadanos que respetan en común la legalidad. Esta primera coincidencia contiene la segunda, la distinción del mundo común respecto de cualquier objeto que pueda construirse o producirse deliberadamente con arreglo a un proyecto o diseño previo. En este sentido advierte Arendt que “ningún hombre puede ser soberano, pues la tierra no está habitada por un hombre, sino por los hombres” (1958: 299). No hay nada absurdo en que la libertad, la capacidad de iniciar algo nuevo, en cuyo sentido rigurosamente kantiano emplea Arendt la palabra “milagro” (1989: 218-222), lleve aparejada la *no-soberanía* en cuanto incapacidad de controlar o predecir las consecuencias de lo que emprendemos (1958: 300). “Soberanía” no puede significar un tal dominio. Para Oakeshott, asimismo, cada uno de los dos tipos del Estado europeo moderno “fue el resultado de elecciones humanas, pero ninguno de los dos fue el producto de un designio” (Oakeshott, 1975: 185). Es la verdad elemental que ignoraron todas las revoluciones europeas que sobre el modelo de la francesa glorificaron la violencia como el medio de fundar el nuevo orden. Arendt recuerda a este respecto el aforismo de Marx: “La violencia es la partera de toda vieja sociedad preñada de una sociedad nueva”. Porque sacaba las consecuencias de una creencia firmemente arraigada en el siglo XIX y que subsiste en puertas del XXI: que la historia es “fabricada” o “hecha” por el propósito de los hombres como la Naturaleza fue “hecha” por Dios (Arendt, 1958: 292-293).

Las dos coincidencias son importantes, pero la diferencia no lo es menos. La distinción básica de Oakeshott parece perderse en Arendt, puesto que asocia “la búsqueda de la felicidad pública” con “el gusto por la libertad pública” sin apreciar exclusión mutua entre ambos motivos legítimos de la política. Que ninguna gestión de gobierno pueda construir la justicia, que cualquier modelo redistributivo contenga ambivalencias, como el Estado de bienestar en su conjunto, deja intacto el deber civil de solidaridad, por más que lo sujete al realismo. Bhikhu Parekh critica en Oakeshott un estilo de pensamiento que exagera las dicotomías y suprime el flujo dialéctico de ideas entre diferentes áreas de la vida:

La idea de que podemos tener un deber de aliviar el sufrimiento humano, de mejorar las oportunidades de los menos favorecidos, de promover su bienestar, y de ayudarles a encontrar significado a sus vidas no forma parte de la imaginación moral de Oakeshott (*Ethics*: 185).

Pero basta abandonar su estrecha teoría moral para que las cuestiones de justicia y de bien común que él descarta se vuelvan centrales y obliguen a reconocer un carácter de asociación política en la buena convivencia que no sería ni la asociación-empresa, ni la asociación formal en las reglas de conducta, ni su mezcla equívoca (ibíd.).

¿Tiene razón el crítico? ¿No es forzosamente el Estado-empresa el que Arendt

postula desde que le hace perseguir la felicidad pública? Así sería si ese fin viniera a realizar o traer al acto lo que habría estado en potencia como proyecto de los gestores del Estado, pero el bien común no se deja construir o producir ni más ni menos que el mundo. Lo que dice Arendt precisamente es que ese bien vale lo que el mundo común. Aspirar a la satisfacción de necesidades pudo ser el viejo sueño de los indigentes, que mientras se quedaba en un sueño guardaba su encanto de paraíso, pero no podía mantenerlo cuando se realizaba. Según Arendt, ni siquiera viviríamos en un mundo si no fuéramos más que los miembros de una sociedad de consumidores. Reducir los contenidos de una vida a la subjetividad de las satisfacciones *privadas* es ante todo ser *privado de la realidad*, que proviene de que estamos vinculados a los otros y separados de ellos por la intermediación de un mundo común de objetos, por la posibilidad de realizar algo más permanente que la vida (Arendt, 1958: 185-186 y 258). El *desiderátum* de Oakeshott es la asociación formal porque no reconoce otra excelencia que la dignidad y la libertad de elegir las satisfacciones particulares. Pero una elección individual no es valiosa por el hecho de que no tenga trabas, *su valor no es ajeno al del objeto en el que recaiga*. Ahora bien, Arendt enseña que “ninguna actividad puede pretender la excelencia si el mundo no le procura un terreno conveniente a su ejercicio. Ni la educación, ni el ingenio, ni el talento, sabrían reemplazar a los elementos constitutivos de la esfera pública que hacen de ella propiamente el lugar de la excelencia humana” (1958: 89). La excelencia, que los griegos llamaban *areté*, y los romanos *virtus*, exige por principio la presencia de los otros, y esa presencia tiene que ser oficial, no la particular de los amigos, sino la del dominio público (ibíd., 88). El valor de lo político no deriva de que se tenga y se lleve a cabo un proyecto sugestivo de vida en común, ni resulta de que la legalidad asiente las condiciones de la libertad. Una sociedad vale lo que sus actividades de enseñanza, investigación, medicina, gobierno y oposición, administración de justicia, creación, información, producción, es decir, lo que valga la realidad que hacemos entre todos por el pensamiento y el trabajo. Lo decisivo está en esa exterioridad de la pluralidad por la que se hace el único mundo no menoscabado, el convivido.

1.6. Arendt: la necesidad de un absoluto y la capacidad de iniciar

Por este irremplazable poder del *entre* se entiende ahora mejor que, en *La condición humana*, Arendt declarase falsa la soberanía cuando la reivindica una entidad aislada, sea individual o colectiva. Sólo por el poder basado en la reciprocidad y en la mutualidad del acuerdo es un poder verdadero y legítimo, insiste en *Sobre la Revolución*, en tanto que el mal llamado *poder* de reyes o príncipes era espurio y usurpado, porque no surgía de la mutualidad sino que, en el mejor de los casos, descansaba sólo en el consentimiento. Reanudamos así la exposición del concepto de Arendt en el punto en que la habíamos interrumpido.

Aceptemos que el poder se genera cuando los hombres se reúnen y actúan concertadamente, y que desaparece cuando se separan; que la fuerza que da la cohesión es la fuerza de la promesa o contrato. ¿Qué pasaría en las generaciones siguientes a la de las partes contratantes? Thomas Jefferson sólo se hacía cargo de una parte del problema cuando escribía al enterarse de la rebelión de Shay en Massachussets, dos años antes de la Revolución francesa: “No permita Dios que pasen nunca veinte años sin que se produzca una rebelión de este tipo”. Que el pueblo estuviera despierto y presto a la acción era para él lo importante, y no tanto que acertara o se equivocara. “El árbol de la libertad –añadía Jefferson– debe ser regado de vez en cuando con la sangre de los patriotas y de los tiranos. Es el abono que le conviene” (cit. por Arendt, 1963a: 241). No era ésta una solución satisfactoria para la insuficiencia de las promesas, como tampoco era realista su propuesta posterior de que la Constitución contemplara “su propia revisión a plazos regulares” a partir de la idea de que cada nueva generación tendría “derecho a elegir por sí misma la forma de gobierno que estime más adecuada para su felicidad” (cit. ibíd., 242).

El pacto y la promesa no bastaban para establecer una “unión perpetua”, sin duda, pero tampoco el recurso periódico a *la voluntad de la nación* podía conferir a los asuntos de los hombres la *estabilidad* sin la cual serían ellos incapaces de construir un mundo para la posteridad. El problema que se planteaba a los revolucionarios era el de fundar una nueva autoridad. Había que promulgar un nuevo Derecho que incorporase ante las generaciones futuras la “norma superior” que otorga validez a todas las leyes hechas por el hombre, y esa tarea llevó a primer plano en América, no menos que en Francia, la necesidad de un absoluto, con la diferencia de que el absurdo principal en que incurrieron los revolucionarios franceses lo habían eludido los americanos por su distinción del origen del poder, que surge de abajo, de la raíz popular, y la fuente de la ley, cuyo lugar está “arriba”, en alguna región más alta y trascendente (188-189). Arendt atribuye a sabiduría política más que a convicción religiosa el llamamiento que el Preámbulo de la Declaración de Independencia contiene al “Dios de la Naturaleza”. Y piensa que nosotros, hombres del siglo XX que hemos contemplado crímenes políticos a una escala sin precedentes, cometidos por individuos que no creían en el más allá ni temían la justicia divina, deberíamos estimar la sabiduría que llevó a John Adams a escribir las siguientes palabras, sorprendentemente proféticas:

¿Hay alguna posibilidad de que el gobierno de las naciones caiga en manos de hombres que profesan el más desconsolado de los credos, que los hombres no son más que luciérnagas y que *todo* esto es sin un padre? ¿Es éste el modo de hacer al hombre en cuanto hombre objeto de respeto? ¿O es convertir el asesinato en algo tan indiferente como la caza del chorlito, y el exterminio de la nación Rohilla en algo tan inocente como tragarse los ácaros con el trozo de queso? (cit. por Arendt, 1963a: 198; y 1977-1978: 488; aquí la trad. es correcta, no así en *Sobre la Revolución*. El pueblo rohilla habitaba en las estribaciones del Himalaya y había sido exterminado con su rey a la cabeza por los colonizadores ingleses de la India).

Además, en todas las constituciones estatales norteamericanas, aunque no en la Declaración de Independencia ni en la Constitución de los Estados Unidos, figura una mención expresa a “un estado futuro de recompensas y castigos” (1963a: 197).

Pero la comprensión y el elogio de la sabiduría que inspiró tales invocaciones no implica conformidad. Lo que salvó a la Revolución americana no fue la apelación al más allá o al “Dios de la naturaleza”, cuya pérdida tenía que consumarse ante el asalto de la modernidad, sino el propio acto de la fundación (ibíd., 202). En él encuentra o cree encontrar Arendt la solución a las perplejidades del origen sin recurso a un absoluto trascendente. Los revolucionarios americanos habían cambiado un verso de Virgilio (*Magnas ordo saeculorum*) por la expresión *novus ordo saeculorum* que aún figura escrita en los billetes de un dólar, porque no se trataba de fundar Roma de nuevo sino de fundar “una nueva Roma”. Arendt asocia este recuerdo con la sentencia de San Agustín: *Initium ergo ut esset, creatus est homo* (“para que hubiese pues un inicio se ha creado al hombre”). También Platón, en *Las Leyes* (775 e) habría dicho, según la interpretación o la paráfrasis de Arendt, lo siguiente: “El comienzo, debido a que contiene su propio principio, es también un dios que mientras vive entre los hombres, mientras inspira sus acciones, lo salva todo” (1963a: 220). Tal es en todo caso la idea que Arendt transmite:

Lo que protege al acto de comenzar de su propia arbitrariedad es que lleva consigo su propio principio, o, para ser más precisos, que inicio y principio, *principium* y principio (“*principium* and principle”), no sólo están relacionados uno al otro, sino que son coetáneos. El absoluto del que va a derivar su validez el comienzo y que debe salvarlo todo, por decirlo así, de su inherente arbitrariedad es el principio que junto a él hace su aparición en el mundo. El modo en que el iniciador comienza cuando intenta hacer, dicta la ley que regirá los actos de todos aquellos que se le unen para participar en la empresa y llevarla a su cumplimiento (1963a: 220).

Como ha hecho notar P. Flores d’Arcais en su estudio *Hannah Arendt. Existencia y libertad* (Madrid, 1996), la idea que la autora tiene de la acción es justo la opuesta a la que abre la *Carta sobre el humanismo*, donde escribe Heidegger: “La esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo quiere decir: realizar algo en la plenitud de su esencia [...]. Por lo tanto puede ser llevado a cabo en sentido propio sólo aquello que ya es”. Acierta, pues, el pensador italiano al comentar: “Nos encontramos en las antípodas de la acción como nuevo inicio” (30). Pero ¿qué sentido tiene que pueda llevarse a cabo algo que no es?

El apoyo más firme para su planteamiento se lo ofrece a Arendt, evidentemente, la Tesis de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, que pone a la libertad como

una *absoluta espontaneidad* causal que inicia *por sí misma* una serie de fenómenos (A 446, B 474). Otro apoyo, en cierto modo complementario, lo encuentra en el Bergson que oponía el concepto de creación a las categorías aristotélicas de acto y potencia: nadie pretenderá en serio que una sinfonía haya estado “en potencia”, o haya sido “posible”, antes de haberla escrito el compositor. Arendt encuentra enteramente justificado el reproche que Bergson, en *La pensée et le mouvant* (1934), dirigía a casi toda la historia de la filosofía:

La mayor parte de los filósofos [...] no llega a representarse la novedad radical y la imprevisibilidad [...]. Incluso aquellos, muy pocos, que creyeron en el libre albedrío, lo redujeron a una simple “elección” entre dos o más opciones, como si esas opciones fuesen “posibles” diseñados por adelantado y como si la voluntad se limitara a “realizar” uno de ellos. Admiten, pues, que todo está dado. No parece que hayan tenido nunca la más ligera noción de una actividad completamente nueva. Tal es sin embargo la acción libre (cit. por Arendt, 1977-1978: 283).

La activación de esta libertad radical es infrecuente, pese a que cada uno de nosotros tiene un conocimiento inmediato de su libre espontaneidad. Todos somos libres de volvernos hacia nosotros mismos pero es muy raro que queramos hacerlo, dice Bergson. Y Arendt confirma que la mayoría de nuestros actos responden a costumbres, y muchos de los juicios que formulamos diariamente se originan en prejuicios y estereotipos. Ya Leibniz había reducido la causación racional a una cuarta parte de nuestra conducta, puesto que decía: “No somos más que empíricos en tres cuartas partes de nuestras acciones” (*Monadología*, párrafo 28), lo que significa que solemos actuar en una práctica sin teoría y nada más que por el principio de la memoria, porque así ha ocurrido o se ha hecho hasta ahora. Otra cosa es que en buena parte de la conformidad a prejuicios y hábitos pueda haber una dejación de la capacidad racional que llegue a la culpabilidad, como afirmaba Kant, cuando la falta de decisión y valor lleva a la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. La madurez para pensar por cuenta propia y entender la cosa pública es exigible a todos, como saber lo que es bueno y lo que es malo moralmente. En ambos planos prácticos, el político y el moral, es universal la libertad como poder causal de comenzar absolutamente, pues las acciones (de mentir, cometer cohecho, prevaricación, incumplir una promesa, saltarse un *stop*) no las explicamos por la fuerza de hechos anteriores sino que se las imputamos al agente. En cambio, la mayoría no es fuente de la actividad rigurosamente innovadora, ni en la fundación de repúblicas ni en su reforma por nuevas leyes e instituciones, por más que necesiten luego el apoyo de la mayoría, ni en el orden de la creación e investigación, donde un nombre personal va unido a cada gran obra de arte o de pensamiento, o a las radicales innovaciones conceptuales. La excelencia creadora y la generalidad práctica indican solamente que el poder de iniciar tiene cumbres y valles. Pero no es en la creatividad donde se enraíza la capacidad de iniciar, advierte Arendt, sino en la natalidad, en el hecho de que nuevos seres humanos aparecen incesantemente en el mundo (1977-1978: 496).

El hombre es capaz de acción, y esto quiere decir que de él puede esperarse lo inesperado, lo infinitamente improbable, lo imprevisible. Y esto es posible sólo porque cada hombre es único, de modo que con cada nacimiento un registro diferente se ha abierto, algo irrepitiblemente nuevo viene al mundo (1958: 234). El nacimiento no es el inicio de algo sino de alguien que es un iniciador él mismo. Por eso, el milagro que salva al mundo de la ruina natural es el hecho de la natalidad en el que arraiga ontológicamente la facultad de actuar: la salvación potencial del mundo reside en el hecho de que la especie humana se regenera a sí misma constantemente (1977-1978: 491). Al precipitarse la vida del hombre hacia la muerte arrastraría inevitablemente a la destrucción todo lo que es humano “de no ser por la facultad de interrumpir ese curso y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción como un recordatorio perenne de que los hombres, aunque tienen que morir, no han nacido para la muerte sino para empezar” (1958: 313). Con los hombres vino al mundo el inicio como principio, lo que, por supuesto, escribe Arendt, no es más que otro modo de decir que vino al mundo la libertad como principio (ibíd., 234). No es otra la “norma superior” que otorga validez a todas las leyes hechas por el hombre, y es la única que podía salvar a la Revolución americana en el propio *acto* de la fundación.

Para entender este acto se refiere la autora a las dos fundaciones legendarias de la civilización occidental: la del pueblo hebreo por la ley de Moisés tras el éxodo de Egipto, y el relato de Virgilio sobre el periplo de Eneas que termina en la fundación de Roma. Ambas leyendas comienzan con un acto de liberación *de* la esclavitud en el primer caso, *de* la Troya en llamas en el segundo. Pero de esta libertad negativa, la liberación de la opresión o de la destrucción, no surgía automáticamente el vivir libre. Entre el desastre y la salvación había una distancia, un hiato. El fin del viejo desorden no era necesariamente el comienzo del “nuevo orden de los tiempos”. Arendt conviene con Kant en que la noción de un continuo temporal que lo explique todo es ilusoria (1977-1978: 482-483). El hiato de los cuarenta años en el desierto para Moisés y su pueblo, como el del largo y azaroso exilio de Eneas y los suyos, enseñan el elemento de compleja arbitrariedad contenido en la naturaleza del comienzo. Observa agudamente la autora que la liberación es la condición *sine qua non* de la libertad pero no es nunca la condición *per quam* (ibíd., 486). Con sus hiatos entre libertad negativa y constitución de la libertad, las leyendas de fundación “designan el *abismo* de la nada que se abre ante toda acción de la que no se pueda dar cuenta por un fiable encadenamiento de causa a efecto” (ibíd.).

1.7. Paréntesis sobre el concepto de soberanía de Georges Bataille

Esta mención por Arendt de un “abismo de la nada” no debe confundirse con la sentencia de Bataille “la soberanía no es NADA”, pese a que una deuda común con Franz Kafka parezca asemejar a los dos autores. El último capítulo de *La condición humana* lleva como lema esta frase de Kafka: “Ha encontrado el punto de Arquímedes, pero se ha servido de él contra sí mismo; aparentemente, no ha tenido derecho a encontrarlo más que con esa condición”. Desde el otro lado, desde el sí mismo contrariado, Bataille escribe: “No hay soberanía más que con una condición: no tener la eficacia del poder, que es acción”. Precisamente, no encuentra mejor expresión de la soberanía que los escritos de Kafka: no engañan pretendiendo producir o construir algo, no se proponen cambiar el mundo ni aumentar su sentido; se escribieron para ser *quemados*. Bataille sitúa la soberanía en la irreductible dimensión del hombre que niega la ley y las coacciones del poder, sin las cuales no se ordenaría la convivencia social, ni la negación misma tendría su fuerza. El poder busca la acumulación y la seguridad, la soberanía es la pérdida, la rebelión de “la parte maldita” que busca la intensidad en el derroche improductivo, en *quemar* la energía excedente. Comenta Roberto Esposito (*Confines de lo político*, Madrid, 1996: 85) que si puede abrirse actualmente un camino nuevo al pensamiento de la soberanía, tiene que pasar por el “cuerpo sangrante que libera al sujeto de sí mismo y lo supedita a algo que desde su interior lo trasciende”, trascender que no es más que el del inacabamiento constitutivo, la muerte y el deseo insaciable que son para Bataille la herida nunca cerrada de la existencia. Por eso dice éste que “la soberanía es el objeto que siempre se escapa, que nadie ha aferrado y que nadie aferrará, por la razón incontrovertible de que no nos está permitido poseerla como un objeto, aunque estemos obligados a buscarla”. Ser soberano es imposible porque el sujeto soberano sólo advendría por la retirada del sujeto y de su obra. A diferencia del poderoso, el soberano no es nadie.

Cuesta trabajo comprender que una especulación tan inconsistente y sesgada pase por ser una aportación profunda a la Filosofía política. De los escritos del marqués de Sade toma Bataille su “teoría” de una transgresión que “levanta (*léve*) la prohibición sin suprimirla... una complicidad entre la ley y violar la ley”. Pero la equiparación de la parte del orden y la parte del mal en el equilibrio precario que propone es impensable. La parte maldita es parasitaria. J. Lacan decía de Sade que le era necesario reconocer la Ley para tener ocasión de ser desmesuradamente pecador (“Kant avec Sade”, *Écrits, París*, 1966: 765-790). Y de Bataille escribe hoy Roger Shattuck (*Conocimiento prohibido*, Madrid, 1998: 293) que “su teoría de la transgresión es infantil, una forma laica y recompuesta del pecado que hiciera la vida interesante para intelectuales selectos con gustos algo perversos”.

El error viene de que la libertad es un poder de negarlo todo, también la ley, de modo que al sobreponerse a la ley puede parecer el poder más alto, el soberano. Sade pretende que la libertad absoluta, al estar así por encima de la ley, *legibus soluta*, *justifica* todos los crímenes, el asesinato incluido. A lo cual hay que responder que de un poder fáctico no se deduce ninguna justificación. La supuesta deducción es auto-

contradictoria: quiere justificar los que sabe que son *crímenes*. No habría ningún poder de hacer el *mal* si no se lo estuviera conociendo como tal desde la validez de la ley transgredida. El poder de respetar la ley es el de hacer buen (o racional) uso de la libertad, y el poder de infringirla es el de hacer un uso malo o irracional, pero es absurdo suponer que este poder sea a su vez una ley de segundo nivel (tan absurdo como *justificar* que $7 + 5 = 14$ porque la libertad que nos da el poder de decirlo fuese una meta-regla aritmética). Lo que ocurre es que las normas, los valores, y todo el patrimonio moral de la humanidad, necesitó para formarse y necesita para mantenerse la contribución continua de la libertad, pues sin ese consentimiento autónomo no serían los valores mucho más que alucinaciones colectivas, como decía Jean Nabert, quien distingue con toda precisión lo que Sade y Bataille confunden, a saber, la superioridad *fáctica* de la libertad y su sujeción y subordinación *moral*:

La imposibilidad moral de romper el contrato que nos vincula a esos valores no anula un potencial de rebelión que atestigua que la libertad permanece superior a aquello de lo cual ella se vuelve libremente la sierva y contra lo cual ella no se rebelaría nada más que sentenciando su propia ruina (*L'expérience intérieure de la liberté*, París, reed. 1994: 230).

No menos arbitraria es la adscripción a “la parte maldita” del erotismo tomado globalmente, como si no hubiera abismos morales entre los crímenes de Sade o Gilíes de Rais y un amplísimo campo de erotismo (artístico y vivido) compatible con el respeto al ser humano. Podría discutirse a Bataille si el erotismo en cuanto tal “vive y nace de la prohibición”, pero es sin más aberrante su tesis de que “en esencia, el dominio del erotismo es el de la violencia, el de la violación” (dominio en cuyas pulsiones y deseos “profundos” moraría el soberano oculto). Contra esa reducción monstruosa del deseo ni siquiera merece la pena argumentar. Lo decisivo es advertir que el Sade que glorifica la tortura es un aristócrata que cuenta con no verse nunca en el lugar de la víctima. Las situaciones de sus novelas tienen lugar en el sistema de castas del Antiguo Régimen. En *La Nouvelle Justine* hace decir a Verneuil:

Las leyes se hacen sólo para el pueblo llano: siendo a la vez más débiles y más numerosos, necesitan restricciones que nada tienen que ver con el hombre poderoso y que no le atañen. En todo gobierno, lo esencial es que el pueblo no invada nunca la autoridad de los poderosos.

Y pone en boca de Saint-Fond su pensamiento desiderativo de que ningún crimen licencioso, ni la violación, ni la pederastia, ni “el asesinato en el transcurso de una orgía”, será castigado nunca “salvo en las castas de esclavos” (cit. por Shattuck, 332 y 333). El problema no está en que estas ideas las defendiera un disoluto aristócrata del siglo XVIII, que despreciaba la Revolución y soñaba con un reino de Terror “filosófico” propio que resolvería todos sus problemas, sino en que la aristocracia *cultural* del siglo XX, incluida la “enseñanza superior”, haya venido a incluirlo entre los grandes maestros de la

humanidad; esto sí es inexplicable y produce consternación. El libro de Shattuck reúne testimonios, en número y contenido abrumador, de escritores y pensadores que, junto a Bataille, ven en este planteamiento sadiano una verdad tan difícil y misteriosa como transparente (Jean Paul-han), que declaran a Sade “el único revolucionario auténtico de la historia” (Aldous Huxley), “un gran moralista” (Simone de Beauvoir), o “un gran revolucionario, que formuló una filosofía moral original y significativa” (*A New History of French Literature*, Harvard University Press, 1989). Entre los restantes testimonios admirativos recogidos por Shattuck figuran los de Michel Foucault, quien en sus últimos años sostenía, al parecer en serio, que sus orgías sadomasoquistas representaban “un heroico experimento filosófico” (Shattuck, 338 n.).

Finalmente, para que la contraposición del poder ordenador y del *potlatch* soberano pareciese una descripción completa, Bataille tuvo que construirse un espacio político abstracto que ignora todos los contrastes de civilización, de formas de vida, o de riqueza material y humana, entre unas sociedades y otras; y lo que aún importa más, entre lo que son de hecho y lo que tendrían que ser. Pues es en la tensión más o menos insoportable de esta distancia donde surge siempre de nuevo la verdadera rebeldía, que Bataille ni siquiera contempla, y que viene de la ley racional, como se defiende a continuación.

1.8. Soberanía y racionalidad

Despejada cualquier posible confusión con la referencia a la “nada” en la reflexión de Bataille sobre la soberanía, hay que preguntarse si Arendt alcanza su objetivo al asociar el “inicio” y el “abismo de la nada”. Y la respuesta sólo puede ser negativa, porque no logra justificar la asociación del absoluto con el principio de la libertad. Al entender la “libertad trascendental” como polarizada a la excelencia humana o *areté*, propone al kantismo un complemento aristotélico que le es a todas luces necesario. Pero Kant enseñaba una efectiva asociación del absoluto con la libertad por la referencia de ésta a lo incondicional, sin la cual la filosofía crítica no se sostiene.

Al menos en dos ocasiones aparece en la primera Crítica la metáfora del “abismo” referida a la razón, pero con ella no se refiere Kant al vacío que hay entre liberación y comienzo. Se refiere a la necesidad (*Bedürfnis*) racional de lo incondicionado, lo que es radicalmente distinto. En el primer texto, que se recogerá más adelante, usa el término *Kluft* para referirse a la Idea de la razón y a su realización (A 317, B 374). El segundo dice así:

La incondicionada necesidad (*Notwendigkeit*) que nos hace falta (*bedürfen*) de modo tan indispensable como último soporte de todas las cosas constituye el verdadero abismo (*Abgrund*) para la razón humana. La eternidad misma está muy lejos, a pesar de la terrible sublimidad con que la describe Haller, de producir en nuestro ánimo tanta impresión de vértigo (A 613, B 641).

Heidegger, tras leer el pasaje en el seminario de Thor (1968), comentaba que “la razón especulativa, tal como la concibe Kant, no encuentra nada que fijar en orden a lo que es esencial a la producción de un sistema, como base última de todo” (*Questions IV*, Gallimard, París, 1976: 228). Cree Heidegger que esta conciencia crítica se habría perdido con Fichte y Hegel, que iban en busca de un *Grund* allí donde para Kant no podía haber más que *Abgrund*. Con Hegel, en efecto, la razón especulativa se vuelve autárquica y aparece plenamente capaz de ser el instrumento de la actividad productora del sistema absoluto, tal como resume Heidegger (ibíd., 230). La finitud e incapacidad de la razón teórica deja de reconocerse aquí, y se atribuye a la especulación una potencia que era imposible para Kant (ibíd.). Ahora bien, la asimilación de Fichte a Hegel en este punto resulta cuestionable. Aclararlo tiene importancia para entender justamente la finitud de la soberanía.

Decisiva al respecto es la advertencia de la *Wissenschaftslehre* de 1804 de que en la continuidad de la génesis del saber hay “un hiato necesario y una *proiectio per hiatum*” (Fichte, *Doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1975, p. 308). El saber vivo, que es una principiación, se intuye precisamente porque se proyecta *realiter*, pero tiene que intuirse como no procediendo de la intuición, y es aquí donde se instituye el hiato absoluto y la *proiectio per hiatum* como expresión puramente racional de la naturaleza de la cosa. La principiación no se intuye como fundada en la intuición sino como produciéndose en sí, no es más que el fenómeno de una principiación más alta,

absolutamente imposible de intuir (ibíd., 321). El saber absoluto, en la Teoría de la Ciencia, es conciencia del saber y *conciencia del no saber*, es una principiación que desemboca en una filosofía del Verbo y de la expresión, y no es una filosofía del ser absoluto en sentido hegeliano. Su alusión al *Grund* que Fichte habría repuesto la refiere Heidegger al primer principio de la *W.L.* de 1794: Yo = Yo (*Questions IV*, 229). Pero con esa fórmula no pretende Fichte expresar la intuición intelectual de un Yo sustancial absoluto sino, al contrario, la ilusión trascendental del paralogismo (la subrepción de la conciencia hipostasiada) a la que resiste la reflexión crítica mediante los principios segundo y tercero. Spinoza había creído concluir según razones teóricas una realidad efectivamente dada cuando no definía más que “un ideal meramente propuesto a nosotros y que no puede ser alcanzado”. La doctrina de la ciencia recupera la idea de la unidad suprema “pero no como una realidad que es, sino que *debe* ser producida por nosotros sin poder serlo”. En y por este Yo-Idea, incondicionado pero indeterminable, están el Yo divisible y el No-Yo divisible (la inteligencia y la extensión de Spinoza) en tensión de *oposición real* que cada Yo asume con su esfuerzo por someter a sus leyes prácticas, no sólo la pasividad de sus inclinaciones sino la unidad de todo el No-Yo, a sabiendas de que no puede conseguirlo. También la gran exposición de 1804 concluye expresamente que el yo es comprensible en su forma, pero permanece incomprensible en su contenido. Lo absoluto, para Fichte, no es la idea de la idea sino lo que excluye esa totalización: “Lo absoluto no es en sí *inconcebible*; eso no tiene ningún sentido; sólo es inconcebible si se le intenta aplicar un concepto, y esta inconcebibilidad (*Unbegreiflichkeit*) es su única cualidad” (*W.L.* 1804, trad. cit. p. 193).

Usa aquí Fichte la misma expresión por la que Kant, en las palabras finales de la *Fundamentación*, volvía sobre el abismo de la razón en cuanto límite infranqueable de la investigación moral. Si para satisfacer a la razón en su busca de lo incondicional necesario quisiera por algún fundamento, ya fuese el del interés o el del Ser Supremo, hacer concebible una ley moral incondicional en su absoluta necesidad, decía Kant, entonces ya no sería una ley suprema de la libertad, es decir, no sería una ley moral: “Así, pues, no concebimos la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral, pero concebimos su *inconcebibilidad* (*Unbegreiflichkeit*). Y es todo lo que puede exigirse razonablemente de una filosofía que se esfuerza por alcanzar en los principios hasta los límites de la razón humana” (*Ak IV*, 463). Esta cautela crítica, lejos de ser un mero repudio del dogmatismo, es una justificación de la docta ignorancia como la reflexión más alta que pone el saber en su lugar delimitando su alcance: “La filosofía del no saber [...] es difícil (...) porque debe remontar hasta las fuentes del conocimiento” (*Ak XVIII*, 37).

La razón no toca ningún fondo en el que pudiera asentar una construcción que se acercase progresivamente a la comprensión absoluta, aunque también le es imposible renunciar a las ideas “bien” y “verdad”. Por eso la relación entre la soberanía real de las promesas y contratos, por una parte, y el que Arendt llamaba principio del inicio, por otra, se comprende por su implicación mutua, lo que exige dar un paso más allá de la obra de esta autora, desde la filosofía crítica que era su principal fuente de inspiración.

Pensar una por la otra las dos reflexiones siguientes de la primera Crítica nos pone sobre la pista:

1)Cuál sea el grado máximo en que tenga que detenerse la humanidad y cuán grande, pues, el abismo (*Kluft*) que quede necesariamente entre la idea y su realización, son cosas que nadie puede ni debe determinar, precisamente porque se trata de la libertad, que es capaz de rebasar todo límite asignado (A 317, B 374).

2) La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación examinadora e inspeccionadora, de una investigación que no reconoce autoridad personal. Sobre tal libertad se basa la existencia de la razón (*die Existenz der Vernunft*), la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres (*die Einstimmung freier Bürger*), cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto (A 738-739, B 766-767).

Para con el curso de los asuntos humanos no nos es dado el cambio de perspectiva que para el curso de los astros opera la ciencia. Los planetas, vistos desde la Tierra, unas veces avanzan, otras se paran, y otras retroceden, pero si nuestro entendimiento adopta el punto de vista del Sol vemos que siguen un curso regular, el descrito por las leyes de Kepler. Pues bien, arguye Kant, es imposible un Kepler que legisle la trayectoria histórica. No podemos proyectar la construcción del progreso humano porque nuestros conocimientos son sólo de algunas partes, nunca de lo real en su unidad, por la inapelable razón de que no podemos prever las acciones libres. Ninguna teoría o concepción del mundo puede autorizarse a someter a ella misma la libertad de crítica. La razón sería inconsecuente, no sería razón, si pretendiera suplir por sus constructos, siempre parciales y sujetos a revisión, el consenso de los hombres libres.

Pero esta verdad, sin que deje de serlo, tiene su contrapartida. Se aceptará sin dificultad que el Estado no puede tomar bajo su mando al sistema cultural, que ofrece una resistencia peculiar al sistema administrativo, no porque sea invulnerable a éste, ciertamente, pues la eficacia destructiva que el aparato del Estado puede alcanzar al respecto está más que probada, sino, para decirlo con Habermas, porque “no hay generación administrativa de sentido” (1976: 286-288). Pues bien, lo que importa añadir, y ahora más bien contra Habermas, es que tampoco cabe propiamente *generación consensuada de sentido*. No es por su exterioridad respecto de la “sociedad civil” por lo que esa incapacidad es imputable a la superestructura estatal, como si fuese la exterioridad la que hubiera de ser abolida, o reducida a su mínima expresión, para que una democracia radical sí tomara bajo su mando y planificara lo que el Estado no podía. Un resultado de acuerdos libres es un elemento de estabilidad que, como decía Arendt, reduce la incertidumbre, *pero no puede ponerse en el lugar de las iniciativas que hacen real lo que fue imprevisible*. La invención no se genera por sufragio.

Precisamente, si no reconociéramos más racionalidad que la objetivada y acreditada, sea por una comunidad de especialistas, sea por un texto constitucional y por la regla de la mayoría cuando el asunto concierne a todos, la razón quedaría aprisionada en sus resultados, o, como dice Fichte, se vaciaría de libertad, porque se haría de lo ya

concebido la piedra de toque del ser, en lugar de hacer del ser la piedra de toque de lo que se nos exige concebir (*Los caracteres de la Edad Contemporánea*, Rev. de Occidente, Madrid, 1976, p. 35). Si no pudiéramos admitir como existente más que lo ya concebido, continuaba Fichte, sería inevitable “una manera de ser que adjudicara la sustantividad, el reposar sobre sí mismo, el sostenerse a sí mismo, al ser muerto y pétreo, y que hace a éste la adición, al punto enteramente superflua, del pensamiento, no se sabe por qué ni de dónde” (ibíd., 62). La explicación que los científicos dan de los hechos no forma parte de los hechos, de modo que, si atribuyen autosuficiencia a su encadenamiento objetivo, lo que dicen está en contradicción con lo que hacen. Desde que proceden al enlace de causas y efectos lo rebasan, su pensamiento del mundo es exterior a ese mundo, los procesos descritos no se captan a sí mismos. Ahora bien, esto no significa que el yo del cognoscente posea la autosuficiencia rehusada al mundo objetivo y se capte a sí mismo. Fichte denuncia la incompleta reflexión de quien, al pensar las cosas, olvida su acto de pensar y se pierde en el resultado de su actividad; pero no porque aspire a una reflexión que reabsorba al yo. La reflexión completa se alcanza precisamente al darse cuenta de que el agente pensante ha de quedar presupuesto fuera de lo reflexionado, porque también para volverse sobre el acto de pensamiento anterior tiene que suponer sus poderes y ejercerlos en un acto nuevo. “No puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto”, advertía la *Crítica de la razón pura*. Lo que no es determinable es el yo determinante. Si esta distinción se perdiera, se ahogaría lo que en cada uno excede a todo código de signos, a todo marco de referencia semántico, el *excedente* por el que *formo parte de lo real innominado*, sin cuya alteridad real no tendría mi poder de significar.

Puesto que es por su libertad racional por lo que cada hombre es fin en sí mismo, y lo imprevisible se incluye en ese fin, la sujeción de todo poder legítimo al respeto de los derechos básicos ha de ser a la vez sujeción a unos principios que garanticen el respeto a lo que saldrá de la razón, que hoy es no-saber. También es parte constitutiva de la soberanía esa “nada” de la razón actual, que no es un *nihil negativum*, no es absolutamente indeterminada. Ni precedería a innovación radical alguna si no fuese el vacío deseante de lo incondicionado.

1.9. Un absolutismo del filósofo crítico

Pero ¿se ha evitado el riesgo de absolutismo porque el Absoluto sea invocado en tanto que inaccesible e inconcebible? No hay por qué confiarse. Con lo que esa limitación crítica sí es incompatible es con los sistemas totalitarios. Como Arendt hizo ver en *Los orígenes del totalitarismo* (1951: 204-207), mientras que la tiranía se caracterizó siempre por la arbitrariedad del gobierno y la ausencia de leyes, la política totalitaria se preciaba de haber hallado un medio de instaurar el reino de la justicia sobre la tierra haciendo del género humano la encarnación de la ley. La legalidad del derecho positivo nunca podría conseguirlo, y para advertir la sima entre la idea y las realizaciones no hace falta ser kantiano. Los jueces democráticos son los primeros en reconocer que el término “Justicia” abre un horizonte que ellos serían incapaces de llenar nunca. Pero no era por la vía del derecho positivo como los totalitarios querían colmar la distancia entre la sociedad empírica y la justicia, sino por la transformación de la especie humana en un vector de la ley (ley de la Historia para los bolcheviques, ley de la Naturaleza para los nazis) que correctamente ejecutada produciría una humanidad nueva y superior. La filosofía crítica no negaría la posibilidad de fabricar unidades humanas sometidas a una necesidad legal. Lo que afirma es que hay contradicción entre ser libre y ser un producto de fabricación. De otras propuestas de “ingeniería social”, como la conductista, había de escribir Arendt al final de *La condición humana* que lo malo de ellas no es que sean falsas sino que pueden llegar a ser verdaderas, a juzgar por las tendencias que han llevado en las sociedades actuales a “la pasividad más inerte y estéril que la Historia haya conocido nunca” (1958: 401).

Ahora bien, una cosa es que la filosofía crítica proteja la incertidumbre de la libertad frente a todo constructivismo social o político, y otra muy distinta que su recurso a la necesidad incondicional no encierre en sí misma peligros de absolutismo. El rigor con el que Fichte limitaba el saber de poco le sirvió cuando dio en suponer que, gracias a la obra de Kant y a la suya propia, el espíritu superior se había revelado al pueblo alemán y que a él se le había encomendado impulsar el perfeccionamiento del género humano:

La mezcla multicolor y confusa de los impulsos sensuales y espirituales debe desaparecer por completo del dominio del mundo y sólo el espíritu limpio y libre de todo impulso sensual debe tomar el timón de los asuntos humanos (*Discursos a la Nación alemana*, Ed. Nacional, Madrid, 1977, p. 342).

Si se hunde vuestra esencialidad –advertía a sus compatriotas– “se hundirían también con vosotros las esperanzas de todo el género humano de salvarse del abismo de su mal” (345). Este nacionalismo mesiánico se impondría igual que la aspiración a lo incondicional que promueve, incontaminada de intereses particulares. Desde la pureza de la Verdad filosófica, decía Plotino en la segunda Enéada (2, IX), “los asesinatos, las matanzas, el asalto y saqueo de las ciudades..., todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores” (cit. por Bueno, 1972: 253). Y Fichte

escribe paralelamente al final de su vida:

Desde el polvo que el viento mueve hasta las asoladoras guerras de naciones enteras, suponiendo que el principio motor de éstas no sea algo suprasensible, todo es la misma *nada*, la misma materia bruta que sólo existe para que el concepto suprasensible estampe sobre ella su sello (*Die Tatsachen des Bewusstseins*, 1813).

En el Absoluto que despojado de cualidades llegaba casi a la nada, se ha operado una hipóstasis que lo convierte en lo único verdaderamente real ante el cual es el mundo fenoménico el que se reduce a mera apariencia, a “nada”.

Algo análogo a esta inversión de la crítica había tenido lugar en la filosofía práctica de Kant, como se hace evidente sobre todo en su pensamiento político. Schopenhauer sostenía que la “teología moral” kantiana, que pretende ser una teología nacida de la moral y apoyada sólo en ésta, encubre en realidad una “moral teológica”, esto es, una moral fundada sobre hipótesis teológicas disimuladas, lo que haría de Dios el fundamento de la obligación y sería por eso una moral heterónoma (*Los dos problemas fundamentales de la ética*, Buenos Aires, t. II, 1971: 36). No hace falta examinar aquí si esa crítica estaba o no justificada, sino sólo mostrar la extraña ambivalencia de la posición política de Kant. El interés principal que motiva esa exposición no es el histórico, pues por ella será posible abordar en su interdependencia dos problemas clave de la soberanía: el del poder constituyente y el del derecho de resistencia.

3

Universalidad y finitud de la soberanía

3.1. Kant y Hobbes. La condena kantiana del derecho de resistencia

De la Constitución republicana tal como la entendía Kant se ha sostenido más arriba que era un claro precedente del Estado de derecho, y del Estado de derecho decíamos con M. Miaille que es el anti-Leviatán. La paradoja está en que la posición kantiana está muy lejos de ser un anti-Leviatán. Ya en 1798, el jurista Paul Johann-Anselm Feuerbach, célebre por su investigación del caso Caspar Hauser, y abuelo del filósofo Ludwig Feuerbach, había escrito su libro *Anti-Hobbes*, que era en la intención del autor un anti-Kant. Y en la misma dirección habían ido las críticas de Garve en 1793, de Buterwerk (que se verá luego), o había de ir la de Bluntschli a comienzos del siglo XIX, quien moteja la filosofía política kantiana de reaccionaria y contradictoria. También A. Cresson escribía en su libro *La morale de Kant* (1897):

Kant no justifica la violencia ni la tiranía [...]. Pero su doctrina es el instrumento cierto del triunfo de toda violencia y de toda tiranía. Tanto que uno se pregunta, no sin algún estupor, cómo semejantes ideas han podido germinar en el espíritu de un hombre de genio, y aún más cuanto que la lógica de su doctrina entrañaba consecuencias muy diferentes de las que él ha extraído (cit. por Vlachos, 1962: 545).

Antes de afrontar el problema de fondo conviene aludir a una cuestión menor que atrae con frecuencia la atención de los críticos. Resulta chocante, en efecto, la distinción kantiana entre ciudadanos activos, aquellos que para proveer a su existencia dependen de su propia actividad o de la del Estado, que participan con su voto en la legislación, y ciudadanos pasivos, los que para obtener sus medios de existencia dependen de la voluntad de otro. También estos segundos son ciudadanos, porque caen igualmente bajo la protección de las leyes, pero “pasivos” porque carecen del derecho de colaborar por su voto a las actividades del Estado. Quizá no sea conciliable esta discriminación de Kant con la generalidad de la autonomía y dignidad racional que su filosofía proclama, y él mismo llega a preguntarse si no será contradictoria la expresión “ciudadano pasivo”, pero se trata en cualquier caso de un problema secundario y de orden histórico; no se puede olvidar que el sufragio universal será reconocido únicamente a partir de la IIª República francesa, en 1848.

La dificultad básica arraiga en dos aspectos centrales de la doctrina: la extremosa

dicotomía del orden sensible y el inteligible, y la asociación del soberano con lo inteligible. En cuanto al primer punto, Kant aplica su distinción del orden racional del deber y el orden empírico de las inclinaciones, y defiende en consecuencia que el pueblo tiene el deber de “soportar un abuso, incluso considerado como insoportable, del poder supremo” (*Ak* VI, 320). El principio de legalidad prevalece necesariamente sobre los deseos y el bienestar. Pero por el segundo criterio, el súbdito tiene que soportar incluso que el soberano vulnere la legalidad y cometa *injusticia*:

En el Estado, el soberano no tiene más que derechos hacia los súbditos y no deberes (de coacción). Además, si el gobernante, órgano del soberano, infringiera también las leyes, por ejemplo, si procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es lícito al súbdito oponer quejas (*gravamina*), pero a esa injusticia no podría oponer resistencia (*Ak* VI, 319).

Algunos textos kantianos excluyen la posibilidad misma de que el soberano cometa injusticia. La persona soberana, en cuanto fuente de las leyes, “no podría ser injusta”, escribe, refiriéndose a Carlos I y Luis XVI, los reyes ejecutados en las formas, ese crimen que parece no tener perdón ni en este mundo ni en el otro porque eleva al rango de principio legal la violencia que destruye el principio legal y que es por eso como un “suicidio del Estado” (*Ak* VI, 320-322 n.). La opinión de Hobbes de que el jefe del Estado no está vinculado en modo alguno con el pueblo mediante contrato y por ello, aunque puede cometer iniquidad a los ojos de Dios, no puede incurrir en injusticia contra el ciudadano, de quien puede disponer como desee, merece este comentario de Kant en 1793:

Esta tesis sería del todo correcta si por injusticia se entendiera aquella lesión que concede al agraviado un *derecho de coacción* contra quien le ha tratado injustamente; pero así tomada, en toda su generalidad, esa tesis resulta espantosa (*Ak* VIII, 303-304).

De ahí que oponga a Hobbes la necesidad de reconocer, como “la única garantía (paladín) de los derechos del pueblo, la libertad de pluma, es decir, la facultad para el ciudadano de dar a conocer públicamente su opinión sobre lo que encuentre de injusto en las disposiciones del soberano” (ibíd.). Sin embargo, en el mismo escrito precisa en tres ocasiones que el derecho de coacción que deniega al ciudadano contra el jefe del Estado incluye tanto la facultad para oponerse de obra como de palabra (*Ak* VIII, 299, 302, 305). Y del rigor con que entiende la resistencia de palabra da idea su declaración de que los meros razonamientos sobre si un contrato de sumisión al poder fue el hecho originario o si la violencia fue anterior y la ley vino luego, además de vacíos, son por sí solos peligrosos para el Estado (*Ak* VI, 318). Ahora bien, si tales razonamientos pueden tomarse por “resistencia”, es obligado preguntarse con G. Vlachos (1962: 541) si la misma libertad de pluma no se ve comprometida en su función esencial de crítica filosófica de la sociedad y del gobierno.

El horror de Kant ante el crimen de resistencia viene de que por ella el principio racional se autodestruiría al mismo tiempo que la soberanía. Para que el pueblo estuviese autorizado a resistir tendría que haber una ley pública que permitiera esa resistencia del pueblo, o, con otras palabras, la legislación suprema tendría que contener una determinación según la cual no sería suprema, lo que es contradictorio (*Ak* VI, 320). La contradicción salta a la vista desde que nos preguntamos quién sería juez entre el pueblo y el legislador: el conflicto sería indecidible jurídicamente porque cada uno sería juez y parte, es decir, el derecho dejaría paso a la fuerza, a no ser que uno y otro apelaran a una más alta instancia de arbitraje, con lo que ninguno de los dos sería ya el soberano (*Ak* VIII, 300):

Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, de los cuales queda excluido solamente el soberano (porque no es un miembro de la comunidad sino el que la ha creado o el que la mantiene), siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción [...]. Pues si también éste pudiera sufrir coerción no sería el soberano del Estado, y la serie de la subordinación se remontaría al infinito (*Ak* VIII, 291).

Si el pueblo se arrogara el derecho de oponer su violencia a la legislación suprema que prescribe todos los derechos, la voluntad suprema se destruiría a sí misma (*Ak* VI, 372). La rebelión o la resistencia sería el delito supremo en una comunidad porque destruye sus fundamentos; de ahí que la prohibición de la resistencia sea incondicionada (*Ak* VIII, 299).

Con esto, sin embargo, no está dicho que la prohibición de la resistencia no encierre a su vez problemas de inconsistencia en el propio Kant. Pero antes de mostrar esa otra cara de su discurso conviene detener la exposición un momento para comprobar la actualidad del problema.

1.2. El derecho de resistencia en las Constituciones europeas

El hecho histórico es que no se ha considerado contradictorio el derecho de resistencia, puesto que fue ya reconocido en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y en la Constitución de varios de sus Estados, como New Hampshire, Pennsylvania y Delaware, así como en Francia lo reconocieron las Declaraciones de derechos de 3-IX-1791, art. 2; la Girondina de 1793, art. 1; y la de 24-VI-1793, art. 11 y sobre todo art. 35:

Cuando el gobierno viole los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo y para cada porción del pueblo el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes.

Hoy, el derecho de resistencia está expresamente reconocido en la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania (1949), a fin de evitar la subversión del orden constitucional. El art. 79, párrafo 3, de esa Ley Fundamental prohíbe cualquier modificación de ella misma que afecte a la organización en Estados federados, a su participación en la legislación, o a los principios establecidos en los artículos 1 y 20. El art. 1 se refiere a la protección de la dignidad del hombre, y el 20 determina que todo poder procede del pueblo –el cual designa por medio de elecciones a sus representantes–, que la legislación debe atenerse a la Constitución así como los poderes Ejecutivo y Judicial a la ley y al derecho. En consecuencia, el art. 79, que en sus dos primeros párrafos define el procedimiento por el que puede reformarse la Ley Fundamental, declara en su párrafo tercero los principios que no pueden ser cambiados y fija así límites al poder de reforma de la Constitución.

Ernesto Garzón Valdés, cuya exposición del ejemplo alemán estamos siguiendo, recuerda que en 1968 se modificó la Ley Fundamental, conforme al artículo 79, y se añadió al artículo 20 un nuevo párrafo, el cuarto, que refuerza la limitación en los siguientes términos:

Cuando no exista otro medio, todos los alemanes tienen el derecho de resistencia contra todo aquel que emprenda la eliminación de este orden.

El párrafo anterior a éste, el tercero, establecía, como queda dicho, que la legislación debe atenerse a la Constitución, y los poderes Ejecutivo y Judicial a la ley y al derecho, y en 1949 fue pensado como garantía contra futuros despotismos semejantes al del sistema nacional-socialista. Se trataba de evitar (escribía Konrad Hesse en 1975, con el mismo término de Kant) “el suicidio de la democracia del Estado de derecho bajo la forma de la legalidad”, que fue lo acontecido con la Constitución de Weimar, eliminada por vías que la Constitución misma permitía. El derecho de resistencia declarado en el párrafo 4 del art. 20 intenta completar la prohibición de cambio de los artículos 1 y 20 atribuyendo al pueblo un derecho de sanción contra futuros legisladores que pretendan violar esa

prohibición de reforma. El núcleo de la prohibición, comenta Garzón Valdés, habría quedado así perfectamente protegido por la estrategia que complementa prohibición y sanción.

Pero, como el mismo autor alega convincentemente, el que estas disposiciones hayan sido incorporadas *de facto* a los textos constitucionales no demuestra sin más que salven la contradicción y respondan a la cuestión kantiana de a qué juez apelar para decidir si la autoridad corresponde al legislador o a quienes le resisten; mientras que, en contrapartida, la invocación del derecho de resistencia puede dar lugar a la pseudojustificación de delitos políticos (*Sistema*, n.^{os} 43-44, Madrid, septiembre 1981, 47-50).

El problema de la contradicción en la limitación legal al soberano legislador lo extiende Garzón, más allá del caso alemán, a los artículos que definen el procedimiento de reforma constitucional en casi todas las constituciones de las democracias representativas, y recuerda al respecto la llamada “paradoja de Ross”: el artículo 88 de la Constitución de Dinamarca, que fija el procedimiento para la reforma constitucional, no plantea ningún problema mientras se trata de modificar los artículos anteriores y posteriores al 88, pero si se quisiera reformar el 88, el 88’ resultante no derivaría su validez del 88, por lo que sería inválido, y debería llevar a reconocer que el art. 88 no puede ser reformado por la autoridad suprema que él mismo establece, la Asamblea *constituyente*, pues establecer un sistema de reforma diferente al del 88 equivaldría a una conclusión que negara las premisas. El intento de cambiar el art. 88 implicaría una autorreferencia y, por tanto, un absurdo lógico.

Garzón Valdés apoya su propuesta de solución en la argumentación de Von Wright, que excluye la cuestión de validez respecto de los artículos constitucionales que establecen el procedimiento de reforma constitucional, pese a que se acepta su *existencia* como norma suprema o soberana del sistema:

Si el acto normativo de dictar una cierta norma *no* es él mismo contenido de ninguna otra norma de orden superior –escribe von Wright– entonces del agente que realiza ese acto se dirá que actúa como *soberano* o como una *autoridad suprema* de la norma en cuestión (*Norm and Action*, cit. por Garzón Valdés, ibid. 54).

De este soberano cuyo *acto* normativo no puede ser el contenido de ninguna *norma* del sistema, que podría ser interpretado como el legislador originario del sistema (la asamblea constituyente que surge de una revolución o de la independencia de un nuevo Estado), y al que Garzón llama soberano 0, entiende que no tendría sentido preguntar si existen limitaciones *legales* a su poder. En cambio, al soberano legal, que es la fuente última de las disposiciones que reglan jurídicamente la conducta social dentro de un Estado, y al que Garzón llama soberano 1, sí puede reconocérsele limitado, al menos en cuanto a su incompetencia para legislar sobre determinados asuntos.

Antes de debatir esta conclusión de que la autoridad del soberano constituyente es *legibus soluta*, y de que no tiene sentido plantear la cuestión de la limitación de una

soberanía revolucionaria, pero sin perder de vista la forma actual en que persiste el problema, conviene volver a Kant.

1.3. El dilema de Kant ante el derecho de resistencia

Ante todo hay que comprender que justificar la resistencia al soberano es para Kant tan imposible como justificar la resistencia a la Idea que es el principio práctico de la razón:

La ley civil es tan sagrada (inviolable) que *desde el punto de vista práctico* ponerla en duda, suspender, pues, su efecto un instante, es ya un crimen, no puede ser representada como teniendo su fuente en los hombres, sino en algún legislador supremo e infalible, y tal es la significación de este aserto: “Toda autoridad viene de Dios”, que no enuncia un *fundamento histórico* de la Constitución civil, sino una *idea* como principio práctico de la razón: se debe obedecer al poder legislativo actualmente existente cualquiera que pueda ser su origen (*Ak VI*, 319).

Difícilmente podría un texto político dar una confirmación más clara de la “moral teológica”, heterónoma, que Schopenhauer reprochaba al kantismo. Pero la posición de Kant había escandalizado desde que se conoció. En una recensión de la *Rechtslehre*, publicada en febrero de 1797, el profesor de Gotinga Friedrich Buterwerk comentaba lo excesivo del párrafo anterior en estos irónicos términos:

Que nosotros sepamos, ningún filósofo ha reconocido todavía la proposición más paradójica de todas las proposiciones paradójicas, a saber, que la mera *idea* de la soberanía debe obligarme a obedecer como a mi señor a quienquiera que se dé por tal, sin preguntar quién le ha dado derecho a mandarme. ¿O es que es lo mismo tener que aceptar una soberanía y un soberano, y tener *a priori* por señor a éste o aquél, cuya existencia no está siquiera dada *a priori*? (*Ak VI*, 371).

¿Acaso Buterwerk había entendido mal a Kant? En absoluto. Kant, que califica la recensión de “penetrante”, cita el párrafo que hemos transcrito (en la 2.^a ed. de la *Rechtslehre*) y empieza por admitir la paradoja que en él se le imputa, reafirmandose, primero, en que es un imperativo categórico el de obedecer de una manera jurídicamente incondicionada “en todo lo que no contradice a la moralidad interior” (se verá luego en qué para esta condición) a quienquiera que se encuentre en la posesión del poder legislativo sobre un pueblo, y, segundo, en que la mera Idea de la soberanía, en efecto, me obliga a obedecer, sin previo examen, al derecho que se arroga la autoridad. Y justifica esta doctrina mediante una argumentación que se deja resumir en los cuatro pasos siguientes:

1) Aquello que no podemos representar más que por razón pura, es decir, lo que debemos contar en el número de las Ideas, a las que ningún objeto de la experiencia puede darse como adecuado, lo que es el caso de una Constitución jurídica perfecta entre los hombres, eso es “la misma cosa en sí” (*das ist das Ding an sich selbst*);

2) en el fenómeno, ciertamente, sí hay una Constitución jurídica que unifica al pueblo por sus leyes pero, por grandes que sean las carencias y vicios de esa Constitución fáctica, está absolutamente prohibida la resistencia. La Idea de una Constitución civil en general es santa e irresistible, y aunque por ella fuese defectuosa

la organización del Estado, sólo puede ser corregida por las reformas que por sí mismo cumpla el soberano legislador;

3) pues permitir una resistencia que limitara ese poder supremo del legislador es contradecirse a sí mismo, ya que el poder supremo no sería supremo;

4) verdad es que ningún ejemplo en la experiencia puede ser adecuado al principio de soberanía *a priori* comprendido en la Idea de una Constitución civil, es decir, en un concepto de la razón práctica, pero ningún ejemplo debe tampoco contradecirlo en tanto que él es la norma (VI, 371-372).

Queda la reserva de que no estamos obligados a obedecer en lo que contradice a la moralidad interior. ¿Significa que a juicio de Kant sí estaríamos en tales casos autorizados a resistir al poder? Significa que estaríamos obligados moralmente a desobedecer la orden inhumana y a la vez obligados moralmente a acatar la sanción legal que nos aplicaría el soberano, así fuese la pena capital.

Pero ¿no podría algún poder del Estado resistir al menos en aquella ocasión en que el soberano violase precisamente la Constitución del Estado? Tampoco. El supuesto está expresamente contemplado por Kant:

Ni siquiera puede haber en la Constitución un artículo que permitiese a un poder del Estado, en el caso en que el soberano transgrediera la ley constitucional, resistirle y, por consiguiente, imponerle limitaciones (VI, 319).

Si el soberano fuese limitado por otro, reitera Kant, ya no sería él el soberano sino su limitador, que ya no sería limitado, a no ser que seamos llevados en un regreso al infinito.

Felipe González Vicén intentó exculpar a Kant de las interpretaciones que hacen de él un defensor de la tiranía estatal, y aducía a ese propósito una anotación póstuma del filósofo en la que define la libertad civil como “aquel estado en el que nadie está obligado a obedecer más que lo que la ley dice”, de tal suerte que “el poder ejecutivo está limitado por esta última, pudiéndosele resistir por medio del juez” (en Muguerza y R. Aramayo, 1989: 19). Pero esa inclusión de la resistencia del juez al ejecutivo (que no al soberano legislador) en el ámbito formal del Derecho, mal podría disipar la ambigüedad de la posición kantiana, *puesto que da por establecida la libertad civil*. Queda intacto el problema de la resistencia *al gobierno más antijurídico* en el que falta precisamente la libertad civil. ¿O tendrá un tal gobierno que limitarse a sí mismo? En la *Rechtslehre* se lee:

Un cambio en la Constitución (viciosa) de un Estado puede ser a veces necesario, pero no puede ser cumplido más que por el soberano mismo mediante una *reforma* y no por el pueblo, es decir, no por *revolución* – y si esta revolución tiene lugar no puede alcanzar más que al poder ejecutivo, no al poder legislativo (VI, 331-332).

Es superfluo decir que no era muy realista confiar en que el tirano aplicase un

correctivo a lo antijurídico de su poder, y es el propio Kant el que observa en una reflexión para la Antropología (la n° 1392): “Aquel que ha adquirido ya la supremacía no consentirá en limitarla por sí mismo y no permitirá a los demás que le disputen el poder” (cit. por Vlachos, 1962: 362 n.).

Desde el punto de vista de Javier Muguerza, frente a una situación jurídicamente injusta, frente al “Derecho injusto”, por muy consensuada que la injusticia pueda estar (objeción que él dirige al consensualismo de Habermas en cuanto heredero de la voluntad general de Rousseau), lo que el disidente tiene que hacer no es invocar el contradictorio “derecho de resistencia”, sino sencillamente resistir (si puede hacerlo) (Muguerza y otros, 1989: 39, 53 y 55). ¿Ha podido ser ésta la posición última de Kant, de la que fuese razonable conjeturar que la habría dejado en lo implícito para no incitar a la rebeldía? No, si nos atenemos a su principio trascendental de *publicidad*, que declara injustas a todas aquellas acciones cuya máxima sea incompatible con su declaración pública (*La paz perpetua*, Apéndice II). Y se admita o no este principio, por recomendable que parezca la propuesta de Muguerza en el terreno de los hechos, no arroja mucha luz para la comprensión del problema, precisamente porque abandona el orden de la justificación racional o discursiva.

Permaneciendo en este orden, entonces, lo que tenemos que preguntarnos es *si Kant no habría debido reconocer a la sumisión ante el despotismo tan contradictoria con la Idea racional de una Constitución como pueda serlo la rebeldía*. Querer negar al pueblo la libertad de pluma –escribía en 1793– no es sólo arrebatarle toda pretensión de tener derechos frente a quien le manda, es además “privar al soberano de toda información sobre aquello que él mismo modificaría si lo conociera, y es ponerle en contradicción consigo mismo” (*Ak VIII*, 304). Pues suponer que el soberano ni siquiera pueda equivocarse o ignorar algo sería imaginarlo como un ser sobrehumano y dotado de inspiración celestial (ibíd.). Ahora bien, ¿qué significa que el soberano entre en contradicción consigo mismo? Significa que dictaría una ley que no podría haber emanado de la voluntad popular y que no resiste, por tanto, la única prueba de legitimidad de toda ley pública, pues “lo que un pueblo no puede decidir respecto de sí mismo, el legislador no puede tampoco decidirlo respecto del pueblo” (*VIII*, 304 y 297). Por eso, a quienes señalan la contradicción del derecho de resistencia les asiste cierta razón, pero una razón parcial o insuficiente que no ve en esa “contradicción” uno de los dos cuernos del dilema en que se encierra Kant: legalizar la resistencia a la ley sería la autodestrucción de la ley, pero negar la libertad de enjuiciar públicamente al legislador puede conducir a un soberano que no es soberano, o lo que es lo mismo, a la “ley ilegítima”, que es una no-ley. Cuando el poder supremo implanta la censura y suprime de ese modo el único paladín de los derechos del pueblo, sigue siendo incondicional la prohibición de resistir de palabra o de obra, pero el súbdito que se somete al yugo de una legislación injusta o ilegítima no compromete sólo su felicidad o su bienestar sino la norma *a priori* de la razón. ¿No había que reconocer entonces en el acatamiento de esa ley ilegítima otro “suicidio del Estado”? De hecho, vimos que era *al supuesto de la no-resistencia* al que aplicaba la expresión Konrad Hesse. ¿Y por qué sería este suicidio

menos incondicionalmente condenable que el de la violencia revolucionaria? La doctrina kantiana, en estricta consecuencia, tiene que condenar tanto la resistencia al despotismo como la no resistencia. Si en ambos casos opuestos ve una contradicción destructora del principio soberano y excluye el tercero, es que algún error de base ha tenido que deslizarse en su planteamiento.

1.4. La Idea de la razón y la existencia de la razón

En este epígrafe se analizarán las consecuencias de esta distinción en orden al derecho de resistencia, al problema de si es o no limitado el poder constituyente y a la comprensión dinámica de la democracia constitucional.

Para encontrar el error por el camino más corto conviene conectar (I) el pasaje citado en que Kant declara a la ley civil tan sagrada que es un crimen ponerla en duda un momento desde el punto de vista práctico pues su fundamento es una Idea de la razón (*Ak* VI, 319), con (II) la declaración de la *Crítica de la razón pura* de que nada hay tan sagrado que no tenga que someterse a la libertad de crítica porque “sobre tal libertad se basa incluso la existencia de la razón” (*A* 738 s.). No hay necesariamente contradicción entre I y II, pero, según I, la ley civil se funda en una Idea de la razón, mientras que II establece que la existencia de la razón (*die Existenz der Vernunft*) se apoya en la libertad. Pues bien, la existencia no es un predicado, la existencia de la razón no es ninguna *Idea* de la razón, y la libertad en que esa existencia descansa tampoco es *sólo* una Idea de la razón. Ser libre es poder hacer el bien y hacer el mal, de modo que, sin perjuicio de que este poder presuponga a su vez la Idea-imperativo del Bien, el poder de hacer el mal y la oposición de “bueno” y “malo” han de ser reconocidos en la base de la existencia de la razón.

¿Cómo podría esa *oposición real* de bueno y malo reducirse al orden fenoménico si es obvio que la razón no puede? Sin embargo, si por una subrepción teológica refiere Kant a lo inteligible toda realidad transfenoménica, o en otras palabras, si declara que la cosa en sí es todo aquello que debe ser contado en el número de las Ideas y tal era el caso de la Constitución jurídica perfecta, según la réplica a Buterwerk, lo que por principio no puede caber en el orden ideal es una “oposición real” (*real Entgegensetzung*). Así pensada unilateralmente, en cuanto plasmación política de la Idea de la razón, la Constitución civil es santa e irresistible, no puede consentir limitación al poder soberano puesto que encarna el absoluto ideal (que sin embargo impone la limitación de la sujeción al Derecho). Pero “perfección” ya no significa “santidad” cuando Kant se ocupa de la *libertad* de los hombres y accede por esta vertiente al problema de la Constitución perfecta. En la *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, tras sentar en la 4.^a proposición que la naturaleza se sirve de la discordia, que obviamente es un mal, para impulsar a los hombres a desarrollar sus capacidades, afronta Kant en la 5.^a proposición “el mayor problema para la especie humana”, el de instaurar “una sociedad civil que administre universalmente el Derecho”, y define como “la Constitución civil perfectamente justa” la que rija aquella sociedad “donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de los demás” (*Idee*, *Ak* VIII, 22). Ilustra la proposición con la metáfora de los árboles de un bosque que crecen a más altura, y más rectos, precisamente porque cada uno intenta privar al otro del aire y del sol; de modo semejante, concluye Kant, toda la cultura y el arte, así como el más bello

orden social, son frutos de la insociabilidad (ibíd.).

Puesto que no se refiere esta 5.^a proposición a ninguna Constitución fáctica determinada sino a la perfectamente justa, ¿quiere esto decir que la obra de Kant articule dos modelos de Constitución perfecta, una santa para la *res publica noumenon* y otra para la *res publica phaenomenon* en la que el *bien* de administrar universalmente el Derecho implica generalizar (y delimitar) el antagonismo entre los hombres, que presupone el *mal* de insociabilidad o de discordia?

No cabe una respuesta inequívocamente afirmativa. Antes al contrario, si Kant hubiera desarrollado el concepto de soberanía de modo consecuente con la distinción real de la Idea y la existencia libre de la razón, y con sus respectivos órdenes de perfección, el de la pureza racional y el de la oposición real, no se habría encerrado en el dilema de la resistencia.

Sólo porque es “en algún legislador supremo e infalible”, en la Idea, donde sitúa la fuente de la ley civil dictada por quien ejerce *de hecho* el poder Legislativo, es decir, sólo porque así sacraliza al legislador, puede sostener Kant que es un “imperativo categórico” del individuo autónomo el de obedecerle “como a su señor” de un modo jurídicamente incondicionado, sin preguntar por su origen, y aunque sea un usurpador –puesto que en una reflexión asevera que “el usurpador tiene culpa siempre, pero el pueblo no tiene ningún derecho contra él” (*Rechtsphilosophie*, reflexión n.º 7762; cit. por Vlachos, 1962: 544). No obstante, si la reflexión no se desconecta del orden real, “la piedra de toque de la conformidad al Derecho de toda ley pública” es únicamente la posibilidad de que esa ley emane de la sana razón común, aquella que preserva su animación gracias a la crítica por la que es removido cualquier dogma que obstruya el libre fluir de las fuentes (aquí no ideales sino naturales) del conocimiento, y gracias a la libertad de expresión, sin la cual la libertad de pensar misma se vería afectada, pues no sabríamos que nuestro pensamiento es correcto si no pudiéramos manifestarlo (y ser respondidos) públicamente, si no pensáramos en común con otros que nos informan de sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros (*Ak* VIII, 144). A tenor de este criterio, “todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los demás a la condición de que pueda coexistir con la mía según una ley universal”, lo que no permitiría tener por conforme a derecho ninguna otra legislación que aquella por la cual todos cuantos pertenecen a un pueblo se encuentran en un estado jurídico, esto es, “en la igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a una ley de libertad general” (*Ak* VIII, 292). De ahí que en la “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” sostenga expresamente que la autoridad del legislador no descansa sobre él mismo sino sobre el pueblo, de modo que “lo que un pueblo no tiene el derecho de decidir por sí mismo, un monarca tiene aún menos el derecho de decidirlo para un pueblo” (*Ak* VIII, 39-40). Por ejemplo, implantar una Constitución religiosa que nadie tuviera el derecho de poner en duda, y mediante la cual se ejerciese una tutela incesante sobre el pueblo, estaría absolutamente prohibido al soberano, porque impediría a una época progresar en el saber, lo que equivale a violar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad:

Semejante contrato, que se concluiría para apartar del género humano toda luz nueva, es simplemente nulo y sin efecto, por más que viniera ratificado por el poder supremo y por los tratados de paz más solemnes. Una época no puede aliarse y juramentarse para poner a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos [...], depurarlos de errores y, en una palabra, avanzar en la ilustración; eso sería un crimen contra la naturaleza humana (VIII, 39-40).

Un contrato que hiciera soberano al autor de ese crimen no podría ser más que un falso contrato, el legislador fáctico carecería de autoridad, no le vendría de la Idea, y esto se sabe y se decide porque falta ahí la ley de libertad general que es condición de posibilidad para el ejercicio y la animación de la razón común. Puesto que entre lo existente y lo ideal se da una oposición absoluta (sin grados), puede haber supuestos en que sea difícil decidir si es más contrario a la Idea obedecer o desobedecer al poder ilegítimo, pero reconocerlo no es condenarse al dilema, pues allí donde el poder sea contrario al derecho será legítima la resistencia y aun moralmente obligada siempre que no cause agravios iguales o peores que los que intenta remediar, y a condición de que haya bases racionales suficientes para esperar que el sistema posterior sí garantizará el recíproco respeto de las libertades en antagonismo. Es el *referente ideal* el que, en su pureza, prohíbe olvidar la mezcla de bien y mal, la parte de injusticia que puede haber en la resistencia y en la no resistencia, y el *modelo existencial* de perfección nos compele con frecuencia a elegir en el desgarramiento propio de la oposición real.

Porque la soberanía del pueblo, en suma, hay que referirla tanto a la Idea de la razón en su unidad inaccesible cuanto a la incertidumbre de las libertades en concordia-discorde, no es sólo el soberano constituido en Parlamento el que está limitado por una Constitución; también está limitado, aunque no sea por una Constitución, el que Garzón Valdés llamaba soberano 0, es decir, está necesariamente limitada la *Asamblea constituyente* surgida de una Revolución o del proceso de independencia de un nuevo Estado. Lo está ante todo por su metafísica inadecuación a la Idea. Y en su orden real, le está prohibido al poder constituyente destruir el legado cultural del pasado y comprometer la posibilidad de ampliar y revisar los conocimientos de las siguientes generaciones o el futuro equilibrio del hábitat, así como el pueblo de un Estado está limitado por el derecho que tiene el pueblo de otro Estado a que respete su soberanía, e igual que ninguna Revolución estará legitimada para disponer el juego de las libertades de otro modo que el tendente a preservar y generalizar las condiciones de la autonomía y de la dignidad personal. Por eso no ha perdido vigencia la defensa kantiana de una federación mundial de Estados de constitución republicana, hoy diríamos: de Estados democráticos de derecho, como el mejor y tal vez el único medio para asegurar, en lo posible, una paz estable.

La democracia con adjetivos *impropios* como “orgánica” o “popular” no suele ser democracia; pero por contraste con la “democracia sin adjetivos”, que se deja representar por un círculo cuyo centro, la regla de las mayorías, es inextenso, en la elipse que representa adecuadamente a la *democracia constitucional*, por la distancia o separación que abre entre ambos focos, la regla de las mayorías –que habrá sido atendida asimismo para refrendar la Constitución– se somete a la *normatividad* de ésta,

normatividad que es ya por sí sola *una dinámica*, puesto que proclama las exigencias coimplicadas, e irreconciliables, de la Idea y la existencia de la razón.

Lo que importa entender de esta distancia interior al pueblo soberano es que la primacía en los dos focos corresponde a la normatividad constitucional con su propia tensión interna entre el orden mundano de oposiciones reales y el orden ideal sin oposición real. Por eso era un argumento débil, a pesar de lo temible que ha parecido a numerosos liberales y demócratas convencidos, el que acusaba de incoherencia a la democracia liberal por fundarse sobre dos principios de legitimación distintos, el democrático, que asienta el poder político en la voluntad del pueblo, y el liberal, que lo justifica por principios objetivamente válidos. A esta vieja objeción de Carl Schmitt le basta responder hoy a Charles Larmore que “la democracia liberal consiste precisamente en establecer una *jerarquía* entre esos dos principios”, y que ésta ha sido la posición de la tradición demócrata liberal, la de reconocer la prioridad del principio liberal como límite al gobierno representativo para prevenir el peligro de tiranía de la mayoría, y como permanente referencia por la que corregir los defectos en la formación de la voluntad democrática (Larmore, 1993: 213-217). El referente universal del principio liberal está muy lejos de volverlo indeterminado, pues por él son puntos fijos, innegociables, la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos, la “libertad de los modernos” y la “libertad de los antiguos”, y por su validez objetiva fue posible el acuerdo de 1948 sobre los derechos humanos fundamentales; pero sí le hace sin remedio intotalizable, y en este sentido aciertan cuantos han sostenido que el lugar eminente de la soberanía es un lugar vacío, es ausencia. Así lo decía ya François Guizot en su *Historia de los orígenes del gobierno representativo y de las instituciones políticas de Europa*, de 1855:

La soberanía de derecho no pertenece a nadie porque el conocimiento pleno y continuo, la aplicación fija e imperturbable de la justicia y de la razón no pertenecen a nuestra naturaleza imperfecta. Sobre esta verdad descansa el gobierno representativo [...]. Al no olvidar nunca que la razón, la verdad, y por tanto la soberanía, no residen plenas y constantes en ninguna parte sobre la tierra, el gobierno representativo las presume en la mayoría, pero no se las atribuye con certeza y en permanencia. En el momento mismo en que presume que la mayoría tiene razón, no olvida que puede estar equivocada, y se inquieta por asegurar a la minoría los medios de probar que es ella la que tiene razón, y de volverse a su vez mayoría (cit. por Larmore, 1993: 216-217).

En nuestros días, Claude Lefort ha destacado la importancia de que la democracia constitucional, porque preserva expresamente la separación de lo ideal y lo real, deja como cuestión abierta el que la sociedad no soporte la tensión entre la realidad institucional que ejerce el poder fáctico y la realidad simbólica de un lugar vacío del poder político, y la rompa valiéndose de una sustantivación del pueblo soberano y de la identidad nacional, o que por el contrario asuma esa tensión y se afirme por ella ante lo imprevisible en la diversidad de sus posibilidades (Lefort, 1986: 268; cf. Rödel, Frankenberg y Dubiel, 1997: 146-147).

1.5. Habermas: soberanía y globalización

1.5.1. La auto concepción normativa de la democracia constitucional como resultado de la “razón existente”

Es sobre “una *comprensión dinámica* de la Constitución como proyecto inacabado” sobre la que apoya Habermas la justificación de la desobediencia civil, en *Facticidad y validez* (1992: 465-466). El Estado democrático de derecho no es una configuración acabada sino una empresa frágil y falible que presenta a la participación de los ciudadanos una tensión siempre por superar entre facticidad y validez. Esta tensión no la entiende Habermas como una mera oposición entre lo ideal y lo real, pues el contenido normativo está en parte ya inscrito en los hechos sociales de los procesos políticos. Por eso los conceptos fundamentales de una sociología de la democracia que proceda por vía de reconstrucción racional han de permitir identificar las partículas de una “razón existente” que se han ido sedimentando en la historia de la que procede el Estado democrático de derecho (1992: 363; cf. 285 y 304-305). La estructura constitucional de este sistema político sería imposible *describirla* adecuadamente sin referir a la dimensión de la *validez* del derecho y a la fuerza de legitimación de su génesis democrática (363 s.). *La tensión entre facticidad y validez es inherente a la norma jurídica misma*, como tensión entre la legitimidad y la positividad del derecho, sin perjuicio de reconocer otra relación entre facticidad y validez que opone la concepción normativa que el Estado de derecho tiene de sí mismo a la facticidad social de los procesos políticos.

Esta autoconcepción normativa de la democracia constitucional no es el resultado de la razón pura kantiana que encuentra en sí misma la ley moral incondicional, sino de la “razón existente” que ha de atender a innumerables contingencias empíricas de las que aquélla se quería incontaminada (304-305). Ciertamente es que *la norma jurídica no puede ser válida si no es conforme a la moral*:

El derecho políticamente establecido de una comunidad jurídica concreta, para ser legítimo, tiene que estar al menos en consonancia con principios morales, los cuales pretenden también validez general allende la comunidad jurídica concreta (357).

Pero medir la legitimidad de la legalidad positiva requiere, insiste Habermas, una “razón existente” que atienda, además de a la moral, a la pertinencia, a la selección de informaciones, al acierto de las interpretaciones de la situación, a la equidad de los compromisos que se alcancen, a la racionalidad de las opciones, etc. (305). Se encuentra con frecuencia en la literatura el siguiente reproche a la filosofía kantiana: “Aunque Kant defendiera reiteradamente el carácter puro’ de la razón, no puede decirse en buena ley que la razón humana –teórica o práctica– sea pura, porque siempre está enraizada en supuestos psicológicos, biológicos e históricos, en una *experiencia* en suma” (Adela Cortina, 1994: 364). La objeción no contempla más que la disyunción excluyente: o es pura y entonces no es experiencial, o es experiencial y no puede ser pura. Pero no hay dificultad alguna en reconocer una dimensión puramente formal de la razón, en el orden

lógico y en el moral, admitiendo a la vez, de acuerdo con Kant y con el buen sentido, que la razón, en cuanto existente, lo es constitutivamente de un ser sensible. Es pura en el orden de la idealidad y es experiencial o sentiente en el orden de la existencia mundana, y tan imposible resulta encontrar contradicción entre un plano y otro como entre la Física y su método matemático. Para aplicar en la acción los principios prácticos ideales, el juicio tiene que hacerse cargo de lo real de experiencia en la complejidad de sus factores moralmente relevantes. Ahora bien, la dimensión de validez en el caso de las normas jurídicas es mucho más compleja que en el de las normas morales. Ahí no basta el juicio personal. El proceso legislativo se cumple en una red de argumentaciones, negociaciones y comunicaciones políticas, es intersubjetivo, no interno a un sujeto como ha de serlo la autodeterminación moral. El soberano de la democracia constitucional no es un sujeto colectivo, no es la voluntad de la nación.

1.5.2. *La interpretación intersubjetivista de la soberanía*

Si la referencia de los discursos a la *comunidad* de comunicación ha podido atraer sobre escritos anteriores de Habermas sospechas de que reformulaban la voluntad general de Rousseau, *Facticidad y validez* deshace el malentendido, o la ambigüedad. En el Estado de derecho, escribe ahora Habermas, “la soberanía del pueblo no se encarna ya en una asamblea intuitivamente identificable de ciudadanos autónomos [...], no se concentra ya en un colectivo, en la presencia físicamente aprehensible de los ciudadanos o de sus representantes reunidos en asamblea, sino que se hace valer en la circulación de deliberaciones y decisiones estructuradas racionalmente” (203). Habermas sostiene a la vez que la soberanía popular significa democracia radical, y que “en el Estado de derecho no puede haber soberano alguno” (ibíd.) por cuanto el pueblo no es una persona que sepa y quiera sino que esa prosopopeya ocultaría precisamente la multiplicidad de las interacciones. *En este punto*, la huella de Arendt es más visible en *Facticidad y validez* que en la obra anterior de Habermas; si bien éste no fía el éxito de la política a la existencia de un conjunto de ciudadanos capaces de acción colectiva, como la autora de *Sobre la Revolución*, sino a la institucionalización de los procedimientos y condiciones de la comunicación (374).

Las discusiones públicas informales, y la opinión así generada, sólo contribuirán a la formación de un poder político, y afirmarán la soberanía del pueblo, si su influencia repercute en las deliberaciones de instituciones de estructura democrática y por esa vía conducen a resoluciones formales y autorizadas. Así, aunque sólo de modo mediato, la sociedad civil sería capaz de inducir la autotransformación del sistema político estructurado por el Estado de derecho. En la programación de este sistema influye de hecho, aunque desde luego “no ocupa el lugar de un macro-sujeto” que pudiese aspirar a organizar la sociedad en su conjunto (452-453). Era la filosofía marxista la que atribuía al poder administrativo la capacidad de planificar actuando en nombre de la sociedad, y la que por esa dirección desde arriba esperaba promover las formas de vida emancipadas. Pero tales formas podían desarrollarse sólo gracias a los procesos de democratización, no desde una vanguardia exterior que tuviera la *conciencia* que la clase revolucionaria aún

no tenía. Habermas descarta expresamente las figuras de pensamiento de la *filosofía de la conciencia*, porque en lo que se basa el planteamiento discursivo es en “la *intersubjetividad superior* de los procesos de entendimiento que se efectúan a través de los procedimientos democráticos o en la red comunicativa de los espacios públicos políticos” (375). Nadie es por sí solo *el sujeto* de esas comunicaciones que se desarrollan dentro y fuera de los parlamentos, y que constituyen foros en los que puede operarse una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos sobre las materias que interesan al conjunto de la sociedad. Esa formación facultaría para controlar *a posteriori* el ejercicio del poder político e incluso contribuiría más o menos a programarlo, hasta cambiar de naturaleza el poder del que la Administración dispone. Pues la capacidad de actuar la tiene sólo el sistema político, en cuanto sistema parcial especializado en las decisiones que comprometen a la colectividad, pero este sistema como tal no tiene una vasta red de sensores que reaccionen a la presión de los problemas que interesan al conjunto de la sociedad, que es lo que sí tienen las estructuras comunicativas del espacio público. Gracias a los procedimientos democráticos, la opinión pública se ha transformado en poder comunicativo, lo que no significa que ella pueda “mandar”, sino que puede orientar el uso del poder administrativo en una determinada dirección (376). Este poder comunicativo no es el de un “sí mismo” colectivo que se autodetermine y se autoorganice, sino el de las *formas asubjetivas o anónimas de comunicación* que regulan la formación de la opinión y de la voluntad mediante la discusión. De la bondad del procedimiento espera Habermas que se sigan resultados, sin duda falibles, pero que reúnan todas las posibilidades de ser razonables. No por esto se encuentra desmentida la intuición asociada a la idea de soberanía del pueblo, pero sí “queda interpretada en términos intersubjetivistas” (377).

Lo que salva, pues, a la propuesta discursiva de sustantivar la soberanía del pueblo es la reducción de ésta a una versión procedimentalista. Habermas se encarga de subrayarlo: una concepción de la democracia que da a la soberanía popular una forma procedimental “ya no puede operar con el concepto de un todo social centrado en el Estado, al que quepa concebir como un sujeto en gran formato, que actúe en función de un fin preciso” (374).

Sin dejar de reconocer que su paradigma procedimentalista tiene aún contornos bastante confusos (492), Habermas se hace fuerte en la convicción de que la realización del sistema de los derechos no encuentra su sustrato ni en una sociedad fundada en las operaciones del mercado ni en las medidas de un Estado providencia, sino en las corrientes de comunicación (328). No es que exista algo así como “el” sistema de los derechos, en su pureza trascendental, pero más de dos siglos de desarrollo constitucional en Europa y América se han guiado por la comprensión de los derechos fundamentales que recaen sobre la dignidad del hombre, la vida y la integridad corporal de la persona, sobre la libertad de movimiento, de elegir la profesión, sobre la propiedad, la inviolabilidad de domicilio, etc., como maneras de interpretar y desarrollar el derecho universal a la libertad (191 s.). Los derechos políticos fundamentales iguales para todos resultan de un acceso sin asimetrías de todos a la juridicidad de la libertad comunicativa,

juridicidad que exige, a su vez, que la *formación* de la opinión y de la voluntad permita un ejercicio de la autonomía política que preserve los derechos del ciudadano: “Si se introduce el sistema de los derechos de este modo, se vuelve comprensible la copertenencia de soberanía popular y derechos del hombre, es decir, la cooriginariedad de autonomía política y autonomía privada” (193). Los derechos humanos y el principio de la soberanía popular son, añade Habermas, las únicas ideas a cuya luz puede aún ser justificado el derecho moderno (164). Contra lo que suele decirse, los derechos humanos no serían propiamente un límite a la soberanía del legislador, puesto que la hacen posible; en este sentido, en tanto que son condiciones indispensables de posibilidad no imponen limitación alguna a lo que constituyen (194). Entre soberanía popular y derechos humanos hay una coherencia interna que consiste en que el sistema del derecho especifica las condiciones bajo las cuales las formas de comunicación necesarias para instaurar un derecho políticamente autónomo pueden dar lugar por su parte a una institucionalización del derecho. La sustancia de los derechos humanos estaría en esas condiciones formales que presiden la institucionalización del tipo de discusiones que concurren para formar la opinión y la voluntad, y en las cuales la soberanía popular toma una forma jurídica (169) sin reducirse a ella nunca. Pues la clave de la génesis democrática del derecho está, dice Habermas con palabras de I. Maus, en “la combinación consecuente y la mediación recíproca entre una soberanía del pueblo jurídicamente institucionalizada y una soberanía del pueblo no institucionalizada” (528). Y en el mismo sentido, el paradigma procedimentalista ve el “paladín de la libertad” en un espacio público desconfiado, vigilante y bien informado, “que influya sobre el complejo parlamentario e insista en hacer que se cumplan las *condiciones de la generación del derecho legítimo*” (527-528).

De ahí la importancia decisiva que Habermas concede a las condiciones de formación de la opinión y de la voluntad políticas, en lo que ya Dewey había considerado “*el problema por excelencia del espacio público*”. Los ciudadanos, cuando sus intereses dirigen su atención a un bien público, deberían tener la ocasión de acceder, por debates públicos, y a la luz de informaciones suficientes y de buenas razones, a una comprensión de esos asuntos comunes que están pidiendo reglamentación. Ahora bien, para que la soberanía popular haga valer en los procedimientos democráticos su estatuto de poder generado por la comunicación, hace falta una cultura política fundada sobre la libertad y una socialización política ilustrada (378 s.), y muy en especial iniciativas de las asociaciones formadas por la opinión. En otras palabras, el poder generado por la comunicación proviene de las interacciones entre la formación de la voluntad institucionalizada en el Estado de derecho, y los espacios públicos movilizados por la cultura de la sociedad civil.

1.5.3. *Distinción entre normas y valores*

Se impone en este punto la cuestión de si pueden los ciudadanos acceder por debates públicos y a la luz de razones a la comprensión de los bienes y valores comunes igual que a la comprensión de las normas, de los deberes, y de los derechos políticos

fundamentales. ¿Es que de la aspiración al mejor argumento en los procesos comunicativos tiene sentido esperar la formación racional de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos para la correcta estimación de los valores y de su jerarquía? La respuesta de Habermas está lejos de ser satisfactoria. Del todo justificada al respecto está su denuncia de una falsa concepción que la justicia constitucional alemana se hace de sí misma. El Tribunal Constitucional federal, en efecto, no comprende la Ley fundamental como un sistema de reglas estructurado por principios, sino como un “orden axiológico concreto”, en relación con éticas materiales de valores como las de M. Scheler y N. Hartmann (327). La normatividad de los principios objetivos descansaría sobre “decisiones axiológicas”. Los principios, transformados en valores, se reducirían a mandatos de optimización cuya intensidad estaría por determinar mediante un examen de los valores en presencia, y en función de su fin. Habermas responde que los principios, o normas superiores a cuya luz pueden justificarse otras normas, tienen un sentido deontológico, mientras que las decisiones axiológicas y los valores tienen un sentido teleológico (328). Ahora bien, si en los casos conflictivos pudieran *todas* las razones adquirir el carácter de motivos teleológicos, los principios del derecho podrían entrar en el cálculo de las valoraciones y se hundiría el muro de cortafuegos que la concepción deontológica de las normas jurídicas erige en la discusión jurídica (332). La distinción entre la normatividad deontológica y el orden axiológico es la objeción decisiva contra la generalidad de las propuestas éticas consecuencialistas, que para juzgar la bondad de los actos humanos no admiten ningún otro criterio que la optimización social de los resultados. Si los principios jurídicos estuviesen en pie de igualdad con las decisiones axiológicas, ¿por qué no se toleraría su transgresión en nombre de la seguridad, el orden social, y, en general, en nombre de las “razones de Estado”? Se advierte claramente la realidad del peligro que deriva de una insuficiente comprensión de la dimensión filosófica de la política. Como se hizo notar en la Introducción, tampoco en España escasean los dirigentes que entienden su *deber* como el de defender los *valores* que tienen el consenso de la sociedad; o que atribuyen a una votación favorable el poder mágico de justificar retrospectivamente un atropello de los principios.

Pero Habermas sostiene además que la distinción conceptual entre normas y valores sólo resulta superflua para aquellas teorías que reivindican una validez universal para los valores o bienes supremos (329). Aquí empieza lo discutible de su posición. Según Habermas, en efecto, tales teorías no tendrían más remedio que incurrir en planteamientos ontológicos que harían de los valores y de los bienes entidades existentes en sí, lo que él declara indefendible en las condiciones del actual pensamiento posmetafísico. Sobre si es o no posible una consecuente filosofía posontológica, o dentro de qué límites, habrá que pronunciarse más adelante. Pero sin entrar en este problema, cabe preguntarse por qué el reconocer valores universales tendría que implicar inevitablemente su hipóstasis. No ofrece dificultad la universalidad de los “valores superiores del ordenamiento” (libertad, justicia, igualdad y pluralismo, en la Constitución española) puesto que es fácil reconocer en ellos principios deontológicos, como señala el propio Habermas. Estos principios tienen la primacía sobre los valores teleológicos en

sentido estricto, pero no se sigue de ahí la particularidad de éstos. Habermas la presupone, sin pruebas, en una contraposición extrema que recuerda la dicotomía kantiana del *a priori* racional y las inclinaciones empíricas. Frente a la validez de las normas, cuyo sentido es el “absoluto de una obligación incondicional y universal”, los valores tendrían el sentido relativo de una apreciación usual en el marco de ciertas culturas o colectividades (328). Los valores constituyen, dice, “un orden simbólico que expresa la identidad y la forma de vida de una comunidad jurídica particular” (329). Cualquier teoría que evite la metafísica dogmática estaría así obligada a reconocer “la validez meramente local” de los valores y de su jerarquía, y tendría que reducirlos a tradiciones o a decisiones existenciales (330). Mientras que las normas “deben su validez a un test de universalización”, cada valor es de por sí tan particular como cualquier otro (332). El contraste lo lleva Habermas hasta el ser y el no ser de la racionalidad, pues las normas y los principios, por el sentido deontológico de su validez, pueden pretender una *fuerza de compromiso universal*, y en cambio, para establecer una jerarquía de valores “faltan criterios racionales, la ponderación de valores se efectúa o bien de forma arbitraria, o bien de forma irreflexiva, conforme a estándares o a jerarquías a los que se está acostumbrado” (ibíd.).

Puesto que los valores resultan así ajenos a la racionalidad, la indiferencia ante los valores sería razonable, con lo que la teoría discursiva promovería sin hacerse problema de ello una depreciación de lo real, a la que conviene oponer los tres motivos siguientes de reflexión.

En primer lugar, la sociología empírica no es hoy tan empirista como esa posición filosófica puesto que, sobre la base de estudios del cambio de valores en las sociedades desarrolladas, iniciados en 1981 en Europa, Estados Unidos, Canadá y Japón, viene realizando una Encuesta Mundial de Valores cuya primera etapa, de 1990 a 1993, coordinó a equipos de investigación de 43 países en los cinco continentes que representaban más del 70% de la población mundial, y que emprendió un segundo estudio más amplio a partir de 1995. No se ve por qué no sería posible contrastar a escala mundial la hipótesis rectora de R. Inglehart sobre la transición de valores materialistas a valores posmaterialistas mediante la aplicación de un cuestionario común, como tampoco hay por qué descartar la posibilidad de sugerencias y discusiones que clarifiquen los criterios del cuestionario y permitan reformular algunos ítems para reducir la ambigüedad de los resultados.

En segundo lugar, por difícil que sea trazar una divisoria entre lo universalizable del arte y lo que sería inseparable de un contexto histórico particular (así aparecen al espectador occidental la “ópera” china o el teatro noh japonés), hay suficiente comunidad de vida sensorial y afectiva para que la valoración de la Victoria de Samotracia o de las tragedias de Sófocles resista los cambios de civilización, para que un lector europeo comparta las experiencias humanas que relatan las grandes novelas chinas, o un lector oriental las novelas europeas, y para que Otelo, Don Quijote, Don Juan, Rudin, Natacha Rostov o Mischkin, susciten sentimientos y valoraciones que el cambio de contexto social no altera grandemente.

Y en tercer lugar, las actividades humanas y sus resultados están sujetos a juicios de valor que fundadamente pretenden tener una validez intersubjetiva. Las valoraciones que por su trabajo hacemos de un cirujano, de un arquitecto, de un juez, de un investigador científico, de un filósofo o de un novelista no tienen por qué tener nada de aleatorio o arbitrario, y no derivan de la tradición, sino de los méritos internos a cada práctica y de los beneficios muy diversos que aportan al mundo convivido. No es porque la mayoría lo celebre por lo que el desempeño de una práctica es valioso. Ni los índices de audiencia en los medios audiovisuales ni la relación de los libros más vendidos tienen por qué reflejar un orden de calidad. Antes bien, la estimación subjetiva o intersubjetiva será correcta o acertada sólo si se atiene a la valía que está realmente en las obras. Hay valores básicos sobre los que no cabe el subjetivismo o el culturalismo, sino que es la valoración la que depende de la excelencia de las actividades y de aquello que realizan, pero este referente ontológico excluye al mismo tiempo la sustantivación de los valores en lugar de implicarla. Simplemente, hay que hacer extensivo al orden de valores lo que Habermas decía del contenido normativo: que está en parte ya inscrito en los hechos sociales y que éstos no se *describen* adecuadamente sin reconocerlo. Está inscrito en mayor medida, precisaría el sociólogo en los términos de la encuesta aludida, si, por ejemplo, el trabajo no se valora tanto, mayoritariamente, por criterios materialistas como el buen sueldo, cuanto por lo que haya en él de interesante para hacer que el sujeto se sienta realizado. Y sólo se dirá propiamente que están inscritos cuando las valoraciones sean autónomas y no meramente convencionales, esto es, cuando encuentren en los sujetos el arraigo y la capacidad de justificarlos (Del Pino y Bericat, 1998: 54-55).

La construcción de Habermas no engarza deontología y teleología. Pero al disociar así el universalismo de los principios y el contextualismo de los valores arriesga extrañar de la racionalidad práctica toda la ética de la excelencia o de la virtud (*areté*). Que este factor decisivo de la interacción es ignorado en común por las corrientes antagónicas que hoy se disputan el predominio en la filosofía moral y política habrá que mostrarlo al hilo de la controversia entre liberales y comunitaristas. Aquí basta dejar apuntado el déficit de consistencia que plantea al autor de *Facticidad y validez*. Por un lado, *a*) parece aprobar la afirmación de Frank Michelman de que una concepción dialógica afronta la política como una actividad normativa, e imagina la política (además) como una controversia que recae “sobre cuestiones de valor” (346-347); y *b*) Habermas sostiene expresamente que “sólo en la medida en que las normas y valores se tornan comunicativamente fluidos y (en la perspectiva de la distinción *categorial* entre aceptabilidad y aceptación pura y simple) quedan expuestos al libre juego de las razones movilizables, puede la integración social (que ha de efectuarse a través de valores, normas y procesos de entendimiento) pasar a descansar enteramente sobre las propias operaciones de entendimiento de quienes actúan comunicativamente” (99). Pero, por otro lado, decía que no hay criterios racionales para preferir entre los contenidos valorativos. Lo que tomado literalmente significaría que ni siquiera hay razones para no admitir que cuanto más plebeyos, más democráticos. Queda entonces por explicar cómo dependería la integración social de que los valores se pongan a disposición del libre juego de las razones. ¿Qué tipo de

orientación podría imprimir el diálogo a ese sistema cultural del que el Estado no puede tomar el mando? Para que los procedimientos democráticos puedan conducir a una formación racional de la voluntad, la formación organizada de la opinión, que dentro del marco de los organismos estatales lleva a decisiones de las que las respectivas instancias se responsabilizan, ha de ser permeable a los valores flotantes de una comunidad política ambiental que, como tal, no puede *organizarse* en conjunto (610-611). A la sentencia “no hay generación administrativa de sentido” habíamos añadido que tampoco cabe generación consensuada de sentido. Pues bien, en *Facticidad y validez*, refiriéndose a la necesidad de racionalizar el mundo de la vida, advierte Habermas que “el sentido es un recurso escaso que no puede ser ni regenerado ni aumentado a voluntad” (439), lo que no resulta muy conforme con su confianza en los esfuerzos de los actores de la comunicación por lograr la integración social. Cuando los valores no se dejan medir por su adecuación o inadecuación a las normas deónticas, ni su estimación es aleatoria ni se zanja esforzándose en la discusión, que parecen ser las posiciones opuestas entre las que oscila el autor. Es el terreno o el fondo perceptivo-afectivo-imaginativo en el que la “razón existente” no reducida está haciéndose e interactuando el que desaparece del campo de visión filosófica al reducir a preferencias gratuitas cuanto no pertenece al orden de la argumentación. Con seguridad, la universalidad de los valores es distinta de la universalidad autoconsciente del imperativo deóntico, pero sin traerla al pensamiento se ignora lo principal de lo que hay de cualitativo y teleológico en el principio de la soberanía, y tampoco se entiende plenamente el carácter intersubjetivo de la política puesto que tiene que ir referido a lo que valga el mundo que hacemos entre todos. En este punto decisivo se echa a faltar en Habermas la impronta de Arendt.

1.5.4. La soberanía ante el reto de la globalización

El paradigma procedimentalista no resistiría la irrenunciable articulación de las dimensiones deontológica y ideológica en el concepto de la soberanía popular. Esta objeción ha de ser completada en la tercera parte, pero entretanto la reserva que impone no dejará de gravitar sobre la exposición de la propuesta discursiva. Reconocer valores universales, en cambio, completaría la perspectiva kantiana reabierto por Habermas allende la soberanía estatal:

Gracias al hiato existente entre, por un lado, el contenido de las libertades clásicas en cuanto derechos del hombre, y por otro lado la validez de sus positivaciones jurídicas, restringida de entrada al ámbito de un Estado nacional, tomamos conciencia del hecho de que “el sistema de los derechos” fundamentado discursivamente remite más allá del Estado democrático singular para apuntar a una globalización de los derechos. Como había visto bien Kant, los derechos fundamentales, en virtud de su contenido semántico, invocan una “situación cosmopolita” articulada internacionalmente en términos jurídicos. Pero para que de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU se sigan derechos judicialmente exigibles, no basta solamente con tribunales internacionales; éstos sólo podrán funcionar adecuadamente cuando una *Organización de las Naciones Unidas, no solamente capaz de tomar resoluciones sino capaz de actuar y de imponerse, haya puesto fin a la soberanía de los Estados nacionales particulares* (1992: 654-655).

Habermas ha desarrollado posteriormente esta propuesta en “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años” (incorporado a Habermas, 1996). Lo que la mundialización de los derechos básicos pone en cuestión no es el principio de soberanía, que sólo por esa vía puede alcanzar cumplimiento, sino la reclusión de la soberanía en los límites del Estado. De este concepto de soberanía se ha seguido la prohibición por el derecho internacional clásico de inmiscuirse en los asuntos internos de un Estado internacionalmente reconocido, prohibición reforzada por la Carta de las Naciones Unidas; pero el desarrollo de la protección internacional de los derechos humanos choca con esa prohibición y en los últimos decenios ha impulsado una política de derechos humanos que ha vaciado el principio de no injerencia:

El punto flaco de la protección global de los derechos es [...] la falta de un poder ejecutivo que pudiera proporcionar respeto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos mediante la injerencia en el poder soberano de los Estados nacionales. Dado que los derechos humanos deben ser aplicados en muchos casos contra los gobiernos nacionales, debe ser revisada la prohibición de intervenir estipulada por el derecho internacional (1996: 166; cf. 127).

Desde 1996, la globalización jurídica ha conducido a la creación del Tribunal Penal Internacional, por el acuerdo de 32 Estados suscrito en Roma en julio de 1998; a la decisión del comité judicial de la Cámara de los Lores británica en 1998 y 1999 de revocar la inmunidad del ex-presidente Augusto Pinochet, por entender que los crímenes de la humanidad de los que está acusado no pueden considerarse actos derivados del ejercicio de su función soberana como jefe del Estado chileno; y al procesamiento de Slobodan Milosevic, jefe de Estado en ejercicio, por un Tribunal Penal especial dependiente del Tribunal Internacional de La Haya, en mayo de 1999. Muchas y graves enseñanzas sobre la complejidad del empeño, por ejemplo en cuanto a la extrema dificultad de contar con la previsión de consecuencias que es indispensable para decidir, deberán extraerse de la intervención militar desencadenada el 24 de marzo de 1999 por la OTAN contra la República Federal de Yugoslavia, en defensa de los derechos de la población albanesa de Kosovo. La imposición de lo universal de los derechos humanos sobre la autoridad de los Estados en las actuales condiciones aboca a espinosos dilemas. Sobre un total de 192 países en 1990, Robert Dahl argumenta que sólo 65 pueden ser considerados democráticos, y eso a condición de distinguir tres categorías dentro de ellos: los 35 más democráticos, 7 bastante democráticos, y 23 marginalmente democráticos (Dahl, 1999: 14, 186 y 221-224). La dimensión del desafío se advierte sólo con recordar que son democráticos menos de setenta de los doscientos Estados miembros de la ONU, y que alguno de los no democráticos, como China, dispone del derecho de veto en el Consejo de Seguridad [Habermas sostiene al respecto que la coacción de la unanimidad entre los miembros permanentes debería sustituirse por la regla de la mayoría (1999: 172)]. Pese a todo, las resoluciones y estrategias de la organización mundial, y especialmente las intervenciones de las potencias que se han producido desde 1989 por mandato de las Naciones Unidas, señalan ajuicio de Habermas (en 1996) “la dirección en

la que progresivamente el derecho internacional se ha transformado en derecho cosmopolita”, condición indispensable para que el actual estado de naturaleza entre los Estados se transforme a su vez en un orden jurídico (1996: 130 y 188).

No se debe subestimar lo que en esa extensión de legitimidad se encierra de incierto y problemático, pero no cabe otra orientación normativa para la comunidad internacional. No es, pues, el principio de soberanía el que se ve debilitado por los procesos de globalización, antes al contrario. Otra cosa es que el Estado pierda hoy competencias por la presión de movimientos regionales, de un lado, y de las empresas y organizaciones transnacionales, del otro (1992: 591), incluido el crimen organizado, que hace cada vez más imperiosa la necesidad de que los Estados coordinen la lucha contra las redes mañosas del narcotráfico, de la trata de blancas, del juego, del tráfico de armas, de coches de lujo robados, etc. La reducción de operatividad del Estado es un hecho irreversible:

La globalización del tráfico económico y de las comunicaciones, de la producción económica y de su financiación, de las transferencias en tecnología y armamento, y, sobre todo, de los riesgos tanto ecológicos como militares, nos confronta con problemas que ya no pueden solucionarse dentro del marco de un Estado nacional o por las vías habituales hasta ahora de los acuerdos entre Estados soberanos (1996: 82 s.).

Agentes no estatales como las multinacionales y la gran banca privada socavan la soberanía de los Estados (1996: 139 y 157). No necesariamente contra la voluntad de éstos, hay que añadir. Pues, con frecuencia, los países se disputan unos a otros las inversiones por las que perderían soberanía, ya se trate de que una empresa transnacional construya una planta industrial que cree puestos de trabajo, o de que absorba una fábrica local y así limite la reducción de plantilla. En principio, lo que parece importar a los representantes políticos y a sus representados, a los trabajadores, a los sindicatos, y a las organizaciones empresariales, más que la bandera de origen del capital para el que se trabaje, es la creación de empleo y su mayor estabilidad. Ahora bien, el objetivo de estabilidad por sí solo ya requiere competencias de los gobiernos nacionales para pronunciarse ante las grandes operaciones en función de la solvencia y de las garantías que ofrezca la gestión de las empresas, por ejemplo para evitar que se compre una fábrica para cerrarla. En otras palabras, la paradoja de que los Estados ejerzan la soberanía para mermar su soberanía se explica por la ambivalencia de la economía globalizada, pero la misma razón hace necesario que su control se mantenga cuando el Estado amplíe sus competencias políticas a organizaciones supraestatales, como las que se intenta construir con fortuna variable en Europa, en América del Norte y del Sur, y en Asia. Un ejemplo de este equilibrio no exento de tensiones es el del Reglamento europeo de Concentraciones, que por su artículo 21 prohíbe a los Estados de la Unión aplicar la legislación nacional en concentraciones de dimensión comunitaria, pero que admite al mismo tiempo la adopción de medidas nacionales que garanticen “la protección de los intereses legítimos”, lo que abre un margen de discrecionalidad por el que el gobierno francés pudo impedir la absorción de una entidad nacional de crédito por otra española,

mientras que la Comisión Europea puede invalidar el veto del ejecutivo portugués a la alianza de su tercer grupo financiero con el primero español porque no explicita claramente qué “intereses legítimos” pretende defender. El avance de la integración política, en todo caso, no podrá ocultar los efectos ambivalentes que la desigualdad económica entre los Estados miembros arriesga tener para los más débiles, cuyo avance socioeconómico puede ir asociado a la enajenación de una parte significativa del patrimonio, en terrenos, en la industria, en propiedades en general, y en este sentido ir asociado precisamente a una mayor cesión de soberanía en el seno de la Unión, tendencia que no se contrarresta con más subsidios. La Unión tiene que conciliar sus funciones soberanas con el peso equitativo de la soberanía de los Estados en la defensa de sus intereses respectivos y en la opción sobre lo que se gana por un lado y se pierde por otro, pues unas reglas o prácticas que permitiesen asimetrías en el poder decisorio por las que de hecho se impusieran unos Estados a otros daría lugar a una Europa no ya de dos velocidades sino de países de primera y segunda categoría, no a la Europa de los ciudadanos libres e iguales. El peligro no es menos real porque lo indeseable de las consecuencias haga impensable la alternativa.

Pues la alternativa a la soberanía supraestatal sería, como advierte Habermas, una sociedad dispersa en un cúmulo de sistemas reductores de complejidad que se autorregulan y se reproducen a sí mismos. Sería la entrega a un mundo de redes anónimas en el que los ciudadanos adoptarían sus preferencias de entre opciones creadas en términos sistémicos (1996: 102 y 140). Habermas compara el fatalismo paralizante de las actuales naciones soberanas ante la autonomización de los mercados globalizados con la incapacidad de los imperios de Alejandro o de Darío para engranar su poder estatal con la comunidad de los pueblos que conquistaban (140). Incluso ante los gobiernos de los países más poderosos se abre una brecha entre los espacios de acción del Estado y los imperativos de las relaciones de producción entramados a escala mundial (139 y 157). La crisis económica del sudeste asiático y del Japón a lo largo de 1997 y 1998 generalizó la conciencia de que la globalización económica exige una coordinación creciente de las instancias nacionales de decisión en organizaciones interestatales que permitan recobrar al menos una parte del dominio que escapa a los Estados. Por concretarlo en un ejemplo significativo, aquellas turbulencias financieras han venido a reactivar el debate sobre la necesidad de controlar la especulación privada en los mercados de cambio a fin de estabilizarlos, para lo cual, desde instancias políticas supraestatales y movimientos ciudadanos internacionales, se proponen medidas como la supresión de los paraísos fiscales y, sobre todo, la aplicación de un (módico) impuesto a los movimientos especulativos de capital (tasa Tobin). También lo que pueda salvarse del Estado social dependerá, dice Habermas, de que se establezcan instancias capaces de actuar a escala supranacional que, como la Unión Europea, puedan todavía influir en el sistema global, y eso según criterios de una política mundial coordinada (1996: 139). Pues sin olvidar lo que por la incertidumbre del futuro nos hará siempre no-soberanos, la recuperación de competencias ha de venir presidida por un imperativo de universalidad contra el que no prevalezcan las soberanías nacionales, ni las empresas multinacionales, ni las

organizaciones supraestatales. Una cosa es que la globalización haya convertido en algo no funcional al Estado democrático de derecho, y otra muy distinta que no sea en sus criterios de legitimidad donde nos tengamos que seguir reconociendo. Lo que importa es comprender que ante los procesos de globalización no es posible disociar las cuestiones de funcionalidad y de normatividad. Como ha escrito Jean Daniel, todos somos corresponsables de un mundo en el que 1.500 millones de personas han de vivir con menos de un dólar al día, y mientras que el derecho internacional puede estar limitado por la soberanía de los Estados, la universalidad de los derechos humanos sitúa a éstos por encima de los Estados, de las distintas culturas, e incluso por encima de la democracia (*El País*, 11 de noviembre 1998). El mercado mundial no puede dejarse sólo al arbitrio del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, observa también Habermas, si se quiere remediar la asimétrica interdependencia entre el Norte y el Sur. Y las autoridades supranacionales que se echan en falta para afrontar las lacerantes disparidades económicas son igualmente necesarias para atajar los problemas ecológicos en su contexto global (1996: 104-105). Ahora bien, por esas instituciones internacionales, sin las que no cabe pensar en un orden mundial más pacífico y justo, el Estado nacional sería “superado” en sus capacidades de acción, pero su contenido normativo no podría ser superado (ibíd.).

Más bien se plantea la cuestión de si las nuevas organizaciones supranacionales no arriesgan hacerlo retroceder por una mayor desconexión de las bases, como podía temerse por el “déficit democrático” de la Unión Europea. Crea ésta derecho vinculante para los Estados miembros, ejerciendo así una autoridad soberana antes reservada al Estado, pero carece de una Constitución propia; y el ejecutivo impone a los gobiernos nacionales resoluciones a las que falta una legitimación democrática suficiente (137, 139). Con la burocracia de Bruselas habría crecido el distanciamiento entre los procesos democráticos, de un lado, y la administración política que se programa a sí misma, del otro (131). Se podría entender que estas críticas van dirigidas a las instituciones inacabadas del proceso en curso, y es cierto que, tras la entrada en vigor de los Tratados de Maastricht y de Amsterdam, el Parlamento Europeo se encuentra investido de competencias más amplias, también en orden al control de la Comisión, y ésta se va conformando como el gobierno europeo, pero estos cambios institucionales no ofrecerán por sí mismos solución alguna, ajuicio de Habermas, mientras falten “los presupuestos reales para una formación de la voluntad de los ciudadanos que esté *integrada a escala europea*” (138). Los procesos supranacionales de toma de decisión seguirán burocratizados, autonomizados respecto de los procesos de formación de la opinión organizados a escala nacional, mientras falte una sociedad civil con un espacio público de ámbito europeo y una cultura política común. La cuestión es, entonces, si una formación de la opinión y de la voluntad democrática “puede adquirir fuerza vinculante más allá del nivel de integración proporcionado por el Estado nacional” (105). ¿No tiene que existir un pueblo europeo que sea ya lo bastante homogéneo para dar forma a una común voluntad democrática, antes de que la Unión aspire en términos realistas a dotarse de una Constitución europea?

Esta pregunta presupone que el pueblo soberano es un macrosujeto cuya cohesión lingüística y cultural constituiría el sustrato natural de la organización estatal (113). No hay “pueblo europeo” en ese sentido. Al entrar en el siglo XXI, la Unión cuenta con once lenguas oficiales, que se hallan en pie de igualdad: alemán, danés, español, finés, francés, griego, holandés, inglés, italiano, portugués y sueco. No es Estados Unidos. Europa se edifica por Estados nacionales que quieren salvaguardar sus seculares diferencias lingüísticas y culturales. Lo que no es óbice para reconocer, con Habermas, que los Estados nacionales modernos se han formado solamente “cuando han dejado atrás el difícil camino que lleva de las comunidades étnicamente fundadas entre individuos que se conocen unos a otros hasta una solidaridad jurídicamente mediada entre ciudadanos que son extraños entre sí” (134). En las complejas sociedades actuales, la idea de soberanía popular se deja cada vez menos encarnar en un colectivo personificado, para concretarse sólo en aquellas formas de comunicación sin sujeto de cuyos resultados, aunque falibles, quepa esperar una racionalidad práctica:

Cuando la soberanía popular se disuelve de este modo en un procedimiento, también el lugar simbólico del poder, que forma un vacío desde 1789, es decir, desde la abolición revolucionaria de las formas de dominio paternalistas, permanece vacío y, como dice U. Rödel remitiéndose a Claude Lefort, no es ocupado por nuevas simbolizaciones como pueblo o nación (Prólogo a la reed. de *Strukturwandel* ; trad; inédita de J. M.^a Muñoz Terrón).

Esta concepción intersubjetiva de la soberanía popular no apoya, pues, la formación política de la opinión en la homogeneidad prepolítica de la nación, sino en la praxis deliberativa de participantes en la comunicación que desean atenerse a decisiones racionalmente motivadas (1996: 117). Lo que hace falta para impulsar la integración social supranacional es la ciudadanía capaz de interactuar en la red comunicativa de una esfera pública de amplitud europea (133). Y así como las formas y los procedimientos del Estado constitucional junto con la legitimación democrática generan cohesión social, confía Habermas en que las instituciones políticas que se diseñen mediante una Constitución europea, tras los decenios transcurridos de integración económica, social y administrativa, más la monetaria en curso, puedan crear el contexto comunicativo necesario para la formación de una conciencia de ciudadanía europea (141 y 143). Aún, previamente a la conformación de esas instituciones, conviene añadir que puede ser una ocasión de inestimable valor educativo para una opinión pública europea el proceso de elaboración de la Constitución, en la medida en que sus grandes líneas, y las alternativas encontradas sobre ellas, trasciendan a la esfera pública y provoquen reflexiones plurales y debates en todos los medios de comunicación, tanto a escala nacional como transnacional.

Es obvio que el principio de soberanía arriesga retroceder cuando los dirigentes de algunas comunidades regionales (bien llamados “barones”) utilizan su poder segmentario no tanto para acercarlo a sus administrados cuanto para hacer política de oposición contra la gobernación del Estado. Pero ni de esto ni de lo anterior se sigue que la

ganancia de legitimación tenga que ir siempre a la integración de los Estados en uniones o federaciones superiores. Habermas no excluye que las comunidades étnicas puedan darse una Constitución democrática y establecerse como Estados soberanos en la medida en que su independencia se legitime a partir del derecho de los ciudadanos a vivir en libertad como iguales ante la ley (1996: 121). Ocurre, sin embargo, que cuando los Estados nacionales se forman “bajo el signo etnonacional”, someten a las nuevas minorías a represión y a sanguinarios rituales de limpieza (ibíd.). Aparte de que cualquier nacionalismo estará siempre lejos de representar a todos los connacionales autóctonos, la amplitud de las inmigraciones desde hace más de cien años hace absolutamente irrealista, además de inaceptable, la pretensión de superar la heterogeneidad social:

Con una proporción del 7 al 8% de inmigrantes las naciones corren el riesgo de sufrir un cambio en su identidad; muy pronto ya no podrán entenderse como sociedades monoculturales si no ofrecen puntos de integración que vayan más allá de la simple procedencia étnica. En esta circunstancia resulta urgente retornar a la idea de *citoyen* que es mucho más abierta y mucho menos rígida que la tradicional idea de nacionalidad en el sentido de pertenencia a una nación (R. v. Thadden, cit. por Habermas, 1992: 592).

En las actuales circunstancias, que con frecuencia son de proporciones mucho más altas [Habermas consigna en otro escrito de 1993 el dato de que un 26% de la población de Frankfurt es extranjera (1996: 223)], el concepto de ciudadano se disocia por completo de la pertenencia a una comunidad prepolítica étnicamente homogénea e integrada por tradiciones compartidas y lengua común (1992: 623 y 633).

Por contraste con la nación como comunidad de pertenencia, la nación de ciudadanos no encuentra su identidad en rasgos comunes de tipo biológico ni étnico-cultural, sino en el ejercicio de los derechos democráticos de participación y comunicación (622). La identidad de la comunidad “está amarrada a los *principios constitucionales* anclados en la *cultura política*” y no en los mores de una forma de vida cultural, aunque sea predominante en el país (1996: 218). El proceso de la Unión Europea requiere de las tradiciones nacionales que la apropiación de cada una sepa hacerse desde la perspectiva de otras tradiciones distintas, de suerte que así relativizadas puedan todas quedar insertas en una cultura constitucional compartida. Lo que la ciudadanía democrática necesita no es tanto la memoria de siglos pretéritos como la socialización de los ciudadanos en esa cultura política supranacional. Así entendida la particularidad europea, dejaría intacto el sentido universalista de la soberanía popular y de los derechos humanos (1992: 628). La nueva idea de legitimación surgida de las revoluciones americana y francesa sustituyó la continuidad cuasinatural de las tradiciones por la autodeterminación y la confianza en la discusión racional. Es precisamente *la idea de una comunidad política que se autodetermina* la que ha quedado jurídicamente plasmada en las Constituciones y en los sistemas políticos de la Europa Occidental y de los Estados Unidos (1992: 624). Ahora bien, precisa Habermas, el derecho democrático a la autodeterminación, que incluye ciertamente el derecho a preservar la propia cultura *política*, no incluye el derecho a la autoafirmación de una forma de vida *cultural*

privilegiada. A menos que se exijan precisamente privilegios, nadie sostendrá de buena fe que las características peculiares de una nacionalidad o la protección de su lengua autóctona corran peligro por la pertenencia de su comunidad a una democracia constitucional de ámbito estatal o supraestatal. Allí donde todos los ciudadanos disfrutan de iguales derechos no se puede hablar de “dominación extranjera”, ni invocar el derecho a la autodeterminación de los pueblos reconocido por la Carta de las Naciones Unidas para impulsar el proceso de descolonización tras la Segunda Guerra Mundial (1996: 122). La resolución de la ONU de 14 de diciembre de 1960 que aprobó la *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, en cuyo artículo 2.º se proclamaba el derecho a la autodeterminación de los pueblos (coloniales), sostenía en su artículo 6.º que “todo intento dirigido a la ruptura total o parcial de la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas”. La secesión que persiguen los movimientos independentistas podría en todo caso recibir el apoyo de la comunidad internacional por la necesidad de legitimidad del territorio que aspira a la democracia y al respeto de los derechos humanos frente a un Estado totalitario, pero no puede justificarse contra el pueblo soberano de un Estado legítimo. Este criterio hace imposible justificar jurídicamente la reivindicación nacionalista de un “ámbito vasco de decisión”. Unir un “principio de territorialidad” al principio de autodeterminación no cambia nada al respecto, salvo el anuncio de que la lucha continuaría en Navarra cuando se alcanzara el objetivo de las vascongadas. La disposición declarada de los independentistas a respetar una votación contraria a la secesión da una apariencia democrática a la propuesta (¿y cómo saber qué porcentaje de ciudadanos distingue aquí entre la apariencia y la realidad democrática?). Silencian, desde luego, que intentarían convocar sucesivos *referenda* hasta el de la victoria, y acusan al gobierno del Estado de antidemocrático por no estar dispuesto en reciprocidad a aceptar el resultado de la consulta vasca. Pero el sofisma está en que no cabe un “poder constituyente sectorial” (la expresión es de Jorge de Esteban), castellano o vasco, que pudiera ponerse en pie de igualdad con el pueblo español, en el que reside la soberanía y del que emanan todos los poderes del Estado constitucional. Invocar un ámbito territorial de decisión facultado para decidir su soberanía es haberle concedido de antemano la capacidad de decisión soberana mediante una palmaria petición de principio.

También el pacto internacional de 16 de diciembre de 1966 sobre derechos humanos proclama en su artículo 1 el derecho de todos los pueblos a la autodeterminación. E igualmente, la “Declaración sobre los Principios de Derecho Internacional referentes a las Relaciones de Amistad y a la Cooperación entre los Estados, de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas”, resolución 2625 del 24 de octubre de 1970, proclama el derecho de todos los pueblos a determinar libremente su condición política y a proseguir su desarrollo económico, social y cultural, pero advierte inequívocamente a continuación:

Ninguna de las disposiciones de los párrafos precedentes se entenderá en el sentido de que autorice o fomenta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial de

Estados soberanos e independientes que se conduzcan de conformidad con el principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos antes descritos y estén, por tanto, dotados de un gobierno que represente a la totalidad del pueblo perteneciente al territorio, sin discriminación por motivo de raza, credo o género (cit. por Ruiz Rodríguez, 1998: 74; cfr. Habermas, 1996: 122-123).

El Estado democrático de derecho, y *a fortiori* las organizaciones supraestatales como la Unión Europea, tienen que proteger la coexistencia, en régimen de igualdad, de múltiples formas de vida, a condición de que se solapen en una común cultura política por la que se respeten todas ellas recíprocamente. Ésa es la vía de formación de una ciudadanía europea consecuentemente cosmopolita:

Sólo una ciudadanía democrática que no se cierre en términos particularistas puede, por lo demás, preparar el camino para un *status de ciudadano del mundo o una cosmociudadanía*, que hoy empieza a cobrar ya forma en comunicaciones políticas que tienen un alcance mundial (Habermas, 1992: 643).

Cómo haya que entender ese *solapamiento* en una común cultura política es lo que se trata de examinar en la segunda parte.

PARTE II
Pluralismo y verdad

4

De la verdad en la interacción

1.1. Filosofía y democracia

El acuerdo sobre unos mínimos que sean condición de posibilidad del respeto a la heterogeneidad propia de las sociedades avanzadas ¿se ha de asentar en una justificación común de su verdad? ¿O por el contrario, es condición del respeto al pluralismo que la común aceptación de unos puntos fijos se desconecte de la pretensión de acreditar racionalmente su validez? La aspiración de la Filosofía política a la verdad ¿puede significar un peligro para la estabilidad del actual pluralismo democrático? Una vez que esta desconcertante pregunta se ha abierto paso en un amplio e influyente sector del pensamiento práctico reciente, se vuelve inexcusable afrontarla de entrada, antes de pronunciarse sobre los contenidos y los procedimientos intersubjetivamente vinculantes de la cultura política. La dificultad se presentaría en dos niveles distintos, y aparentemente independientes: 1) el de la imposibilidad de la verdad común, y 2) el de su irrelevancia.

1) Una multitud de concepciones ideológicas, filosóficas y religiosas, cada una de las cuales se pretende verdadera, pero donde resultan intersubjetivamente indecibles las críticas que mutuamente se dirigen, puede promover y propagar el relativismo o el escepticismo y tener un efecto disolvente sobre las creencias políticas comunes que hacen compatibles socialmente los contenidos incompatibles de sus discursos, así como muchas formas dispares de optar a una vida buena.

2) Sólo por paternalismo filosófico se pretendería asentar la convivencia democrática en la verdad. Lo que cuenta es el acuerdo de la ciudadanía sobre la estructura básica de la sociedad democrática, es decir, sobre su Constitución como Ley de leyes, y sobre las principales instituciones políticas, económicas y sociales. Las argumentaciones filosóficas que intentaran acreditar alguna verdad previa por la que se justificase la validez del acuerdo social, no le añadirían un ápice de legitimidad, y en el mejor de los casos (el impensable de que logaran el respaldo de la comunidad filosófica) serían enteramente superfluas.

Para valorar la gravedad de ambas alegaciones hay que mirarlás más de cerca. En cuanto a la radicalidad del desencuentro actual en filosofía práctica sí hay entre las distintas posiciones un acuerdo amplio y sin fronteras nacionales. El profesor español, por ejemplo, encuentra reflejada básicamente su experiencia directa en la descripción del desencuentro que hace McIntyre en *Tres versiones rivales de la Ética* (Madrid, 1992)

desde la perspectiva más amplia que le da su participación en universidades del Reino Unido, de los Estados Unidos y del Canadá. Caracteriza el tipo de enseñanza filosófica que se imparte hoy en la Universidad por estos cuatro rasgos: 1. un nivel muy alto de destreza técnica, por ejemplo al exponer la serie de interpretaciones posibles de algún texto controvertido, en la valoración de los supuestos de un argumento particular o en la contextualización histórica de las doctrinas; 2. la difusión de un elevado número de teorías mutuamente excluyentes; 3. unos criterios de argumentación y discusión tales que todo debate resulta no-conclusivo; y 4. que la mayoría sigue comportándose como si la Universidad constituyera aún una comunidad intelectual medianamente unificada, es decir, como si por detrás de la abigarrada multitud de discursos siguiera habiendo algo así como *la enseñanza de la filosofía*. Casi nadie parece dispuesto a encarar el derrumbe del viejo presupuesto ilustrado que confiaba en que la racionalidad humana y los métodos que ha inventado son tales que, una vez liberados de constricciones religiosas y políticas, producirían el progreso de la investigación y el acuerdo de todos los seres racionales sobre sus conclusiones. Lo que ha resultado, en lugar de eso, es un fracaso en la comunicación con los demás cada vez que intervienen distintas corrientes o tradiciones de investigación filosófica. En vez del progreso en la investigación lo que hay es, dice McIntyre, “la tolerancia institucional del desacuerdo ilimitado”. Ahora bien, la gravedad del problema no está en la tolerancia sino en la *indiferencia* que le subyace. Pues en la filosofía práctica hay puntos de vista que por su misma normatividad *tienen que* rechazar esa indiferencia, puntos de vista que están ya detectando *peligros reales* en las otras filosofías e impiden ser neutral a su respecto, que exigen enfrentarse con ellas, por más que se deba respetar a sus portavoces y justo para respetarlos, a fin de reducir al menos los límites de la arbitrariedad y del peligro. Pero la diversidad moral de la sociedad actual y los criterios de la universidad liberal se alían para hacer imposibles no sólo los acuerdos, sino incluso una efectiva comunicación (op. cit., 202-203, 216-217 y 278).

Entre la descripción de McIntyre y su norma, tomadas literalmente, no hay coherencia. Si hasta la comunicación se declara imposible, la disputa de los filósofos no se ve cómo limitaría la arbitrariedad ni el peligro, y en cambio puede temerse que agravara la confusión moral de la sociedad. Por eso lo que el último Rawls propone a las filosofías no es que combatan los errores ajenos desde la verdad propia sino, al contrario, una tregua, y la tolerancia como última palabra en los límites de lo políticamente *razonable*. Esta propuesta llevó a Rorty a su famosa tesis de “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” (en Vattimo, 1994). La concepción de la “justicia como equidad”, decía Rawls en el libro de ese título, entiende basarse nada más “en algunas ideas intuitivas fundamentales, incardinadas en las instituciones políticas de una sociedad democrática y en la tradición interpretativa pública de esas ideas”. El consenso sobre tal concepción práctica de la justicia, establecido entre individuos que comparten la misma herencia de tradiciones históricas y los mismos problemas, es toda la autoridad que la política social necesita, y se sobrepone a todas las opuestas doctrinas filosóficas, que pueden coexistir precisamente bajo ese amparo de la sociedad democrática. Lo cual requiere, comenta Rorty, que las cuestiones relativas a los fines del hombre, a su

naturaleza o esencia, o al sentido de nuestra vida, sean separadas de la política, o lo que es lo mismo, queden reservadas al ámbito privado. No hay una autoridad filosófica que pudiera fundamentar o legitimar con su verdad el acuerdo interpersonal. Y cuando este acuerdo ya está ordenado a la justicia, la sociedad deja de necesitar legitimación filosófica. Los que tenemos afición a la filosofía, vocación personal, los que la asociamos con nuestra aspiración a la vida buena, dice Rorty, podemos construir modelos sobre entidades como el “yo”, el “conocimiento”, el “lenguaje”, la “naturaleza”, la “historia”, “Dios”, y después hacer malabarismos con ellos para encajarlos entre sí, pero en cuanto a la proyección política de una teoría de ese tipo, primero, el hecho es que “innumerables tentativas de intercambio de opiniones políticas nos ha convencido de que no es posible llegar a nada”, y, segundo, aunque la conciliación de las opiniones fuese posible, la verdad resultante sería irrelevante para la democracia política. No concluye de esto que se vuelva superfluo el libre intercambio de opiniones, pero sí, de acuerdo con Rawls, que debemos aplicar el principio de tolerancia (se verá más adelante si con su *indiferencia* de base) a la filosofía misma; y por su cuenta añade que no tiene por qué vincularse la enseñanza socrática del diálogo con una aspiración platónica a la verdad (Vattimo, 1994: 36-39 y 46-48).

Sin embargo, las filosofías no pueden cesar de enfrentarse entre sí. Los artistas en cuanto tales no necesitan disputar porque, como Ágnes Heller ha respondido a Rorty, las obras de arte son las imágenes en el espejo de nuestra soledad existencial, mientras que las filosofías son y tienen que ser las imágenes en el espejo de nuestra insociable sociabilidad (Heller, 1990: 139-140 y 186). Si las filosofías se volvieran neutrales una respecto de otra, si los filósofos dejaran de detectar elementos peligrosos en las filosofías de los demás, advierte Heller, el propio género filosófico habría desaparecido para ceder su puesto a un juego de ingenio, a una especie de crucigrama. Un diálogo desentendido de la verdad es superfluo sin remedio, y defenderlo no es seguir la enseñanza socrática, es querer destruirla. En favor de su neutralización política de la filosofía, Rorty invoca el fin moral de que ayudaría a los habitantes del mundo a ser más tolerantes, más liberales, y “más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental” (Vattimo, 1994: 50). Dado que otras corrientes deploran la ya aplastante hegemonía de ese uso estratégico y pragmático de la razón, e invocan por eso fines morales muy distintos, los términos con los que Rorty enuncia la neutralidad de su filosofía son en sí mismos una declaración de guerra filosófica, por más que él crea sustraerse al debate cuando sostiene que la búsqueda de la verdad ha ocasionado más mal que bien, o que a la filosofía le conviene prescindir del concepto de una “realidad efectiva” para concentrarse en distinguir lo que es útil y lo que no lo es. Ya Ortega explicaba por una subordinación a la política el auge de la filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad en lo útil, y tenía muy claro lo que significaba:

Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira (*Obras Completas*, II,

Al ser la política un pensar utilitario, es vital para la ciudadanía que sepa reconocer a sus representantes más desenvueltos en el engaño, para que no conviertan el arte de lo posible en el imperio de la mentira. El peligro no es menos grave porque sea consustancial con la política. Lo que le solivianta a Ortega, sin embargo, es que por una invasión de la política en la filosofía pragmatista pueda ésta tender a confundir lo verdadero con lo útil. Pero hoy, setenta años después, no provoca la menor extrañeza que en nombre de la filosofía política se enseñe que la información en los medios de comunicación *no* ha de ser veraz:

No es el interés real, sino el interés común el que debería servir de criterio de la información justa y buena. Sólo desde tal punto de vista podemos hablar de responsabilidad de los medios. La información no ha de ser veraz, sino “interesada”, pero de acuerdo con el interés común, y no con intereses corporativos y comerciales (V. Camps, *Paradojas del individualismo*, Barcelona, 1993: 135).

Desde luego que la información no ha de subordinarse a intereses particulares, pero de ahí no se sigue que el interés común sea el criterio de la información. ¿No trajo bastante horror como para haber aprendido algo el sacrificio de la verdad al interés común de los socialismos nacional e internacionalista? En *Doktor Faustus* (1947), Thomas Mann reconstruía los debates y conversaciones de un grupo de intelectuales, eruditos, hombres de ciencia, profesores de universidad, que a comienzos de los años veinte veían venir el ascenso del nazismo y lo asociaban con las tesis de Georges Sorel, que proponía la separación de la verdad y de la comunidad para proclamar la prioridad de la comunidad sobre la verdad, en razón a que ésta encontraba su finalidad en aquélla, de modo que quien quisiera ser copartícipe de la comunidad tenía que estar dispuesto al *sacrificium intellectus*. Funestos presagios a los que la sabia asamblea daba su asentimiento: “¡Así es, así es!”. Y en efecto, así era —comenta el narrador, Serenus Zeitblom— “pero puesto que al fin y al cabo no se trataba de otra cosa que de los progresos de una *barbarie* que nos amenazaba a todos, me parecía a mí que *una expresión de horror y de espanto* habría sido preferible a la satisfacción que los amables contertulios compartían por ver las cosas tan claras”. Rompiendo por una vez su respeto de hombre sensible, Zeitblom les pregunta si un pensador verdaderamente preocupado por las necesidades de la comunidad no debería proponerse como objetivo de sus reflexiones *antes la verdad que la comunidad*, puesto que ésta puede sacar de la verdad, incluso cuando es amarga, mejor partido que de una filosofía que, bajo el pretexto de servir a la comunidad a costa de la verdad, disuelve desde dentro, y del modo más siniestro, las bases de una efectiva comunidad. Y comenta: “No recuerdo haber hecho en mi vida una observación que fuera recibida con mayor indiferencia”.

De nada serviría replicar que Rorty defiende la democracia, en lugar del totalitarismo, porque si los ciudadanos y sus representantes no *usan* las libertades para saber la verdad, si los partidos se autorizan y hasta se obligan a mentir en nombre del

interés común, entonces la pugna de desinformaciones vendrá a ocupar el lugar del diálogo y se volverá irrelevante la distinción entre el discurso racional y el manipulador, entre el ciudadano que entiende y el gregario, entre democracia y demagogia.

Rawls sostiene en *Justicia como equidad* (Madrid, 1986) que “lo que justifica a una concepción de la justicia no es el que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastradas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros” (p. 140). Eso no impide, es cierto, que cada ciudadano que acepta esa concepción la haga suya, en tanto que razonable, desde la propia doctrina filosófica o religiosa que él tenga por verdadera. Precisamente, al consenso se podría llegar porque recaiga sobre aquella base común en la que se entrecruzan o solapan las distintas verdades coexistentes en el respeto mutuo, y en eso se apoya Rawls para rechazar por errónea la objeción de que su construcción filosófico-política sería escéptica o indiferente con respecto a la verdad (Rawls, 1993a: 182 y 204). Sobre si esta defensa es o no concluyente hay que volver más adelante. Lo que a Rawls más importa de su concepción, en todo caso, es que sirva de cortafuego protector del consenso y de las verdades distintas, *sin ser una de éstas*. Pues su filosofía política la desarrolla como independiente de toda clase de doctrinas metafísicas o morales. En este sentido no invoca asertos filosóficos de ningún tipo ni sobre la verdad de lo que son las cosas ni sobre la validez de lo que debe ser, sino que formula su concepción política como tal prescindiendo del concepto de verdad. En el sentido convencional, pues, no sería una filosofía. Pero tampoco es una metafilosofía que pretendiera tener a raya críticamente las pretensiones infundadas de otras doctrinas, sino que se abstiene igualmente de realizar afirmaciones a favor o en contra de otras concepciones. El dice simplemente que “deja la filosofía tal como está”, y el lector es libre de interpretar que deja la filosofía por imposible.

Será en el desarrollo que Rawls ha dado a su propuesta en *Political Liberalism* donde habrá que examinar en los próximos capítulos si la independencia o neutralidad de su construcción escapa a la inconsistencia, o si es ineludible la cuestión de que los límites de lo razonable estén ya o no estén aún *correctamente* reconocidos, porque si fuese ineludible quedaría en entredicho el deslinde de lo razonable y lo verdadero, y se habría reabierto en toda su amplitud el debate filosófico que se quería eludir. En esta última pregunta, sin embargo, se anuncia otro problema, que es el de si lo correcto en el orden práctico normativo es también el de la verdad como en el orden teórico; y se hace necesario aclararlo previamente, desde el orden moral básico en que se ha defendido la distinción, porque la respuesta que merezca condicionará el pronunciamiento sobre el liberalismo político.

Se despacha expeditivamente esta última cuestión en la teoría de la argumentación quizá más influyente, la de Habermas (1981,1: 43-69) y Robert Alexy (*Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid, 1989), que recluye la verdad en el campo de enunciados sobre estados de cosas y asigna al discurso ético otro tipo de validez: el de la

corrección o rectitud. Esto puede aceptarse respecto del orden moral-vivido (normas, valores y formas de vida), pero con precisiones que no son de mero matiz por las que conviene empezar.

1.2. La verdad en la moral vivida

El intelectualismo moral es una posición extrema que asocia la buena conducta con el saber o con la verdad, y la maldad con la ignorancia y el error. Pero cae en el extremo opuesto la pretensión de que no tiene sentido hablar de verdad o de falsedad respecto del saber práctico. A esto no cabría objetar que la proposición “el saber práctico no es susceptible de verdad o de falsedad” pretende ella misma ser verdadera, porque se respondería que es una proposición metaética, por lo que no sería autocontradictoria. Es en los contenidos sustantivos de la moralidad donde radica la dificultad, y es lo que se trata de dilucidar.

De quien engaña deliberadamente o incumple una promesa se condena lo incorrecto de la conducta y no se dice que incurre en un error, pero éstos son dos ejemplos entre muchos posibles. No es raro que un determinado fin, religioso o ideológico, que guiaba la vida de la persona en su conjunto y le daba *criterios para distinguir lo bueno y lo malo*, se revele al cabo de los años como habiendo sido siempre una especie de espejismo o de delirio, un colosal *error* del que despierta el sujeto con más alivio y sentido de liberación que desilusión o desencanto. En otro plano, caer en la adicción de la droga, *antes que incorrecto* resulta estúpido, un garrafal *error* de cálculo. También quien somete su vida a la disciplina de una práctica por el bien que le es inherente juzgará que, más que hacer algo incorrecto, comete un *error* aquel que, teniendo algún talento probado, conduce su vida por el criterio hedonista de maximizar su placer y minimizar el esfuerzo. Tal vez éste piense lo mismo de aquél, pero en ambos casos lo que se juzga es un *error en el orden de prioridad de las valoraciones*. ¿Se habla metafóricamente si de lo que pasó por ser un valor, por ejemplo la noción de “éxito” con modelos de carne y hueso en los años del “pelotazo”, se dice que era un *falso* valor? No del todo. El corte y parcelación de los significados parece imponer soluciones de continuidad, en este caso entre la validez de verdad y la validez de corrección, que engañan al entendimiento. Pues, en cierto sentido, los conceptos de verdad y falsedad no convienen a las normas, a las virtudes, a los deberes, a los fines, a los valores, a las formas de vida. Pero en otros sentidos, a estos factores o componentes de lo moral sí les corresponde la medida de la verdad como criterio de validez. Verlo y decidirlo en los datos, sin prejuzgar éstos desde un constructo teórico, no es tomar partido por el consecuencialismo ni contra la ética deontológica.

La verdad afecta además a los juicios morales en un segundo sentido aún menos discutible que el anterior. El acierto del juicio moral sobre una conducta individual, sobre una situación social, sobre una acción u omisión política, etc., está en función de que contemple de un modo no esencialmente incompleto el conjunto de los datos relevantes, la multilateralidad del problema, incluido el valor de las alternativas viables, lo que implica una operación de *conocimiento* que desembocará, o bien en una comprensión válida por verdadera, si se pone a la altura de la complejidad del problema, o en otra que será *simpliciter* falsa si se detiene arbitrariamente en aspectos parciales. Pues una media verdad es una falsedad entera. Ahora bien, la validez del juicio sobre la corrección del acto, de la norma, de la decisión, depende con frecuencia del grado de información, del barrido mental del contexto, de la previsión de las consecuencias. ¡Cuántos juicios de

valor sobre acciones y personas no hay que rectificar a lo largo de la vida a medida que se dispone de una visión más amplia o de nuevos *elementos* de juicio! La lista de ejemplos sería inagotable. Uno muy sencillo y banal: el juicio que personas con estudios básicos suelen formarse de que los profesores universitarios tengan un horario de ocho horas de clase más seis de tutorías por semana, y concentradas en dos o tres días; no se les puede ocurrir que muchos de esos profesionales, en lugar de dedicarse a la holganza, vivan azacanados y sean casi alcohólicos del trabajo, como es el caso. Otro ejemplo parecido pero incomparablemente más grave es el de los perentorios juicios de valor sobre las relaciones propietario-asalariados por los que no han saludado ni de lejos la gestión de una empresa, por ejemplo profesionales de todos los niveles de la enseñanza. Incluso las Facultades de Ciencias Económicas y Empresariales mantuvieron durante decenios su ciencia bajo secuestro de prejuicios ideológicos sumarios sobre la figura del empresario. Max Weber había rebatido el “error grave” que hay en no advertir que la fantasía y las ocurrencias geniales, que para el investigador científico y para el artista son decisivas, le son también indispensables a un gran industrial: “No es, en modo alguno, cierto que la inspiración juegue mayor papel en la ciencia que en la solución de los problemas prácticos que se plantean a un empresario moderno, aunque la soberbia de los científicos no lo crea así” (Weber, 1919: 194). Asociar la tarea del empresario con la inspiración creadora era lo último que se les habría ocurrido a los profesores españoles de economía (o de sociología, o de filosofía) en los años sesenta y setenta, cuando menos. Por algunas Asociaciones de antiguos alumnos se sabe que sólo muy contados licenciados en aquellos decenios optaron profesionalmente por la creación y gestión de una empresa industrial. Esa capacidad de iniciativa salía más debilitada que reforzada del paso por las aulas de Económicas, lo que no habrá dejado de tener consecuencias para la economía productiva. Uno de los más prestigiosos economistas nacionales, al llegar la hora de las confidencias en la última clase de mayo, aconsejaba con el corazón en la mano a sus estudiantes del último curso que fuesen a lo seguro, a las oposiciones a funcionario. Pese a que la mentalidad es otra en los catedráticos actuales, en el que refiere ese testimonio personal o en quienes lo escuchan divertidos, y hasta en los dirigentes sindicales, en la base de la opinión y de la enseñanza pueden tenerse aún determinados prejuicios “morales” como autosuficientes sólo porque falta una comprensión mínimamente realista del mundo de la empresa.

Pero vale la pena detenerse en otro ejemplo que permite apreciar muy directamente la dependencia entre el signo de la valoración y la insuficiencia o suficiencia de los elementos de juicio. Desde 1989 ha venido provocando disensiones y enfrentamientos entre profesores de liceos franceses el problema del velo (*chador*) o del foulard (*hidjab*) en las alumnas musulmanas. ¿Unos estaban en la verdad y otros estaban equivocados? No exactamente. Una de las dos actitudes, la permisiva o la prohibitiva, es la *correcta o es más correcta* que la contraria. Lo que ocurre es que una posición cuya *corrección* parece al sujeto palmaria, evidente, puede venir *condicionada por un planteamiento selectivo*. En el caso de referencia, la contradicción llegó hasta las más altas instancias del Estado francés. El Ministerio de Educación emitía una circular en septiembre de 1994

contra el uso del velo o del foulard en los centros, o de cualesquiera otros “signos ostentatorios” de una confesionalidad religiosa, por respeto a la neutralidad de los establecimientos escolares. La circular amparaba así las exclusiones de alumnas que se habían producido y siguieron produciéndose en distintos liceos, hasta que en octubre de 1996 el tribunal administrativo de Grenoble decidía lo contrario: que llevar en la indumentaria los signos de pertenencia a una religión no es incompatible con el principio de laicidad, sino que es el simple ejercicio de la libertad de expresión. Las alumnas excluidas, en consecuencia, debían ser readmitidas, pese a la circular ministerial. El argumento de más peso que se esgrime contra el velo en la escuela no aparece ni en la circular Bayrou ni en la decisión judicial, y habría sido complicado hacerlo: es la asociación de los signos *chador* y *hidjab* con la sumisión de la mujer musulmana en Irán, en Arabia Saudí o en la mentalidad de los fundamentalistas de Argelia y de los talibán afganos. A esta luz, transigir con el velo es plegarse a un ideario incompatible con los principios de una Constitución democrática porque atenta contra la dignidad de la mujer, y los centros de enseñanza tienen que defender a las alumnas, no pueden hacerse cómplices de una cultura opresiva. Las portadoras del velo y sus defensores responden que los signos del vestir no implican para nada unos excesos fundamentalistas que descansan además en interpretaciones equivocadas del Corán, y que éste, entendido correctamente, cuida mejor que la civilización occidental la dignidad de la mujer en aspectos importantes y defiende su autorrespeto, por ejemplo, al protegerla de la degradación de la pornografía y de la prostitución. El adversario del velo no tiene que suspender su rechazo por las disputas teológicas, porque también las hay sobre la ablación del clítoris y en nada modifican la firmeza con la que esa barbarie debe ser condenada. La competencia o incompetencia teológica no hace al caso. Pero la diferencia, precisamente, es s, y puesto que el *chador* por sí mismo ni atenta contra la integridad de la mujer ni es incompatible con su autonomía, no podría atraerse una condena incondicional, y quien lo rechazaba en nombre de la libertad, y de la igualdad entre la mujer y el hombre, puede rectificar su juicio y alinearse con los que defienden que las niñas continúen llevando el velo en la esperanza de que, por la influencia de la enseñanza laica, vayan evolucionando hasta un día en que renuncien a él *motu proprio*, mientras que la exclusión, al recluirlas en el medio familiar, las condenaría a quedar de por vida en su actual convicción (éste es el sensato argumento de una profesora del Lycée Jean Moulin recogido en un reportaje de *Le Figaro*, de 24-X-1996). Parece claro que el dictamen sobre la corrección o incorrección de las actitudes depende de la *suficiencia* de la comprensión.

A raíz del trabajo de Klaus Günther sobre *El sentido de la adecuación* (1988), Habermas ha destacado con énfasis esa necesidad de atender de forma adecuada y completa todos los aspectos relevantes de una situación dada para adoptar la norma conveniente. Parecerá que es sólo una observación de buen sentido, pero no es seguro que la ética discursiva haya asumido aún todas las consecuencias que se derivan de incorporársela. Al menos, desde ahora, el anclaje realista que faltaba a su principio de universalidad lo obtiene cuando Habermas reconoce que, además del acuerdo de todos

los afectados en condiciones de simetría y no coacción, hace falta una *descripción* suficiente de todos los factores pertinentes para saber cuál es la correcta norma concreta. “El mejor argumento”, a cuya sola coerción, según Habermas, debe someterse el diálogo, ya no hay peligro de que se confunda circularmente con “lo que ha merecido el consenso”. Ahora, “mejor argumento” se condiciona a un referente real y por eso, porque está en función de la suficiencia del conocimiento, empieza a significar algo. Algo insoslayable y también problemático, porque la “suficiencia” podría revelarse posteriormente engañosa: ¿cómo estar absolutamente seguros de no haber omitido nada? Si advirtiéramos que lo omitimos ya no lo omitiríamos, igual que cuando olvidamos un objeto. Lo cual no impide alcanzar el momento en que no surgen en lo abierto del diálogo nuevos elementos relevantes de juicio y se alcanza, como en el ejemplo del *chador*, una fuerte confianza para dar por terminado el examen con un “tengo bastante para decidir”. El problema, en Habermas, está en que la necesidad de no omitir ningún rasgo del que pueda depender el acierto o desacierto de la decisión, la reconoce sólo en el orden de la *aplicación* de la ética, sobre la base de una previa distinción entre el plano de la justificación o fundamentación de normas y el de la proyección de éstas a los contextos singulares de la acción. Hay, sin embargo, un sentido en el que, para el propio Habermas, la reconstrucción reflexiva de las normas es meramente hipotética, porque *supuestos no previstos* pueden venir siempre a exigir aclaraciones y precisiones complementarias, de forma que a la justificación de las normas hay que negarle todo carácter de fundamentación última. Este sentido en el que la reconstrucción es hipotética no es ciertamente el de que las normas hubieran de ser confirmadas o refutadas por los hechos, lo que sería el contrasentido naturalista, sino el de que *las explicitaciones verbales de los criterios morales operativos son inevitablemente incompletas y revisables*, no suficientemente adecuadas en cualquier contexto de discusión, como admite también Apel. La referencia al contexto no se reduce, pues, a los problemas de aplicación, si bien *el sentido de la adecuación* que permita alcanzar una formulación suficiente de la Ética general no podría venir de la descripción de situaciones particulares, sino de otra experiencia, como se intenta mostrar en los epígrafes siguientes.

1.3. La verdad en la Ética autónoma

La relación de la verdad con la moral vivida y con la filosofía moral tiene que ser del mismo signo en cuanto a que la vida moral es siempre más o menos verbalizada, menesterosa del monólogo interior, de argumentos al fin y al cabo. Que el discurso sea más o menos explícito y elaborado no cambia esencialmente esa relación. Si la validez de la verdad corresponde al discurso ético, no puede no afectar asimismo al juzgar y discurrir del agente moral.

La diferencia está en que la Ética (filosofía moral) se establece en el discurso, en la *noesis* moral, por decirlo así, que tiene por referente las reales y racionales jerarquías cuyos principales polos positivos son lo justo o lo debido, y lo bueno o lo excelente; campos cuya interrelación y articulación es tarea de la Ética comprender. Por eso, a la pregunta “¿qué es la verdad en Ética?” se puede responder sin excesiva simplificación: que la Ética diga “esto es lo justo o lo correcto” y “aquello es lo bueno”, y que moralmente esto sea lo justo o lo correcto y aquello sea lo bueno; y que la Ética diga “ésa es la relación entre lo bueno y lo justo” y que ésa sea en efecto la relación entre lo bueno y lo justo. En qué consista esa correspondencia es lo que se trata de concretar.

Si hay una pregunta comprometida y decisiva que exige ir al fondo del planteamiento ético es: ¿por qué ser moral? No es fácil encontrar en los filósofos morales quien acepte el reto y ofrezca una respuesta cumplida. S. Toulmin sostenía en *El puesto de la razón en la Ética* que la pregunta “¿por qué ha de hacerse lo correcto?” no podía tener respuesta ética y había que relegarla a la esfera religiosa, que la contesta más allá de la razón, por ejemplo, invocando la voluntad de Dios. Ágnes Heller, que centra su *Ética general* (Madrid, 1995) en torno a esa cuestión, se declara en desacuerdo con Toulmin, y propone un ligero cambio de formulación: “Confío en que, si aceptamos como la pregunta principal de la filosofía moral la interpelación ‘Las personas buenas existen, ¿cómo son posibles?’, podríamos contestar *filosóficamente* a esta pregunta sin tener que entrar en la esfera de la religión” (p. 17, n.). Sin embargo, tras describir la bondad de esas personas, concluye el libro con la *afirmación normativa* de que todo el mundo *debería* ser bueno en la forma y grado en que tales personas lo son, pero renuncia a justificar esa norma *filosóficamente*: “Dar razones de la relevancia y de la validez general de tal afirmación es ir más allá de la autoridad de una ética general” (220). La renuncia es decepcionante porque la respuesta filosófica tenía que ser la normativa, y aún lo es más porque la autora ni siquiera centraba el problema en su máxima dificultad, que está sin duda en que la persona recta se exige serlo en una interacción que no lo es. A Freud este problema le sumía en la perplejidad, tal como confesaba a un amigo (James Putnam) en 1915:

Cuando me pregunto por qué me he esforzado siempre honradamente por ser indulgente y, en lo posible, bondadoso con los demás y por qué no cesé de hacerlo cuando advertí que tal actitud le causa perjuicios a uno y le convierte en blanco de los golpes, no encuentro una respuesta.

Lawrence Kohlberg, en 1984, limitó considerablemente sus pretensiones sobre el estadio 6 o del principio de universalidad, que había considerado el más alto en el proceso de maduración del juicio moral, para apuntar a un posible estadio 7 que abriría horizontes metafísicos o religiosos, porque sin remontarse a esas perspectivas cósmicas le parecía imposible responder a preguntas como “¿por qué ser moral en un entorno inmoral?” o “¿por qué ser justo en un mundo lleno de injusticia, sufrimiento y muerte?”. Contestar a estas preguntas –escribe– “requiere que uno se mueva más allá del campo de la justicia”, que es el del estadio 6 y el de las éticas discursivas (*Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, 1992: 253).

¿Es verdad que la respuesta a esta pregunta insoslayable requiere elevarse a planteamientos metafísicos o religiosos? ¿O la *verdad* es que la respuesta a esa pregunta sólo puede ser ética, y que el discurso de la Ética es autónomo y por ello mismo posmetafísico o postontológico, como sostienen Apel y Habermas?

En estas preguntas entrelazadas, lo destacable, ante todo, es que lo que está en juego es la verdad o la falsedad de las posiciones. En Kant, la autonomía de la Ética queda establecida y garantizada porque los discursos teóricos se extralimitan si rebasan el orden de la causalidad natural, que es el de los fenómenos, para pronunciarse sobre la causalidad por libertad, que no puede ser objeto de comprobación experimental. La distinción entre lo físico natural, es decir, lo real dado a conocimiento empírico, por un lado, y la realidad transfenoménica o meta-científica, por otro, es indisociable de la comprensión de la Ética como autónoma y de la protección de esa autonomía contra eventuales invasores naturalistas (psicologistas, sociologistas o fisicalistas). Eso no quiere decir que la Ética se funde, o funde su validez, en la distinción metafísica entre el orden sensible y el suprasensible, porque entonces la Ética no sería autónoma. Quiere decir que su autonomía es solidaria del reconocimiento de la libertad como realidad inaccesible al conocimiento científico. A esta luz, la tesis de los discursivos que asocia autonomía ética y pensamiento post-ontológico, primero, se dilucida en términos de verdad o falsedad, y, segundo, cuando se la examina se revela falsa, errónea. Reconocer la solidaridad entre la autonomía de la Ética y la Ontología crítica no tiene por qué suponer una distinción metafísica de los dos mundos, sensible e inteligible, sino sólo una distinción del uso científico y el uso práctico de la razón, distinción que no puede rechazarse más que por un déficit de reflexión.

1.4. Razón científica y razón práctica

A lo largo de casi todo el siglo XX, la concepción dominante de la racionalidad ha sido, en efecto, la que considera que es objetiva la validez del conocimiento científico, tanto el de las ciencias formal-deductivas cuanto el de las ciencias hipotético-deductivas, pero que fuera de ambos métodos no habría más que preferencias y opiniones particulares, ya personales, ya colectivas. El mayor impulso a esta mentalidad se remonta nada menos que al fisicalismo del Círculo de Viena, cuyos miembros, para librar de especulaciones arbitrarias el ejercicio de la filosofía, quisieron trazar una clara demarcación entre lo que es conocimiento efectivo y lo que no lo es, con el resultado de que arriesgaron declarar arbitrario cuanto no fuese científico. Rudolf Carnap logró imponer su distinción entre el uso cognitivo del lenguaje, cuyo modelo es el de las ciencias, y el uso emotivo del lenguaje que sería el propio de la poesía y de la literatura en general, pero también el de la Ética. La afinidad entre ésta y la poesía la encontraba Carnap en que ni el poeta ni el filósofo moral enuncian nada que pueda ser demostrado por vía formal-deductiva ni comprobado por vía experimental. El lenguaje cognitivo tiene un valor objetivo y por eso intersubjetivo, pero no así el lenguaje emotivo, que sería una mera expresión personal, subjetivista. La consecuencia directa de esa distinción fue la doctrina emotivista, según la cual los enunciados éticos no dicen nada que pueda ser verdadero o falso, sino que expresan aprobación o desaprobación hacia alguna conducta, o recomiendan a los demás alguna actitud o tipo de acción, pero de tal modo que lo que uno tiene por recomendable otro lo puede reprobar. El emotivismo hizo estragos en la Ética y en la moral social. No sólo promovió el relativismo y el subjetivismo sino que los revistió con la aureola de la racionalidad científica. A quien no estaba al cabo de la calle de que la moral siempre es subjetiva había que suponerle rehén de los mitos y supersticiones del pasado.

Aquella posición de los años cuarenta se batió en retirada desde *El puesto de la razón en la Ética* (1950), de Toulmin, y hace decenios que no cuenta entre sus defensores explícitos ningún filósofo significativo, pero la revisión y rectificación filosófica no ha desactivado el dispositivo emotivista en la conciencia de la mayoría de los hombres comparativamente cultos que contribuyen a formar opinión. McIntyre está en lo cierto cuando sostiene en *Tras la virtud* (Barcelona, 1987) que “hoy la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuese verdadero” (39). Otra cosa es que los emotivistas puedan serlo sin autocontradecirse.

El problema no reside en que se declaren acientíficos los conceptos morales, como “autonomía”, “libertad”, “responsabilidad”, “culpabilidad”, pues ésa era la enseñanza de Kant tanto como la de sus antípodas fisicalistas y conductistas actuales. El problema viene de que no se reconozca otra racionalidad que la científica, porque entonces los términos morales designan simplemente pseudoconceptos, y es irracional cualquier recurso a ellos, sea en la interacción diaria, en la educación o en el orden jurídico. No faltan los juristas que intentan pensar el derecho sin suponer ni autonomía ni libertad y fundan las penas de reclusión en la sola protección de la sociedad, pero por coherencia tienen que renunciar al concepto de “buena conducta” por la que se rediman las penas, o

a la finalidad de reeducar y reinsertar al penado en la sociedad, y admitir que el concepto mismo de “justicia” es tan indemostrable, y en este sentido tan meta-físico, como los conceptos de “libertad” y de “culpa”. Es el filósofo de salón el que niega la autonomía y la libertad, pero con él siempre vale el viejo consejo de Fichte: pon en práctica su principio negador de la dignidad moral y trátale como si fuera una masa bruta; pronto dejará las bromas a un lado y te reprochará airadamente que le trates de ese modo; sostendrá que no tienes derecho a hacer eso con él, que no puedes permitirte todo lo que desees; y, finalmente, que tienes deberes para con él (*El destino del hombre*, Austral, 116). Pero no es sólo en la interacción práctica donde son irrenunciables los supuestos morales. También el teórico fisicalista que niega los conceptos morales lo hace movido por la exigencia moral de atenerse a la verdad. A esta acusación de contradicción entre lo que enuncia y lo que presupone tendría que intentar responder, pero ¿cómo podría hacerlo, puesto que el valor epistémico “verdad” es al mismo tiempo un valor moral? La vinculación de los científicos a la verdad es la de una obligación y valoración moral que no es susceptible de ser justificada por los métodos de la ciencia, pero que la ciencia *no puede no* presuponer. Si una comunidad científica descubre que unos experimentos han sido amañados, el responsable se ve descalificado a la vez que su tesis, pero la tesis queda invalidada *teóricamente* y el investigador queda desacreditado *moralmente*. Nadie pretenderá que la prohibición de engañar con experimentos trucados sea una prohibición arbitraria que valga para algunos científicos y no para los demás. Es válida y vinculante para todos. Todos saben que subyace a su entera investigación aunque nunca la tenga por objeto. Y tanto como el valor de la verdad supone el científico el respeto a la libertad como condición *sine qua non* de la investigación y de la discusión.

Si es tan manifiesto el contrasentido del que niega los conceptos morales en nombre de la ciencia, con su innegable y básica dimensión moral, ¿cómo se explica su persistencia y su enorme difusión? Un motivo a considerar es, sin duda, la heterogeneidad entre el plano operativo de los principios morales y el discurso científico que en cuanto tal sería autosuficiente en su propio plano, como admite también Kant. La dualidad de órdenes impide la contradicción. Tan correcta es la antítesis de la tercera antinomia cuando en su orden se propone explicar por causas y efectos físico-naturales toda la conducta humana, como la tesis que defiende la causalidad por libertad en otro plano inaccesible para la ciencia. Es en este otro plano donde el defensor del fisicalismo (*fisiocracia* trascendental lo llamaba Kant) *opta por* la verdad y *contra* las trampas en la experimentación, y al negar esta *libre elección moral* procede como los filósofos ventrílocuos de los que habla Platón, que se ven obligados a *usar* aquello que *niegan* en tesis y no necesitan de otros que les refuten, sino que llevan en sí mismos al adversario (*El Sofista*, 252, c 5-10).

Una precisión se impone aún sobre la autosuficiencia del discurso científico en su orden. Se da efectivamente, pero no libre de interferencias del orden práctico. Hay asimetría en la relación: el discurso moral limita y condiciona la independencia interna de la ciencia, pero no a la inversa. Al irrumpir los problemas morales en el curso de la investigación, es por los principios prácticos por los que se cuestiona la elección de sus

objetos o la licitud de unos experimentos; desde dentro de la ciencia surgió, por ejemplo, el Movimiento Pugwash para defender la prioridad de los valores morales y políticos respecto de los valores epistémicos, y a medida que aumenten los poderes de la ingeniería genética se hará cada vez más ineludible para los biogenéticos, y para los poderes públicos, el recurso a las reflexiones paralelas de la *Genethics* (Genética). En corrientes actuales de filosofía de la ciencia despiertan un interés creciente, por fortuna, cuestiones como el impacto medioambiental de la tecnociencia, la influencia de los intereses económicos en las orientaciones de la investigación, o como los sistemas de valores que explican las políticas científicas de distintos países. Autores como H. Putnam, L. Landau o N. Rescher, entre otros, por su insistencia en la objetividad de los valores que rigen la ciencia, incluidos los valores morales, están conduciendo a replantear la comprensión de la racionalidad científica. Rescher (1999), especialmente, critica la hegemonía epistémica de la razón instrumental y hace notar la presencia de una racionalidad axiológica o evaluativa en la actividad teórica y práctica de los científicos, que no se deja reducir a la razón inferencial de la filosofía analítica, sino que está en profunda afinidad, como señala Javier Echeverría (1995), con lo que Kant entendía por capacidad de juzgar. En estas recientes reflexiones, que vienen a colmar un déficit secular, la filosofía de la ciencia ha desbordado ampliamente los límites de la filosofía teórica para ser también, al mismo tiempo, filosofía práctica.

1.5. Por qué ser moral en un entorno inmoral

La distinción entre los usos teórico y práctico de la razón basta para salvaguardar la autonomía del orden moral sin necesidad de ningún recurso a la trascendencia. Kohlberg, sin embargo, parecía querer derivar de verdades metafísicas o religiosas la respuesta a su pregunta sobre cómo ser morales en una sociedad movida por intereses estratégicos. Esa Ética derivada sí que no sería ya autónoma, lo cual es un error. La respuesta sólo puede ser ética, si bien tendrá que empezar correspondiendo a la carga conflictiva que la cuestión encierra, es decir, tendrá que empezar siendo verdadera.

El que comprende y asume la obligación de ser veraz y la de respetar a todo ser humano como un fin en sí mismo, ¿la cumplirá tanto si se dan como si no se dan las condiciones sociales de su aplicación? ¿O sólo cuando estén dadas las condiciones, lo que rebajaría las obligaciones morales a imperativos meramente hipotéticos, equiparables a los consejos prudenciales sobre la felicidad? En los casos límite de confrontación con un criminal o con una organización como la Gestapo, dice Apel, no renunciará a la mentira, y ni siquiera al uso de la fuerza; habrá de actuar estratégicamente, de un modo adecuado a la situación (Apel, 1990: 182). Y en las condiciones del estado de naturaleza interestatal aún dominante, ¿debe un político aplicar estrictamente el imperativo categórico kantiano para la resolución de los conflictos? La pregunta no es sólo procedente para casos extremos. Apel tiene mil veces razón en que un Estado de derecho cuyos miembros persiguieran sólo sus intereses estratégicos no modificaría el estado de naturaleza de Hobbes, puesto que los ciudadanos suscribirían el contrato social con la reserva criminal de cumplir la ley sólo cuando les conviniera, es decir, de conducirse igual que si no hubiera ley (174). Entonces, en el Estado de derecho que no funciona, ¿debe el ciudadano honrado abstenerse, incluso a costa de su familia, de las irregularidades o ilegalidades que pondrían en ventaja a sus competidores? ¿Pagará religiosamente sus impuestos cuando los demás no lo hacen? A estas preguntas responde Apel que “el individuo no puede hacer algo así sin fracasar como sujeto de la acción”, y por eso “no se puede exigir moralmente que, sin una ponderación responsable de los resultados y subconsecuencias previsibles de su acción, deba comportarse según un principio moral incondicionalmente válido” (172). La Ética discursiva abandona así la que para Kant era la diferencia decisiva del imperativo moral: su incondicionalidad. También Habermas sostiene que allí donde las circunstancias no permiten seguir las normas, hay que interpretar el imperativo incondicionado kantiano en términos de mandatos *prima facie*. Ahora bien, la expresión “deber *prima facie*” se usa y se entiende en el sentido en que la proponía W. D. Ross, como sinónimo de “deber condicional”, con lo que Habermas viene a proponer la reinterpretación del imperativo incondicionado como condicionado. No advierten los discursivos, y es bien extraño, que arriesgan así someter el principio moral a los que Kant llamaba principios pragmáticos. Lo procedente según Apel, en efecto, es mediar la ética de principios con la racionalidad estratégico-instrumental que valora la situación fáctica para encontrar la máxima de una acción que contribuya al establecimiento histórico de las condiciones colectivas de aplicación del principio moral (182-184). Esta propuesta ética recuerda el consecuencialismo historista del *Anti-*

Dühring, que condicionaba la posibilidad de una moral universal a la realización de una sociedad sin división entre dirigentes y dirigidos, y mientras tanto autorizaba cualquier política que empujara en esa dirección. La teleología de la comunidad ideal de comunicación no remedia los peligros, lúcidamente advertidos por Apel, de un Estado movido por intereses estratégicos, pues lo obligatorio según el principio moral puede ser malo en situaciones fácticas de inmadurez, y la orientación histórica puede convertir en buena la acción que el principio moral condena.

El interés pragmático o estratégico-instrumental está por principio en un plano subordinado al moral y no lo contrarresta, no llegan a entrar en oposición. Ofende a la razón el que argumenta: “Sí, es verdad que tal gobierno se equivocó gravemente al defender el Estado de derecho por una vía criminal (y por tanto contradictoria), y al repartirse ilegalmente fondos públicos como gratificaciones, pero esas faltas quedaron compensadas por los beneficios que su política aportó al país”. Las mejoras del nivel de vida, de las infraestructuras, o de la reducción de la desigualdad, por grandes que pudieran llegar a ser, *no entran en composición* con el asesinato o la apropiación indebida, no hay posibilidad alguna de equilibrio o compensación, igual que un tribunal de justicia no sopesa los servicios grandes o pequeños que prestó al país un alto cargo cuando le juzga por secuestro y malversación. Otra cosa es que, no sólo algunas, muchas exigencias estratégicas contengan *implicaciones morales* que como tales pueden chocar con otras exigencias del principio moral; o que, en el orden jurídico, los jueces tengan que considerar si la violación de un derecho en un caso dado pudo ser la única vía para evitar la lesión de un derecho más grave, por ejemplo, si la prioridad del *derecho a la vida* justificaba que la Administración atentara contra la *libertad* de unos reclusos en huelga de hambre al decidir alimentarles por la fuerza. La cuestión de si se dan o no las condiciones sociales para la aplicación de la ley moral hay que plantearla, pues, en el plano *estrictamente moral* de la colisión de deberes, y a este respecto hay que empezar reuniendo las siguientes consideraciones: primera, un conflicto entre deberes incondicionales no hace que dejen de ser incondicionales. ¿Cómo se sabe? Porque desde que se infringe uno de ellos *hay mal moral en la acción* que le pesará efectivamente y *deberá* pesarle al agente en conciencia aun cuando no sienta ni tenga culpa si era imposible respetar los dos y tenía sólo alternativas peores; segunda, en la aplicación de los principios morales al orden fáctico, el criterio decisivo es el de buscar, desde que hay colisión de obligaciones, el balance moral *favorable en los términos del imperativo incondicional*. El imprimir a los acontecimientos un sentido favorable a la racionalidad social podrá también contar, pero no como el factor primordial; esto último equivaldría a yuxtaponer una ética deontológica a otra consecuencialista para subordinar en definitiva aquélla a ésta, error ético que conduce a la arbitrariedad moral.

Por más que el respeto a la ley me ponga en desventaja social, no está a mi alcance dispensarme de su exigibilidad. Entre las atribuciones de mi albedrío racional no se cuenta la de subordinar el imperativo moral a la *reciprocidad* estratégica. Contra esa interacción fáctica impone la ley moral su universalidad, pues si no manda precisamente sobreponerse al “*todos hacen lo mismo*” no quiere decir nada. Pues bien, que ese

mandato de sobreponerse es doble es lo que importa comprender, y lo que expresaba con precisión Max Weber con su propuesta de *complementariedad* entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Es doble tanto desde el punto de vista subjetivo del agente como desde el punto de vista objetivo del mandato.

El agente moral 1.º no puede autorizarse racionalmente a devolver golpe por golpe o engaño por engaño, poniéndose al nivel premoral de los otros (en la hipótesis); pero 2.º, también es moralmente condenable dejarse atropellar y humillar por fidelidad al mandato moral. Poner la otra mejilla puede ser sublime en el orden místico o de santidad del Sermón de la Montaña, pero “desde el punto de vista mundano es una ética de la indignidad la que de esa forma se está predicando” (Weber, 1919: 217). En esta propuesta de Max Weber cabe el dilema porque no opone un interés estratégico al mandato moral sino que las exigencias opuestas son ambas morales. Si para defender mi interés y mi amor propio entro en el juego de hacer lo contrario de lo que debo por principios, mi acción será condenable y yo mismo me habré hecho inmoral; pero si me dejo pisar por respeto a la ley *también* habré caído en la *indignidad*. En el concepto de dignidad está la clave de la respuesta a la dificultad de Kohlberg, pero la comprensión del concepto quedaría incompleta sin asociar el dilema subjetivo del agente al objetivo del mandato.

Hemos de atenernos a los principios morales, pero eso no significa que sean suficientes las buenas intenciones, pues lo que ordenan los principios es *hacer* el bien en la realidad, y esto quiere decir también *resistir al mal*, de modo que aceptarlo pasivamente puede llegar a hacernos corresponsables de su triunfo. A. Heller define a las personas rectas que existen porque prefieren ser objeto de una mala acción antes que hacer el mal (1987: 351). Esta premisa moral, añade posteriormente, *no puede probarse*, pero “las personas buenas no necesitan tal prueba: ser bueno *significa* que es mejor sufrir la injusticia que cometerla” (*Ética general*, 215). A esta concreción de la ley moral hay que objetar, en primer lugar, que se vuelve racionalmente incontrolable al presentarse como una personal profesión de fe (ibíd., 216); pero además, y sobre todo, que arriesga embotar el filo de la ley moral. Pues la derrota sería menor al padecerla, es cierto, pero la vieja máxima puede hacer olvidar que lo decisivo en el mandato moral es no cejar en la resistencia, es el esfuerzo por romper el dilema.

¿Hasta dónde se permitirá el agente flexibilizar los principios en la interacción social para no llevar todas las de perder, o qué derrotas tendrá que aceptar para no ceder en los principios? Un empresario *íntegro* (por hipótesis) ¿rehusará facturar en negro cuando sus clientes y proveedores le hacen notar que le abandonarán por sus competidores, o se avendrá a actuar como éstos? ¿Él *sabe* dónde ha de estar el fiel de la balanza? Desde luego, pero eso lo saben también los demás. Íntegro es el que agota las posibilidades de alcanzar el óptimo satisfactorio en la situación. Pero ¿no se defiende así el relativismo de una moral de situación, o un consecuencialismo que rebaja los principios hasta ponerlos en pie de igualdad con los demás factores que entran en el cálculo del éxito de la empresa? En absoluto. Sólo puede hablarse de integridad o de rectitud cuando el óptimo que se persigue *en la situación* es el del balance favorable en los términos *de los*

principios morales con sus tensiones internas. Los principios son inamovibles, pero en la resolución de sus oposiciones concretas el juicio y el ánimo personales tienen la última palabra. Desde fuera es imposible verificar o desmentir la sinceridad, que es inobjetivable, pero al agente no se le oculta, y aunque la transparencia de la autoconciencia está lejos de ser perfecta, es suficiente para hacerle culpable de su falsa conciencia cuando no es del todo sincero al aprobar su conducta, puesto que el autoengaño (en condiciones de normalidad psíquica) no puede ser completo. Pero aún cabría insistir en la sospecha de que salvamos la fijeza de los principios pero recluimos el subjetivismo y la relatividad en la decisión que zanja las tensiones. No es así. El criterio por el que se alcanza el balance moral óptimo es el mismo por el que se enuncia el imperativo moral general y por el que éste se deja desgranar en una enumeración de deberes, y por eso la elección *en situación* ha de poder merecer la misma aprobación universal que el mandato general. Estar seguro de que la actuación propia es correcta es saberse capaz de hacerla valer ante cualquiera que alcance la información suficiente de la situación. La validez debe y puede ser igualmente intersubjetiva, si bien es obligado reconocer que la universalidad *situada* es más problemática que la abstracta. La diferencia es ostensible en casos *dilemáticos* en que dos o más agentes con fino discernimiento y bien informados podrían cada uno condenar la alternativa de acción que el otro decide. Pero incluso en estos casos extremos sería racionalmente obligado no descartar enteramente la posibilidad de ser uno mismo el que está equivocado. Lo incomprensible de las discusiones públicas sobre dilemas morales como el aborto o la eutanasia no es que se den posiciones inconciliables sino que los miembros de cada parte tengan a los otros por canallas o estúpidos morales. Mostrarse maniqueo allí donde hay un grave mal en todas las opciones posibles no es más que alardear de barbarie. La dificultad siempre que hay colisión de deberes, de derechos o de valores está en atender simultáneamente a la razón que asiste a cada uno de los polos opuestos. Y la falacia en que por eso mismo se incurre con mayor frecuencia en el orden de las críticas morales y políticas es la de repudiar una decisión por su consecuencia inaceptable e interrumpir el examen *sin continuar preguntando* si la decisión contraria no conduciría asimismo a una consecuencia inaceptable por algún motivo distinto. Evitar esta *falacia de unilateralidad* requiere una activación de valoraciones alejadas de las que están siendo centro del interés actual. Lo difícil, mientras por ejemplo se reivindica un derecho, es advertir simultáneamente otro opuesto y que ambos han de guardar algún equilibrio para no absolutizar ninguno *a costa* del otro. No es la dificultad invencible de mirar dos cosas a la vez, o los dos perfiles imposibles de una figura ambigua, pero se le parece, y no requiere sólo flexibilidad perceptiva o mental sino también *de las intensidades emocionales*. Hay que mantener despejada la propia experiencia y hacerse fuerte en *el contacto real* con los problemas para resistir eficazmente a disyuntivas preconcebidas, más o menos maniqueas, que sin quererlo ni advertirlo generan unilateralidad o reduccionismo. Esta dificultad de la acción puede pasar inadvertida en la declaración y justificación de principios de la ética general, pero los principios mismos la llevan dentro, puesto que mandan hacer el bien y remediar el mal.

¿Por qué ser morales en un entorno inmoral? ¿Qué es lo que puede sostener al que resiste en una gran desigualdad de fuerzas entre su mandato interior y las reglas adversas de la interacción? Pues no sólo ocurre que haya personas rectas. Hay conductas y hasta vidas supererogatorias, sin necesidad de motivación superracional. ¿Cómo son posibles? ¿Por qué un profesor, sin necesidad ni beneficio alguno, interpela públicamente con las verdades que les hace más falta oír a quienes él de sobra sabe que sólo responden con las armas? Porque esa resistencia que va más allá de su obligación moral le es indisociable de su dignidad personal. La fuerza con la que se mantiene la propia dignidad no es la del interés, es un punto de honor que no tiene nada que ver con el amor propio, y no está a merced de que las conductas ajenas sean o dejen de ser las adecuadas ni de la falta de moralidad social, porque el efecto de esa falta en el ánimo es el de un aguijón que contribuye de continuo a reactivarla. Definir la dignidad es seguramente tan difícil, y cuando menos tan innecesario para reconocerla, como definir la belleza. Que el fundamento de la dignidad es la autonomía racional es todo lo que éticamente hace falta comprender. No es imaginable que el contextualismo, y la crítica del etnocentrismo, caigan en el extremo paradójico de negar que el anhelo de dignidad humana lo sienten el hombre y la mujer africanos o asiáticos tanto como el occidental del hemisferio Norte. Para responder a la pregunta “¿por qué ser moral?” basta reconocer este valor sin equivalente, esta autoridad por encima de la cual no puede hacerse valer ninguna otra, esta base del autorrespeto y de la conformidad consigo mismo que capacita al sujeto moral para sustraerse al poder integrador de cualquier sistema político y económico, o de cualquier comunidad humana en su interacción.

1.6. Experiencia moral y verdad de los principios éticos

Precisar la revisión del kantismo que subyace a la respuesta precedente permitirá al mismo tiempo aclarar la cuestión capital pendiente de en qué consiste o de dónde viene “el sentido de la adecuación” que hace posible reconocer la suficiencia o insuficiencia de las propuestas éticas.

De la ley moral como tal no tiene sentido preguntarse si es o no verdadera, obviamente. Pero su cumplimiento en la acción no podría ser mudo o silente. Nos planteamos cuál de las opciones posibles será mejor, o si hubiéramos debido actuar de otro modo, y estas expresiones verbales están ya en un horizonte polarizado por la aspiración a una validez de verdad. A qué nos referimos al mencionar la ley moral podemos saberlo sólo a través de las formulaciones que demos de ella, que podrán ser precisas o imprecisas, suficientes o insuficientes, o que darán lugar a interpretaciones erróneas. Un ejemplo ostensible del último supuesto lo proporciona Richard Brandt en su *Teoría ética* (Madrid, 1982) cuando sostiene, respecto de la formulación kantiana de la ley, que la siguiente máxima de un propietario de esclavos: “Permítase a todo propietario de esclavos dar muerte a su esclavo torturándolo, si así se le antoja”, supera el requisito de universalizabilidad del imperativo categórico, y habría sido inconsecuente que Kant no la aceptara (p. 52). Se trata de un malentendido, puesto que Kant previno expresamente de separar la primera formulación (la de la universalizabilidad de las máximas) de las otras dos, la que obliga a tratar a todo hombre como fin en sí (por eso la universalizabilidad se refiere a toda persona, no al todo de una clase particular), y la del reino de los fines:

Las tres citadas maneras de representar el principio de la moralidad son, en el fondo, otras tantas fórmulas de una y la misma ley, cada una de las cuales contiene en sí a las otras dos (*Ak* IV, 436).

La precisión es decisiva. Sólo porque se ignora o se pasa por alto es explicable la frecuencia con que el lector de trabajos éticos se topa, y hay que decir que especialmente entre los de lengua inglesa, con interpretaciones de Kant tan descabelladas como la de Brandt.

Una vez hemos entendido, pues, las tres formulaciones en su unidad, ¿cómo sabemos si eran o no suficientes? Sabemos que eran insuficientes porque incurren en falacia abstractiva, que a Kant ni siquiera le permitía admitir la posibilidad de efectivos dilemas de deberes, la posibilidad de tragedias morales. Bernard Williams observa agudamente en su *Introducción a la Ética* (Madrid, 1982) que, en el extremo opuesto, también “para el utilitarismo la tragedia es imposible” (p. 98), y la objeción recubre al consecuencialismo en general que es erróneo por la insuficiencia, opuesta a la kantiana, de ignorar la realidad práctico-racional de los principios morales. (No es cuestión aquí de justificar esta última sentencia sino sólo de confirmar que lo que se trata de decidir respecto de las propuestas éticas es su verdad o su falsedad.)

El valor de verdad de las doctrinas lo contrastamos con el referente operativo de

nuestro experimentarnos morales, del que sin duda enriquecemos la toma de conciencia gracias a algunas de esas doctrinas (las de Aristóteles y Kant sobre todas), pero que nunca se reduce a ninguna de ellas. Su armazón está en las *condiciones de posibilidad del uso práctico de la razón, se designen o no con este nombre: nadie puede pedir que le convenzan de que estamos obligados a la verdad, y al respeto de la autonomía racional, sin estar concediendo lo que pone en cuestión*. A la formulación que da Kant de esos puntos fijos de la experiencia moral se le reprocha desde posiciones consecuencialistas que tiene el alcance meramente negativo de exigir que no se haga daño al otro, pero es un nuevo malentendido, puesto que el filósofo hace constar expresamente que incluyen el deber de promover los fines ajenos y hacerlos propios en lo posible (*Ak* IV, 430), y a los fines del “reino de los fines” los entiende en dos sentidos: el de las personas en cuanto “fines en sí” y el de “los fines propios que cada cual pueda proponerse” (IV, 433). Una cosa, sin embargo, es que las condiciones irrebasables que son propias del imperativo general contengan también mandatos positivos, y otra muy distinta que por sí solas ofrezcan criterios suficientes de decisión en la pluralidad de aspectos y la ambigüedad o incluso ambivalencia de las situaciones, como ha quedado expuesto ampliamente. Mejor que condiciones de posibilidad habría que llamarlas por eso, de acuerdo con Merleau-Ponty, “condiciones de no imposibilidad”. No hay un criterio más genérico, o un metaprincipio que decida el orden de prioridad de los principios que entren en colisión; la Ética establece las normas generales, pero si diera normas al juicio para aplicarlas, esas normas de segundo orden exigirían el recurso al juicio para ser aplicadas según normas, en un regreso al infinito. La ordenación de los principios ha de hacerla el juicio personal del agente, con su sentido global (siempre más o menos difuso e inexpreso) de la ley moral, para estimar si el mismo principio *p* que se impone al principio *q* en el caso *Y* es más liviano que *q* en el caso *X*. También es desde la compleja racionalidad que ejercemos en la acción desde donde nos apercebimos de si tal constructo ético es gravemente incompleto o de si la reflexión personal consigue armar una concepción que, hipotética y provisionalmente, resulte suficiente como patrón de orientación y criterio corrector de propuestas extraviadas o unilaterales. *Mientras leemos los escritos de Kant, de Mill, de Nabert o de Habermas, sólo por la consulta del modelo interior moral sabemos en qué sus discursos son verdaderos, en qué erróneos, y que unas reconstrucciones son menos equivocadas o insuficientes que otras, aunque estemos seguros de que todas son sin remedio incompletas, incluida la propia*. Cuando estudiamos las propuestas ajenas o elaboramos la nuestra, algo del referente operativo en el que estamos al mismo tiempo nos advierte de que la comprensión verbal no ha llegado al final de sí misma, y nos apremia a rectificar (se adaptan aquí unas precisas palabras de Merleau-Ponty, 1955: 66).

En el contacto con la realidad ocupamos todos los órdenes o campos de la moral y nos orientamos en sus diversas clases de conflictos, que no dejan de interferir entre ellos y de entrecruzarse: conflictos entre unos deberes y otros, pero también entre el orden de los deberes universales y la aspiración a lo excelente y a la vida buena. La discrecionalidad del Juicio que resuelve los problemas concretos no la suple la Ética, lo

que no impide reconocer que está por escribir casi todo sobre el Juicio moral. El filósofo moral contaría hoy con el apoyo de investigaciones psicológicas y neurobiológicas cada vez más precisas sobre la conexión y colaboración entre los procesos cognitivos y pre-orientaciones de los procesos emocionales, en orden a detectar los componentes de la situación que serían verosímilmente más relevantes, es decir, pertinentes e importantes. Aun así, conviene advertir que los “pesos y medidas” del ánimo no se dejan objetivar ni apresar en formulaciones. Es éste un límite drástico y de principio a la verdad ética. La conexión que la situación concreta establece entre los deberes y la aspiración de autorrealización o de felicidad no se deja inferir de las generalidades filosófico-morales, pero éstas sí han de intentar articular en una comprensión global los distintos campos que en la acción comunicamos sin dificultad, el de la ética deontológica y el de la eudemonista o el de la teleología, el axiológico y la responsabilidad por las consecuencias.

Desde que el planteamiento deontológico rebasa la abstracción formalista y afronta la posibilidad de los dilemas de deberes porque no anulan su incondicionalidad, *sólo por la previsión de las consecuencias* puede decidir cuál de las opciones de acción arroja un saldo *deontológico* favorable, y esto quiere decir que a la ética de la responsabilidad o de las consecuencias (no decimos todavía si al eudemonismo o a la axiología) se accede sin solución de continuidad desde los planteamientos internos a la ética de la convicción o de los principios. En otras palabras, la parte de razón que asiste al consecuencialismo se deja reabsorber desde una deontología general que se hace cargo de la colisión de deberes sin rebajarlos por eso a consejos pragmáticos. La razón práctica kantiana, dado que no era mundana sino pura, se excedía en sus atribuciones al proclamar “debo, luego puedo”. Pero también entre los deberes universalistas y la aspiración particular a la felicidad hay una tensión y oposición permanente que es el objeto más amplio y último de la Ética. Ofrecer criterios racionales genéricos para arbitrar los conflictos, o como dice Charles Larmore, “pautas para la complejidad moral”, complementadas con la reflexión sobre el Juicio moral, es seguramente la más completa e importante de las aspiraciones a la verdad ética. En ambas dimensiones, la de lo justo y la del bien, y entre ellas, se impone reconocer un principio de finitud: que hay destrucción de lo positivo por lo positivo, de un deber en nombre de otro, o de las excelencias de una posible forma de vida por las excelencias de la forma de vida que elegimos (como hacía ver el célebre libro de Eduard Spranger), o limitaciones por las relaciones entre los deberes y las formas de vida. Esta *verdad* de la finitud *activa o positiva*, como la llamaba Merleau-Ponty, debería ocupar siempre un lugar destacado en cualquier reflexión ética, tanto deontológica como eudemonista. Por sí sola, sin embargo, es una media verdad, y puede hacer olvidar la enseñanza absolutamente opuesta, pero no contradictoria sino complementaria, y aún más importante si cabe, que es la de lo incondicionado como la aspiración última constitutiva de la razón.

5

La razón pública y las capacidades de los ciudadanos

1.1. ¿Merece prioridad el pluralismo democrático sobre la verdad moral?

El lugar de la verdad no puede ser el mismo en la interacción del orden moral, que es el de las conciencias personales, que en la interacción del orden político, que es el del *entre los hombres*. Una caricatura tomada de los *Episodios Nacionales* de Galdós permitirá ver de golpe los rasgos específicos del problema en el orden político: un carlista muy leído, al menos de *Gacetas*, vive en la radical convicción de que “la única imperfección del régimen absoluto era *no tener Cámaras*”; el Rey había de guardar la autoridad para hacer su real gana, como Ungido de Dios que era, pero eso no volvería inútiles los discursos y las discusiones parlamentarias. Razona así el personaje: “Con buenas y sabias cámaras, que debían ser presididas por un obispo, y sujetas al rigor dogmático, podrían los hombres de estudios ilustrar las cuestiones”. Ilustración, pues, y que no se apartase de la Verdad con mayúscula. Pues bien, si el punto fijo de la verdad fuera el de la razón filosófica, en lugar del de la fe, estaríamos en la figura platónica del filósofo rey, que haría las veces del rey tradicionalista y de su obispo juntos. Pero ¿no sustituiría al menos el Dogma superracional por la verdad racional? No del todo, porque una verdad sólo es racional para el que la vea con la razón personal por la que se sabe libre. La verdad que fuese racional en su origen, y que se hiciera valer por ese origen, dejaría de ser racional desde que se impusiera por una autoridad exterior. Por eso advertía con toda gravedad Kant que la obligación de atenerse a la voluntad de la comunidad pública se convertiría en el mayor de los despropósitos si el legislador quisiera imponer por la fuerza una constitución encaminada a fines morales, pues con eso no sólo conseguiría lo contrario de unos fines morales, que son incompatibles con la coacción, sino que además haría desmoronarse sus fines políticos (*Ak VI*, 96).

Ahora bien, no hay sociedad todos cuyos miembros adhieran libremente a la misma verdad global, filosófica o religiosa, y nada autoriza a suponer que tal sociedad sea posible. Sin la libertad del asentimiento, pues, no hay verdad racional, pero en cambio se es libre aunque no se posea la verdad. La libertad misma de buscar la verdad es inseparablemente el riesgo de equivocarse. En otras palabras, no se es libre para la verdad sin la cruz de la moneda, que es el derecho al error, e incluso a persistir en el error. ¿Hay que decir entonces que la libertad es políticamente prioritaria? La respuesta

se resume en dos pasos de reflexión.

1. ° La protección de la verdad racional en política, para que sea consecuente, exige no sacrificar a la verdad los derechos y libertades fundamentales por los que cada ciudadano decide su vida, en los límites de los principios y reglas comunes que en cada caso optimicen la compatibilidad de esas decisiones. A esa luz, la prioridad de la democracia constitucional sobre la filosofía, defendida por Rorty, parece incontrovertible, y seguiría pareciéndolo aunque la comunidad de los filósofos a escala mundial cayera en la aprobación unánime de la misma verdad global. Aun desde este supuesto hay que sostener, con Rawls, que “sería irrazonable utilizar el poder político para hacer aplicar nuestra doctrina comprensiva” por evidente que nos parezca su verdad. El carácter no prioritario de la verdad global en política lo había resumido John Locke en su *Carta sobre la tolerancia* (1689) con precisión y concisión difíciles de superar: “The business of law is not to provide for the truth of opinions, but for the safety and security of the commonwealth, and of every particular man’s goods and person” (“La tarea de las leyes no es la de procurar la verdad de las opiniones, sino la seguridad y la protección de la República, así como la de los bienes y la persona de cada hombre particular”).

2. ° Y sin embargo las leyes, incluso con el consenso sobre la ley de leyes, son insuficientes. Ya Kant había advertido que el necesario respeto a una Constitución civil *no basta* porque de ésta nace solamente la unanimidad mecánica, sino que lo decisivo son *los principios y disposiciones morales* que hacen a cada uno positivamente responsable en su implantación social y política. Si se ha escrito más arriba que la tesis de Rorty *parece* incontrovertible es para mantener la reserva de que no es un acuerdo de hecho, ni la tradición de una comunidad, lo que da su primacía a la democracia; que la prioridad de ésta sobre la filosofía no cabe entenderla como prioridad sobre la *verdad* moral básica, puesto que la Constitución democrática tiene como principio de su validez la libertad y la autonomía de la persona. Es doctrina del Tribunal Constitucional (S. 132, de 18-6-1989) que el artículo 1.1 de la Constitución, al consagrar la libertad como “valor superior”, reconoce a la autonomía del individuo como principio general inspirador del ordenamiento jurídico español. En un capítulo posterior se expondrán algunas consideraciones sobre esta sentencia que no afectan al planteamiento presente. Lo importante en este punto es que el que entiende la verdad que hay en la afirmación de la libertad y la autonomía sabe que sería contradictorio considerarla políticamente segunda o subordinada. La prioridad de esa verdad ¿es entonces la misma que la de la libertad? No exactamente. También es libre el que no la admite. Vivir con contradicciones no destruye la libertad. Pero que no se reconozca esa verdad moral no libra de tener que presuponerla. Pues el que la rechaza lo hace en el ejercicio de su libertad y en este acto confirma la verdad racional de que “sin la libertad del asentimiento no hay verdad racional”: para negarlo en tesis hay que afirmarlo en hipótesis. Esta inconsecuencia performativa no suprime la libertad pero deja sin base argumentativa su prioridad política.

Hay aquí, pues, un problema de *comprensión*, pero la cuestión política es la de cómo abordarlo en la práctica de una sociedad pluralista, donde son muchos los que

hacen derivar derechos y deberes cívicos de la forma de vida de la comunidad, de los valores realmente compartidos, o de la voluntad de la mayoría. *Desde este contextualismo*, asentar los derechos y el bien común en la autonomía no es más que la pretensión de una filosofía particular, es decir, de una doctrina “comprehensiva” más, que se ampara en la abstracción de una concepción metafísica del hombre para hacerse pasar por universalista. Ambas concepciones morales, junto a otras varias, como el utilitarismo, coexisten de hecho en las democracias constitucionales, aunque cada una niegue la verdad de las otras sin que el cruce de argumentos modifique las posiciones ni las acerque. ¿Cómo aceptar entonces la necesidad de principios y disposiciones morales, por insuficiencia del consenso constitucional, sin poner por eso en cuestión la prioridad de la libertad y del respeto al pluralismo por encima de la verdad moral propia? En el término kantiano “razón pública” toma pie Rawls en *Political Liberalism* para intentar una conciliación de esos opuestos por la figura de un “consenso entrecruzado” entre las verdades (“comprehensivas”) de un pluralismo razonable. Su argumentación será una inmejorable piedra de toque para la respuesta resumida en los dos pasos anteriores.

1.2. La prioridad de lo razonable sobre lo verdadero, según Rawls

El liberalismo político parte de suponer que la coexistencia de una pluralidad de doctrinas razonables, aunque incompatibles por sus contenidos, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones libres de una democracia constitucional (Rawls, 1993: 4). Ninguna de esas doctrinas es objeto de la adhesión del conjunto de los ciudadanos y no hay razón para pensar que eso pueda cambiar en el porvenir previsible. Naturalmente, puede haber además doctrinas irrazonables o irracionales, incluso delirantes, y será obligado controlarlas para que no destruyan ni la unidad ni la justicia de la sociedad.

Este hecho de la pluralidad de doctrinas razonables incompatibles le lleva a Rawls a desautorizar por irrealista su propia idea de una sociedad bien ordenada unificada por la teoría de la justicia como equidad. Lamenta hoy este autor no haber considerado en *A Theory of Justice* (1971) la advertencia insistente de Isaiah Berlin en que los ciudadanos iguales tienen concepciones del bien irreconciliables e incommensurables (Rawls, 1993: 340), y en que los valores son incompatibles entre sí, se limitan mutuamente o incluso se excluyen, de tal modo que ningún conjunto de instituciones podría abrir para todos ellos un espacio suficiente. El autor de *Teoría de la Justicia* creía aún que en el marco de un justo régimen constitucional sólo perderían importancia aquellas formas de vida que de suyo serían poco dignas de interés. Visión optimista que ahora declara errónea (1993: 232 n.). Para un planteamiento realista es condición primordial el reconocimiento de la finitud: que ningún modelo realizable de sociedad podría ofrecer un espacio sin pérdida para formas de vida valiosas. Sentada esta limitación, de lo que se trata es de preguntar en términos, no de todo o nada, sino de grado, cuál es la concepción política *más* razonable, la que puede ofrecer un espacio *más* vasto *que* las demás sociedades, y a eso responde el liberalismo político, en el cual, desde todas las posiciones doctrinales y concepciones del bien se acepta la prioridad de lo razonable que todas comparten o en que todas convienen, es decir, lo que todas ellas cubren, aquello en que se solapan y en que por ese consenso dejan de ser particulares para alumbrar unos principios de justicia, de lo que valdrá en adelante efectivamente como “razón pública”. Sólo desde y por esta prioridad de la “razón pública” puede aspirarse a un óptimo de compatibilidad, de estabilidad y de equilibrio en una sociedad de ciudadanos divididos profundamente entre ellos por sus doctrinas o convicciones globales: morales, filosóficas y religiosas (1993: 13).

La razón pública se concreta, ante todo, en la concepción político-liberal de la justicia, que se define: 1) por los derechos y libertades básicos de las democracias constitucionales; 2) por la prioridad que asigna a esos derechos, por ejemplo frente a la maximización del bienestar general; y 3) por favorecer las medidas que garanticen a todos los ciudadanos los medios que les permitan ejercer sus libertades de modo efectivo. Para que estos principios sustantivos de justicia puedan ponerse en práctica, además de la concepción política hacen falta orientaciones o directivas que definan modos de razonamiento y criterios para identificar las informaciones pertinentes a las cuestiones políticas. Sólo a la luz de estos principios de razonamiento podrán decidir los ciudadanos

si los principios sustantivos se aplican correctamente, y sabrán identificar qué programas de acción los respetan mejor (258-259). Unos son, pues, los valores de la justicia política, y otra clase de valores políticos liberales son los de la razón pública en sentido estricto, a saber, los de las directivas *de juicio* público más aquellas virtudes políticas que, como el deber moral de civismo y la razonabilidad, ayudan a hacer posible una discusión pública razonada de las cuestiones políticas.

¿Qué relación establece Rawls entre la razón pública y la verdad? Desde luego una relación que es compleja, puesto que ha de atender exigencias en algún sentido opuestas, lo que obliga a ser preciso y a prevenir las tentaciones de simplificar.

De un lado, en efecto, la concepción liberal de la justicia sólo puede expresar sus contenidos en términos de ideas que están implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática, sin afirmar ni negar que sus principios sean verdaderos, sino prescindiendo del concepto de verdad (125). Pero del otro lado, lo razonable de la concepción política guarda esencial relación a la verdad (aunque definir esa relación corresponde a cada doctrina comprensiva), pues el consenso del que esa concepción es objeto no es un *modus vivendi* por el que los miembros de distintas confesiones dejen al margen sus creencias para suscribir un pacto de tolerancia mutua con los miembros de confesiones distintas o contrarias. Una sociedad justa no se puede asentar sobre la mera tolerancia. En el siglo XVI, la tolerancia entre católicos y protestantes se establecía sobre un equilibrio de poder; tanto unos como otros sostenían que el deber del soberano era apoyar la religión verdadera y reprimir la herejía, de modo que tan pronto como una de las confesiones adquiría una posición hegemónica, el principio de tolerancia dejaba de ser respetado. No era más que un *modus vivendi*. El consenso entrecruzado, en cambio, no deja la verdad entre paréntesis; al contrario, sólo se accede al consenso desde la verdad propia. Por ejemplo, un kantiano llegaría porque desde su doctrina, según Rawls comprensiva o global, se deduce directamente del ideal de autonomía (202); el utilitarista clásico, del tipo del de Bentham o el de Sidgwick, llega por otra vía: la conciencia de que nuestro conocimiento de las instituciones sociales y de las circunstancias es limitado, y la convicción de que las directivas de la razón pública, así como las reglas legales e institucionales, han de ser simples, conjunto de condiciones por el que una concepción liberal de la justicia puede ser a fin de cuentas lo más aproximado al cálculo maximizador del bienestar; por último, la posición de cuantos reconocen distintos ámbitos axiológicos, el político y otros no políticos, cada uno de ellos entendido por ideas extraídas de su propio seno, pero afirman la concepción política mediante un balance de juicios que, en las condiciones favorables que hacen posible la democracia, sostiene a los grandes valores de lo político sobre los no políticos que puedan chocar con ellos (1993: 177 y 202-203). En el consenso entrecruzado, pues, la aceptación de la concepción política no es una fórmula de compromiso entre partidarios de posiciones diferentes sino que esa aceptación descansa en el conjunto de razones de cada una de las doctrinas globales de los ciudadanos (203). A la posición de consenso llega cada parte desde su propia verdad global y no-pública, y eso es lo que significa que en la razón pública las distintas verdades se solapan. En la medida, pues, en que *la filosofía política*

se propone desarrollar la concepción política que es el objeto de ese consenso, debe ser todo lo independiente (freestanding) que sea posible respecto de las otras partes de la filosofía, la Ética incluida, con sus controversias interminables (204).

Ahora bien, al reducirse la razón pública a la concepción que es el punto de encrucijada de las verdades globales, esa concepción de la Justicia, aunque sea contra sus intenciones, ¿no estará alentando el desinterés ante la verdad global misma en la que ha de sustentarse el consenso? ¿No promueve el escepticismo respecto de la verdad ética, ontológica y religiosa, volviendo a los ciudadanos indiferentes a los valores de las doctrinas comprensivas, pues *daría lo mismo* por cuál de ellas se llega al acuerdo con tal de llegar? Al autodirigirse esta pregunta se hace cargo Rawls de una grave objeción.

Para valorar su respuesta conviene recordar previamente que *El liberalismo político* (1993) comienza reprochando a *Teoría de la Justicia* (1971) que no distinguía entre la doctrina moral de la justicia y una concepción estrictamente política de la justicia. Aquella se proponía como verdadera, ésta no. La concepción del contrato social la trataba el libro de 1971 como formando parte de la filosofía moral, sin distinción alguna entre la filosofía política y la filosofía moral, ni entre doctrinas morales globales, filosóficas o religiosas, de un lado, y concepciones estrictamente políticas, del otro. Estas distinciones, en cambio, las declara fundamentales *El liberalismo político* (11). Lo que no le impide sostener reiteradamente que la concepción política de la justicia es ella misma una concepción moral (para todos los ciudadanos que la suscriben), aunque elaborada para un objeto específico: las instituciones sociales, políticas y económicas del moderno sistema democrático (41 y 179). En el consenso entrecruzado, a diferencia del *modus vivendi*, “la concepción política es defendida en tanto que concepción moral; los ciudadanos están dispuestos a actuar en función de ella por razones (*grounds*) morales” (201). Así ha de ser, puesto que no es un consenso que se limite a reconocer ciertas autoridades o que se someta a una cierta disposición de las instituciones favorable a la convergencia de los intereses individuales o de grupo. Todos cuantos sostienen la concepción política parten de su propia doctrina y extraen de ella motivos religiosos, filosóficos y morales para esta defensa. Es la *sinceridad* de estos motivos lo que determina la naturaleza de su adhesión a la concepción política (179), pero esta concepción sigue siendo distinta de todas las verdades comprensivas. Sería una actitud sectaria, que arriesgaría provocar divisiones políticas, advierte Rawls (161), la que sostuviera que una concepción política es verdadera y que, por esta única razón, es la única base que conviene a la razón pública:

Una vez aceptamos el hecho de que el pluralismo razonable es una condición permanente de la cultura pública bajo instituciones libres, la idea de lo razonable resulta, para un régimen constitucional, más adecuada como parte de la base de la justificación pública que la idea de la verdad moral.

No se trata, ciertamente, de que las normas morales cedan ante lo políticamente razonable, sino de que, con frecuencia, es lo más razonable renunciar a la integridad de la verdad a fin de respetar un derecho, o un deber, o de favorecer un bien ideal.

Deberíamos entenderlo sin dificultad, dice Rawls, lo mismo que aceptamos que en un proceso criminal las reglas de la prueba limiten testimonios que podrían producirse, por ejemplo los obtenidos por registros o grabaciones ilegales, o confesiones arrancadas por malos tratos, a fin de garantizar el derecho del acusado a un juicio justo y de no vulnerar derechos protegidos por la ley; o igual que aceptamos que a los esposos no se les pueda pedir que testimonien el uno contra el otro, por guardar el respeto público al importante bien de la vida de familia y al valor de los lazos afectivos (253).

En suma, Rawls propone comprender a la vez que, primero, la concepción política es una concepción moral, y sin la verdad moral y global carece de base la adhesión ciudadana a la ordenación política; y, segundo, que la justificación pública del régimen constitucional no se basa en la idea de verdad moral propiamente, sino en la idea de lo razonable, es decir, en las limitaciones que todos aceptan para la propia verdad por razones diversas, tan diversas al menos como las doctrinas globales, que sin duda no serán todas verdaderas. Basta, sin embargo, que una doctrina lo sea, sostiene Rawls, para que desde ella quede justificada la concepción política de la justicia, incluso para quienes la defienden por malas razones: si una de las doctrinas es verdadera, todos los ciudadanos tienen razón políticamente hablando (160), todos apelan a una concepción política válida de la justicia. Como cada uno piensa que su posición personal es verdadera, todos convenimos en que la concepción política es aceptable, cualquiera que sea el criterio último de lo que es correcto. Y así, al mismo tiempo, responde Rawls a la objeción de que este liberalismo político promueva el escepticismo para con la verdad o la indiferencia hacia los valores, pues es por la conexión de verdad y valores con el hecho del pluralismo razonable por lo que se encuentra una base común de justificación pública (204). La base común no es, por tanto, un mínimo común denominador de las posiciones (como lo eran por ejemplo los principios de una ética mundial aprobados el mismo año 1993 por el “Parlamento de las religiones del mundo”), y tampoco es la verdad de la concepción política de la justicia, pero en la medida en que el consenso entrecruzado descansa sobre la verdad, la concepción sobre la que recae satisface, según Rawls, todos los criterios razonables de la reflexión crítica (245).

1.3. Las capacidades morales e intelectuales de los ciudadanos

La clave de la propuesta está, efectivamente, en que sea o no suficiente la sustentación del consenso sobre la verdad. Es el problema de fondo. Pero en directa conexión con él hay una dificultad previa que Rawls es consciente de dejar pendiente, la de si las capacidades morales e intelectuales de los ciudadanos, tal como las supone la psicología moral *derivada* de la concepción política de la justicia, se corresponden o no con los resultados de la psicología empírica.

La dificultad compromete la validez de la propuesta entera, pues Rawls insiste continuamente en que los términos justos de la cooperación social suponen *una idea de reciprocidad*, en el sentido de que son aceptables para cada participante a condición de que todos los demás los acepten igualmente (46). Aunque los ciudadanos creen que las instituciones y prácticas sociales son justas, sólo estarán dispuestas a asumir su papel en esa organización si tienen una seguridad razonable de que los demás harán lo mismo (118); de modo que si esa condición no se diese –admite Rawls– toda la concepción se vendría abajo. Es razonable esperar que cada ciudadano aprobará el marco del mundo social público y actuará respetándolo, a condición de tener la garantía de que los demás también lo harán, repite en otro lugar (84) y va más lejos: si nosotros (los cumplidores) no podemos tener confianza en ellos, entonces puede ser irracional o suicida actuar siguiendo esos principios.

La confianza en que la propuesta no sea una quimera se hace descansar en hipótesis no comprobadas: “Doy aquí por supuesto –escribe Rawls– que la concepción política de la justicia y el ideal de respetar la razón pública se refuerzan mutuamente” (287). Una sociedad gobernada por esa concepción política reconocida crea el mejor clima para que los ciudadanos se atengan al deber de civismo desde un sentido de la justicia y eviten intereses poderosos que vayan en sentido contrario. No es que ese deber, como las virtudes de la cooperación política –el sentido de la equidad y el de la moderación– dependan sólo de las instituciones políticas y sociales; también dependen de la experiencia general de los ciudadanos y de su conocimiento del pasado. Esas virtudes son en todo caso parte esencial del capital político de la sociedad y, como todo capital, pueden devaluarse y deben ser renovadas por su ejercicio constantemente (189 n.). Las instituciones, a su vez, saldrán reforzadas cuando el ideal de la razón práctica se establezca firmemente en la conducta de los ciudadanos. Es lo que Rawls supone. Pero reconoce que saber si esas hipótesis son correctas y pueden ser fundadas sobre la psicología moral que esboza él mismo, es una vasta cuestión que no puede tratar en su libro. Lo que no le impide admitir que “en el caso de que esos supuestos fueran erróneos, habría un problema muy serio en la teoría de la justicia como equidad que he presentado aquí” (287). La dificultad es de principio, pues “los límites de la razón pública no son, evidentemente, los límites de la ley o de decretos, sino los límites de un ideal que respetar, el de los ciudadanos de una democracia que tratan de conducir sus asuntos en términos avalados por valores públicos de los que puede razonablemente esperarse que serán aceptados por los demás” (288). La necesidad de esta confianza general se invoca en el libro constantemente: “Pues gracias al uso que hacen de la razón (pública) y al

cuidado que ponen en seguirla pueden comprender los ciudadanos que sus instituciones políticas y sus procedimientos democráticos gozan de reconocimiento voluntario. Y es muchísimo lo que depende de ese reconocimiento, de esa intención manifiesta” (196).

Este nivel moral el autor lo supone generalizado. Veamos ahora cuál sería el nivel de las facultades de conocimiento en su relación con las morales.

El ejemplo por excelencia de la razón pública lo da la función específica del Tribunal Supremo (y del Constitucional entre nosotros), por cuanto sus magistrados deben justificar sus decisiones fundándolas sobre su interpretación de la Constitución, mientras que los actos del legislativo y del ejecutivo no necesitan esa fundamentación expresa (250-251). Otra cosa es que el Tribunal Supremo desempeñe eficazmente esa tarea o que la incumpla, y Rawls cree que en su país el Tribunal ha fracasado a menudo en el cumplimiento de su función (268 n.). Pues que el Supremo sea el más elevado intérprete judicial de la Constitución no quiere decir que sea su intérprete definitivo. En el último capítulo, Rawls se pronuncia sobre diversas sentencias del Supremo, algunas de las cuales le provocan auténtica consternación por su unilateralidad, es decir, porque atienden a salvar una libertad determinada, por ejemplo la de expresión política, sin preocuparse de realizar el valor equitativo de todas las libertades políticas, pues ninguna de ellas es absoluta, sino que forman como una familia todos cuyos miembros han de acomodarse unos a otros (396 y 399). Allí donde una libertad de base está en conflicto con otra u otras, el valor equitativo entre todas ellas ha de ajustarse a la luz de las exigencias de la Constitución tratada como un todo (400). Lo decisivo a este respecto, para Rawls, es *que los valores políticos de la razón pública proporcionen al tribunal la base de su interpretación*:

Una concepción política de la justicia cubre las cuestiones fundamentales de que se ocupa la ley suprema y establece los valores políticos en cuyos términos habrán de ser dirimidas aquellas cuestiones (269).

Ésta es, pues, la razón de los ciudadanos de un pueblo democrático, cuyo contenido es público y está dado por los ideales y principios de la concepción de la justicia política que tiene la sociedad (248). Y a esta “razón del público” asigna Rawls los criterios por los que puede atenderse a la multilateralidad de las libertades políticas para ajustarlas unas a otras en su valor equitativo, a la luz de la Constitución entendida como un todo.

Las capacidades intelectuales y las morales atribuidas aquí al conjunto de los ciudadanos parecen estar a una distancia excesiva de los estados de la opinión pública y de las capacidades fácticas de la sociedad empírica, tal como la muestran las investigaciones sociológicas (R. E. Converse, H. G. Erskine, G. F. Bishop, R. Newman, R. S. Erikson, I. Crespi, etc.). Sobre la base de esos estudios, Giovanni Sartori (1992: 165) ha destacado enfáticamente el estado de falta de atención, desinformación, distorsión perceptiva y casi total ignorancia de los públicos de masas:

Sólo un 10 o 20% de la población adulta merece la calificación de informada, o suficientemente informada,

y por lo tanto supera el examen de seguir los acontecimientos, lo que supone también, en alguna pequeña medida, comprenderlos; el resto no acaba nunca de asombrar incluso al observador más desencantado.

En más de una ocasión, las encuestas revelaron que la mitad del electorado en los Estados Unidos no sabía qué partido tenía la mayoría en el Congreso, pese a que sólo podían ser el republicano o el demócrata. Y cuando se construyó el muro de Berlín en 1961, la mitad de los norteamericanos no sabía que Berlín era una ciudad rodeada por la otra Alemania. La relación de ejemplos semejantes sería interminable. Los profesionales de los sondeos saben que la gran mayoría de los consultados no saben casi nada de lo que se les pregunta y contestan por decir algo. Los encuestadores preguntan “¿qué piensa usted sobre esto?” sin comprobar qué sabe de eso, si es que sabe algo. Bishop y sus colaboradores pulsaron en 1980 la opinión de la gente sobre una “ley de los metales metálicos” y sobre otra no menos fantástica “ley de 1975 sobre asuntos públicos” y obtuvieron la respuesta de un tercio y de dos tercios de los entrevistados, respectivamente (Sartori, 1998: 74).

De quien no haya desarrollado sus facultades morales (el sentido de la justicia y el sentido del bien) y sus facultades racionales (de juicio, de pensamiento y de inferencia, enlazadas a las facultades morales) en el grado mínimo requerido para ejercerlas, dice Rawls que no puede ser un miembro normal y plenamente cooperante de la sociedad (105), y a esta condición de cooperación parece vincular la igualdad misma de los derechos:

Los ciudadanos son iguales por el hecho de poseer, en el grado mínimo requerido, las dos facultades morales y el resto de capacidades que nos permiten ser miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad. Todos los que satisfagan esa condición tienen los mismos derechos, libertades y oportunidades, y disfrutan de las mismas protecciones garantizadas por los principios de la justicia (110).

¿Y quiénes son los que no satisfacen esa condición? Una de las tesis capitales de la justicia como equidad –responde Rawls– es que *todos* poseen la capacidad para ser miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad (217), excepto los casos médicos y psiquiátricos que habrán de ser tratados como tales (218). Ha tenido Rawls que idealizar no poco las facultades morales e intelectuales comunes, sin apoyo en estudios empíricos, para generalizar la capacidad ciudadana de justificar desde su verdad global la adhesión a la razón pública. Ya H. L. A. Hart había objetado a la *Teoría de la Justicia* que Rawls suponía tácitamente en los socios de la posición original un ideal latente que era el suyo propio. Este ideal, por el que se proclama la prioridad de las libertades de base, es, aducía Hart, el de un ciudadano que tiene un sentido cívico elevado, además de ser uno de los principios ideales del liberalismo, pero Rawls no sostiene su argumentación en los ideales de unos pocos y de una doctrina, sino en los intereses de todos. A esta objeción responde ahora Rawls que se limita a hacer suya la concepción liberal de los ciudadanos como personas libres e iguales, en posesión de una cierta virtud política natural sin la cual las esperanzas de llegar a un régimen de libertad

serían irrealistas (409).

La réplica elude la confrontación con el orden fáctico en la que radicaba la objeción: ¿confunde los intereses de todos con los ideales y las capacidades de unos pocos? Ciertamente, ningún crítico discrepará de Rawls en que el liberalismo tiene que suponer libres e iguales a *todos* los ciudadanos, y no a una minoría. Pero cuando *condiciona* la validez de la concepción a que cada ciudadano tenga la garantía, o una seguridad razonable, de que también los demás *actuarán* respetando los principios, precisamente ya no está situado en el plano de los principios *regulativos* del sistema legal e institucional, sino en el de los intereses y las conductas empíricas, el de los hombres y mujeres tales como son de hecho, y en este terreno no puede responder que todos son libres, iguales, capaces y dotados de virtud política, que es precisamente lo que Hart estaba poniendo en cuestión.

La distancia de la concepción política a la interacción viva se hace aún mayor por la necesidad que la propuesta tiene de preservar la unicidad de lo razonable del pluralismo de lo racional. Pues, como observa agudamente Samuel Scheffler, si la participación en el consenso requiere la afirmación, no sólo de unos principios de justicia, de directivas que definan modos de razonar, y de criterios para identificar los tipos de información políticamente relevante, sino además la afirmación de tesis de segundo orden o “meta-tesis” acerca del estatuto de aquellos principios y directivas *en tanto que no-comprehensivas*, entonces hay que esperar que el consenso incluya a muy poca gente (“The Appeal of Political Liberalism”, *Ethics*, octubre de 1994, p. 13). Esta dificultad añadida no debió pasarle a Rawls desapercibida, puesto que había hecho notar el motivo: “Es verdad que la gente no distingue normalmente entre las razones comprensivas y las razones públicas” (1993: 286).

1.4. Una respuesta de Habermas

Desde la concreción de su propuesta propia, también Habermas critica “la debilidad de la tentativa de Rawls para salvar la sima que se abre entre las exigencias ideales de la teoría y la facticidad social” (Habermas, 1992: 129), debilidad que atribuye ante todo a que Rawls, por no hacerse cuestión de la dimensión institucional del derecho, deja sin aclarar la relación entre derecho positivo y justicia política; centra su atención en cuestiones de legitimidad del derecho, pero no alcanza a ver que lo específico de esa pretensión de legitimidad está en su tensión con la facticidad social del proceso político. A fin de cuentas, Habermas tiene por vacía una construcción que se conforma con acreditar la plausibilidad de los principios de justicia en el contexto cultural de la comunicación de una sociedad pluralista. Desde dentro de la base social, hay procesos institucionalizados de decisión y tendencias de la evolución social y política que pueden imponer a las instituciones de la sociedad bien ordenada un sentido contrario a los principios del Estado de derecho. Hacerse cargo del problema requiere abordar la comprensión del derecho: 1. desde el exterior institucional, en cuanto sistema de acción empírica, y 2. desde el interior comunicativo.

1. En sociedades menos complejas que las actuales, el *ethos* de su forma de vida debía su fuerza integradora a que encajaba los principales componentes del mundo convivido; los deberes concretos se ajustaban a las instituciones y estaban motivacionalmente enraizados (184). Pero la conciencia moral, tras el proceso racionalizador que ha propiciado su fundamentación posconvencional, se ha desligado de las prácticas transmitidas por tradición, mientras que el *ethos* social global ha ido vaciándose de la creencia y motivación interiores que animaban los *mores* y retrocede a un nivel meramente convencional. Habermas entiende por eso que, para compensar los déficits que aparecen con el desmoronamiento de la eticidad tradicional, el derecho como institución se vuelve cada vez más necesario, por al menos cuatro razones poderosas:

- a) El derecho tiene la *exigibilidad* que le falta a la base moral que Rawls quiere dar al consenso. Pues atenerse a los principios –decía el profesor de Harvard– no puede exigírsele a nadie si no cuenta con que los demás también lo hacen. El derecho, en cambio, se impone a todos y se hace valer contra el comportamiento desviado (182).
- b) En el derecho además cobra forma estable un sistema de saber que ha de estar a la altura de la complejidad social cuya interacción regula. Incluso la persona que actúa y juzga desde un estadio posconvencional tiene como guía o criterio unas normas de máxima generalidad y abstracción que dan lugar a problemas de aplicación tan pronto algún conflicto apremiante traspasa los contextos usuales de la interacción. Las exigencias para el agente moral serían inauditas, dice Habermas, si por sí mismo tuviera que seleccionar en cada caso los aspectos relevantes de la situación a la luz de las distintas normas que podrían serle aplicadas, y elegir la norma adecuada a la luz de la descripción más completa posible de la situación. En caso de cuestiones complejas, el sujeto más autónomo encontraría desbordada su capacidad analítica, si

el sistema jurídico no relevase a las personas de la responsabilidad de definir los criterios para juzgar de lo justo y lo injusto:

Desde el punto de vista de la complementariedad de derecho y moral, el procedimiento parlamentario de producción legislativa, la praxis institucionalizada de las decisiones judiciales y el trabajo profesional de una dogmática jurídica que precisa las reglas y sistematiza las decisiones, significa para el individuo un alivio y descarga frente a las cargas cognitivas que representa para él el tener que formarse sus propios juicios morales (181).

Así el derecho, por quedar fijado en un nivel de alta complejidad al mismo tiempo que en un nivel que representa la sociedad, puede *compensar* la debilidad de la moral (180).

- c) En tercer lugar, el derecho no tiene el problema de anclaje en las motivaciones que se plantea a las morales deónticas y en el que los mismos Apel y Habermas reconocen un límite de la ética discursiva. Pues el derecho es coercitivo, y a sus destinatarios les basta el cálculo prudencial sobre las consecuencias de su acto para sus intereses (181).
- d) Finalmente, la viabilidad de los deberes positivos exige una cooperación y organización mayor cuanto más compleja es la sociedad, sea a escala regional, nacional o internacional. Salvar al prójimo de morir de hambre es un inequívoco deber positivo, pero ayudar a una región a salir de una hambruna excede con mucho las posibilidades de los individuos; el envío de alimentos y medicinas requiere la acción concertada y los medios logísticos bien de las organizaciones no gubernamentales, bien del Estado, que aún serían insuficientes para una ayuda que aportase mejoras estructurales porque ésta no demanda menos que un nuevo orden económico mundial (182). Ocurre además a este respecto que la moral posconvencional ha podido minar la base de legitimidad de instituciones que venían consagradas por la tradición, pero no tiene el poder de construir a cambio otras nuevas más acordes con sus fines. El derecho, como sistema de acción que es, sí puede por sus reglas definir competencias jurisdiccionales y fundar organizaciones (ibíd.). Aun en el desiderátum de que todos los individuos fuesen socializados en una moral racional, esa moral no tendría actualmente más que un corto radio de acción: “En cambio, a través de un sistema jurídico al que se vincula desde dentro, la moral puede irradiar sobre *todos* los dominios de acción”, incluidas las interacciones reguladas por medios sistémicos como el poder y el dinero, que no descargan a los actores individuales de la obediencia generalizada al derecho (183-184).

2. La importancia patente del derecho como institución, y la del alivio que su complementación supone para la conciencia moral del individuo, no puede hacer olvidar que su legitimidad emana del pueblo soberano, como todos los poderes del Estado, y no podría fundamentarse sin recurrir al *procedimiento* democrático. El saber jurídico es muy superior en complejidad al saber moral del *individuo*, pero la validez le viene al

derecho de los *individuos* en interacción. El poder de la comunidad de convicciones que alcanza el legislador político, dice Habermas, no puede surgir más que de las estructuras de una intersubjetividad no menoscabada o no reducida, que sería la intersubjetividad superior, y su saber ha de serlo igualmente:

En mi modelo son las formas de comunicación de una sociedad civil, que surge de esferas de la vida privada que se mantienen intactas, es decir, son los flujos de comunicación de un espacio público activo que se halle inserto en una cultura política liberal los que soportan la carga de la expectativa normativa (Habermas, 1995: 147).

Al pasar, pues, de la dimensión de facticidad a la de legitimación del derecho se opera en el planteamiento del autor una inversión de perspectiva, en el sentido de que ahora la base de su sistema de saber tiene que venirle al derecho del saber de los individuos. Ciertamente que este saber no es sólo el de la abstracta moral de principios sino que, en su más amplio sentido, es el del que Habermas llama “mundo de la vida”, con la expresión que Alfred Schütz había tomado de Husserl, y que incluye lo que otros autores prefieren llamar “saber de trasfondo” (John Searle, Charles Taylor) o “conocimiento tácito” (Michael Polányi), de cuyos elementos cognitivos y estimativos sería imposible hacer inventario porque interactúan y abren siempre a nuevas coordinaciones. Es también el saber del sentirse afectado por aspectos sociales problemáticos que se expresa en demandas de regulación, o como constelaciones de intereses y fines, sea de sectores sociales o de la sociedad global. Lo que el derecho regula no son contextos de interacción *en general*, sino que, además de concordar siempre con las exigencias morales, ha de ser expresión de una particular forma de vida compartida (1992: 219). No sólo las comunicaciones que se producen dentro de las cámaras legislativas o en la pugna entre partidos por el poder, también la comunicación informal o no programada entre los grupos, organizaciones y corporaciones de la sociedad, con sus diversas perspectivas y vectores de intereses, contribuyen a formar opinión. O a deformarla, pues, como se apuntaba más arriba, tanto las decisiones institucionales como los cambios en las tendencias sociales pueden desviarse de la norma y ofrecer una imagen más bien sarcástica de las instituciones democráticas (129). En el espacio de la opinión pública, en todo caso, se genera comunicativamente una influencia y un poder que, a través de los resultados electorales y de las resoluciones legislativas, se transforma en poder utilizable administrativamente para tomar decisiones colectivamente vinculantes (375). De ahí que Habermas defina el derecho como “el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en administrativo” (217). El Estado de derecho puede entenderse entonces como la exigencia de vincular el poder administrativo al poder comunicativo creador de derecho. Se quiere impedir así que el poder administrativo se reproduzca *a si mismo*, a fin de que no se regenere más que por la transformación de un poder fundado sobre la comunicación (218). De esta comprensión de la democracia se sigue una exigencia normativa en cuanto al equilibrio entre los tres recursos de que disponen las sociedades modernas para proveer a su necesidad de integración y a su necesidad de regulación y de

control: el dinero, el poder administrativo, y la solidaridad. La implicación normativa no ha de verse en el término “solidaridad”, que Habermas utiliza como mera categoría sociológica, sino en que la fuerza sociointegradora que esa categoría representa “ha de poder desarrollarse a través de espacios públicos autónomos extraordinariamente diversos y de procedimientos de formación democrática de la opinión y de la voluntad, institucionalizados en términos de Estado de derecho; y a través del medio que representa el derecho ha de poder afirmarse también contra los otros dos mecanismos de integración de la sociedad, a saber, el dinero y el poder administrativo” (375-376; cf. 218).

El factor decisivo lo ve aquí Habermas en que se den los contextos de un mundo de la vida racionalizado cuyas estructuras sean favorables a la lógica interna de una política *deliberativa* (378). Pues lo que importa del procedimiento democrático no son las controversias públicas entre partidos, ni los complementarios cauces de expresión por los que una opinión pública activa y participativa incida en los debates institucionalizados para controlarlos e incluso para reorientarlos. La clave de la comprensión procedimentalista de la democracia radica, según Habermas, en que el procedimiento democrático institucionaliza las discusiones y las negociaciones por medio de “formas de comunicación que, para todos los resultados obtenidos conforme al procedimiento, habrían de fundar la presunción de racionalidad” (380). Habermas encuentra su propia concepción ejemplarmente expresada por John Dewey, quien argumenta que, aun cuando la regla de la mayoría es tan tonta como sus críticos dicen que es, lo importante de esa regla está en los medios por los que una mayoría llega a ser una mayoría, los debates previos, y la modificación de la posición propia en función de las razones que alegan las minorías; de lo que Dewey concluye que lo más necesario es mejorar los métodos y condiciones de la discusión y la persuasión. Una ambigüedad en estas palabras, igual que en las de Habermas, podría inducir a confusión, pues los medios que Dewey califica de importantes no tienen que ver sólo con la bondad de los métodos sino aún más con el valor racional de las opiniones y la disposición de la mayoría a reconocer tal valor para mejorar el proyecto propio, o para rectificar. La importancia de los métodos no está en cuestión, ni que sean mejorables, pero no garantizan que se hará de ellos un *uso* inteligente y recto. En el respeto de las *formas* procedimentales, el partido en el poder puede pactar sistemáticamente los apoyos de otros grupos para asegurarse los votos de antemano y volver irrelevante el debate con toda su potencial racionalidad, que sería justo lo contrario de una política deliberativa. La verdadera clave de una propuesta discursiva no puede estar en los procedimientos sino en el afán de aportar soluciones y en la capacidad de comprender que debe *animarlos*. Esto no lo ignora Habermas. Por ejemplo, de determinadas decisiones políticas insolidarias sostiene que, pese a ser mayoritarias y tomadas de modo formalmente correcto, “acaban enterrando la legitimidad de los procedimientos e instituciones del Estado de derecho y de la democracia” (1995: 184). El procedimiento democrático sólo puede fundar una *presunción* de racionalidad de los resultados –aclara también– en la medida en que, junto a la institucionalización jurídica de las formas de argumentación, quede garantizada una

formación discursiva de la opinión y de la voluntad (1995: 159). Sobre esta expectativa hace descansar toda su propuesta. Así, cuando afirma que las comunicaciones políticas dependen “de una cultura política habituada a la libertad y de una socialización política ilustrada” (1992: 379). Y aún más claramente:

La política deliberativa obtiene su fuerza legitimadora de la estructura discursiva de una formación de la opinión y la voluntad que sólo puede cumplir su función sociointegradora gracias a la expectativa de *calidad* racional de sus resultados. De ahí que el nivel discursivo del debate público constituya la variable más importante (1992: 381).

El término “procedimentalismo” por el que designa su propuesta se presta al malentendido, ya que remite expresamente a las formas de comunicación institucionales, pero ésta no es más que la vertiente exterior, cuya validez está en función de la del lado interno. Su concepto procedimental de democracia lo ha resumido con suma precisión un crítico: “una caracterización formal de condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no fallida” (en Habermas, 1995: 145). Las formas de vida buena o conseguida no las cree Habermas teóricamente predeterminables. Fuera del núcleo moral común de las cuestiones de justicia, que es racionalmente justificable, la filosofía en las complejas sociedades actuales ya no sería capaz, como pudo serlo la de Aristóteles en su *polis*, de pronunciarse normativamente sobre la multiplicidad de las formas de vida con pretensión de validez general. Del actualmente inevitable pluralismo de formas de vida legítimas en vano se intentaría extraer un núcleo universalista que resultara vinculante para todos. Habermas piensa que la disputa de las éticas eudemonistas se ha vuelto indecible, y que los juicios sobre los valores y los *mores* sociales sólo pueden recabar el asentimiento desde la perspectiva que “nosotros”, en nuestra particular colectividad, tengamos de lo que somos y del mundo. El modo de vivir ha quedado por entero en manos de los individuos socializados. Sólo puede ser enjuiciado –dice Habermas– desde el punto de vista de los participantes mismos, y “precisamente por eso, aquello que podría convencer a todos se retrae y se reduce al *procedimiento* de formación racional de la voluntad común” (1990: 168). En su interior formativo reside, pues, el sentido último y completo del procedimentalismo discursivo.

Pero ¿qué puede estar entendiendo Habermas por “racional” en cuanto a la formación de la voluntad común si resulta que los juicios sobre la vida “no fallida” no pueden pronunciarse más que desde el nosotros de cada sociedad particular, y desde cada yo individual? “Procedimiento de formación racional de la voluntad común” no puede significar solamente que sea aquel que promueve la participación política de los ciudadanos para que acuerde sus voluntades por el procedimiento de una democracia radical, porque, en tal caso, “procedimiento de formación racional” diría lo mismo que “procedimiento de formación procedimental”, con lo que se desvanecería cualquier posibilidad de distinguir un lado exterior institucional y un lado interior discursivo o comunicativo. Habermas elude la circularidad porque, además del principio moral formal, hace valer una exigencia adicional, como se ha dicho en el capítulo anterior, que es la de

considerar todos los aspectos de la situación que sean relevantes para que la norma de acción que se adopte conduzca a los objetivos queridos, y no a otros no previstos e indeseables. Ahora bien, este otro criterio indispensable de racionalidad también es formal, puesto que es un imperativo analítico de coherencia: si quieres tales fines has de poner los medios correspondientes. La inhibición de la teoría discursiva sobre cuestiones de contenido se respeta escrupulosamente al recurrir así a “un discurso de otro tipo”, como lo llama Habermas por ser un discurso de aplicación (1991b: 169). Pues mientras en los *discursos de fundamentación* la razón práctica se hace valer mediante el principio de universalización, los *discursos de aplicación* se atienen a una lógica distinta que podríamos denominar de “pertinencia suficiente”, es decir, la de que los resultados del acuerdo no descuiden, en la diversidad de aspectos del problema, ninguno de los imprescindibles de cara a la solución. En este sentido caben, obviamente, grandes contrastes de “calidad racional” entre los resultados de procedimientos institucional y jurídicamente semejantes. “Racional” sería entonces la elección democrática de aquellos proyectos y normas que son los *adecuados* para que los ciudadanos alcancen las metas y el modo de vivir que prefieran, cualesquiera que sean, con tal de que respeten el principio moral de universalidad que el propio procedimentalismo presupone.

En el capítulo anterior se ha defendido que también los discursos de fundamentación necesitan un sentido de la adecuación, no a la situación, pero sí al experimentarnos morales, y en el siguiente capítulo recogeremos ese cabo suelto para anudarlo al sentido discursivo de la reconstrucción racional.

Cuando se le pregunta a Habermas si no pide y espera demasiado de la sociedad civil al suponer a los individuos una identidad posconvencional que no responde, como él sabe muy bien, al estado de conciencia de la mayoría de los ciudadanos, ni siquiera en las democracias occidentales más “racionalizadas”, él puede responder que es a ese problema al que hace frente con toda su propuesta de la tensión entre facticidad y validez. No se dice con eso que lo solucione. La “democracia radical” propuesta en *Facticidad y validez* le viene a las mentes al lector de G. Sartori cuando éste advierte que, en las actuales condiciones de saber del *demos*, quienes promueven una extensión y profundización de la democracia contribuyen a un sistema de gobierno en el que los más incompetentes sean los que decidan:

Estamos acosados por pregoneros que nos aconsejan a bombo y platillo nuevos mecanismos de consenso y de intervención directa de los ciudadanos en las decisiones de gobierno, pero que callan como muertos ante las premisas del discurso, es decir, sobre lo que los ciudadanos saben o no saben de las cuestiones sobre las cuales deberían decidir. No tienen la más mínima sospecha de que éste sea el verdadero problema (Sartori, 1998: 128).

Sartori ve agravado el problema por la tendencia creciente al conocimiento por imágenes. Las familias norteamericanas, por ejemplo, han pasado de mirar una media de tres horas diarias de televisión en 1954 a más de siete en 1994 (cinco horas diarias para los chicos de seis a doce años), mientras los diarios del país perdían casi una cuarta parte de sus lectores entre 1970 y 1993. Ahora bien, como nuestra capacidad de conducir la

realidad sociopolítica se basa en conceptos que representan entidades abstractas, que no se dejan filmar: nación, Estado, soberanía, legitimidad y legalidad, burocracia, justicia, libertad, igualdad, etc., sería el sentido de la realidad el que arriesgaría perderse si el predominio del ver estuviera atrofiando la capacidad para el pensamiento abstracto (Sartori, 1998: 51). Este diagnóstico viene a coincidir con los de otros libros de amplia difusión, como los de Jean Baudrillard o de Pierre Bourdieu. Sin embargo, donde esos conceptos tienen que asimilarse clara y rigurosamente, y con ellos los principios morales y políticos, es en la segunda enseñanza, no en los medios de comunicación. Y por lo que respecta a la televisión, no cabe ningún determinismo de baja calidad de los contenidos por los medios audiovisuales, no es cierto que el medio sea el mensaje, la culpa de la inundación de estupideces no la tiene la televisión sino el nivel intelectual de sus productores y programadores y de quienes les nombran. La multiplicación de las cadenas accesibles gracias al satélite y a la televisión digital permite apreciar hoy a millones de espectadores el contraste entre la basura que parece ineliminable en países como España o Italia, y la programación interesante de algunos canales franceses (como Cinquième y TV5) e ingleses (como BBC Prime). La diferencia la destaca el propio Sartori, que elogia la seriedad, así como el equilibrio entre imagen y discurso, en los informativos de algunas cadenas francesas e inglesas (1998: 84), o que reconoce en la BBC un modelo de “buena televisión pública” (ibíd.: 140). Nada impide que el acto de ver se ponga al servicio de la comprensión y la profundice, como lo prueban innumerables realizaciones sobre temas de arte, de historia, costumbres, geografía y viajes, naturaleza, etc. Sartori postula una televisión que, por explicar mejor, contribuya a la “integración positiva entre *homo sapiens* y *homo videns*” (51). Culpar a la mala televisión no es lo mismo que acusar genéricamente a la televisión, pero no hay contradicción en que Sartori haga las dos cosas. Pues sigue siendo real el peligro de que ante el televisor el ver suplante al ocurrir, sin perjuicio de que haya distancias siderales en la calidad de los contenidos, y de que algunos programas aúnen lo espectacular y lo formativo como ningún escrito podría hacerlo. Se dirá que el problema de la calidad e inteligencia de la programación está en que su receptividad depende del nivel cultural de la audiencia. Pero esto significa que no es sino otro aspecto del problema educativo general, el mismo del que depende la ignorancia de los ciudadanos sobre cuestiones que les conciernen básicamente y sobre las que deberían decidir. Es en la enseñanza básica y media, sobre todo, donde habrá que localizar el problema y aportar respuesta. Y ésa es la convicción final de Sartori. La respuesta no puede estar, a su juicio, más que en una educación que se desprenda resueltamente tanto de los tópicos pedagógicos de que el niño y el adolescente tienen que divertirse en el aula y aprender jugando, que son lemas demoledores para la disposición al esfuerzo, cuanto de la reducción a las especializaciones, a una enseñanza de competencias específicas sin ningún efecto de arrastre sobre la educación política, para recuperar la tarea general del *educere*, del extraer de su fondo y activar en ellos las potencialidades de inteligencia y voluntad de su ser racional (cf. 125, 127 y 150).

No es que Habermas ignore el problema, puesto que hace de la formación de la opinión y de la voluntad condición de validez de su propuesta, pero su tentativa de salvar

la sima entre las exigencias ideales y la facticidad social fía sobre todo esa formación a unos procesos comunicativos que deben presuponerla. Una cosa es su propuesta filosófica de que el procedimiento adecuado de formación racional de la voluntad es la argumentación moral de que todo participante en una práctica argumentativa tiene que suponer que todos los afectados podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad (Habermas, 1992: 556), y otra cosa muy distinta el porcentaje de ciudadanos que en las sociedades empíricas acceden a ese nivel de juicio posconvencional. Con frecuencia se diría que Habermas olvida las conclusiones de Kohlberg al respecto, que sin embargo conoce perfectamente, para conformarse con reclamar, como condición de posibilidad de su democracia radical, la cultura de una población habituada a la libertad y con su mundo de la vida racionalizado (ibíd.: 612-613). Cuando él mismo se dirige la pregunta de si es o no realista suponer a los individuos ese comportamiento discursivo-racional, se limita a contestar que el supuesto “podría cumplirse a medida que surgiesen asociaciones formadoras de opinión en torno a las cuales pudiesen cristalizar espacios públicos autónomos” (614). Esta respuesta deja abierta la dificultad. Pero una vez advertida y reseñada hay que añadir que la educación es decisiva también para Habermas, y de un modo que no puede serlo para Rawls. Pues lo nuclear del procedimentalismo discursivo está en la necesidad de asociar democracia y racionalidad, no mera razonabilidad. El legislador decide por mayoría, pero las leyes exigen el fundado asentimiento de todos. ¿Cómo se puede conciliar la producción mayoritaria de una voluntad unitaria con el “principio de igual validez de la voluntad personal de todos”? Sólo si va unida con el principio de “reducir el error por vía de convencimiento” (601). Ésta había sido en 1847 la respuesta de Julius Fröbel, un autor en quien Habermas encuentra sorprendentemente anticipado lo más central de su propuesta. Fröbel hacía valer igualmente las condiciones comunicativas bajo las que la formación de la opinión, orientada a la verdad, puede combinarse con la formación de una voluntad mayoritaria. Decisión mayoritaria y convicción de validez para todos son compatibles sólo “si la regla de la mayoría mantiene una relación interna con la búsqueda de la verdad” (600-601). Contra las mayorías tiránicas, sólo la discusión pública puede y tiene que mediar “entre la formación de la opinión de todos y la formación de la voluntad mayoritaria de los representantes del pueblo”. Por lo cual postula Fröbel formación escolar, un alto nivel de formación y educación para todos (601), y Habermas tiene que postularlo con él, tanto por lo que hace al discurso de fundamentación cuanto a la capacidad, indispensable a la lógica de los discursos de aplicación, de hacerse cargo de lo real en su multilateralidad. Ésta es, seguramente, la principal diferencia entre Habermas y Rawls, que ahora se trata de mirar más de cerca para volver al problema filosófico de fondo: pues la “reconstrucción” de aquél se asocia con la justificación intersubjetivamente vinculante de la verdad común, mientras la “construcción” de Rawls excluye tal justificación común, y en ese sentido se disocia de la verdad.

6

La verdad y la razón práctica

El liberalismo político aspira, según Rawls, a una concepción política de la justicia que atraiga el apoyo de un consenso por solapamiento de doctrinas religiosas, ideológicas, filosóficas y morales. A tal fin, la concepción política no podría presentarse como si derivase de algunas de esas doctrinas para aplicarlas a la estructura básica de la sociedad. Ha de poder entenderse y ser aceptada en tanto que independiente de toda doctrina comprensiva, como una concepción razonable que ante el pluralismo social es y se quiere neutral, y no implica compromisos con ninguna pretensión de verdad.

Que esa propuesta de liberalismo político no ha sido desarrollada consistentemente, ni podría serlo, es lo que se intenta mostrar a continuación mediante una crítica interna, en tres pasos sucesivos: por lo problemático de que la concepción política sea justificada en cuanto mera parte de la verdad (1), por la necesidad de apelar a la verdad para decidir los límites de lo razonable (2), y porque distinguir las doctrinas razonables de las irrazonables presupone la validez común de un criterio que no podría ser interno ni a lo razonable ni a las verdades llamadas “comprensivas” (3 y 4). Lo negativo de refutar esta concepción por inconsistente importaría bien poco a la Filosofía política si no se estuviera haciendo desde una concepción coherente que pueda y deba justificarse en común, que es lo que habrá de ponerse a prueba en capítulos posteriores, ante todo por lo que de su general validez resulta para la formación de la opinión y para el sentido y alcance del pluralismo doctrinal.

6.1. ¿Es justificable la concepción política como parte de la verdad?

Es lógico suponer con Rawls que de un modo u otro la concepción política está relacionada con las doctrinas comprensivas que profesen los ciudadanos. No resulta igual de obvio que la concepción política se distinga por el rasgo de que se presente como independiente y se exponga sin referencia a ningún trasfondo más amplio, pero tal es la tesis de Rawls:

Por emplear una expresión corriente, la concepción política es un módulo, una parte constitutiva esencial, que encaja con varias doctrinas comprensivas razonables que perduran en una sociedad regulada por esa concepción y puede ser apoyada por esas doctrinas (1993: 42 s.).

Esto significa, en otras palabras, que el contenido del *overlapping consensus*, visto desde la verdad propia de cada uno, es una parte de esa verdad:

Al aceptar la concepción política de la justicia como la base de la razón pública [...] y al limitarse así a apelar sólo a una parte de la verdad –la parte plasmada en la concepción política–, los ciudadanos [...] están reconociendo que los puntos de vista comprensivos con que se contemplan unos a otros son razonables, aun si ellos los tienen por erróneos (1993: 159).

Supone, pues, Rawls que tener una doctrina comprensiva por verdadera es tener por verdaderas partes de ella separadas del resto, pero eso no tiene por qué ocurrir. Al contrario, la parte en cuanto tal se verá más bien como insuficiente.

Se responderá que cada cual la sigue integrando a su verdad global y en esa medida presta su sincero asentimiento a la razón pública, y cuenta con que los demás también lo hacen, que es lo decisivo. Pero no es seguro: primero, porque el asentimiento se pide para lo compartido como tal, es decir, como parte que desde la verdad propia podría aparecer criticable por insuficiente o como la media verdad que es falsedad. Por eso, según se verá enseguida (apartado 6.2), se podrían seguir añadiendo ejemplos de verdades comprensivas que remediasen deficiencias de la razón pública. Y por eso, en segundo lugar, tampoco es seguro que podamos contar con el asentimiento de los demás; porque la parte que suscriben no se justifica o valida por sí sola, y aún se revelará más insuficiente al integrarse en una pobre o errónea doctrina comprensiva. Esta última puede hacer, incluso, que la aceptación de los principios constitucionales, por sincera que la crea el ciudadano, sea en realidad inconsecuente.

A esta inconsecuencia están expuestas, por ejemplo, las muy influyentes doctrinas comunitaristas, así como las políticas nacionalistas, que asocian el bien común con la fidelidad a las tradiciones históricas y a los valores compartidos, y no contemplan otra autoridad superior que la del contexto cultural por el que distinguen la identidad de su pueblo. Recluir la validez de los principios liberales en los términos de la propia comunidad es privarse de razones para reprobar una política internacional que se desentienda en otras comunidades de esos principios y de los derechos humanos de sus

habitantes; y hacia los propios ciudadanos arriesga por principio discriminar como desafectos o antisociales precisamente a los más capaces de pensar por sí mismos. Michael Waltzer afirma que como las personas hacemos y habitamos mundos que tienen sentido, pero no hay forma de establecer una jerarquía entre las diversas culturas que producimos, somos justos con las mujeres y los hombres reales si respetamos sus creaciones particulares:

La justicia está enraizada en distintas comprensiones de lugares, honores, trabajos, cosas de todo tipo, que constituyen una forma compartida de vida. Arrasar estas comprensiones es siempre actuar injustamente (Waltzer, 1983: 313-314).

Esta posición traerá resonancias siniestras para muchos alemanes que hoy se encuentran en la tercera edad, y las trae para los españoles que padecemos decenios de nacionalcatolicismo. E. Garzón Valdés comenta que cuesta entender que actúe injustamente quien esté dispuesto a arrasar comprensiones comunitarias como, por ejemplo, la de que el color de la piel es el criterio básico para la distribución de bienes y cargas en una sociedad (“Instituciones suicidas”, *Isegoría*, n.º 9, abril 1994, p. 68). Si sólo en la pertenencia a la comunidad nacional puede elevarse el hombre sobre sus intereses individuales por la vinculación de los sentimientos con los valores sustantivos de un fin común, la autoridad está en el formalismo *afectivo* del compartir, y los contenidos son indiferentes ante la razón. Se vuelve irrelevante que las convicciones tengan como solo arraigo la facticidad de la tradición o se argumenten con pretensión de validez racional. El *ethos* personal se configura y se modela por la participación en los “hábitos del corazón” que hacen la unidad colectiva. A esta metafísica noción de un yo “radicalmente situado” la reconoce Michael Sandel incompatible con un liberalismo fundado en la idea de las personas como libres e iguales. Lo cual viene a significar, observa E. López Castellón, que la concepción política de la justicia no puede tener la neutralidad comprensiva que Rawls supone, puesto que no es compatible con cualquier posición metafísica, y desde luego no lo es con la que por la identidad de una comunidad particular cree explicar la identidad de sus miembros (“Autonomía y comunidad”, *Revista de Filosofía*, Madrid, n.º 15, abril 1994, p. 68). Esto último podría Rawls estarlo implicando cuando escribe que “hay que abandonar la esperanza de una comunidad política si por tal comunidad entendemos una sociedad política unida en la afirmación de la misma doctrina comprensiva” (Rawls, 1993a: 178).

Mientras la propuesta de *Political Liberalism* arranca del pluralismo como condición normal de toda cultura bajo instituciones libres, el comunitarismo teórico y el nacionalismo político ven el pluralismo como una anomalía, una amenaza a la identidad colectiva, que intentarán ignorar mientras puedan, como el que sobrelleva en su vida normal una enfermedad crónica, pero con la tendencia a condenarlo y suprimirlo. Desde el ideal nacionalista de una sociedad unificada por las creencias y costumbres seculares, reforzadas por peculiaridades étnicas, genéticas, los principios liberales no podrían aceptarse de un modo consecuente.

Y sin embargo Rawls, para armonizar el respeto al pluralismo con la aceptación *moral* de la concepción política de la justicia, que supere el insuficiente consenso constitucional, parte de las ideas implícitas en la cultura de la sociedad democrática. Su liberalismo político, al estar construido en los términos de esas ideas, no reclama ninguna superioridad de la sociedad liberal sobre las no liberales, ni dispone de argumentos por los que estas últimas deban volverse liberales. Quiere evitar así el reproche de etnocentrismo occidental, interpreta Scheffler, pero su arranque contextualista no le deja otra opción, que es la de no tener nada que ofrecer a aquellas sociedades bajo gobierno autocrático u oligárquico, las más necesitadas de la protección por la Ley, y las que más esperan la justificación del liberalismo y el apoyo moral de los filósofos occidentales (Scheffler, *Ethics*, loc. cit., 21). Un artículo de Rawls (1993b) precisa su posición en este punto Por más convencido que el liberal esté de que el mundo sería mejor si todas las sociedades fuesen liberales, si quiere extender su concepción a las relaciones internacionales viene obligado –según Rawls– a respetar todas aquellas sociedades no liberales, sino organizadas en base a doctrinas comprensivas, con frecuencia religiosas y sin separación Iglesia-Estado, con tal que cumplan los tres requisitos mínimos para adoptar un razonable derecho de gentes, a saber: 1) que respeten los principios de la paz con los demás países, sin expansionismo; 2) que su sistema jurídico se oriente al bien común y sea legítimo a los ojos de su propio pueblo; y 3) que respete los derechos humanos fundamentales. También las sociedades jerárquicas que cumplan esos requisitos serán bien ordenadas y justas, no sólo las sociedades liberales. En cambio, los Estados expansionistas, así como los regímenes tiránicos y dictatoriales, que no reunirán esas condiciones, deben ser proscritos en una razonable sociedad de los pueblos.

Así trazaba el autor un límite de lo tolerable que anticipaba en parte una respuesta a la objeción de Scheffler. Pero se trata de un límite difuso y problemático. Es de suponer que, en la intención de Rawls, su caracterización de los regímenes jerárquicos justos corresponda a sociedades existentes, pero no menciona ninguna, y no aclara suficientemente cómo esos sistemas, que no reconocen a las personas como ciudadanos libres e iguales, y que niegan a los individuos como tales la libertad de expresión, podrían *garantizar* primero el respeto a los derechos fundamentales del hombre, y segundo que su ordenamiento jurídico se orienta por una concepción de la justicia que tiene en cuenta de manera imparcial los intereses fundamentales de todos los miembros de la sociedad (pp. 20-21). La ley debe reconocer al menos el derecho a la vida y a la seguridad, el derecho a la propiedad personal, el derecho a la libertad de conciencia, el derecho de asociación, y el derecho a emigrar: “éstos son los derechos humanos”, en la restrictiva versión de Rawls (p. 26). En estos regímenes, sin embargo, los derechos no les son reconocidos a las personas en cuanto ciudadanos sino en cuanto miembros de comunidades, asociaciones o corporaciones, que constituyen una “jerarquía consultiva” capaz de proteger esos derechos. En tanto que miembros de las corporaciones y organismos, pues, los individuos tienen el derecho de expresar su disenso en algún punto del proceso consultivo, y el gobierno “tiene la obligación” de responder a él de manera consciente (p. 21). Si no respondiese, ya no tendríamos una jerarquía consultiva

sino un régimen paternalista, advierte Rawls. También el derecho de asociación les es reconocido a las personas en cuanto miembros de “gremios y corporaciones”, y no como ciudadanos (p. 27).

El lector español de Rawls recuerda que la dictadura franquista reconocía un tal derecho de asociación, por ejemplo el de los trabajadores a “su” sindicato vertical, y que encauzaba el “legítimo contraste de pareceres” mediante una orgánica jerarquía consultiva a la que el gobierno bien podía ser consciente de responder; pero que eso no hacía una sociedad bien ordenada, igual que no habrían legitimado al absolutismo las cámaras consultivas que reclamaba el carlista de Galdós. Rawls entiende por “bien ordenada” una sociedad cuyo sistema legal satisface requisitos ciertos de legitimidad “a los ojos de su propio pueblo” (pp. 6 y 35). ¿Cómo se sabría entonces que está bien ordenada sin consultar al pueblo por sufragio universal secreto? La garantía de respetar los derechos básicos, y de que el sistema jurídico se oriente al bien común, ¿qué fiabilidad tendría sin oposición política reconocida, sin los controles mutuos de la separación de poderes y especialmente sin independencia del judicial, sin prensa libre, y sin extensión del derecho de participación política a todos los individuos como ciudadanos libres e iguales? La ambigüedad de la “sociedad jerárquica bien ordenada” agrava los recelos a los que daba expresión Scheffler, pues a algunas de las sociedades que sufren un gobierno autocrático u oligárquico no es sólo que la Filosofía política de Rawls no les ofrezca apoyo, es que les niega las razones de resistir.

Y en cuanto a la propuesta liberal misma, no es sólo el comunitarismo el que no prestaría un asentimiento consecuente a la razón pública. Sino que incluso en el caso modelo del consenso cultural que Rawls presenta con variantes en dos lugares del libro (1993a: cf. 177 y 202-203), y pese a que está muy lejos de representar el surtido de doctrinas filosóficas y religiosas de la sociedad, resulta sumamente problemático que el utilitarismo, uno de los ejemplos escogidos, propicie una aceptación consecuente de los principios constitucionales, como hace ver asimismo Scheffler (*Ethics*, 9-10). En efecto, la “idea organizadora fundamental” que permite enlazar todas las ideas y principios de una concepción política de la justicia, “la de una sociedad como sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales como miembros plenamente cooperativos a lo largo de un ciclo vital completo” (Rawls, 1993a: 39), es una idea que no está ni implícita en el utilitarismo sino que esta doctrina rechaza, según había admitido el propio Rawls. La cooperación implica la idea de términos equitativos, que a su vez suponen la idea de reciprocidad: todos los que se comprometan en la cooperación y cumplan con ella deben obtener ventajas mensurables por un adecuado punto de referencia comparativo (1993a: 46). Pero en la *Teoría de la Justicia* Rawls sostenía que “el principio de utilidad es incompatible con la concepción de la cooperación social entre iguales para ventaja mutua, lo que aparece como inconsistente con la idea de reciprocidad implícita en la noción de una sociedad bien ordenada” (1971: 72). El contraste entre el utilitarismo y la “justicia como equidad” lleva implícita una diferencia entre las concepciones subyacentes de la sociedad: como administración eficaz de los recursos sociales para maximizar la satisfacción del sistema de deseos, en el primer caso;

y en el segundo, como esquema de cooperación para ventaja recíproca regulado por principios que las personas elegirían en una inicial situación imparcial. Si el supuesto de las ideas implícitas compartidas no se cumple, por más que el utilitarista se pliegue a las condiciones de limitación del conocimiento y de simplicidad de las directivas de razón pública, su aceptación de la justicia como equidad no puede ir más allá del *modus vivendi*.

Brian Barry suscribe esta crítica de Scheffler y la extiende hasta afirmar que, entre las doctrinas comprensivas que Rawls elige como ejemplos para el caso modelo del consenso, tan sólo del kantismo está justificada la pretensión de que la concepción del liberalismo político “puede ser derivada” de él (“John Rawls and the Search for Stability”, *Ethics*, julio 1995: 874-915). Con Kant coincide Rawls, fundadamente, en que el consenso constitucional no basta. El contrato social no alcanza su estabilidad y funcionalidad si no se apoya en la sinceridad y en la capacitación moral de las partes, pero entonces hace falta asegurarse de la congruencia entre esa base moral y el ideal de la justicia como equidad, en lugar de tratar a los ideales y virtudes de la moralidad como si fuesen públicamente irrelevantes. Scheffler concluye que la propuesta de Rawls menoscaba los recursos morales del liberalismo (*Ethics*, octubre 1994: 22).

1.2. Los límites de lo razonable

En el núcleo del liberalismo político como concepción, según Rawls, está aceptar que “la idea de lo razonable resulta, para un régimen constitucional, más adecuada como parte de la base de la justificación pública que la idea de la verdad moral” (1993a: 161). Pero ¿cómo no apelar a la idea de verdad cuando hay que decidir si los límites de lo razonable están ya, o no están todavía, *suficiente y correctamente* reconocidos? El propio Rawls se debate con la dificultad de trazar y respetar la frontera que separa lo razonable de lo racional. Su postura inicial fue que atenta inevitablemente contra el ideal de la razón pública la pretensión de introducir en ella las razones de doctrinas comprensivas. Y es decisivo para *Political Liberalism* que, “al discutir las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, no tenemos (los ciudadanos) que apelar a doctrinas filosóficas y religiosas comprensivas”, sino que *contener las discusiones fundamentales* en el marco de una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por los demás podamos razonablemente esperar (259-261). De ahí que proponga como modelo de la razón pública al Tribunal Supremo, cuyos magistrados han de tratar “los ideales y virtudes de la moralidad en general” como si fuesen irrelevantes, y no atenerse en su papel a otra razón que la razón pública (270-271). Sin embargo, revela en este libro que sus conversaciones con Amy Gutmann y Lawrence Solum le hicieron cambiar de parecer sobre la introducción de razones comprensivas en la razón pública. En 1993, cree que esa inclusión, en algunas ocasiones, puede fortalecer el ideal de la razón pública y ser una parte vital de la base sociológica que anima a los ciudadanos a respetarlo. Como ejemplos de esa intervención positiva propone el de los abolicionistas de siglos anteriores, que argumentaban contra la institución de la esclavitud como contraria a la ley de Dios; y el movimiento por los derechos civiles dirigido por Martin Luther King, Jr. En ambos casos se invocaban razones religiosas, no públicas, que no obstante fueron decisivas para corregir graves insuficiencias en *la comprensión del ideal* de la razón pública. Advierte en una nota que la complejidad de esa cuestión se la ha revelado su correspondencia con Gutmann y Solum, y que aún no ha empezado a abarcar sus ramificaciones (282-283 n.).

Con los dos ejemplos mencionados se conforma aquí Rawls, pero la frontera se vuelve cada vez más problemática a medida que se añaden ejemplos, como hace Samuel Scheffler: el rechazo moral o religioso de mucha gente a la pena capital; la oposición de determinadas confesiones religiosas a las políticas de Estados Unidos en América Central durante los años ochenta; y la defensa, sobre base religiosa o moral, de políticas que eliminen la pobreza, y ante todo la de los “sin techo” (*Ethics*, loc. cit., 16-17). Se hace obligado preguntar entonces en qué casos la introducción de convicciones comprensivas refuerza el ideal de la razón pública y en qué casos lo pone en peligro. Está claro que, para dilucidarlo, los ciudadanos y sus representantes no podrían partir de la autocontención de su verdad comprensiva en los términos de lo compartido como razón pública, porque esos términos son precisamente el problema.

La “Réplica a Habermas” introduce un cambio al respecto, puesto que Rawls se aparta aquí en dos ocasiones de la distinción entre tiempos buenos y malos. En la

primera se refiere a la “difícil cuestión” de “cuál es la información relevante cuando la sociedad existente presenta graves injusticias –como siempre presentan las sociedades– como la sociedad norteamericana las presentaba en 1787-1791 (y todavía lo hace)...” (*Debate*, 103-104). Y en la segunda se declara de acuerdo con Habermas en que “la justificación de la desobediencia civil se apoya en una comprensión dinámica de la Constitución como un proyecto inacabado” (Habermas, 1992: 465-466; Rawls, *Debate*, 106-107) y rechaza su objeción de que los ciudadanos de una sociedad ya ordenada de modo justo “no pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición original en la vida real de su sociedad, pues desde su perspectiva todos los discursos de legitimación *esenciales* ya han tenido lugar en el seno de la teoría, y los resultados de sus debates teóricos se encuentran ya sedimentados en la Constitución” (Habermas, *Debate*, 63). Reaparece así la vieja cuestión que había llevado a Jefferson a ensalzar la rebeldía de Shay y a proponer la revisión periódica de la Constitución (ver apartado 2.6). Rawls no ve ninguna dificultad para esa “reignición”, puesto que los ciudadanos discuten continuamente cuestiones de los principios políticos y de política social; y en este punto escribe:

Además, podemos dar por supuesto que cualquier sociedad actual es más o menos injusta –a menudo lo son gravemente– y tales debates son del todo necesarios (*Debate*, 106).

Con lo cual Rawls levanta de hecho las restricciones que su “punto de vista inclusivo” imponía en el libro a la pretensión de introducir razones comprensivas en la razón pública. Ahora no tendrían los ciudadanos que contener sus convicciones personales, sino que su discusión de los asuntos constitucionales y de justicia básica se declara permanentemente necesaria.

Podría parecer que al generalizar el punto de vista inclusivo se invalidaría la anterior reclusión de la pretensión de verdad en el ámbito de las vidas privadas, pero la “Réplica a Habermas” sostiene al mismo tiempo que la idea de lo razonable es suficiente para el objetivo político de discutir cuestiones constitucionales y de justicia básica, y que el liberalismo político evita la cuestión de la verdad, y deja su uso o su negación a las doctrinas comprensivas (*Debate*, 100). La posición parece inconsistente, pero el origen de la dificultad no está en la relación excluyente o inclusiva de las verdades globales y el contenido político del consenso, sino en otra dimensión irreductible a las dos anteriores, que es la de la razón práctica y el ideal de justicia.

Éste es el problema de fondo, y queda planteado sólo con mencionar que, así como Scheffler se hacía portavoz de diversas críticas a los actuales límites de la razón pública norteamericana, Rawls dirige también a la Constitución de su país, y a la estructura básica de su sociedad como sistema de cooperación social, tres objeciones que, según él, se derivan *de los dos principios* de su *Teoría de la Justicia*:

[...] el presente sistema falla lamentablemente en financiar las elecciones políticas, lo que conduce a

graves desequilibrios en las libertades políticas equitativas; permite una distribución disparatada de los ingresos y la riqueza que socava seriamente las oportunidades equitativas en educación y en oportunidades de empleo remunerado, todo lo cual socava la igualdad económica y social; y también están ausentes las provisiones de elementos constitucionales tales como la sanidad para quienes no están asegurados (Debate, 114).

En el libro de 1971, los dos principios de la justicia pretendían ser válidos en nombre de la razón práctica, como observa Habermas (*Debate*, 172), pero tampoco para *El liberalismo político* esa pretensión de validez es la de las concepciones del mundo; ni es la del consenso entrecruzado *existente*, precisamente porque lo confronta al ideal de la razón pública. Parece que lo decisivo, entonces, es la conveniencia de lo existente con lo ideal, y estimarla exige la comprensión correcta de los principios, pero no se ve por qué haría falta el apoyo de las verdades comprensivas, salvo porque pueden siempre advertirse carencias o injusticias por corregir desde distintas confesiones religiosas y corrientes filosóficas, igual que desde los sectores sociales más directamente afectados. A este efecto, cualquier teoría de la justicia debe ser consciente de sus límites, pues – escribe Rawls– ninguna de las humanamente posibles podría anticipar todas las consideraciones requeridas por los problemas de injusticia en las circunstancias actuales, ni podría haber previsto las reformas necesarias para mejorar las ordenaciones presentes: “el ideal de una Constitución justa es siempre algo por alcanzar” (*Debate*, 106, trad. modificada; v. *The Journal of Philosophy*, 1995: 154).

Para comprobar si la invocación de la justicia, en su orden de idealidad, no es ya en sí misma la del tercero excluido por la dicotomía de lo político y lo comprensivo, será de gran ayuda recoger en un primer momento el trabajo crítico que en la misma dirección se encuentra realizado en distintos escritos de Habermas.

1.3. La verdad de la razón práctica

Para justificar la concepción de los ciudadanos como libres e iguales no se apoya Rawls en la filosofía, sino en la razón práctica y en la Constitución. Análogamente hace notar Habermas que la conciencia posconvencional de los ciudadanos no la postula su normativa filosófica, sino que en el derecho positivo y en el Estado democrático de derecho están incardinados principios que dependen de una fundación de tipo posconvencional y que se corresponden con la conciencia pública de una cultura política liberal. Si los principios normativos no fuesen contrafácticos serían superfluos, y si no estuvieran presupuestos en la facticidad misma del derecho serían ineficaces. La comprensión de la Constitución genera ya por sí sola hechos sociales, puesto que a la luz de la Ley de leyes hay relaciones sociales que no son como debieran ser, y eso quiere decir que introduce una dinámica de cambio (Habermas, 1995: 156), en lo que Rawls se muestra de acuerdo; pero en Habermas, y ésta es la diferencia decisiva, la comprensión puede (y debería) encontrar en todos los ciudadanos *la misma fundamentación de su validez*.

Al menos en tres ocasiones se ha pronunciado por extenso Habermas sobre la pretensión de neutralidad del liberalismo político respecto de la verdad. En *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), aduce que para distinguir el pluralismo razonable del irrazonable necesita Rawls no ser neutral ante las distintas doctrinas comprensivas, sino considerar que las reflexivas, las que permiten tomar alguna distancia sobre las propias creencias y contener sus pretensiones ante otras creencias, son epistémicamente superiores a las fundamentalistas consolidadas dogmáticamente. Ahora bien, esta distinción puede Rawls operarla, y con todo rigor, porque se remite, al menos intuitivamente, a presupuestos de racionalidad que rebasan de un lado los contextos doctrinales y de otro lado el orden estrictamente político del consenso entrecruzado.

En *Facticidad y validez* (1992), comenta la defensa de la neutralidad en el liberalismo político propuesto por Charles Larmore. Según este autor, cabe una “justificación neutral de la neutralidad política” basada en una norma universal del diálogo racional que ponemos en práctica habitualmente sin necesidad de objetivarla por reflexión: cuando dos o más personas discrepan sobre un punto específico pero quieren seguir hablando para resolver tal o cual problema (podría ser también el de los principios de la asociación política que se deba adoptar), hay que volver a terreno neutral, bien para volver aceptable ese punto en discordia a partir de las convicciones comunes, bien para prescindir de él y buscar otra solución desde las creencias comunes. Pero aun cuando el principio de neutralidad pudiera hacerse derivar de una regla general de la argumentación, observa Habermas, “la reconstrucción de tales reglas habría de basarse en el saber intuitivo de los participantes individuales en la argumentación, es decir, normalmente en nuestro propio saber” (1992: 389). Hay que precisar que esta observación no se dirige contra Larmore, quien no propone ninguna desconexión de lo “filosófico” desde lo “político”, a diferencia de Rawls (Larmore, 1996: 145), sino que sale al paso de los comunitaristas que referían esas intuiciones a una particular imagen lingüística del mundo. Habermas admite que las diferencias entre culturas podrían arrastrar distorsiones

en la *explicitación* de nuestro saber práctico, pero no una multiplicidad perspectivista del saber intuitivo mismo: “La *reconstrucción* siempre falible, y que, por tanto, en un determinado caso puede ser falsa, no afecta al saber siempre ya *operante*” (1992: 389). Una nota remite en este punto a un texto de *Conciencia moral y acción comunicativa* que oponía los criterios ejecutivos al falibilismo de la reconstrucción. Dice así:

El conocimiento intuitivo de las reglas que los sujetos capaces de hablar y de actuar tienen que emplear a fin de poder participar en argumentaciones en general, en cierto modo no es falible; sí lo es, en cambio, nuestra reconstrucción de este conocimiento preteórico, así como la exigencia de universalidad que le hacemos corresponder [a la reconstrucción]. La *certeza* con la que ponemos en práctica nuestro conocimiento de las reglas no es convertible en *verdad* de las proposiciones reconstructivas que se refieren a presupuestos hipotéticamente universales (Habermas, 1983: 119).

Confirman estos pasajes que, tal como se anunciaba al final del capítulo anterior, la reconstrucción discursiva está postulando otro “sentido de la adecuación” distinto del de los discursos de aplicación, puesto que ha de quererse adecuada a las reglas que seguimos en la acción. Habermas se hace cargo de la heterogeneidad entre el orden performativo o realizativo del experimentarse moral y el de las preferencias filosófico-morales, al menos lo suficiente para advertir que la coincidencia de estas proposiciones con aquella existencia no puede ser más que parcial e hipotética, y que el referente ejecutivo sustenta la validez del discurso por lo mismo que no se deja contener en él. Contra los que asocian ese saber operante a algún contexto cultural, continuaba el último pasaje citado de *Facticidad y validez* defendiendo que conceptos como el de verdad, el de racionalidad, de fundamentación, o de consenso, desempeñan el mismo papel gramatical en todas las comunidades lingüísticas, y desde luego en el caso de las sociedades modernas, que gracias a su derecho positivo, a su política secularizada, a su moral racional, han pasado a un nivel posconvencional y demandan de sus miembros una actitud reflexiva para con sus propias tradiciones.

El tercer texto es la contrarréplica de Habermas en 1996, titulada precisamente “‘Razonable’ versus ‘verdadero’”, a la respuesta de Rawls en el debate publicado por *The Journal of Philosophy* en 1995, y se opone a la pretensión rawlsiana de que su concepción de la justicia, en tanto que política, sea neutral ante las controversias filosóficas. No puede serlo, entiende Habermas, ante todo porque la explicación misma del *status* epistémico de esa concepción independiente (*freestanding*) provoca un debate sobre razón y verdad, que no tiene por qué implicar una cosmovisión, pero sí desborda lo “político” y es inevitablemente filosófico (*Debate*, 149-150). Lo que Habermas propone a cambio, como única base posible de cualquier “consenso solapante”, es la adopción de un punto de vista, no político independiente, sino *moral* independiente (de las distintas concepciones del mundo) cuya validez ha de poder justificarse públicamente (ibíd., 150). Pues falta un uso público de la razón en sentido estricto si la concepción pública de la justicia ha de obtener su autoridad moral, paradójicamente, de razones no públicas, que es como decir del uso privado de la razón (cf. 161 y 167).

Reitera aquí Habermas en parecidos términos su argumento de *Erläuterungen zur Diskursethik*: para distinguir las concepciones del mundo razonables de las irrazonables tiene Rawls que estar usando *baremos de razón práctica* que no tienen por qué depender de ninguna cosmovisión metafísica o religiosa determinada. Cuando responde a Habermas que la justicia como equidad es el desarrollo de una concepción política que podría ser aceptado por todas las doctrinas políticas razonables del régimen democrático al que se dirige (Rawls, *Debate*, 77), no puede estar suponiendo circularmente que merecerán ser llamados razonables sólo los que acepten la concepción; ha de disponer de algún estándar ajeno a ese orden de lo estrictamente político y que no se vea aquejado por la parcialidad de lo comprehensivo. La disyunción “o comprehensivo o político” es capciosa porque se presenta como exhaustiva sin serlo.

A esta crítica es importante añadir que los calificativos mismos de “comprehensive” o “global” encierran el equívoco de confundir tres sentidos que no tienen por qué ir unidos: el del asentimiento o creencia personal, el de la aspiración a la validez o verdad *racional*, y el de la pretensión totalizadora o monopolizadora de la comprensión que es propia de una cosmovisión. El segundo caracteriza a las doctrinas filosóficas a diferencia de las religiosas. La incomunicación, o la dificultad de acuerdo, puede ser tan grave entre distintas filosofías como entre distintas confesiones religiosas, pero dejarían aquéllas de ser filosofías si apelaran a una instancia más alta que la razón. Más injustificada aún es la indistinción de racional y totalizador. Aquí la paradoja está en que sea precisamente a las cosmovisiones a las que Rawls haga corresponder el predicado de verdad. Son las construcciones metafísico-dogmáticas y las interpretaciones religiosas del mundo las que según él pueden ser verdaderas o falsas, hasta el punto de que el predicado de verdad le conviene a una concepción política de la justicia únicamente si es deducible de una cosmovisión verdadera. Ahora bien, como Habermas hace notar, las cosmovisiones se dejan valorar en todo caso por las formas de vida de sus seguidores, pero difícilmente por la verdad de los asertos que contienen, pues al ser comprehensivas en el sentido propio de que interpretan el mundo en su totalidad no se desgranar en un conjunto de enunciados descriptivos que fueran susceptibles de ser verificados o falsados, y esto no lo declara una concepción del mundo contra las demás, sino la crítica racional frente a las pretensiones de totalización racional; la misma crítica que hace valer las condiciones de no-imposibilidad, como las llamábamos con Merleau-Ponty para destacar que están muy lejos de ser lo bastante concretas como para entender a partir de ellas que el mundo y la acción en él sean lo que son. Cuando el kantiano proclama que estamos obligados a la veracidad y a no reducir a ninguna persona a instrumento para los fines de otra, el principio, en sus dos caras, es meramente formal y abstracto, no implica ninguna concepción del mundo determinada, es compatible con muchas distintas, aunque desde luego no con todas, y habrá que precisar más detenidamente en qué sentido es correcto decir que esta moral es posmetafísica. En un certero resumen de su crítica dice Habermas que lo que a Rawls le faltaría es reconocer que el punto de vista moral es neutral frente a muy diversas cosmovisiones, constelaciones de valores, culturas y formas de vida, “pero no frente a la razón práctica misma” (*Debate*, 179).

1.4. La razón práctica del equilibrio reflexivo

Como mejor se capta lo bien fundado de esta crítica es al examinar la respuesta directa que da Rawls a Habermas acerca de la base sobre la que distingue lo razonable de lo irrazonable: “El criterio global (*the overall criterion*) de lo razonable es el equilibrio reflexivo general y amplio”. Habría un equilibrio reflexivo estrecho, aclara Rawls, en el que sólo tomamos nota de nuestros propios juicios, mientras que el amplio es el que se alcanza cuando el ciudadano ha considerado concepciones alternativas de la justicia, incluidas “las principales concepciones de la justicia política presentes en nuestra tradición filosófica [...] y ha sopesado la fuerza de las diferentes razones filosóficas y de otro tipo a favor de ellas” (*Debate*, 88). En una sociedad bien ordenada, regulada efectivamente por una concepción política pública de la justicia, hay que pensar que cada ciudadano ha alcanzado un equilibrio reflexivo amplio: “desde que los ciudadanos reconocen que sostienen la misma concepción política de la justicia política, el equilibrio reflexivo es también general” (ibíd.). Este equilibrio reflexivo amplio, sin embargo, no es equivalente al nivel postconvencional que Habermas postula para la ciudadanía, pues no sería impedimento para que el liberalismo político hubiera de entenderse como una doctrina independiente que se desenvuelve enteramente dentro del dominio político y que no cuenta con nada fuera de él. Deja inalteradas todo tipo de doctrinas filosóficas con sus largas tradiciones de desarrollo e interpretación (*Debate*, 77-78).

No hace falta volver sobre la relación de este plano regulativo con las sociedades empíricas, ni sobre lo discutible de que sea la misma la concepción política cuando deriva de concepciones morales inconciliables. Tampoco es necesario discutir aquí si la generalidad del equilibrio reflexivo amplio que ha sopesado la fuerza de las razones filosóficas que hacen valer las distintas concepciones de la justicia política se compadece con que la concepción política de la justicia no cuente con nada fuera del campo político. Es imprescindible, en cambio, hacer notar en relación con este problema que, con su idea del equilibrio reflexivo, el constructivismo de Rawls apela a la *razón práctica*, que es, como decía Kant, la que se ocupa de la producción de objetos de acuerdo con su concepción de ellos, a diferencia de la razón teórica, que se ocupa en conocer objetos dados (1993a: 124). Las referencias del párrafo siguiente se proponen recoger lo esencial del papel que en *El liberalismo político* se atribuye a la razón práctica.

Cuando por la reflexión caemos en la cuenta de que unas conclusiones alcanzadas son *incorrectas*, el constructivista político dirá que la *falta* tiene que estar en el modo en que el procedimiento de *construcción* ha *captado* los principios de la razón práctica (1993a: 127). Los *valores* políticos de la justicia y de la razón pública no se presentan como exigencias morales que desde el exterior se impongan a los ciudadanos, sino que éstos pueden entenderlos como valores basados en su razón práctica (129). Se pregunta el autor de dónde surgen los principios de la razón práctica, y responde que “de la conciencia moral informada por la razón práctica”, lo que significa que la razón surge de sí misma y se autentifica a sí misma (131). El constructivismo no dice que todo sea construido; se ha de disponer de algún “material” con el que empezar. Para fijar el concepto mismo de construcción hay que usar como punto de partida *los principios* y

concepciones de la razón práctica junto a las ideas fundamentales de la cultura política pública (cf. 128 y 135). Los principios de la razón práctica se complementan, pues, con las concepciones de la sociedad y de la persona. Pues aquellos principios no se aplican por sí mismos, sino que nosotros los usamos al formar nuestros planes y decisiones en la relación con otras personas (138). Las concepciones de la sociedad y de la persona determinan el contexto de las cuestiones prácticas en el que los agentes razonan, pero esas concepciones adquieren su forma general gracias a que son usadas conjuntamente con los principios de la razón práctica. ¿Cómo deben ser las personas para poder comprometerse con la razón práctica? Han de estar en posesión de las dos capacidades morales: la de tener un sentido de la justicia y la de albergar una concepción del bien (82, 110, 124). A partir de los dos tipos de principios prácticos son capaces de entender, de aplicar y de actuar. La base por la que los ciudadanos son concebidos como libres e iguales es que están en posesión de las dos facultades morales en el grado requerido (140). Ahora bien, los principios de la razón práctica no están contruidos –dice Rawls–, como tampoco lo están las concepciones de la sociedad y de la persona (139). La idea de sociedad política como aquella cuyos miembros se comprometen en actividades coordinadas por reglas y procedimientos públicamente reconocidos, que bastan para todos los propósitos fundamentales de la vida, y que los cooperantes aceptan como reguladores de su conducta, esa idea pertenece a la razón práctica e implica la idea de conducta correcta o justa. Lo que falta en esa idea básica es la concepción de lo justo y de lo bueno sobre cuya base sus miembros acepten las reglas y los procedimientos que guíen sus actividades, y ésta es la concepción que se construye políticamente de la justicia como equidad (139-140).

El precedente resumen muestra suficientemente que la apelación a la razón práctica es fundamental en la idea de equilibrio reflexivo y en el constructivismo político en general. Todo depende de que la reflexión obtenga una representación correcta o adecuada de la razón práctica común:

La conjetura del constructivista es que basta con captar correctamente la razón práctica como un todo para que se den los principios de justicia que hay que considerar correctos tras la debida reflexión. Una vez alcanzado el equilibrio reflexivo [...] el constructivista dirá que el procedimiento de construcción capta ahora correctamente los principios de la razón práctica junto con las concepciones adecuadas de la sociedad y de la persona (1993a: 127).

En esa reflexión usamos a la razón para que se describa a sí misma, y, puesto que la razón no es autotransparente, podemos *engañarnos* en nuestra descripción de la razón. Esta cautela crítica, que se corresponde con el carácter hipotético de la reconstrucción discursiva, impide que se considere nunca alcanzado el equilibrio reflexivo: es un punto en el infinito al que no es posible llegar pero sí acercarse, escribe Rawls, “en el sentido de que, a través de la discusión, nuestros ideales, principios y juicios nos parecen más razonables y los consideramos mejor fundados de lo que antes estaban” (*Debate*, 89; cf. 1993a: 127). El criterio global de lo razonable, por el que Habermas preguntaba, es, en

suma, este equilibrio reflexivo ideal, que ha de ser además plenamente intersubjetivo porque en él cada ciudadano habrá tenido en cuenta el razonamiento y los argumentos de todos los demás ciudadanos (*Debate*, 88-89). Ahora bien, esta respuesta deja intacta, más aún, confirma la objeción de que lo construido por la reflexión tiene que aspirar a la *validez racional* de su captación de la razón práctica, y por tanto a la verdad de la construcción, sin por eso ligarse a ninguna cosmovisión.

Las proposiciones discursivas aspiraban a su correspondencia con el saber práctico operativo. Pero también de Rawls se puede afirmar que postula el otro “sentido de la adecuación”, referente a los principios y no a su aplicación, que encontrábamos en Habermas. La reiteración de las expresiones sobre corrección o incorrección de la captación reflexiva hace imposible dudarlo. He aquí unas muestras: *a)* Si se le acaba imponiendo el “punto de vista incluyente” es porque anima *mejor* a respetar *el ideal* de la razón pública y garantiza *mejor* “sus condiciones sociales a largo plazo en una sociedad bien ordenada” (1993a: 283). No dice que se considere mejor de común acuerdo, sino que es mejor, *b)* Cuando la generalidad de los ciudadanos justifica la concepción política compartida, cada uno desde su concepción comprensiva, se tienen mutuamente en cuenta como razonables, “y este mutuo tenerse en cuenta –escribe Rawls– forma (*shapes*) la calidad moral (*moral quality*) de la cultura pública de la sociedad política” (*Debate*, 91). La calidad del mutuo reconocimiento es, pues, *moral sin ser metafísico-dogmática*, ni religiosa, ni meramente política, pero se atribuye a esa cultura social con pretensión de verdad objetiva, de validez racional (de razón práctica), *c)* Asimismo, las discusiones públicas no contribuyen sólo a que nuestros principios e ideales nos parezcan más razonables sino –leámos– a que los consideremos *mejor fundados*. El consenso valdrá, pues, porque recaiga sobre la (o mejor, sobre *una*) concepción correcta de la justicia, en lugar de que fuese correcta la concepción porque se hubiera atraído el consenso. Por eso, *d)* es posible siempre “que una persona en solitario tenga razón al decir que la ley y el gobierno están equivocados y son injustos” (Rawls, *Debate*, 123). En nombre de esa corrección *racional*, que no razonable, pudo escribir H. D. Thoreau que “cualquier hombre con más razón (o más en lo justo: *more right*) que sus conciudadanos ya constituye una mayoría de uno” (Thoreau, 1849: 42). La convicción subjetiva de un individuo íntegro e informado puede pronunciar un veredicto certero sobre lo que ajusto o injusto sin que la validez de tal juicio unipersonal sufra menoscabo alguno por un contrario consenso general. Con esta posibilidad, que, según Rawls, “no se podrá nunca poner en cuestión” (*Debate*, 123), ¿no está reconociendo lo que negaba, a saber, la idea de la verdad moral como la base última de la justificación pública? A la luz de estos pasajes, entre muchos otros, se hace patente que en su referencia a la razón práctica opera Rawls decisivamente con esa tercera dimensión (más acá de la política y de la comprensiva) que sin embargo continúa negando en tesis. Cómo no decir entonces con Habermas que “uno tiene la impresión de que Rawls se encuentra dividido entre su estrategia originaria, seguida en *Teoría de la Justicia*, y todavía fuertemente apegada a Kant, y la alternativa desarrollada más tarde que se toma en serio el hecho del pluralismo” (*Debate*, 164). Era el referente de la verdad propia el

que consultaba Rawls para reconocer las verdades racionales que fueron necesarias para erradicar injusticias (pese a que una de ellas, el abolicionismo, tuvo que llegar a la guerra civil para conseguirlo), y no puede ser otra la instancia que el lector atienda para juzgar la propuesta de Rawls y la de sus críticos. En suma, si el ideal de la razón pública es un punto situado en el infinito, la decisión última sobre los principios y los fines de la sociedad no puede corresponder a ninguna razón acotada o limitada, porque desde fuera de esa linde la razón libre podrá siempre referirse a la verdad del experimentarse para proponer de la concepción política otra comprensión más consecuente y más completa.

El filósofo político recobra así la plenitud de sus atribuciones y responsabilidades. La cuestión al respecto es la que fue siempre: ¿con qué garantías críticas? Son éstas, cuando se ofrecen, lo que a su vez los críticos han de someter a examen. El problema en *El liberalismo político* es que no se ve cómo podría acreditarse que la descripción capte correctamente los principios de razón práctica. Su conjetura de que basta la reflexión sobre la razón práctica “como un todo” para alcanzar los principios de la justicia que serán efectivamente escogidos en la posición original, puede justificarse por lo que hace al primero, que exige la igualdad de libertad, pero el segundo principio, que manda maximizar las expectativas de los menos favorecidos, se hace acreedor al reproche que le dirigió John C. Harsányi de que opta por una actitud particular (para generalizarla en la posición original): la actitud de aquellos que, quizá por confiar menos en sus capacidades, prefieren el valor “seguridad” al valor “riesgo”. Esta opción contiene la arbitrariedad de pronunciarse por una “concepción del mundo” contra otra (o por uno de los dos tipos de hombres que distinguían Fichte y Oakeshott), a no ser, observa Harsányi, que el segundo principio se defienda porque sea imprescindible (o sea el mejor de los posibles) para atenerse al principio kantiano de que las personas deben tratarse entre sí no meramente como medios sino además, siempre, como fines en sí mismos (Harsányi, 1976: 42). Ahora bien, la reflexión de la razón no permite establecer que el principio de la diferencia se siga necesariamente del principio kantiano. Para Rawls resulta ese principio de una más que problemática confrontación de nuestros juicios reflexivos con todas las descripciones posibles y con los argumentos filosóficos que las apoyan, o al menos con las concepciones alternativas transmitidas por la historia de la filosofía. En esa unión de racionalidad e historicidad, y en la indistinción de forma y contenido, es imposible decidir si la reflexión capta adecuada o inadecuadamente los principios de razón práctica.

Es cierto que la razón práctica, para Kant, se ocupa con la producción de objetos correspondiente a una concepción de esos objetos, y sobre esta noción de la segunda Crítica (*Ak* V, 15 s.) basa Rawls esencialmente su procedimiento de construcción (1993a: 124). Pero aquí parece deslizarse un malentendido. Kant está diciendo que la voluntad, es decir, el poder causal de la libertad, produce sus objetos conforme a su representación de ellos. Pero previene al mismo tiempo de que se pretenda basar en la razón práctica la determinación de los contenidos: “La razón no es bastante apta para dirigir con seguridad a la voluntad en lo que se refiere a los objetos de ésta” (*Ak* IV, 396). Para que surja el propósito que impulsa y guía hacia un fin o bien concreto, el interés puro de la razón precisa el concurso de un deseo o de un sentimiento particular del agente, pues “la razón

por sí sola, sin la experiencia, no puede hallar ni objetos de la voluntad ni un sentimiento particular que le sirva de base” (*Ak* IV, 459-460 n.). Esta autolimitación a lo *a priori* que es esencial a la “reconstrucción” kantiana desaparece en la “construcción” de Rawls. Lo de menos aquí son los términos, que se dejan intercambiar a voluntad: Kant es “reconstructivista” para Habermas pero “constructivista” para Rawls y Larmore; el propio Habermas a veces llama “reconstructiva” a la reflexión de *Political Liberalism* (*Debate*, 55). Se comprende que Rawls dude de que la distinción sea relevante y confiese expresamente: “No tengo claro si una construcción difiere de una reconstrucción” (*Debate*, 120 n.). El problema ciertamente no es de palabras, pero “reconstrucción” conviene más a la estricta autorreflexión racional, mientras “construcción” da a entender que se aporta o añade algo más, en este caso la *posición* de alguna preferencia para llegar a contenidos, a los que Oakeshott llamaba “objetivos sustantivos”. Habermas observa kantianamente que si Rawls liberase de connotaciones sustanciales el concepto de razón práctica, evitaría las dificultades relacionadas con la construcción de la posición original y su filosofía no necesitaría proceder de modo constructivo sino sólo *reconstructivo* (*Debate*, 51 y 71). Y esto es lo que cuenta, que el liberalismo político no deja distinguir lo que viene de la razón y lo que se toma de la experiencia.

Rawls usa a veces los conceptos de bienes y de valores en un sentido tan amplio que se hace acreedor al reproche que Habermas dirigía al Tribunal Constitucional alemán de confundir la Constitución, como sistema de reglas estructurado por principios, con el orden axiológico de una comunidad. Sostiene, por ejemplo, que las partes en la posición original describen los derechos como una categoría de bienes entre otras, a lo que Habermas responde que los derechos no pueden ser “poseídos” como cosas sino que regulan relaciones *entre* actores y sólo en la medida en que éstos los *ejercen* se dejan “disfrutar”. Preferir valores es otra cosa que estar obligado por normas. Los derechos, advierte Habermas, no se pueden asimilar a bienes distributivos sin perder su sentido deontológico. Es cierto que la nivelación de la dimensión deóntica con la axiológica en la posición original es corregida en las etapas siguientes mediante la prioridad del primer principio de la justicia. Pero la crítica de Hart dejaba claro que desde la perspectiva de intereses y valores individuales, que era la de las partes, no se podía fundamentar la prioridad absoluta de iguales libertades de base sobre los bienes básicos regulados por el segundo principio. Para responder, tenía que añadir Rawls una cualificación de los bienes primarios por la que se reconocieran como tales sólo aquellos que son apropiados para los planes de vida y el desarrollo de las capacidades morales de los ciudadanos *como personas libres e iguales*. Además, para diferenciar del resto aquellos bienes primarios que son constitutivos del marco institucional de la sociedad bien ordenada, Rawls incorpora al primer principio la garantía del “valor equitativo” de la libertad, lo que ya presupone tácitamente, observa Habermas, “una distinción ontológica entre derechos y bienes que contradice la clasificación *prima facie* de los derechos como bienes” (*Debate*, 50). ¿Cómo se entiende que esta diferencia *ontológica* sea decisiva en la propuesta de Habermas pese a su insistencia en que el pensamiento actual es sin remedio posmetafísico? Porque es la ontología mínima de la filosofía crítica, que distingue la

causalidad natural y la causalidad por libertad, la contingente variabilidad de los bienes y la universalidad incondicional de los principios presupuestos en el uso de la razón, o lo que es lo mismo, que opone en el plano del derecho facticidad y validez. En un bien no hay distancia ni tensión entre hecho y valor. Pero el valor equitativo de libertades iguales requiere la disponibilidad actual de iguales oportunidades para ejercer esos derechos. Sólo en el caso de los derechos se puede distinguir entre la competencia legal y las oportunidades actuales para elegir y actuar; basta pensar en el derecho al trabajo frente al puesto de trabajo efectivo, o en la “igualdad de todos ante la ley” tal como está en el papel constitucional y en las sentencias de los tribunales o en su ejecución, para entender que entre los derechos y su ejercicio puede existir una fisura, incluso un abismo. No así entre la posesión y el disfrute de los bienes. Es por razones gramaticales por lo que no es aplicable a los bienes la distinción entre igualdad legal e igualdad fáctica; sería redundante hablar del “valor equitativo” de bienes igualmente distribuidos. La necesidad que Rawls tiene de este segundo paso para corregir la concepción inicial de los bienes primarios lleva a Habermas a preguntarse si el primer paso en el que se diseñaba la posición original era un paso sabio, y si al comenzar borrando la distinción no limita sus opciones en el adicional desarrollo del proyecto (*Debate*, 48 y 50). Pues al suponer que las partes en la posición original sólo pueden plantearse la decisión sobre los principios de la justicia como la cuestión de una justa distribución de los bienes básicos, “Rawls se ve arrastrado hacia un concepto de justicia propio de una ética de los bienes que se adecúa mejor a enfoques aristotélicos o utilitaristas que a una teoría del derecho como la suya, que parte del concepto de autonomía” (*Debate*, 48).

Difícilmente podría defenderse a Rawls de este cargo, porque la radical diferencia entre el deontologismo kantiano y el eudemonismo aristotélico no se ve reflejada ni en *Teoría de la Justicia* ni en *El liberalismo político*. En este libro llega a manifestar su deseo de “separar la doctrina de Kant de su trasfondo idealista trascendental” para dar “una interpretación procedimental de la concepción de Kant dentro de un marco empirista razonable” (1993a: 321-322), lo que no resulta sencillo de entender (en realidad es tan imposible como el universalismo empirista de Oakeshott y de I. Berlin). Pero por eso mismo se impone en este punto la precisión de que su teoría del derecho ya no puede partir de la autonomía moral. Cuando en *Teoría de la Justicia* (1971: 570) hacía valer que “la concepción de la autonomía es la adecuada a los seres humanos” era para añadir inequívocamente que “la educación moral es una educación para la autonomía”. Actualmente, en cambio, Rawls parte de la autonomía política, y excluye explícitamente la autonomía moral porque según él pertenece a la doctrina comprensiva de Kant (y a la de Mili) (*Debate*, 106). Ahora bien, por lo que Rawls llama comprensiva a la moral de Kant es porque éste habría pretendido que “el orden de los valores morales y políticos [...] es constituido por la actividad, real o ideal, de la razón práctica (humana) misma” (1993a: 130). Pero es una interpretación sorprendente. Kant no podía decir nada remotamente parecido puesto que su moral es un formalismo. Su error no es el que Rawls le atribuye sino el extremismo opuesto de rebajar los valores al orden empírico y asignarlos al que él llama principio *epicúreo* (*Ak* V, 41), excepto el valor que no tiene

equivalente: la dignidad, por tener como fundamento precisamente la autonomía racional.

En el planteamiento kantiano, y en el discursivo, sí se sabe que la reflexión capta efectivamente principios de razón práctica, puesto que el deber de veracidad y el de respeto a la autonomía de la persona son condiciones sin las que no se puede discurrir ni obrar racionalmente, y aun para cuestionarlas se han de estar presuponiendo, tal como se ha desarrollado en el capítulo sobre la verdad en la interacción. Mientras no se responda a esta argumentación no es a Kant a quien se responde, aunque se tenga la invencible seguridad que debe dar el sentirse arropado por la grey académica en pleno. Pero es que si en lugar de los principios de la justicia y la idea básica de la sociedad política hubiera Rawls formulado como principios de razón práctica el de veracidad y el de tratar a toda persona como un fin, que es lo que a su modo hace Larmore en nombre del liberalismo político, habría evidenciado la gratuidad de asociar la moral a las cosmovisiones religiosas y metafísico-dogmáticas, de oponer lo “político” a lo “comprehensivo”, y de proclamar la prioridad de “lo razonable” sobre “lo verdadero”. La justificación de la neutralidad liberal la hace descansar Larmore sobre los *mínima moralia*, que son las normas del diálogo racional y del respeto igual a las personas (que asocia él mismo con la fórmula kantiana sobre el ser racional como fin en sí). Tanto las dos normas como el principio de neutralidad que ellas justifican son comprendidos en el liberalismo político, tal como él lo concibe, como normas que son válidas y correctas, y no sólo como normas que la gente en un orden liberal cree correctas y válidas. Expresamente advierte que no pretende la menor oposición entre “político” y “filosófico”. Lo que hace del liberalismo político una base adecuada sobre la que fundar los principios de la asociación política pluralista no es el mero hecho de que constituya una base común, un objeto de acuerdo, sino que “esta base común incluye las normas del diálogo racional y del respeto igual”. Éstas son normas que *debemos* afirmar. Y dirige contra la interpretación inversa sostenida por Rawls su convicción de que “el liberalismo político debe ser considerado como una concepción moral justa y no simplemente como el objeto de un consenso”.

Sin embargo, piensa Larmore que lo que Rawls “quiere decir” (más allá de lo que dice) no es inconciliable con su posición. Es por una noción demasiado fuerte de “verdad” por lo que la teoría de la justicia en *Political Liberalism* no se auto-presenta como una concepción verdadera. Y si bien es cierto que la justificación de los principios constitucionales liberales la funda Rawls sobre la noción del consenso entrecruzado, que ha de abarcar un terreno de acuerdo tan amplio como sea posible, la amplitud del acuerdo no es la única condición requerida, sino que además ha de ser un acuerdo informado y voluntario entre “ciudadanos considerados como personas libres e iguales”. En esta formulación de Rawls encuentra Larmore que algo muy parecido a su norma de igual respeto sirve para definir el consenso entrecruzado que funda los principios políticos. La insistencia de Rawls en que su liberalismo político descansa sobre elementos implícitos de nuestra cultura política no significa que esas nociones no expresen al mismo tiempo principios válidos (Larmore, 1996: 133, 134, 136, 145 y 149).

Larmore regresa así a *Teoría de la Justicia*, al ignorar la distinción entre la filosofía política y la filosofía moral, y de hecho ni siquiera menciona que el consenso

entrecruzado no podría fundarse en otra verdad que la *particular* de las diversas doctrinas comprensivas. Ahora bien, esa distinción entre las doctrinas morales y las concepciones estrictamente políticas, que es para Larmore irrelevante, y que faltaba en el gran libro de 1971, es, como quedó dicho, la que da a *Political Liberalism* unos objetivos distintos:

En *Teoría de la Justicia*, una doctrina moral de la justicia de alcance general no se distingue de una concepción estrictamente política de la justicia. No hay contraste entre las doctrinas filosóficas y morales comprensivas y las concepciones limitadas al dominio de lo político. En cambio, en las conferencias que componen este volumen, esas distinciones, así como algunas ideas allegadas, resultan fundamentales (Rawls, 1993a: 11).

Y en la réplica a Habermas confirma la distinción: “La concepción filosófica de la persona es sustituida en el liberalismo político por la concepción política de los ciudadanos como libres e iguales” (*Debate*, 84).

Esta dicotomía de lo político y lo comprensivo habría evidenciado su inanidad tan pronto hubiera Rawls reconocido la verdad de principios morales como el de veracidad y el de respeto al ser humano como un fin. Sólo con asumir la validez común de ese mínimo moral-formal, Habermas cree además que el método del equilibrio reflexivo “bien entendido” podría cumplir su cometido de una apropiación *crítica* de las tradiciones existentes sin que ninguna teoría tuviera que trazar un diseño de contenido para la sociedad bien ordenada (*Debate*, 176). Lo esencial de su desacuerdo con *El liberalismo político*, para concluir, se contiene en su convicción de que una justicia política que se apoye sobre sus propias bases morales, articuladas con los requisitos procedimentales que para el uso público de la razón derivan de esas bases, “ya no necesita que le cubra las espaldas la verdad de ninguna concepción religiosa o metafísica del mundo” (ibíd.).

El crítico acierta básicamente en lo que niega, pero lo que afirma a cambio está pidiendo a su vez una revisión crítica, porque no se ve cómo la gran amplitud de lo que la moral formal deja indeterminado se reduciría por un procedimentalismo igualmente formal, y podría ocurrir que la arbitrariedad que en la propuesta de Rawls estaba por así decir en el *input*, en el momento de origen de la construcción, por su introducción de objetivos sustantivos, se traslade en la teoría de Habermas al *output* del proceso, es decir, al resultado del procedimiento correcto, para todo aquello que en el consenso alcanzado no derive lógicamente del principio discursivo.

7

La moral común y el principio ético de motivación

1.1. Necesidad de los criterios cognitivos formales

Que las orientaciones prácticas no pueden apoyarse ya en visiones religiosas o metafísicas del mundo significa para Habermas que sólo pueden obtenerse a partir de las argumentaciones de la interacción comunicativa (1992: 163). En las argumentaciones, sin embargo, se le impone una distinción, pues el principio de universalización del formalismo ético “funciona como un cuchillo que establece un corte entre ‘lo bueno’ y ‘lo justo’, entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos” (1984-1987: 73). La moral, en efecto, al referirse a interacciones reguladas por normas, “está cortada del dominio axiológico de lo que es preferible u optimizable” (1991a: 159). Los enunciados sustanciales sobre los que sean mejores o peores modos de vivir están ligados a interpretaciones históricas y tradiciones sobre las cuales la filosofía no es quién para decidir, aunque sí debe contribuir a aclarar el procedimiento a que han de atenerse los discursos de autocomprensión ética (en el sentido hegeliano) de los participantes, cuyo acuerdo sobre el orden social mejor es *la única directiva que podría convencer a todos*. La validez de los objetivos concretos viene así a depender exclusivamente del procedimiento de formación racional de la voluntad común. Debíó haber quedado claro en la primera parte que la comunicación así postulada ha abandonado la interpretación concretista de una representación del pueblo como si éste fuese una entidad. En su lugar demanda la conexión de la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad políticas con la formación informal en espacios públicos culturalmente movilizados. Lo que hace posible tal conexión no es la homogeneidad del sujeto soberano, ni la voluntad general, ni una razón que fuese capaz de descubrir un latente interés común, sino el desatado pluralismo de convicciones e intereses, escribe Habermas, “pues entonces la unidad de una razón completamente procedimentalizada se retrae a la estructura discursiva de comunicaciones públicas y tiene su asiento en ella”. Denuncia la coerción y consiguiente ausencia de legitimidad en cualquier acuerdo que *no* se haya producido “sobre la base de libertades comunicativas anárquicamente desencadenadas. En el torbellino e incluso vértigo de esta libertad no hay ya puntos fijos si no es el que representa el procedimiento democrático mismo, un procedimiento cuyo sentido se encuentra ya concretado en el sistema de derechos” (1992: 254-255).

La apariencia libertaria de esta proclama no debe hacer olvidar que si declara al procedimiento democrático único punto fijo es en la medida en que por él la razón se retrae a las comunicaciones públicas. Es que sólo la unidad *formal* de la razón posibilita el máximo de pluralidad *sustantiva*. Por eso la validez del resultado se hace depender del procedimiento de formación *racional* de la voluntad común.

Esa validez había querido E. Tugendhat hacerla depender de la formación de la voluntad común, prescindiendo del adjetivo “racional”. Sostenía que están moralmente justificadas aquellas normas legales a las que se ha llegado por acuerdo de todas las personas afectadas. El aspecto irreducible de la comunicación no sería, por tanto, el cognitivo, sino el volitivo: “el respeto moralmente obligatorio por la autonomía de la voluntad de cada una de las personas afectadas” (*Problemas de la Ética*, Barcelona, 1988: 138). La adopción de una norma no sería entonces un problema de argumentos sino de participación en el poder, es decir, de que la voluntad común se formase por una comunicación exenta de coacción (ibíd., 139). Dado el consentimiento libre de cada uno, no se necesita nada más.

Habermas tiene esta tesis por inaceptable. Una directiva para el mejor orden social puede ganarse el asentimiento de todos y cobrar fuerza legal sin ser por eso legítima, si el acuerdo que puso fin a la discusión no estuvo racionalmente motivado. Tugendhat habría confundido la validez de la norma con su valor social, y reduciría toda discusión práctica, en la que los afectados intentan poner en claro su interés común, a la negociación de un compromiso, que intenta compensar intereses particulares opuestos. Esta distinción, sin embargo, no podría eludirla, porque también para negociar se ha de suponer que la compensación se alcanza mediante la participación en igualdad de derechos de todos los afectados, y este principio de la formación del compromiso tiene que ser justificado en discusiones prácticas que no estén por su parte sometidas a la compensación de intereses contrapuestos (Habermas, 1983: 93-94). Reducir la justificación de las normas al equilibrio de poderes abandona a las objeciones escépticas el núcleo racional del acuerdo moral producido argumentativamente. Pues en el “sí” y en el “no” a normas y mandatos se expresa algo distinto a la mera arbitrariedad del someterse o resistir a una exigencia de poder (ibíd.).

A juicio de Ágnes Heller, que ha terciado en la controversia, Habermas acierta en que la propuesta de Tugendhat no permite distinguir entre un consenso erróneo y uno acertado, pero él mismo “termina proponiendo algo muy similar” (Heller, 1987: 301), pues, según su principio de universalización, el único criterio de la corrección y justicia de una norma sociopolítica es la libre aceptación de todos los efectos secundarios y consecuencias que la norma (en el caso de ser aceptada) impondría a cada persona, por parte de todos los demás (302). Heller, sin embargo, pasa por alto que en una de las dos formulaciones del principio citadas por ella misma (288-289) Habermas se refiere al consenso de las personas “en cuanto participantes en el discurso práctico”, es decir, práctico-racional. La cuestión está en cuál sea el alcance de esta exigencia discursiva en orden a saber si la voluntad común que se forma es o no es correcta, dado que Habermas asocia la racionalidad de su propuesta con la neutralidad sobre los contenidos

y por tanto no ofrece, como observa la misma autora, “un criterio sustantivo para medir la bondad de la voluntad” (302).

Al rechazar que la igualdad de oportunidades de imponer los intereses propios baste para saber si una norma es o no equitativa, opone Habermas a Tugendhat que hace falta una *estimación* imparcial de los intereses de las personas afectadas, para lo cual “la autonomía de la formación de la voluntad no podría *suplir* a la imparcialidad de la formación del juicio” (Habermas, 1983: 94). Alude a la kantiana máxima que manda ampliar las condiciones privadas del juicio poniéndose en el lugar de cualquier otro (*Crítica del Juicio*, parágrafo 40). L. Kohlberg asumía esa máxima, en la fórmula de G. H. Mead: “adopción ideal de roles”, como la propia del estadio seis o de los principios. Conviene recordar aquí estas referencias de Habermas porque sin duda las integra en su idea de “formación racional de la voluntad común”. Pues bien, el procedimiento que persigue esa formación ¿permite conocer si la voluntad común a la que se llega es o no es una buena voluntad, habida cuenta de que es formal él mismo tanto como la transformación discursiva del imperativo kantiano, como el principio de adecuación que ha de observarse para la adopción de las normas concretas, y como la máxima de reflexionar sobre el juicio propio poniéndonos en el punto de vista de los demás?

No es posible ignorar que esta cadena de criterios formales, además de ser imprescindible, arroja mucha luz para estimar la corrección o legitimidad de los acuerdos. Por insuficiente que a fin de cuentas se pueda mostrar, da a la propuesta de Habermas una coherencia que falta a la de Tugendhat. Supongamos que la plataforma electoral de una coalición política impulsa la formación de una red de grupos alternativos para promover cambios políticos y sociales que llevarían sus reivindicaciones a todas las instituciones representativas a las que compete la toma de decisiones. En la perspectiva de Tugendhat, al parecer, no haría falta preguntar por sus objetivos sino por el apoyo social que consigue. Para Habermas, todo dependería de sus objetivos, puesto que esa red organizativa podría proponerse la difusión de mensajes propagandísticos para desacreditar el constitucionalismo de los que apoyan la sociedad pluralista de ciudadanos libres e iguales, en nombre de una común obligación de colaborar en un determinado proyecto de construcción nacional. En rigor, supuesto tal objetivo, aunque el proyecto de la coalición llegara a obtener el respaldo de la mayoría, tampoco Tugendhat podría declararlo válido o correcto porque, por hipótesis, tanto en su finalidad cuanto en su recurso a medios extrarracionales de persuasión, estaría transgrediendo deliberadamente la obligación moral (a la que Tugendhat sujeta su propuesta) del respeto a la autonomía de la voluntad de todos. Ahora bien, para reconocer aquellos planteamientos que no son compatibles con el pluralismo de individuos autónomos, y para distinguir los argumentos solventes de la retórica emocional, no hay más remedio que entrar en la dimensión cognitiva de la que Tugendhat quería prescindir. Pues ¿de qué “autonomía de la voluntad” podría hablarse cuando se descalifica una resolución judicial por ser *independiente* de la voluntad del Parlamento, o cuando no se discierne entre los derechos efectivos y los inventados, entre la acusación que se dice en sentido propio y la que se dice en sentido figurado, entre las razones y los despropósitos suficientemente

repetidos, entre el crimen y su castigo, o entre las víctimas y los verdugos? Formación de la voluntad y formación de la opinión son indisolubles. El consentimiento manipulado que corresponde a una voluntad heterónoma puede resultar de una comunicación exenta de coacción. Salvo que se llame coacción a la manipulación, para lo cual su burda o artera demagogia ya ha de haber sido reconocida con criterios cognitivos y reprobada por contraria a la comunicación racional moralmente obligatoria. ¿A qué personas alcanza el peligro, hasta qué grado de su inteligencia y su formación? “*Il s’est laissé manipuler*”, decía Gadamer de Heidegger (*Le Monde*, 19-IV-1981). Hay que preguntarse si *los principios más elementales* de la formación racional de la voluntad política podían *faltarle* al gran pensador y a toda una legión de lumbreras que como él “se dejaron” manipular, en su bando y en el del extremo opuesto. Pero lo que importa aquí no es dirigir la interrogación a los *maîtres penseurs* del pasado, sino a los actuales formadores de opinión para indagar si hay motivo para considerarlos más avisados o, al contrario, no menos desconcertados. Y a escala social, ¿se dirá que se cierne ese peligro sobre las comunidades históricamente atrasadas o escasamente racionalizadas? Pero en este orden igualmente la experiencia del siglo XX enseña otra cosa que nunca se acaba de asimilar:

El que en una sociedad altamente civilizada culturalmente como era la alemana, sólo *tras* Auschwitz pudiera formarse una cultura política liberal, es una de esas verdades que resultan bien difíciles de digerir. El que se formara *a través* de Auschwitz, es decir, mediante una reflexión sobre lo incomprensible, resulta menos difícil de entender si se piensa en lo que los derechos del hombre y la democracia significan en su núcleo, a saber, la simple expectativa de no excluir a nadie de la comunidad política y de respetar por igual la integridad de cada uno y de todos, es decir, la integridad del otro precisamente en esa su otredad o alteridad (1995: 171).

Rawls dirige a Habermas una objeción de fondo que se deja valorar claramente una vez deslindado el procedimentalismo de Tugendhat. Su preocupación por la validez la centra Habermas en la idea de legitimidad, y no en la de justicia. Rawls se lo reprocha haciendo valer que la legitimidad es una idea distinta y más débil que la de justicia. Sin duda, un régimen democrático puede ser legítimo y no ser muy justo. Sus leyes son legítimas si han sido aprobadas de acuerdo con el procedimiento democrático legítimamente aceptado, y eso aun cuando muchos –escribe Rawls– “las juzguen correctamente como injustas o de algún modo erróneas” (*Debate*, 136). Esta objeción es válida contra la posición de Tugendhat descrita, pero decir que Habermas asienta sin más en la mayoría la legitimidad democrática y tiene a ésta por una idea institucional, sería olvidar el sentido, no débil sino demasiado fuerte, de su procedimentalismo, que es el de asentar nada menos que “la unidad de la razón” en la estructura discursiva de las comunicaciones públicas. Cuando Rawls escribe que el pueblo soberano no puede en justicia promulgar ley alguna que viole los derechos básicos, “pero sí puede legítimamente” (*Debate*, 123), se equivoca en la distinción. No puede ni en justicia ni legítimamente. Porque obtener una ley por el procedimiento correcto no exige sólo la representación mayoritaria sino además la conformidad con la Constitución que proclama y garantiza esos derechos, y en la concepción de Habermas, ciertamente, el acuerdo con

los principios morales (1992: 357). El propio Rawls admite más adelante que contra aquellos que entienden la legitimidad como aceptación por un pueblo de sus instituciones políticas y sociales, “aceptación sola sin justificación es algo que Habermas considera correctamente como insuficiente” (*Debate*, 138 n.). Por eso, cuando hace valer que “la justicia de un procedimiento siempre depende [...] de la justicia de su resultado probable, o de la justicia sustantiva” (ibíd., 129), es consciente de no hacer una objeción concluyente, porque implica que la legitimidad procedimental misma hay que reconocerla vinculada a unos límites de justicia de las decisiones y leyes: pasado un punto —escribe Rawls— “la injusticia de los resultados de un procedimiento democrático legítimo corrompe su legitimidad” (137).

No es de extrañar, pues, que al extenso apartado V de la “Réplica a Habermas” le basten a este autor cinco líneas de una nota al pie para responder que las explicaciones de Rawls sobre la justicia procedimental y la justicia sustancial, con las que se declara de acuerdo, dejan intacta su tesis de que “una praxis argumentativa dispuesta de determinado modo fundamenta el supuesto de la aceptabilidad racional de sus resultados” (173 n.). Aunque a primera vista parezca contradictorio con esto, al observar Rawls que “ningún procedimiento podría determinar su contenido sustantivo” (138), comenta él mismo que Habermas estaría de acuerdo en que por eso dependemos siempre de nuestros sustantivos juicios de justicia, ya que también éste hace depender de la justificación la legitimidad de leyes particulares y de la Constitución misma. Y confirma ese acuerdo por unas palabras de la *Teoría de la acción comunicativa*:

El principio de promulgación legal y el principio de justificación se requieren recíprocamente uno a otro. El sistema legal como un todo necesita anclarse en los principios básicos de legitimación (cit. por Rawls, *Debate*, 138n.).

Pero entonces ¿estos principios básicos son formales o son sustantivos? Es pertinente recordar al respecto que Kant no desmentía su formalismo moral por reconocer que el imperativo categórico tiene “una materia, esto es, un fin”, que es el del ser racional que en cuánto fin en sí condiciona y restringe todos los fines meramente relativos (*Ak* IV, 436). Rawls dedica buena parte de su réplica a mostrar que no sólo la justicia como equidad es sustantiva sino que también lo es la concepción de Habermas, y no podría no serlo. Incluso le hace decir en la página final de *Facticidad y validez* que su propuesta “no puede ser meramente formal”. En realidad, lo que allí dice Habermas es que “el proyecto de la realización de los derechos [...] de una sociedad determinada salida de un proceso histórico, no podría ser puramente formal”, a pesar de lo cual el paradigma del derecho que defiende ya no prejuzga ni un ideal de sociedad ni una determinada visión de la vida buena (cf. Rawls, *Debate*, 134, y Habermas, 1992: 531). Pero Rawls admite que valores como la imparcialidad, la igualdad, la apertura a las informaciones sin excluir ninguna, la ausencia de coacción, pueden ser valores del procedimiento que guíen la discusión hacia el resultado sustantivo de un acuerdo de todos los participantes sobre los intereses generalizables (*Debate* 133), lo que equivale a

responder negativamente la pregunta que cerraba el capítulo anterior: el formalismo discursivo no permite la arbitrariedad en el *output* del proceso. Rawls viene a concluir que la doctrina de Habermas es sustantiva sin dejar de ser (peculiarmente) procedimental, lo que aclara con esta audaz interpretación:

Conjeturo que su idea principal [la de Habermas] es que una vez la forma y la estructura de los presupuestos del pensamiento, la razón y la acción, tanto teóricos como prácticos, están adecuadamente explicados y analizados por su teoría de la acción comunicativa, entonces todos los supuestos elementos sustanciales de [las] doctrinas religiosas y metafísicas y las tradiciones de las comunidades han sido absorbidos (o sublimados) en la forma y la estructura de dichos presupuestos. Esto significa que, en la medida en que esos elementos tengan validez y fuerza en la justificación moral en materias de derecho y justicia, su fuerza es plenamente capturada y puede ser defendida por medio del razonamiento de dicha forma y estructura, pues aquellas presuposiciones son formales y universales, esto es, son las condiciones de las clases de razón en todo pensamiento y acción (*Debate*, 141).

Para entender en estos términos la idea principal de Habermas, Rawls ha tomado pie, seguramente, en un pasaje de *Facticidad y validez* que cita y comenta al comienzo de su “Réplica”. En él, Habermas atribuye a la práctica argumentativa la intención de obtener, para un asunto controvertido, la adhesión de un auditorio universal, en una competición sin otra coacción que la del mejor argumento basado en las mejores informaciones y razones. El principio discursivo requiere ese tipo de práctica, pues el que las normas y las decisiones axiológicas puedan obtener el asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados sólo cabe juzgarlo desde una perspectiva con una extensión intersubjetiva: la de la primera persona del plural que abarque sin recortes las perspectivas de la comprensión de sí mismos y del mundo que tienen todos los participantes. La práctica argumentativa es la indicada para una tal adopción ideal de roles, generalizada y practicada en común. Se caracteriza “por una completa reversibilidad de las perspectivas del conjunto de los participantes que, por así decir, *desembrida* la intersubjetividad del colectivo deliberante y la lleva a su estadio más elevado. De este modo, el universal concreto de Hegel [*Sittlichkeit*] se sublima en una *estructura* de comunicación purificada de todo elemento sustancial” (Habermas, 1992: 300; cit. por Rawls, *Debate*, 81).

Esta especie de neohegelianismo estructural es, sin duda, el que Rawls quiere sintetizar en su conjetura. A ésta no hay expresa alusión de Habermas en la contrarréplica, pero sí hay la respuesta de que allí donde las reflexiones morales han extraído su validez de una fuente independiente, como es su caso, las concepciones del mundo pasan a tener un contenido sustancial ético, y proporcionan con sus modelos de vida buena el núcleo de las autocomprensiones individuales y colectivas (*Debate*, 177); siempre en el bien entendido de que, en las sociedades modernas, la apropiación de las tradiciones puede y debe ser *crítica* (176). A este cometido lo tiene Habermas por inexcusable para los filósofos, pero también para los ciudadanos por su equilibrio reflexivo (en el sentido antedicho). La filosofía, por su aspiración a la objetividad e imparcialidad, dispone de un punto de vista que le permite valorar los contextos

históricos como expresión de procesos de aprendizaje, pero puede sentirse confirmada por el punto de vista moral desde el que distintos movimientos sociales critican a la actual sociedad (ibíd.). Aquí, de nuevo, el factor decisivo es el de la validez racional, pues las críticas y las burlas que socavan las tradiciones pueden ser tan gregarias como las tradiciones, de modo que las tomas de posición sobre el contexto cultural se justifican siempre en última instancia por los principios, y no por el apoyo mayoritario o unánime.

¿Es correcto decir entonces que, dada esta obligación crítica y en función de ella, los elementos *éticos válidos* pueden ser absorbidos (o sublimados) en la forma de los presupuestos racionales? Ésta es una profunda cuestión, en la que confluyen, y de cuyo esclarecimiento dependen, los debates sobre: 1) el contextualismo, 2) la autonomía pública y privada, 3) la fe “liberal” y la “republicana”, y 4) la participación política y civil. En cada una de esas controversias hay actualmente posiciones que inducen a prácticas políticas antagónicas. Se empezará a ver al hilo de la discusión entre nuestros dos autores y del desacuerdo instructivo que pone de manifiesto sobre los distintos aspectos de la comprensión ética.

1.2. El principio ético de motivación

Sostiene Habermas que en las sociedades modernas, como resultado de los procesos de “racionalización del mundo de la vida”, lo que desde Aristóteles se había llamado “ética” adopta un sentido intersubjetivista (1992: 160). Los contenidos que quedan cuando la sustancia normativa de un *ethos* anclado en tradiciones religiosas y metafísicas tiene que pasar el filtro de las fundamentaciones postradicionales se acaban condensando en las dos únicas ideas a cuya luz cabe fundamentar el derecho moderno: los derechos del hombre y la soberanía popular (1992: 164). La tradición política que en Estados Unidos se llama “liberal” concede la prioridad a los derechos del hombre, como expresión de la autodeterminación moral, para poner límites a la voluntad soberana del legislador y conjurar así el peligro de una “tiranía de la mayoría”; mientras que la tradición “republicana” acentúa la soberanía popular, como expresión de la autorrealización ética de la comunidad, por el valor que por sí misma tiene la autoorganización de los ciudadanos. Los liberales destacan la libertad negativa del individuo como miembro de la sociedad civil, que viene garantizada por los derechos del hombre y por un gobierno que por ser de leyes antes que de hombres evita en todo lo posible la arbitrariedad. Ésta es la que se llama desde B. Constant la libertad de los modernos. El republicanismo, que se remonta a Aristóteles, concede la primacía a la “libertad de los antiguos”, esto es, a la participación política por la que los ciudadanos se dan a sí mismos las leyes y la forma de vida. A juicio de Habermas, ni liberales ni republicanos han alcanzado a entender la relación interna entre la autonomía privada y la autonomía pública, y por eso la tradición filosófica las ha dejado en una competición irresuelta (1992: 652; cf. Rawls, *Debate*, 116 s.). Por un lado, el liberalismo basa los derechos de los modernos en la moralidad, con lo que limita el derecho democrático al sujetar su orden a un fundamento externo (pues sería externo si el legislador quisiera imponer por fines morales una ley en cuya aprobación los ciudadanos no hubieran tenido parte). Por otro lado, el republicanismo basa las libertades de los antiguos en los valores éticos particulares de una determinada comunidad.

Ronald Dworkin había propuesto en 1990 una síntesis integradora de la que Habermas se hace eco, pero que no puede aceptar: una “ética liberal”. De poco sirve, piensa Dworkin, que el teórico fundamente principios abstractos de justicia si no contribuye a incardinarlos en las formas de vida. Una ética liberal ha de ser lo bastante formal para permitir el disenso acerca de sus orientaciones de vida, y lo bastante sustancial para aportar a los principios liberales abstractos un contexto de motivación. Pues en cuanto teoría de lo justo pero no del bien –y como se ha escrito aquí anteriormente– el filósofo liberal no explica por qué la gente tendría que someter sus convicciones sobre la vida buena a la concepción deontológica de la justicia. Sostiene, por eso, que los liberales “deberían conectar ética y política construyendo un punto de vista acerca de la naturaleza de la vida buena que haga aparecer una continuidad más bien que una discontinuidad entre la moralidad política liberal y concepciones filosóficas atractivas sobre la vida buena” (Dworkin, *Foundations of Liberal Equality*; cit. por Habermas, 1982: 128).

Habermas responde que en las actuales condiciones de pensamiento posmetafísico ninguna teoría de la vida buena que proponga enunciados sustanciales puede pretender una validez general, pues sus premisas quedarían presas del contexto genético de interpretaciones históricas, o incluso personales, de sí mismo y del mundo. Sólo puede ser formal, en cuyo caso su sustancia se reduce a explicitar el procedimiento de los discursos que traten de una autocomprensión ética (1992: 128 s.). Es el grado en que los potenciales de racionalidad liberada por la discusión impregnan y fluidifican las estructuras del mundo de la vida lo que caracteriza precisamente su modernidad:

Sin poder contar ya con el respaldo de visiones religiosas o metafísicas del mundo resistentes a la crítica, las orientaciones prácticas sólo pueden obtenerse ya en última instancia de argumentos, es decir, de las formas de reflexión de la acción comunicativa misma (1992: 163).

De ahí que la conexión interna entre derechos del hombre y soberanía popular crea encontrarla Habermas en el “sistema de los derechos”, por cuanto en él se recogen las condiciones bajo las cuales pueden institucionalizarse las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónoma:

El sistema de los derechos no puede hacerse derivar ni de una lectura moral de los derechos humanos ni de una lectura ética de la soberanía popular, porque la autonomía privada de los ciudadanos no puede ni dominar su autonomía política ni ser dominado por ella (1992: 120).

Las libertades de la autonomía privada y las de la autonomía pública son cooriginales y de igual peso, ninguna puede pretender la primacía sobre la otra porque se presuponen recíprocamente. Pues para institucionalizar jurídicamente la autolegislación hace falta un código que *a la vez* implica el garantizar libertades subjetivas de acción exigibles judicialmente; y para la equitativa distribución de esos derechos subjetivos hace falta el procedimiento democrático que funda la presunción de resultados racionales, al término de la formación de la opinión y de la voluntad políticas (1992: 653-654). Es, pues, en las condiciones formales de la institucionalización jurídica de ese tipo de formación discursiva de la opinión y de la voluntad en el que *la soberanía popular* cobra forma jurídica donde se encierra entonces la sustancia de los *derechos del hombre* (1992: 169; cf. *Debate*, 70).

En la teoría de Rawls había encontrado Habermas una prioridad de los derechos liberales básicos que deja al proceso democrático en un *status* inferior (*Debate*, 66). El uso público de la razón no sería propiamente un ejercicio de la autonomía política sino que serviría sólo al mantenimiento de la estabilidad política, dado que los ciudadanos se encuentran ya inmersos en un orden institucionalizado por encima de sus cabezas. Se ha visto más arriba que Rawls rechazaba esta objeción. Contra la lectura de Habermas, los ciudadanos en el liberalismo político entienden la Constitución como proyecto y pueden siempre “reiniciar la ignición” del núcleo democrático de la posición original en la vida

social real, lo que ilustraba el propio Rawls con las tres objeciones que dirigía a la Constitución y a la estructura básica de su sociedad (*Debate*, 114). Rotundamente afirma que en la justicia como equidad las libertades de los modernos no imponen restricciones previas a la voluntad constituyente del pueblo, sino que esa concepción es coherente con la soberanía popular (*Debate*, 113).

Por un texto de Rawls que atribuye a “las libertades políticas”, y con ellas a la autonomía pública, “un papel instrumental en la preservación de las demás libertades” y de la autonomía privada, cree confirmar Habermas que su interlocutor concede prioridad a la protección jurídica de la esfera privada, es decir, de las libertades liberales, sobre la esfera pública protegida por los derechos de participación y comunicación (*Debate*, 68). Pero Rawls, en el texto de referencia, se hacía portavoz de una corriente de la tradición liberal y añadía que, aun cuando esos liberales tuvieran razón, ese papel instrumental no impediría “contar a determinadas libertades políticas entre las libertades básicas” (*Debate*, 110 n.). También en *El liberalismo político* afirmaba que “los fundamentos del autogobierno no son solamente instrumentales”. Y aclara aún en la “Réplica” que las libertades políticas tienen un valor intrínseco doble: por el papel significativo y aun predominante que juegan en las vidas de muchos ciudadanos comprometidos personalmente en la vida política, y porque son, cuando se los honra, una de las bases del autorrespeto de los ciudadanos (ibíd.). A los valores no públicos, la justicia como equidad no los considera anteriores a los valores políticos. Esa concepción permite que la Constitución los incorpore y proteja, y ciertamente la Constitución restringe la legislación de la mayoría pero ni es por eso anterior a la voluntad del pueblo ni expresa restricción externa sobre la soberanía popular, sino que también ella es expresión de la voluntad popular (*Debate*, 111). Rawls sostiene, pues, que en el liberalismo adecuadamente interpretado,

la autonomía pública y la autonomía privada son ambas cooriginarias y de igual peso (por usar los términos de Habermas), y ninguna se impone a la otra [...]. La justicia como equidad así como otras concepciones liberales reconocen lo que Habermas llama conexión interna, o presuposición mutua, entre las libertades de los antiguos y de los modernos tanto como lo hace su punto de vista discursivo (*Debate*, 118-119).

En realidad cree hacerlo él todavía más, porque en el primer principio de la justicia presuntamente elegido en la posición original, y que los ciudadanos de la sociedad civil discuten y aceptan (quienes lo hagan), las libertades de la autonomía pública y las de la autonomía privada se dan sin relación de prelación ni privilegio alguno de unas sobre otras (119-120), mientras que la conexión interna entre las dos formas de autonomía la hace depender Habermas “del contenido normativo del *modo de ejercer la autonomía política*” (1992: 168; cf. Rawls, *Debate*, 127). ¿Está implicando así Habermas que la autonomía política tiene el papel básico y primario, contra su pretensión de establecer la cooriginalidad y el peso igual de los dos tipos de autonomía? No se pronuncia Rawls sobre si este aparente énfasis en lo político es o no intencionado en su interlocutor, pero comenta que sería plausible sólo si la actividad en la que los seres humanos alcanzan su

más plena realización o su mayor bien fuese la de comprometerse en la vida política, que sin duda es parte importante en la concepción del bien de mucha gente, y para muchos puede ser de hecho un gran bien, de lo que dan testimonio grandes hombres de Estado como George Washington o Abraham Lincoln. Y aquí se muestra concluyente: “Sin embargo, la justicia como equidad rechaza cualquier declaración de esa clase; subordinar el bien de la sociedad civil al de la vida pública lo ve [la justicia como equidad] como erróneo” (*Debate*, 128; v. *The Journal of Philosophy*, 170).

“Erróneo”. De su filosofía política decía Rawls que no puede defenderse criticando o rechazando doctrinas comprensivas, en la medida en que sean razonables políticamente hablando: “El liberalismo político se abstiene de realizar afirmaciones acerca del dominio de concepciones comprensivas excepto cuando se trata de concepciones irrazonables y que rechazan todas las variaciones de los elementos básicos de un régimen democrático” (*Debate*, 78). No podía ser el caso de Habermas, en el debate de familia que les ocupa. La propuesta de éste, por ser una doctrina comprensiva, tiene que pronunciarse sobre la verdad o falsedad de otras concepciones filosóficas o religiosas, pero el liberalismo político deja a las doctrinas comprensivas el uso o negación del concepto de verdad (Rawls, *Debate*, 100). Y cuando Habermas sostiene que el liberalismo político no puede evitar la cuestión de la verdad, responde que no ve por qué no podría evitarla (ibíd.). Sin embargo, en esta importante cuestión que es la de la prioridad de la autonomía política sobre la privada, Rawls no evita pronunciarse sino que escribe negro sobre blanco que ese republicanismo es erróneo. La inconsistencia en su teoría es de fondo y había que reseñarla, pero la razón que asiste a la crítica de Habermas, en cuanto a la imposibilidad de que el liberalismo político se sustraiga a las controversias filosóficas, no excluye la otra inconsistencia por la que Habermas subordina la autonomía privada a la pública, ni que esté justificada la calificación de esta posición como errónea. Ahora bien, lo que está en juego en estos reproches es mucho más que el espíritu de consecuencia de dos teóricos determinados.

El resultado es que Habermas, en la contrarréplica, desiste de su crítica sobre este punto. No porque deje de oponerse al liberalismo político sino porque esta oposición no haría según él más que traducir la diferencia entre *dos intuiciones* fundamentales. La sociedad del liberalismo político es para Rawls justa y buena porque los dos principios de la justicia sobre los que se edifica se eligen para concretar el esquema de libertades básicas por el que las instituciones políticas mejor abren y protegen el espacio para formas de vida valiosas, expone Habermas, quien reconoce así en la construcción de Rawls una ventaja: la de que, al desplazar el acento desde la autonomía de tipo kantiano a la autodeterminación ético-existencial, recupera la dimensión que Kant había menospreciado y por la que Hegel entendía superar la abstracta *Moralität* (*Debate*, 179-180).

La intuición de que parte esta propuesta, dice Habermas, es la de que el individuo y su forma de vida tienen que ser protegidos frente a las intromisiones del poder estatal, con lo que la distinción entre esfera privada y esfera pública gana una significación de principio (ibíd.). Así planteada la diferencia, la autonomía pública con la que los

ciudadanos se autolegislan ha de posibilitar la autodeterminación de las personas privadas. Rawls dice en su réplica que aunque el teórico discursivo pudiera establecer que las libertades cívicas derivan de las libertades políticas, eso no privaría a las libertades cívicas de la justificación igualmente suficiente que sin duda tienen (128). Y Habermas interpreta que Rawls otorga la prioridad a esta participación civil sobre la política: “Aunque para muchas personas pueda tener también un valor intrínseco, la autonomía pública aparece en primer lugar [a Rawls] como un *medio* para posibilitar la autonomía privada” (*Debate*, 180).

A esta intuición liberal contraponen Habermas la intuición de que parte el que llama su “republicanismo kantiano”. Este título, por cierto, dado que Kant es un liberal y como tal ha descrito Habermas su posición por contraste con la de Rousseau, quiere decir exactamente “republicanismo liberal”. Las delimitaciones justas de las libertades individuales son las que resultan de una autolegislación ejercida colectivamente:

En una asociación de libres e iguales todos han de poderse entender colectivamente como autores de las leyes a las que ellos se sienten ligados individualmente en cuanto destinatarios de las mismas (180).

Aquí las libertades políticas no tienen su valor intrínseco solamente para los ciudadanos activamente comprometidos en la vida política, ni sólo como una más entre las bases sociales del autorrespeto de los ciudadanos en general, sino que la estructura del medio jurídico en que toman forma los principios morales es la que produce conceptualmente la relación complementaria entre lo público y lo privado (ibíd.). Así se ratifica Habermas al final de la contrarréplica en la afirmación que hacía depender la relación interna entre las dos formas de autonomía “del contenido normativo del modo de ejercer la autonomía política”, que es donde Rawls veía el bien de la sociedad civil subordinado al de la vida pública. Las fronteras mismas entre lo privado y lo público, que no son ningún dato fijo, estarían por definir siempre de nuevo y esa tarea, según Habermas, no podría corresponder más que al proceso democrático (181).

Con esta “observación de principio” sobre el desacuerdo concluye la contrarréplica y con ella el debate, de un modo filosóficamente insatisfactorio. Se diría que la última palabra la tienen dos intuiciones incompatibles que por ser base de las respectivas argumentaciones escaparían a la justificación racional. Es, o así lo parece, un irracionalista *constat* de incomunicación, sumamente paradójico para la teoría que lo fía todo a la comunicación racional. ¿Se parecerá esta dualidad de intuiciones a la percepción de una figura ambigua en la que cada uno ve como forma lo que para el otro es fondo inarticulado? ¿O se dejaría integrar en una concepción más potente lo que acierta a ver cada una de las dos opciones?

En que un contexto cultural liberal ha de sostener la práctica democrática convienen nuestros dos autores, pero no dicen con eso que la insuficiente formación y la falta de hábitos de libertad deslegitimen el modelo democrático, pues sólo empezando por instaurar este modelo se podría romper el círculo. Sería absurdo suponer que la ausencia

de cultura política pudiera *falsar* principios de justicia anclados en el reconocimiento mutuo de sujetos que actúan comunicativamente, dicho en el lenguaje de Habermas, o que deben considerarse los mejores para el juicio bien meditado de las partes en la posición original, en palabras de Rawls. En unos y otros términos se alude a las condiciones abstractas sin las que no es posible el enjuiciamiento imparcial de las cuestiones prácticas intersubjetivas. Pero como esas condiciones, por su abstracción, no coinciden con las condiciones en las que estamos en disposición de actuar, Rawls busca *el impulso motivacional* de una cultura política favorable y lo encuentra –según Habermas– en el marco de la tradición constitucional norteamericana que se extiende sobre más de dos siglos, lo que reduciría la fuerza de convicción política de su teoría de la justicia a unos pocos contextos (1992: 127). En este punto, como quedó expuesto, Habermas reprocha a Rawls que, al no tematizar la forma jurídica como tal, ni, por tanto, la dimensión institucional del derecho, no repara en la tensión entre facticidad social y validez que es inherente al derecho mismo, y se conforma con reflexionar sobre el grado de plausibilidad que los principios de la justicia tienen ante el contexto cultural, con sus tradiciones políticas, sin ocuparse de los procesos institucionalizados de decisión, ni de las tendencias de cambio sociopolítico, que arriesgan ser desfavorables a los principios del Estado de derecho e incluso desvirtuar las instituciones de la sociedad bien ordenada (ver apartado 5.4).

Esta crítica guarda su validez cuando se hace justicia a lo que Rawls entiende por contexto cultural propicio al liberalismo y se completa la versión que Habermas recoge del “impulso motivacional”. Pues el apoyo de la cultura liberal no lo centra Rawls sola ni principalmente en la cultura política, sino en el valor más general de las actividades de los ciudadanos en cuanto miembros de la sociedad civil con su gran diversidad de instituciones y asociaciones, de organizaciones culturales, sociedades científicas y académicas, universidades, iglesias, medios de comunicación de distinto tipo. Ésta es *otra* dimensión del “trasfondo cultural liberal” del que depende la vida duradera de la democracia política, pues para que esa cultura sostenga efectivamente la democracia, los ciudadanos han de ver que las instituciones “apoyan lo que ellos tienen por formas apropiadas del bien como lo especifican sus doctrinas comprensivas y lo permite la justicia política” (Rawls, *Debate*, 128).

Ahora bien, para dar a esta idea su entera virtualidad es imprescindible pensarla a la luz del “principio básico de motivación” desarrollado en *Teoría de la Justicia*, al que llamaba Rawls “el principio aristotélico”, y que empezaba enunciando en los siguientes términos:

En igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan, o cuanto mayor es su complejidad (1971: 471).

La conexión entre el grado de la fruición personal y el de la habilidad o inteligencia, y esfuerzo, que las tareas exigen en función de su complejidad para ser bien resueltas,

seguramente no se entiende por sí sola, pues a menos que nuestros esfuerzos sean apreciados por aquellos que son competentes –añade Rawls– nos es imposible mantener la convicción de que valen la pena (1971: 487). Ahora bien, por lo que hay que esperar que los individuos o grupos aprecien la buena resolución de esas tareas es por la valía o el bien que es inherente a esas actividades. Complacerse en ellas en cuanto manifestaciones de la excelencia humana es indisociable de lo que aportan a la riqueza humana y al interés común.

Esto vale para la participación política, obviamente, no menos que para la civil. Hannah Arendt hacía notar en su estudio sobre la Revolución americana que los delegados que concurrían a las convenciones no lo hacían sólo por servir a sus propios intereses, ni sólo para cumplir con su deber, sino porque disfrutaban con las deliberaciones, con las discusiones y con la toma de decisiones; pero Jon Elster comenta acertadamente en *Uvas amargas* que la deliberación y la discusión pueden ser profundamente gratificantes en la medida en que no se emprendan para obtener satisfacción o placer sino por la importancia real de las resoluciones que hay que adoptar; pues si esta necesidad dejara de guiar la discusión no quedaría de la satisfacción más que el fantasma de un narcisismo político (p. 144). Con este ejemplo, no se pretende reducir el valor de la participación política a uno más entre los de todas las actividades sociales valiosas. Quedó dicho que el legislador soberano ni podía vulnerar los derechos humanos ni le podían venir impuestos desde el exterior, pero que el dilema se revela aparente porque no es posible institucionalizar jurídicamente la auto-legislación sino con un código que a la vez garantiza libertades subjetivas judicialmente exigibles. Las libertades subjetivas y la autonomía pública se posibilitan recíprocamente, y ni aquéllas se dejan reducir a instrumento para ésta ni ésta para aquéllas. Lo cual no obsta para que Rawls, tanto como Habermas, proclame la prioridad del derecho y de la justicia sobre los bienes, y por tanto, en este sentido, del orden político sobre el privado (1971: 498). Sin embargo, el procedimiento democrático, y la misma formación racional de la opinión y de la voluntad, se pueden malentender radicalmente si se piensan desde una concepción arbitrariamente restringida de la cooperación social. La tradición constitucional contribuye sin duda a sostener la estabilidad de la práctica democrática, pero el impulso motivacional lo entiende Rawls en el sentido más amplio posible que es el de su principio básico de motivación o “principio aristotélico”, al que es preciso asignar un gran espacio en el diseño de las instituciones sociales –escribe– “porque, de no hacerlo así, los seres humanos encontrarán vacías e insulsas su cultura y su forma de vida” (1971: 474). Esta preocupación está ausente en Habermas por las razones que esgrimía contra la “ética liberal” de Dworkin, a saber, porque, si hemos de seguir evitando los dogmas metafísicos, cualquier afirmación sobre el bien dependería enteramente del contexto cultural. La filosofía que pretendiera dar respuesta a la pregunta de en qué consiste la vida buena, de cómo debo o debemos vivir, estaría ignorando el hecho del pluralismo de formas de vida y orientaciones axiológicas que la sociedad liberal precisamente propicia y garantiza. A esta conclusión nos habría traído la historia, o al menos tal es la creencia hegemónica que hoy basta enunciar sin justificación, como autoevidente. Del “estado de

la cuestión” son representativos los términos en que Thomas McCarthy, al pronunciarse sobre el debate, expresaba su convicción:

Suponer que las cuestiones de la vida buena tratadas bajo las rúbricas de la ética clásica –felicidad y virtud, carácter y *ethos*, comunidad y tradición– pueden ser respondidas en general y por filósofos ya no es plausible. Las cuestiones de autocomprensión y autorrealización, enraizadas como están en historias y culturas de vida particular, no admiten respuestas generales (“Kantian constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics*, n.º 195, octubre 1994, p. 46).

Se cuenta sin más con que nadie estará en desacuerdo, salvo el que viva en el pasado. A Francisco Vallespín, en su introducción a la versión española del *Debate*, no le hace falta explicar ni justificar su asimilación: “‘ético’, es decir, ‘contextúa!’” (p. 35). ¡Archivado!

Pero este planteamiento, por extendido que esté, contempla sólo aspectos parciales del problema. No hace falta decir cuáles son las formas de vida buena, ni cerrar lo más mínimo el abanico de ellas que los derechos subjetivos abren, para reconocer el vínculo entre (1) la fruición personal y (2) la realización de capacidades que se requiere a fin de (3) resolver tareas complejas e importantes para la sociedad. El principio básico de motivación “no afirma que deba preferirse ningún tipo determinado de actividad” (1971: 475), de modo que no es deudor de ningún contexto cultural y cuando menos es con seguridad aplicable a todos aquellos que respetan los derechos liberales. Sólo desde este principio de motivación se entiende sin menoscabo la idea de la sociedad como sistema de cooperación entre personas libres e iguales, que disfrutan de las excelencias recíprocas y “reconocen el bien de cada uno como un elemento de la actividad completa, cuyo esquema, en su conjunto, es objeto de general consentimiento y complace a todos” (1971: 578). Como esta comunidad se extiende a lo largo del tiempo, “en la historia de una sociedad pueden imaginarse de un modo semejante las aportaciones conjuntas de sucesivas generaciones” (ibíd.).

Recuerda Rawls que esta idea ocupaba un lugar fundamental en la *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, donde Kant pone de relieve que “cada hombre tendría que vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo debe hacer un uso completo de todas sus disposiciones naturales”; el principio segundo de ese escrito enuncia que, a diferencia de los demás seres vivos, “*en el hombre, las disposiciones naturales referentes al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, pero no en el individuo [...].* Por eso es necesaria una serie quizá interminable de generaciones, cada una de las cuales transmita a la siguiente sus luces, para llevar en nuestra especie los gérmenes naturales hasta el grado de desarrollo que resulte plenamente conforme a su designio” (Ak VIII, 19).

Pero de quien sobre todo hace Rawls proceder su idea es de Wilhelm von Humboldt por su noción de la unión social como el bien superior en función del cual hay al menos un desarrollo incompleto del individuo que no es un mal sino el óptimo para él mismo. El hombre, argumenta Humboldt, está inevitablemente destinado a cultivarse en un sentido

parcial, pues aunque enlace todas las etapas de su vida en una misma construcción, no podrá conseguir más que una de las muchas perfecciones que representan los rasgos posibles del carácter humano; por eso, “no es sino a través de la unión social, basada en las necesidades y capacidades internas de sus miembros, como cada uno es capaz de participar en los ricos recursos colectivos de todos los demás” (cit. por Rawls, 1971: 578-579 n.; y 1993: 357-358). El texto pertenece a un libro cuya intención liberal es transparente en el título: *Ideas para un ensayo de determinar los límites de la actividad del Estado*, que se publicó en 1851, pero que Humboldt había escrito a sus veintitrés años, en 1792.

Dos años después, en 1794, enseñaba Fichte paralelamente, en sus célebres *Conferencias sobre la destinación del sabio*, que el problema de la *formación personal* se plantea en términos de complementariedad social. En el presente estado de cosas, decía Fichte, el hombre al nacer no encuentra una naturaleza salvaje sino preparada de muy diversas maneras en orden a sus finalidades posibles. Una muchedumbre de sus semejantes se ocupa en diferentes ramificaciones del dar forma a esta naturaleza en todos sus aspectos para el uso de los seres razonables. Quizá podría él llevar una vida muy grata dispensándose de aplicar sus propias fuerzas a la naturaleza, y disfrutando de lo que la sociedad ha hecho ya, pero no le está permitido: es preciso que intente satisfacer la deuda que ha contraído con la sociedad y ocupe en ella su puesto para contribuir al perfeccionamiento de la humanidad. Si a ese objeto se propusiera el individuo trabajar la naturaleza en todos sus aspectos, “haría falta que pasara toda su vida y varias vidas que tuviese para adquirir solamente el conocimiento de lo que se ha hecho antes de él”. Únicamente el hombre que acepta consagrarse a la especialidad que le atrae más poderosamente y para la que está más dotado podrá aportar algo que la sociedad no tenía y, al mismo tiempo, recibir de ella:

La tendencia a la sociabilidad o la tendencia a instaurar relaciones de reciprocidad con seres razonables y libres —en cuanto tales— comprende las dos tendencias siguientes: la *tendencia a la comunicación*, es decir, la tendencia a cultivar a los demás en el dominio en que nosotros nos hemos cultivado más; y en segundo lugar, la *tendencia a recibir*, es decir, a dejarse cultivar por el otro en el dominio en que él se ha cultivado más y en que nosotros lo estamos menos. Es así como [...] la cultura parcial que la naturaleza ha dado al individuo se vuelve la propiedad de la especie entera; y a cambio, la especie entera da su cultura al individuo (S. W VI, 315; cf. p. 319. *Conférences sur la destination du savant*, Vrin, París, 1969, p. 58; cf. p. 63).

Rawls no menciona esta reflexión de Fichte, pero es con él con quien parecen tener más afinidad los términos de su propio planteamiento:

Es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada deseen que sus proyectos sean diferentes. Las razones de ello son evidentes. Los seres humanos tenemos varias facultades y capacidades, cuya totalidad es irrealizable por parte de una persona o de un grupo de personas. Así, no sólo nos beneficiamos del carácter complementario de nuestras inclinaciones desarrolladas, sino que nos complacemos en nuestras respectivas actividades. Es como si otros pusieran de relieve una parte de nosotros mismos que nosotros no hemos sido capaces de cultivar (Rawls, 1971: 495).

Tanto en *Teoría de la Justicia* como en *El liberalismo político* ilustra Rawls esta idea con el ejemplo de que los músicos de una orquesta no se preparan para tocar todos los instrumentos que la componen sino que cada uno suele perfeccionar sus facultades sólo en el instrumento elegido, y es así como se perfecciona la ejecución conjunta. En esta unión social que es la orquesta, “las personas se necesitan mutuamente, pues sólo mediante la activa cooperación con las demás podrían realizar sus talentos [...]. El individuo únicamente puede ser completo en las actividades de la unión social” (1993a: 358). Ahora bien, hay muchos tipos de actividades humanas que constituyen otras tantas uniones sociales, y la estructura básica de la sociedad proporciona el marco para la realización de cada una de esas actividades:

Llegamos así a la idea de sociedad como unión social de uniones sociales una vez que esos diversos tipos de actividades humanas se hacen complementarias y pueden coordinarse convenientemente (1993: 359).

Es cuando los principios de justicia se realizan en instituciones sociales y son respetados por todos los ciudadanos cuando “las actividades de las numerosas uniones sociales se coordinan y combinan en una unión social de uniones sociales” (ibíd.). Esta idea de sociedad muestra cómo el pluralismo de las concepciones del bien, en un régimen de libertad, es compatible con la coordinación de la diversidad de actividades en un bien más englobante, al que todos pueden contribuir y en el que cada uno puede participar. Pero Rawls juzga decisivo entender que *para definir ese bien más englobante, que amplía el bien de las personas cualesquiera que sean sus concepciones del bien, no basta una concepción del bien, sino que es necesaria una particular concepción de la justicia que es la justicia como equidad*. Alcanzar la riqueza y diversidad de la cultura pública como resultado de los esfuerzos cooperativos de todos presupone esa concepción de la justicia; y ciertamente, el bien de la unión social debe ser compatible con los principios de la justicia (1993a: 360).

Brevemente hay que traducir ahora esta prioridad de la justicia en los términos de la moral común de filiación kantiana desde la que hemos criticado la neutralidad filosófica del “liberalismo político”, lo que dará ocasión de sumar al cuadro del principio de motivación un factor de pasividad no destacado por Rawls y que el planteamiento de Habermas impide ver.

Kant adscribía los talentos y habilidades a los imperativos hipotéticos, y por tanto al orden empírico, como quedó dicho, porque sólo les reconocía que pudieran mover la voluntad por hacer al hombre apto para alcanzar toda clase de fines, contribuyendo así a las ventajas de la vida. De ese modo quería preservar el principio formal, como el único que puede fundar la moralidad, de cualquier mezcla o confusión con principios materiales que, al referirse a fines dados como objetos, serían siempre empíricos y podrían servir de principio *epicúreo* para la doctrina de la felicidad, pero nunca de principio racional para la doctrina de la moralidad y del deber (*Ak* V, 41). Por este rígido planteamiento, la determinación de la voluntad sólo podría ser o por ideas o por impulsos sensibles. Esta

dicotomía le deja a Kant sin otra opción que la de asociar la perfección cualitativa de las capacidades y habilidades del hombre a la *materia* de la voluntad, y por tanto al orden heterónomo de la inclinación (*Neigung*). No reconoce, por otra parte, más que una inclinación no sensible (*propensio intellectualis*), la que es *efecto* del interés puro de la razón: el amor al prójimo, incluso al enemigo, tal como lo mandan los evangelios, es decir, como amor *práctico*, que tiene su asiento en la voluntad, y no como amor que se siente gustosamente (*patológico*), pues “un mandato de que se deba hacer algo *con gusto* (*gerne*) es en sí mismo contradictorio” (*Ak* VI, 213; cf. *Ak* IV, 399 y V, 83).

Era imposible, sin embargo, mantener la reducción de los talentos, e incluso de las inclinaciones, al orden sensible premoral. Primero, porque el propio Kant decía de sí mismo que era un investigador por inclinación (*Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher*; *Ak* XX, 44), y la inclinación del investigador sería imposible pensarla como sensible. Y segundo, sobre todo, porque dejar sin cultivo el talento que un hombre encuentra en sí se compadece con la inclinación a la pereza, pero es contrario precisamente al deber, pues aunque puede ser compatible con la *conservación* de la humanidad como fin en sí (y por eso es un deber contingente o imperfecto) no es compatible con la *realización* de este fin (*Ak* IV, 423 y 430; VIII, 21). Aun el discernimiento ético se va formando históricamente, según Kant, por el cultivo de los talentos naturales; y un consenso social *patológicamente* urgido (el de la Constitución) se puede convertir finalmente en una unión moral. Sin el desarrollo de las excelentes disposiciones que promueven el fin de la naturaleza racional, escribe, el mundo creado *estaría vacío de valor* (*Idee*, *ibíd.*). Ahora bien, que el cultivo de las capacidades figure entre los deberes morales no quiere decir que las capacidades deriven del deber como la *propensio intellectualis*. La inclinación por la investigación, la afición por una ciencia o un arte, no pueden ser mandados, pero su pasividad no es ya la sensible que (como en el hambre, la sed o el amor patológico) se deja contraponer a la espontaneidad del entendimiento y de la voluntad libre, sino que es *la pasividad de la espontaneidad intelectual*, y como tal ha de ser pensada. La obra póstuma de Merleau-Ponty (1964: 274) planteaba el problema y aportaba claves para tratarlo en profundidad. No es ésta la ocasión de exponerlas, pero sí hay que hacer constar que la correspondencia entre la intensidad de las afecciones de atracción o de gusto, por un lado, y la bondad e importancia de las tareas y de las cosas, por otro, es un factor decisivo del principio básico de motivación, junto a la apreciación de individuos y grupos, y los sentimientos de emulación que las buenas *performances* despierten.

Habermas reprocha a la ética del deber de Kant el platonismo por el que asimila la autonomía de la voluntad a la represión por la que se purifica de las inclinaciones. Sin embargo es Habermas quien usa el principio formalista de universalización como un cuchillo que corta del dominio axiológico las interacciones reguladas por normas; mientras que en Kant, es sin perder el hilo conductor del deber, puesto que es también el de desarrollar las capacidades, como se llega a afirmar el *valor* de la vida y del mundo. Ese valor cae por debajo de cero —dice— si lo apreciamos sólo según la finalidad del goce. “La vida da más alegría a través de lo que se hace al usar libremente de ella que a través de lo que se *disfruta*”, afirma en *El conflicto de las Facultades* (*Ak* VII, 104). Y en la

Crítica del Juicio escribe en dos ocasiones que el valor de la vida del hombre consiste en lo que él hace en la realidad conforme a los fines de la razón, fines que permanecen indeterminados en su ultimidad (Ak V, 434 n. y 443). La moral deontológica lleva así a la previsión de las consecuencias en función también de la excelencia de las tareas por las que los seres humanos desarrollan las disposiciones que miran al uso de su razón.

Pero ¿por qué hace falta volver sobre el viejo Kant, si asociar la vida buena con el valor de lo que realiza, aparte de ser simplemente de buen sentido, es una enseñanza ética más central para diversos pensadores actuales, además de Rawls? Lo que importa a McIntyre, por ejemplo, es que la posesión y el ejercicio de una virtud o excelencia (*areté*) se reconozca asociada a la capacidad que nos da de conseguir aquellos bienes que son internos a las actividades humanas de cooperación (*Tras la virtud*, 1987: 233). Y lo que Joseph Raz sostiene en *Ethics in the Public Domain* es que la vida buena requiere fines valiosos, y que una sociedad que pueda considerarse buena está obligada a garantizar a cada uno de sus miembros la *posibilidad* de conseguir por el esfuerzo y la competencia la realización de fines valiosos; pues nuestras vidas –dice– son buenas por causa de lo que hacemos y no por causa de lo que somos. En la ética de Kant sería imposible establecerse aunque sólo fuese porque excluye la posibilidad del conflicto de deberes, pero hacía falta volver sobre ella para mostrar en este punto lo que en la filosofía moral de hoy parece enteramente olvidado: que *no tiene por qué haber en la comprensión teórica ninguna solución de continuidad entre el formalismo deontológico y la ética de la vida buena, como no la hay en la acción*. La distinción necesaria entre *Moralität* y *Sittlichkeit* no significa la cesura de universalidad y particularidad. Los que toman pie en Hegel para asociar la eticidad al comunitarismo deberían tomar en consideración que la concreción del universal no lo rebaja a particular, y que es la universalidad *ética* la que está mentando el filósofo cuando dice que “nada grande se ha hecho sin pasión”.

En el giro intersubjetivista que Rawls imprime al planteamiento kantiano, el papel del imperativo categórico es asumido por un procedimiento aplicado por varios participantes en condiciones de igualdad, lo que podría conformarse al discurso de Habermas si aquél reconociera el punto de vista moral y desarrollase consecuentemente el concepto de razón práctica (Habermas, *Debate*, 51). Pero por otra parte, desde el *formalismo* deontológico de la razón práctica, que sin duda es necesario preservar, se accede directamente al valor de las realizaciones racionales y al orden de la *areté*, del principio aristotélico, y si Habermas no lo ve es porque el punto de vista moral lo incorpora su ética discursiva por entero, reduccionistamente, “a una práctica intersubjetiva de argumentación que impulsa a los implicados a una *ampliación* idealizante de sus perspectivas interpretativas” (*Debate*, 52; v. *The Journal of Philosophy*, 117). Por vía de interpretaciones nunca se alcanza la *correspondencia de las aficiones con el valor de las tareas*. Sólo negativamente se puede responder, por eso, la pregunta que había quedado abierta de si los elementos éticos valiosos se dejan absorber (o sublimar) en la estructura de comunicación exenta de elementos sustanciales. Las tradiciones, seguramente, ¡pero no las inclinaciones racionales, no la *areté*!

En resumen, al desconectar del acuerdo la justificación por la moral común en tanto que “comprehensiva”, Rawls promovía la indiferencia hacia la verdad; pero la subsunción de la moral deontológica por un procedimiento discursivo, intelectualista, que ha de regir la convivencia (incluida la bondad de las formas de vida) por las *razones* que en la discusión democrática se revelen más fuertes, promueve el indiferentismo axiológico y la ceguera para el elemento *pasional* de las actividades racionales (científicas, artísticas, empresariales, políticas, técnicas, docentes, informativas, etc.), es decir, para lo que no obedece consignas en la atracción vocacional hacia los distintos órdenes de la excelencia real y humana. No es justo decir que el procedimentalismo de Habermas sea indeterminado y no provea de criterios racionales por los que juzgar los acuerdos. Pero desmotiva. No menos necesario que reconocer la dimensión *institucional* del derecho es advertir que sin conceder un gran espacio a la motivación en el diseño de las *instituciones* las personas encontrarían vacías e insulsas su cultura y su forma de vida. Ni la construcción de Rawls ni la reconstrucción de Habermas proporcionan la base social estable que uno y otro postulan como necesaria para el funcionamiento de la democracia, pero la reflexión sobre su debate permite mostrar en clave kantiana que la común moral deontológica se deja conciliar sin dificultad con el principio ético de motivación.

3. La justicia y la verdad moral. Recapitulación

La mejor confirmación de que esta síntesis es coherente se encuentra en que puede extraerse del propio Rawls, una vez removido el artificio verbal “doctrinas comprensivas” y la dependencia que con él guarda la noción de *overlapping consensus*, que son acuñaciones conceptuales demasiado monológicas en una teoría que se declara dialógica (*Debate*, 87).

Para un régimen constitucional, que por la libertad de sus instituciones tiene por resultado el pluralismo de la cultura pública, la idea de lo razonable le resulta más adecuada o mejor adaptada que la idea de la verdad moral para formar la base de la justificación pública (ver apartado 6.2). A cualquier doctrina que proponga la verdad moral como base de la razón pública la condena por sectaria y por ser un vivero de divisiones políticas (1993a: 161).

Ahora bien, lo razonable es otro nombre de la facultad moral que nos da el sentido de la justicia. En la justicia como equidad, escribe Rawls, “el desarrollo y ejercicio de nuestra facultad moral (correspondiente a lo razonable) es uno de nuestros intereses de orden superior; y ese interés va de la mano de nuestra concepción política de la persona como libre e igual” (1993a: 138). De esta idea de la persona dice que es una concepción normativa, ya sea política, jurídica o moral, o incluso filosófica o religiosa, según la visión global de la que forme parte. Pero en el liberalismo político “la concepción de la persona es una concepción moral [...] que se adapta a una concepción política de la justicia, no a una doctrina comprensiva” (1993a: 48 n.). Habrá que entender entonces que, si la concepción moral se adapta a una concepción política y no comprensiva, es que previamente era moral sin ser comprensiva, y ese orden moral real sustraído a debates es el de lo razonable, con la salvedad de que éste no recubre aquél: “No presupongo que en lo razonable se agote la sensibilidad moral; pero sí que incluye la parte que conecta con la idea de cooperación social equitativa” (82).

Lo que mediante la categoría de lo razonable está proponiendo Rawls, sin llamarlo así, es una moral deontológica (de tipo kantiano) a la medida de lo que resulta indispensable como base de la cooperación social equitativa. Por eso, si hay un punto en el que el liberalismo político es inasimilable por un pragmatismo como el de Rorty, es el de *lo irreducible de la diferencia* entre lo razonable y lo “racional”:

En la justicia como equidad, lo razonable y lo racional se presentan como dos ideas básicas distintas e independientes. Son distintas en el sentido de que no es cuestión de derivar la una de la otra; en particular, no es cuestión de derivar lo razonable de lo racional (1993a: 82).

La distancia entre lo razonable y lo racional la encuentra Rawls ya expresada en la distinción de Kant entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético. No dice que para él lo razonable haya dejado de ser un imperativo categórico, sino simplemente que da al concepto un sentido más restringido para los solos propósitos de una concepción política de la justicia (1993a: 79 n.).

Rawls entiende “lo racional” en el sentido en que se aplica al agente, sea un individuo o un grupo, que persigue con inteligencia y habilidad los objetivos e intereses que le son propios, lo que no significa que esos intereses tengan que ir siempre en beneficio del yo o del nosotros que los tiene. Esto último lindaría con la psicopatía, a juicio de Rawls, pues lo normal es que el agente racional albergue muchos afectos hacia personas, comunidades y lugares, incluidos el amor a la patria y a la naturaleza, y que actúe en su respectivo beneficio (1993a: 81-82). Lo que le falta en cuanto meramente racional es *la sensibilidad moral que es propia del compromiso con una cooperación equitativa como tal, y hacerlo en aquellos términos que los demás en tanto que iguales puedan aceptar*. Una cosa es, pues, el respeto por los principios y criterios que definan la *equidad* de la cooperación, la facultad moral de la justicia, y otra cosa es el amor por la familia, los amigos, por la práctica vocacional, o por la patria, que son parte constitutiva del interés propio e irradian del yo en su otra facultad moral, que es la capacidad para un sentido del bien. Podríamos traducir que lo razonable, como sentido moral deontológico, y lo racional, como sentido moral eudemonista (o sentido ético) son elementos complementarios de la cooperación equitativa. Parece claro que éste es el sentido que subyace a su distinción, aunque eluda los términos filosóficos que la precisan. Ni lo razonable ni lo racional pueden funcionar cada uno por separado:

Agentes meramente razonables carecerían de fines propios a cuya promoción sirviera la cooperación social; agentes meramente racionales carecerían de sentido de justicia y no conseguirían reconocer la validez independiente de las exigencias ajenas (1993a: 83).

En algún pasaje, el adjetivo “moral” o el adverbio “moralmente” designan sólo a la facultad de la justicia, lo que se debe sin duda a la prioridad que a este sentido corresponde sobre la capacidad para el bien. Así, por ejemplo, se lee en una nota:

La disposición a ser razonable ni se deriva del ser racional ni se opone a ello, pero es incompatible con el egoísmo, pues va ligada a la disposición de actuar moralmente (79 n.).

Entonces no sería incorrecto asociar la actitud razonable con la genérica disposición a actuar moralmente, porque el irrazonable que está dispuesto a violar los principios de la equidad según convenga a sus intereses y lo permitan las circunstancias (81), aunque sea en aras de su capacidad moral para el bien, se guía por un criterio inmoral.

Se comprende así el contrasentido en que incurren los que pretenden derivar el sentido para la justicia de la aspiración al bienestar, o a la felicidad. *Political Liberalism* corrige al respecto la afirmación de *A Theory of Justice* de que la justicia como equidad es una parte de la teoría de la decisión racional. Con la nueva filosofía política *freestanding* tampoco deja Rawls a su filosofía anterior tal como está, sino que la rectifica: “Esto es sencillamente falso” (1993a: 83 n.). Ahora alega contra la teoría de la decisión social que cualquier derivación plausible de lo razonable desde lo racional tiene

que situar a los agentes racionales en circunstancias en las que estén sujetos a ciertas condiciones adecuadas, condiciones que ya expresarán lo razonable. Así ocurría precisamente en la posición original, donde el velo de ignorancia garantizaba que ninguno de los representantes contara con ventajas negociadoras sobre los demás, y al satisfacer de ese modo las condiciones de simetría o de equidad situaba a las partes en conformidad con lo razonable (1993a: 83). Los intentos, como el de D. Gauthier en *La moral por acuerdo* (Barcelona, 1994), de derivar unos principios de justicia (“lo razonable”) a partir de las preferencias o acuerdos de agentes guiados por el interés (“lo racional”), esos intentos fracasan siempre –afirma Rawls–, y sólo parecen tener éxito en la medida en que, en uno u otro momento, dependen de condiciones que expresan lo razonable (1993a: 82-84).

Rawls coincide aquí plenamente con la tesis de Apel de que el Estado no hace posible una convivencia pacífica de ciudadanos que persigan sólo sus intereses propios, porque de ser así suscribirían el contrato social con la reserva de transgredir la ley cuando les conviniera, de modo que la dimensión moral por la que los ciudadanos se vinculan en conciencia al contrato y se obligan voluntariamente a cumplir las leyes es una condición sin la cual el Estado democrático de derecho seguiría pareciéndose demasiado al estado de naturaleza de Hobbes (ver apartado 4.5). Igual de claro está para Habermas que

el hobbesianismo lucha en vano con el conocido problema del *free rider*, aprovechado o gorrón que acepta la práctica común sólo con la reserva de poder saltarse las normas acordadas en las ocasiones favorables. En la figura del *free rider* se evidencia que un acuerdo entre interesados per se no puede fundamentar *deberes* (1996: 43).

Que no se puede derivar lo razonable de lo racional dice exactamente lo mismo en la intención de Rawls, y en una posición que no es menos fuerte porque eluda la terminología filosófica, aunque sí, desafortunadamente, más imprecisa e inconsistente. Cuenta, sin duda, con que provocará menos resistencias una propuesta sobre “lo razonable” que una propuesta de “moral”, pero no hay diferencia si lo razonable también es incondicional:

En la medida en que somos razonables, estamos dispuestos a construir el marco del mundo social público, un marco del que resulta razonable esperar que sea aceptado por todo el mundo y dentro del cual todos pudieran actuar, en el bien entendido de que se pueda confiar en que todos harán lo mismo (1993a: 84).

Si no hay confianza en que los demás respetarán los principios, advertía Rawls, podría ser autoinmolatorio actuar por esos principios (ver apartado 5.3). ¿Quiere eso decir que entonces lo razonable deja de serlo, y que la obligatoriedad de los principios está condicionada a la reciprocidad social? No, y esto es lo decisivo:

En ausencia de un mundo público ya establecido, lo razonable puede mantenerse en suspenso y quedarnos abandonados en gran parte a lo racional, aun cuando lo razonable no deja nunca de vincularnos *in foro interno*, por usar la expresión de Hobbes (ibíd.).

Hobbes sabía, en efecto, que no basta el poder de la espada sin la sincera promesa de obediencia de los súbditos, es decir, sin su vinculación moral al contrato (ver apartado 1.3). Y el texto de Rawls no admite otra lectura: está preguntándose si hay que ser moral en un entorno inmoral, y su respuesta es que, por prudente que sea adaptarse, el imperativo moral sigue obligando en conciencia. Pero la justificación de esta posición que es posible desde Kant (apartado 4.5), Rawls se la prohíbe a sí mismo al incluir a la moral kantiana en las cosmovisiones metafísicas y pretender una interpretación procedimental de ella “dentro de un marco empirista razonable” (apartado 6.4). Ahora bien, “empirista razonable”, aquí, es “leño férreo”. *El liberalismo político* entiende limitarse a agrupar y organizar en una coherente concepción política de la justicia las ideas y principios compartidos socialmente en los que se asienta la democracia constitucional como sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales. No supone las convicciones, ni las demuestra para los demás por argumentación *racional* en el sentido fuerte de la ciencia y de la filosofía; las refleja en su libro como en un espejo, las describe asépticamente, las reúne, y las ordena para hacer manifiesta su unidad sistemática. Éstas son ya vuestras convicciones, dice Rawls a sus conciudadanos. Son un hecho cultural, están ahí al menos implícitamente reconocidas (1993a: 38). Rawls las enuncia sin alterarlas, ellas se dicen a sí mismas a través de su pluma, ¿cómo podrían no ser reconocidas?

Sin embargo, aunque la concepción de las personas como libres e iguales obtuviera la unanimidad social, sólo incurriendo en la falacia naturalista podría establecer Rawls la obligatoriedad moral propia de lo razonable de que esté presupuesta socioculturalmente. Su discurso nunca disipa la ambigüedad de llevar en suspensión dos criterios, correspondientes a dos posiciones o niveles teóricos heterogéneos, cuya relación no se detiene a examinar. Así como las teorías de la *social choice* dependen de que estén puestas las condiciones de la equidad, así también la propuesta de “lo razonable como virtud de personas comprometidas en la cooperación social entre iguales” (79) presupone *la validez* del contenido de lo razonable, y es por esto por lo que se sabe que determinados principios y criterios definen los términos *equitativos* de la cooperación, y no *porque* sean compartidos. Si compara lo razonable con el imperativo categórico es porque lo tiene por condición indispensable para una sociedad de libres e iguales que sea al mismo tiempo pluralista y estable, indispensable no para “una teoría de la justicia” sino para la mejor concepción política de *la justicia* (78). *Por eso* “lo razonable” nos sigue vinculando a todos aun cuando no podamos contar con que los demás se sientan vinculados. Pues si nuestra disposición a actuar moralmente dependiese de la disposición general, al perderse ésta dejaríamos de estar obligados a reconocer “la validez independiente de las reivindicaciones ajenas”. Quien ha escrito una vez que “cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia” (Rawls, 1971: 19-20), y que

“una injusticia sólo es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor” (ibíd., 20), no ha podido ni olvidarlo ni desdecirse de ello. Y también quien declara la idea de lo razonable más adecuada que la idea de la verdad moral para formar la base de la justificación pública, está diciendo que el imperativo de respetar a cada persona como libre e igual no deja nunca de obligarnos, *con o sin la reciprocidad de trato*, y por tanto no por convención social sino en el fuero interno, como la común *verdad* de nuestro experimentarnos morales.

PARTE III

La formación de la ciudadanía

¿ Virtud cívica o autonomía personal?

1.1. Los juristas, y otros formadores de opinión, ante la moral

¿Puede ocurrir que la conciliación de la moral deontológica y de la ética (en cuanto *Sittlichkeit*) sea posible, como se defiende en el capítulo anterior, y que sin embargo tengan razón los que creen que ni es necesaria para la sociedad ni tan siquiera conviene transmitirla por la enseñanza? A esta última opinión es obligado responder porque está muy extendida entre las capas comparativamente cultas de la sociedad, y claramente generalizada entre los que profesan la ciencia del derecho. Tienden éstos a creer que la convivencia ordenada hay que desvincularla de las pretensiones de verdad moral, y que los contenidos sustantivos de las formas de vida hay que dejárselos al contexto cultural. Lo que Rawls no ve se suma así a lo ignorado por Habermas y el resultado es que se toma por indebida la generalización de la enseñanza moral y ética. Así lo entiende el Tribunal Supremo español al rechazar la posibilidad de que la Ética (Filosofía Moral) sea obligatoria en el bachillerato, ni siquiera como alternativa a la asignatura de Religión, con el argumento de que nadie está legitimado por la Constitución para imponer a los demás la enseñanza de cualesquiera otras religiones o sistemas morales. Tan ajena a racionalidad se supone a la filosofía moral como a la religión, igual que en el concepto de “doctrina comprehensiva” de Rawls; la diferencia está en que, para evitar la inestabilidad de un pluralismo arbitrario, a los magistrados que hacen valer la primacía del consenso constitucional les basta entenderlo como *modus vivendi*. Las nociones mismas de justicia y derechos humanos se vuelven sospechosas. La apelación a los derechos humanos, sostiene F. Rubio Llorente, “nos saca del mundo del derecho, en el que, pese a sus muchos defectos, alguna esperanza hay de encontrar protección frente a la arbitrariedad y la fuerza, para situarnos en el de los valores absolutos, religiosos o morales”; huir del derecho –continúa– “para entrar en la justicia permite cobijar bajo el manto de ésta cualquier arbitrariedad, cualquier interés político” (“La guerra justa en la sociedad global”, *El País*, 30-III-1999).

Ante ese planteamiento, el filósofo práctico: 1.º) no entiende que sea posible defender en general la legitimidad del derecho sin un horizonte de justicia; 2.º) cree que la mayor parte de los conflictos de derechos tienen que resolverse en concreto por la consideración moral de la mayor o menor justicia de las alternativas de decisión; 3.º) precisa que el único valor moral sin equivalente, y en este sentido absoluto, es el de la autonomía racional que ha de ejercer también el jurista para defender

(inconsecuentemente) la autosuficiencia del derecho; 4.º) invita a reconocer que la honradez, integridad y coraje cívico no son *flatus vocis* ni conceptos de algunos “sistemas morales” contra otros, sino cualidades morales cuya posesión por los jueces y magistrados ningún sistema de derechos podría garantizar pero cuya falta en los juzgadores arrastraría la quiebra del derecho; y 5.º) reitera que la indistinción de las normas y de los valores suprime, como decía Habermas, los cortafuegos que la comprensión deontológica de las normas y principios jurídicos introduce en el discurso y en la práctica jurídicos; el riesgo de arbitrariedad debería verse también en la mezcla de los principios del derecho con los argumentos concernientes a fines, mezcla que permitiría plegar los principios a consideraciones de interés y oportunidad políticos en un cálculo de optimización de las consecuencias; aquí, de nuevo, únicamente a la integridad moral del juzgador (que operaría ya con la distinción de lo deontológico y lo teleológico aun sin haberla tematizado) podría remitir el científico puro del derecho para responder al aviso de ese otro peligro de arbitrariedad. Sólo con que dejara muy clara la distinción de valores y normas ya sería necesario generalizar la enseñanza de la filosofía práctica, puesto que su identidad parece haberse convertido en algo consabido por obvio:

Sería indeseable además de imposible que los Estados se movieran impulsados tan sólo por los principios universales de la moral. En lo que concierne a estos valores, las democracias occidentales se enorgullecen de haber establecido un pluralismo social y la neutralidad del Estado, con la madurez suficiente para saber que no cabe sustituir por la moral la política y el derecho (I. Sotelo, “Hegemonía mundial y guerras étnicas”, *El País*, 16-IV-1999).

Lo representativo de las convicciones que nutren la indignación del articulista da ocasión de oponerse a importantes estereotipos de la opinión, o en todo caso de muchos de sus formadores. También este autor denuncia el retroceso hacia la barbarie de las democracias más poderosas que habrían dado la espalda al derecho para justificar una intervención militar por una apelación directa a la moral, como si “una noción innata de justicia y de moral” fuese compartida por todos y estuviera por encima del derecho, cuando en realidad la noción de moral, y de justicia, es “tan absoluta como vaporosa”. Su enseñanza de fondo se resume por eso en que “la sustitución del derecho y la política por los altos principios de la moral y de la justicia, que cada cual define según su conciencia o sus intereses, lleva al caos o a la dictadura” (ibíd.).

Para esta formación de la opinión podría no haber existido el trabajo ético de Aristóteles, ni el de Kant o J. S. Mili; huelga todo lo que no sean las doce páginas de metaética de A. J. Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica*, que también igualaba (a cero) principios y valores. A la tesis de que cada cual define los principios morales según su conciencia o sus intereses, que como puede comprobarse sigue viva, se ha respondido cumplidamente en la segunda parte. En cuanto a que el Estado no debe moverse sólo por los principios morales y que la moral no puede sustituir al derecho, eso es algo que nadie en su sano juicio negaría, pero otra cosa muy distinta es que el derecho pueda tener legitimidad si está en desacuerdo con los principios morales. Cuya racionalidad, por

cierto, también hay que distinguirla del innatismo. La tabla de multiplicar es racional, pero eso no libra a los niños de tener que aprendérsela, y tampoco los principios morales son innatos porque sean racionales, aunque algunos alumnos de Ética incurran en esa confusión los primeros días. Y en cuanto al derecho, el problema para quienes defienden su autosuficiencia está en que lamentan al mismo tiempo la insuficiencia del derecho internacional que mantiene aún las relaciones entre los Estados en algo muy próximo al estado de naturaleza. De ahí no se infiere que se haya de violar el existente, sino que su insuficiencia le hace impotente para remediar incluso las violaciones masivas de derechos humanos por gobiernos autocráticos, dando lugar a un conflicto, no entre el derecho y la moral, sino entre el derecho y el derecho. Pues los derechos humanos a la vida, a la integridad física, a la libertad de conciencia y de religión, a la propiedad, y a la identidad como ciudadano de la propia comunidad, no están a merced de que una particular legalidad positiva los reconozca o no, los respete o no, sino que por el contrario deslegitiman al poder político que los atropella y a su derecho, que es un falso derecho. En la defensa de ese pseudo-derecho del déspota a su arbitrariedad se traduce aún en la práctica la preeminencia del derecho internacional, lo que convierte en perentoria la necesidad de remediar sus insuficiencias. No para que se imponga la ley de los países más fuertes, pero tampoco la de una mayoría de Estados no democráticos en la Organización de las Naciones Unidas, sino para el avance en la mundialización de los derechos fundamentales de la persona, orientación que sería la única conforme a los principios morales. Pues ¿qué habría movido el avance del derecho hasta el Estado democrático de derecho y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y qué permitiría llamarlo avance, sino la exigencia moral de respeto a la vida y libertad de los individuos? Nadie pensará que la evolución histórica del derecho resulte de mutaciones aleatorias que en el futuro de las sociedades “avanzadas” pudieran suprimir el sufragio femenino, legalizar el recurso de la policía a la tortura, o restablecer el comercio de esclavos. Es por imperativo moral por lo que hay que promover el apoyo mayoritario de los Estados al Tribunal Penal Internacional y a una Organización de las Naciones Unidas capaz de imponer el respeto a los derechos humanos sobre la soberanía de los Estados (ver apartado 3.5.4).

Pero la ineludible referencia y guía moral no autoriza a sostener que la apelación a los derechos humanos nos saque del mundo del derecho. Lo que da lugar a que los derechos humanos se confundan con normas morales, como hace notar Habermas, es el doble carácter que tienen desde, al menos, la declaración de derechos de Virginia y la declaración de independencia americana de 1776: gozan de validez positiva en tanto que normas constitucionales, pero tienen validez supra-positiva porque le corresponden a cada persona, no como miembro de una nación, sino como ser humano. Que por su universalidad trasciendan los ordenamientos jurídicos de los Estados nacionales e incluso puedan ser fundamentados exclusivamente desde el punto de vista moral, no hace de ellos normas morales, ni impide que tengan originariamente una naturaleza jurídica y pertenezcan según su estructura al orden del derecho positivo y coercitivo “que fundamenta pretensiones jurídicas subjetivas reclamables” (1996: 176 y 178). Como

todo derecho positivo, también los derechos fundamentales pueden ser derogados de hecho, por ejemplo tras un cambio de régimen; pero no valen sólo fácticamente, por el poder estatal de sanción, sino que reclaman también legitimidad, y en este sentido “no se encuentran a disposición” del legislador nacional. Dos hechos contribuyen a mantener su confusión con derechos morales: que sólo el ordenamiento jurídico de los Estados democráticos les ha dado hasta ahora una forma positiva no ambigua, y que su débil peso en el derecho internacional les hace aún estar pendientes de su institucionalización en el marco de un nuevo derecho cosmopolita (178). La firme distinción del derecho y la moral para nada significa que el derecho positivo no posea contenido moral. Entre otros argumentos, también los morales influyen en el procedimiento democrático de la legislación política. Pero al temor de que el designio de mundialización de los derechos humanos conduzca a un moralismo que camufle acciones de policía de las grandes potencias allende sus fronteras, opone Habermas que una organización mundial legitimada democráticamente juzgue y combata con sus acciones de policía las violaciones de derechos humanos en tanto que acciones criminales, conforme a procedimientos jurídicos institucionalizados que garanticen a los inculpados la completa protección jurídica. La solución al peligro de una moralización directa de la política no es la desmoralización de la política, sino un sistema positivizado de derechos que en lo posible dé concreción a la moral básica con procedimientos jurídicos para su aplicación y ejecución (1996: 188).

¿Y en el interregno interestatal hasta las calendas griegas de una soberanía cosmopolítica? La colisión del derecho internacional con los derechos humanos no se deja zanzar en el ámbito acotado y predefinido del derecho sino que obliga a la previsión más abarcadora posible de las consecuencias humanas que podrían seguirse tanto de una intervención militar autorizada por el Consejo de Seguridad cuanto de resignarse a la inmunidad del gobierno criminal, lo que no quiere decir que la justificación de la decisión dependa sin más del cálculo de consecuencias. Pues decidir en nombre de los derechos humanos una acción bélica que arrastre una cadena de imprevistos desastres o exponga a una incontrolable extensión del conflicto se hace acreedor a la condena moral de haberse guiado por la máxima *fiat iustitia, pereat mundus*; y en la alternativa, de una etnia deportada por entero y despojada de su nacionalidad se podría prever que se plegara a su aciaga suerte sin crear nuevos problemas internacionales por carecer de fuerza militar para recuperar su territorio, pero la comunidad internacional que por la previsión de esa consecuencia menos peligrosa se inhibiera hasta la consumación de la limpieza étnica, se haría acreedora a la condena moral por la máxima opuesta de que “el mayor de los crímenes es preferir la vida al honor y, para salvar su vida, perder lo que la hace digna de ser vivida” (Juvenal, cit. por Kant, *Ak*, 158-159). No hay más que un modo admisible de pronunciarse entre las decisiones posibles y es el de prever sus balances respectivos en su correspondencia con los derechos humanos y con los principios morales. La dificultad de la decisión ante el choque de obligaciones no es imputable a endeblez de las teorías éticas ni a la oscuridad de las convicciones morales sino a la complejidad y oscuridad de la realidad misma cuando la voluntad de aportar respuesta prohíbe (moralmente) caer en

planteamientos selectivos que encubran el dilema.

Hay dilemas prácticos, e incluso puede haberlos sin solución cuando el juicio tiene que optar entre dos deberes inviolables que están siendo incompatibles. Esto ocurre en situaciones-límite realísimas, que también pueden presentarse y atormentarnos en la acción personal, pero no se puede pensar el juicio moral a la luz de estas experiencias extremas y decir que “los juicios éticos sólo son verdaderos a nivel formal”, o que “en los juicios éticos nada queda definitivamente ‘visto para sentencia’, ni las sentencias son inapelables” (V. Camps, *Paradojas del individualismo*, 1993: 38-39). ¿Nada? ¿Serían opiniones discutibles y revisables la condena moral del atentado del Hipercor, del asesinato de concejales, del despedazamiento de niños en Argelia, de la limpieza étnica en Bosnia y en Kosovo o la del holocausto? Que las palabras entrecomilladas aparezcan publicadas en un libro de Filosofía política puede deberse a una redacción apresurada que hizo decir a quien las escribió lo que seguramente no pensaba, lo grave no es un descuido individual sino que los miembros de la elite social que se interesan por los libros de filosofía práctica encuentren razonables esas palabras y sigan leyendo tranquilamente en lugar de dar un salto en la silla y decirse: “¡Santo Dios, qué barbaridad!”. ¿Es que tenía razón Ortega en que la mirada de los españoles resbala sobre lo negro, que se está perdiendo la sindéresis, o que estamos zombis? Es que han *leído* por todas partes, incluso en las autoridades académicas, que la moral es cosa de la conciencia de cada uno. Por fortuna, las noticias del día les provocarán con frecuencia juicios contundentes sobre cuya validez general no albergarán la menor duda (de primera intención, al menos), y con cuyos criterios tácitos podrá conectar siempre la educación cívica.

En el común descrédito de la moral, una peculiaridad del jurista es que oír un discurso de Ética le suscita ironías que recuerdan la pregunta burlona de Stalin cuando le mentaban la religión: ¿cuántas divisiones tiene el Papa? La moral no puede ni debe disponer de poder coercitivo, que es sin embargo indispensable para respaldar el derecho. Pero el poder coactivo no es lo bastante fuerte para que los ciudadanos se atengan a la ley en todas aquellas ocasiones en que estén razonablemente seguros de no ser descubiertos (o de que siendo descubiertos van a quedar impunes, lo que también ocurre y con lo que algunos cuentan). La generalidad de su fuerza vinculante no puede tenerla el contrato social, y la Constitución en que se objetiva, más que de la voluntad moral de los ciudadanos. Ahora bien, en una sociedad como la española que nunca tuvo la oportunidad histórica de desarrollar una moral civil y laica, al suprimirse la confesionalidad de la dictadura franquista se pudo suponer que los criterios y preceptos morales quedaban desconectados junto con la catolicidad del Estado. La reducción de la legitimidad a la legalidad constitucional para evitar la arbitrariedad de los “sistemas morales” implicaría dar por buenas o no poder reprobar la demagogia, la mentira sistemática de algunos políticos, las promesas electorales falsas, y todas aquellas trampas y corruptelas que no vulneren expresamente algún precepto concreto de la legalidad positiva. A esta luz legalista puede resultar igualmente fuera de lugar que se enseñe principio alguno de motivación para el trabajo bien hecho en el país de la chapuza.

La Constitución no permite a nadie imponer la enseñanza de un sistema moral, dice

el alto tribunal. De las Matemáticas, la Física o la Historia no diría que *imponen* sus enseñanzas; sin embargo, también el profesor de Filosofía sabe que traicionaría su cometido si se propusiera otra cosa que argumentar y convencer racionalmente. Que él sea de ese modo discriminado no se explica sólo por la diversidad de las filosofías morales, puesto que también hay pluralidad de interpretaciones en Historia y en otras ciencias humanas y no se ve que choquen por eso con la Constitución. El problema especial de la Ética está en que irrumpe en el ámbito de la conciencia de cada uno, cuya libertad o autonomía se trataría constitucionalmente de preservar. El Tribunal Constitucional interpreta que “el artículo 1.1 de la Constitución, al consagrar la libertad como ‘valor superior’ del ordenamiento jurídico español, reconoce, como principio general inspirador del mismo, la autonomía del individuo para elegir entre las diversas opciones vitales que se le presenten, de acuerdo con sus propios intereses y preferencias” (S. 132/1989, de 18-VI). ¿Tras la prevención hacia la filosofía moral hay entonces una moral: la que exige respeto a la conciencia libre o autónoma de la persona? ¿O hay más bien una metaética emotivista que supone extrarracional a la moral y propia de las preferencias subjetivas de cada cual, de modo que es la aleatoriedad del irracionalismo ético lo que en realidad se intenta preservar? Si es así, se está restringiendo la enseñanza de la filosofía moral, no desde una posición neutral (que no existe), sino desde una pésima y anacrónica (meta)filosofía moral.

A primera vista podría parecer que, al hacer de la libertad o autonomía del individuo el principio general inspirador del ordenamiento jurídico, se incurre en un contrasentido al llamar imposición a la educación moral como educación para la autonomía; la generalización de esa educación moral se diría lo congruente con el principio general del ordenamiento. Pero si el Tribunal Constitucional puede identificar la libertad con la autonomía es porque de ésta no contempla otro referente que la elección por intereses y preferencias.

En lo que se refiere nada más que a la ley moral el hombre es autónomo y sin embargo, como decía Kant, no es ni libre ni no libre. Así como sostengo autónomamente que ocho y siete son quince, sin mengua de mi libertad, pero no lo creo libremente sino necesariamente, así también asiente la persona a la ley moral cuando la reconoce presupuesta en el ejercicio de su racionalidad, sin coacción alguna pero con la necesidad objetiva de la vinculación racional. Entendida, pues, en el sentido estricto del querer uno por sí mismo la racionalidad con sus leyes *formales* de uso, la autonomía no es libertad. Kant habría suscrito la sentencia ya citada de Rawls en *A Theory of Justice*: “La educación moral es una educación para la autonomía”. En el bien entendido de que es una educación para la libertad, pues aunque la voluntad da necesariamente su asentimiento a la ley, desde esta sujeción nos sabemos por la voluntad capaces de sobreponernos a las inclinaciones y deseos contrarios a la ley, es decir, nos sabemos *libres* de los móviles particularistas como para atenernos siempre, en ausencia de coacción y de necesidad extrema, a lo que es debido. Pero además de esta libertad negativa, la vinculación a la ley abre la libertad positiva porque la razón por sí sola, como quedó dicho, no es capaz de hallar los objetos de la voluntad ni los sentimientos que a la

voluntad le sirvan de base. Las realizaciones habrá que juzgarlas sin duda por su conveniencia con los principios de la razón, pero los modelos viables de lo que deba ser no se articulan por reflexión trascendental; sería el absurdo de suponer que la razón contuviera *a priori* el ajuste de innumerables piezas que sólo se conocen por la experiencia; esa construcción u ordenación, la elección del objeto, sólo puede ser efecto de la libertad positiva, de cuyo poder inventivo decía Kant que es capaz de franquear todo límite preestablecido (*KrV*, A 317, B 374). Aunque sólo en parte coincide con la de Kant, es también la educación para la autonomía la que Habermas defiende por la vía de patrones de socialización y procesos de formación que impulsen el desarrollo del yo de los jóvenes más allá de los límites de una identidad convencional, hacia la internalización de los principios morales universales que están presupuestos en el propio procedimiento de fundamentación de las normas (Habermas, 1984-1987: 88-89).

Es imposible ignorar, sin embargo, que en esta solución racionalista ve la agravación del problema el contextualismo representado por autores como M. Sandel, Ch. Taylor, B. Barber, R. Rorty, M. Walzer, R. Bellah, o W. Galston, entre otros. Para ellos, aunque la formación ilustrada creía promocionar la autonomía individual, ha contribuido menos a formar el *ethos* del ciudadano que a generalizar la atomización de los intereses. Éste es el común reproche de los pensadores comunitaristas y de los políticos nacionalistas a la modernidad: que la promesa liberal no ha sido cumplida ni habría podido serlo, pues el fracaso del proyecto se debió a que el vocabulario racionalista-individualista que la Ilustración nos legó en herencia era inadecuado para promover el sentimiento de pertenencia, sin el cual lo que se forma de hecho es el “hombre económico”, que no ofrece base a la cooperación social, ni permite llegar nunca a algo más, decía Sandel, que a “una comunidad de extraños”.

¿Hay que educar entonces para las normas y los valores concretos de la *Sittlichkeit*? ¿O hay que subsumir y sublimar este particularismo social desde el formalismo de la moral universalista? ¿Puede acaso el autonomista disipar toda sospecha de que la universalidad racional a la que cree dar expresión no esconde otro particularismo, no social éste pero sí doctrinal?

Los principales argumentos de las dos partes midieron sus fuerzas en el debate que tuvo lugar en dos ocasiones, en 1989 y en 1995, entre Amy Gutmann y William Galston sobre la formación de la ciudadanía. Valorar críticamente las razones de cada uno contra el otro ayudará a delinear una propuesta alternativa.

1.2. ¿Educación filosófica o educación cívica?

Amy Gutmann, autora de un influyente libro sobre *La educación democrática* (1987), se pregunta por la validez del principio de Rorty: si la democracia tiene prioridad sobre la filosofía, es decir, si aquello que los ciudadanos deciden que es justo merece la prioridad sobre lo que los filósofos establecen que es justo; y responde que ese planteamiento extravía nuestra comprensión de ambas cosas, de la filosofía y de la democracia. Porque la filosofía se ha caracterizado desde Sócrates por admitir públicamente los límites de su conocimiento, por su conciencia crítica del no saber. Los filósofos no pretenden saber lo que para los demás ha de ser “el fin del hombre” o “la vida buena”. Lo que en cambio sí enseñan es que, según el dicho socrático, una vida sin examen no vale la pena, y que, sean lo que sean la vida buena y la sociedad buena, tienen que ser algo que cada uno reconozca y quiera por su propia cuenta, no porque les venga de un exterior ni filosófico, ni político, ni social. No hay bondad de vida o de sociedad si no es estimada como tal desde dentro porque uno la acepta y se identifica con ella, para lo cual hará falta que la gente encuentre un amplio espacio para la elección de lo que haya de considerarse la vida buena (“Undemocratic Education”, en Rosenblum, 1989: 87). En ello tendríamos los profesores, a juicio de Gutmann, la responsabilidad profesional de defender un principio antirrepresivo por la promoción del conocimiento, de habilidades y hábitos de deliberación, contra las ideas y valoraciones recibidas, y contra aquellas prácticas que inhiben la comprensión racional y la interrogación (84-85 y 79). Nuestro compromiso democrático de enseñar deliberación racional no significa indiferencia hacia los valores ni implica que todos los modos de vida valgan lo mismo, sino que se propone fomentar en los futuros ciudadanos la capacidad de defender sus compromisos personales y políticos:

Aunque un Estado democrático permita a los adultos vivir vidas sin examen y con él, eso no significa que la educación sea neutral entre ambas opciones ni pretenda que ambos modos de vida son igualmente buenos. La educación democrática [...] forma ciudadanos (o dirigentes públicos) que sean capaces de ejercer un buen juicio político (79).

Este ideal de educación sería por eso vital para el apoyo a la democracia. Pues, contra lo que se dice habitualmente de que el ideal democrático es la determinación de la colectividad por sí misma, no hay un “sí mismo” (*self*) colectivo que pudiera ser determinado sino muchos “sí mismos” individuales que tienen que encontrar un modo correcto de compartir juntos los bienes y las cargas de la sociedad (80). Un Estado con educación democrática es aquel que deja el máximo espacio para que los ciudadanos modelen deliberadamente su sociedad de acuerdo, no con su propia imagen, pero sí con una imagen que ellos puedan identificar legítimamente con sus opciones morales. El ideal de la educación democrática es, según Amy Gutmann, la “reproducción social consciente”. Ahora bien, para que los ciudadanos reproduzcan conscientemente la sociedad es preciso que ésta no sea represiva ni restrinja la consideración racional de

diferentes modos de vida. Lejos de eso, “tiene que cultivar la clase de carácter y la clase de intelecto que capacite a la gente para elegir racionalmente (algunos dirán ‘autónomamente’) entre diferentes modos de vida” (77).

Repárese en que la argumentación de Gutmann destaca el papel que a la razón corresponde en la formación y reproducción de la sociedad democrática, y que tanto el que lo ensalza como el que lo rebaja tendrá que defender su posición por vía de argumentación, no por la regla de la mayoría. Pero no se sigue de eso que a la racionalidad corresponda la preeminencia en todos los casos. No parece muy consecuente, en principio, argumentar contra las pretensiones de la argumentación, pero tampoco se ve por qué habría contradicción en que se encontraran buenas y poderosas razones para que la argumentación racional moderase sus pretensiones y aceptara la primacía del consenso constitucional, sobre todo si entiende que su punto más alto es la conciencia del no saber o, como dice Rawls, el reconocimiento de las dificultades o cargas del juicio (1993a: 85-89).

Ésta es, en todo caso, la argumentación en defensa de la prioridad de la democracia que W. Galston (“Civic Education in the Liberal State”; en Rosenblum, 1989: 92) dirige frontalmente contra la posición de A. Gutmann. Empieza oponiendo *educación filosófica y educación cívica* para sostener que ésta debe predominar sobre aquélla. Los objetivos de una y otra son distintos. La educación filosófica se propone desarrollar la disposición para buscar la verdad, así como la capacidad para conducir una indagación racional. La educación cívica, en cambio, se propone la formación de individuos que puedan conducir sus vidas dentro de su comunidad política contribuyendo a sostenerla. Sin duda que la democracia constitucional, puesto que es una sociedad abierta, es menos dependiente de mitos y de mentiras, y más favorable a la búsqueda de la verdad que ninguna otra forma de sociedad, y éste es uno de los principales argumentos en favor de la democracia liberal, pero eso no elimina la diferencia entre los dos tipos de educación. La agravación de los problemas de orden, del crimen, de la droga, dirige la atención de los investigadores sociales y de los pedagogos hacia un redescubrimiento de la formación del carácter y de las creencias. Los valores sobre los que descansa la democracia: la libertad y la igualdad, no son verdades reveladas ni innatas, ni se respetan por hábitos naturales. Galston recuerda que la Federación Americana de Profesores declaraba en 1987 lo siguiente:

La devoción por la dignidad humana y por la libertad, por la igualdad de derechos, por la justicia social y económica, por el principio de la legalidad, por el civismo y la verdad, por la tolerancia de la diversidad, por la asistencia mutua, por la responsabilidad personal y cívica, por el autocontrol y el autorrespeto –todo eso tiene que ser enseñado y aprendido.

Era razonable preverlo y la experiencia lo confirma: el funcionamiento de la sociedad liberal y de sus instituciones depende en gran medida del carácter y de las creencias de los individuos y de los líderes. El debilitamiento del espíritu cívico crea patologías con las que las instituciones liberales sencillamente *no pueden*. La gravedad del problema le lleva

a Galston a decir que “la viabilidad de la sociedad liberal depende de su capacidad efectiva para conducir la educación cívica” (en Rosenblum, 1989: 92). Los ciudadanos tenemos en común algo importante, un conjunto de instituciones políticas, y de principios que las subtienden, y esto que compartimos, más allá de nuestras diferencias, aporta las bases para la educación cívica: la disposición a obedecer la ley, la tolerancia, el respeto por las excelencias individuales, la capacidad de evaluar los talentos, carácter y actuaciones de los representantes políticos, así como la capacidad de seleccionarlos con conocimiento de causa. Esas características se refieren a (pero son muy distintas de) los rasgos necesarios para la participación directa en los asuntos públicos. La educación cívica puede también transmitir la distinción entre la voluntad pública momentánea y la voluntad estable de la comunidad. Es una de las principales razones por las que una Constitución es distinta de las actuaciones del Legislativo y de los procesos electorales en los que decide la mayoría. Ésta sería una pedagogía más apropiada que la de Gutmann, dice Galston, precisamente porque incorpora una comprensión de estos *límites* a “la reproducción social consciente” (ibíd., 94). La educación filosófica es otro orden de cosas, en el cual el liberalismo es objeto de una serie de disputas sobre el significado de la igualdad, la libertad o la vida buena, disputas que no se dejan nunca zanzar desde el punto de vista filosófico. De lo que sea la vida buena hay, de hecho, una pluralidad de concepciones razonables, sin que sea decidible que una de ellas es la correcta. El mejor gobierno liberal sería por eso el de “una comunidad que alienta esas concepciones distintas de excelencia individual y que proporciona una arena sobre la cual cada una pueda ser realizada, en parte a través de la lucha contra las otras” (Galston, “Liberal Virtues”, 1988, cit. por Gutmann, en Rosenblum, 1989: 75-76). Dos vías de esa lucha por la superación serían la política democrática y la educación. Esta propuesta guarda una analogía con la del “equilibrio reflexivo” de Rawls.

Pero a diferencia de éste, Galston cree que muy pocas personas llegarán a alcanzar los compromisos básicos de la sociedad liberal a través de un proceso de argumentación racional. Los niños desde luego tendrían que ser llevados a aceptar esos compromisos como vinculantes mediante una pedagogía mucho más retórica que racional. Pero también de los ciudadanos adultos es *irrealista* creer que más de unos pocos podrían ir más allá de la clase de compromiso cívico generado por esa pedagogía (Galston, en Rosenblum, 1989: 91). Una cosa es que la necesidad de evaluar públicamente las políticas y a los líderes implique que sea de interés general que los ciudadanos desarrollen al menos unos mínimos de información y de juicio público razonable. Pero otra cosa es que las autoridades públicas tengan que interesarse en que los niños y adolescentes se pronuncien sobre el valor relativo de los diferentes modos de vida. La tolerancia de las diferencias es perfectamente compatible con las más firmes creencias sobre la corrección de los *valores* sobre los que se asienta la democracia constitucional. En el corazón del pensamiento liberal democrático puede estar expresa o tácita la convicción socrática de que una vida sin examen es una vida sin valor, que la libertad individual es incompatible con formas de vida guiadas por una autoridad exterior o por alguna fe inquebrantable. En cuanto conclusiones filosóficas, esos compromisos tienen razones muy fuertes a su favor.

La cuestión es si el Estado liberal está justificado para construirlos en su sistema de educación pública (ibíd., 99-100). Y la respuesta de Galston es que no lo está. Desde luego porque la libertad en sentido liberal democrático incluye el derecho a una vida sin examen tanto como a una vida examinada. Pero además porque es patente hoy que el sistema de educación pública está ya bastante sesgado en contra de la autoridad y de las creencias, y, al reforzar esa tendencia, la invitación filosófica a cuestionarlo todo puede tener consecuencias corrosivas para las comunidades políticas que generalicen su enseñanza. Termina Galston señalando el que considera un hecho básico de la sociología liberal:

La mayor amenaza para los niños en las sociedades liberales modernas no está en que lleguen a creer en algo demasiado profundamente, sino en que no van a creer profundamente en nada en absoluto. Incluso para alcanzar la clase de autorreflexión libre que muchos liberales aprecian, es mejor empezar por creer *algo*. La deliberación racional sobre modos de vida tiene mucho más significado (estoy tentado de decir que *sólo* puede tener significado) si [...] el que delibera tiene convicciones fuertes contra las cuales se puedan sopesar las pretensiones contrarias (101).

* * *

La controversia aquí resumida tiene el interés de ser representativa de las dos posiciones filosófico-políticas que en los dos últimos decenios se han venido disputando el dominio en cuanto al diagnóstico y la terapia de las patologías que aquejan al funcionamiento de las democracias. Lo que para una es remedio parece a la otra la causa del mal. En conjunto, más allá de las razones parciales, una de las dos ha de estar equivocada, aunque también pueden estarlo las dos. Como el debate ha tenido años después una segunda parte, conviene atender a los nuevos aspectos que incorpora antes de pronunciarse sobre el fondo de la discusión. Basten por ahora sobre lo expuesto dos breves aclaraciones críticas.

1. Sobre la distinción entre educación cívica y educación filosófica, puede admitirse que la primera haya de recaer en la transmisión de lo históricamente *adquirido* en una democracia constitucional. Un historiador, un jurista, o incluso un científico natural, podrían hacer valer igual o mejor que el profesor de filosofía la devoción por la dignidad y la libertad, por la igualdad de derechos, por la justicia, y por el resto de principios y valores que han de ser enseñados, según Galston y la Federación Americana de Profesores. Lo cuestionable es que pueda hacerse mediante una pedagogía “*far more rhetorical than rational*” que busque moralizar a los chicos mediante la exaltación de las figuras clave de la historia nacional: “un panteón de héroes que confieren legitimación a las instituciones centrales y constituyen saludables objetos de emulación” (ibíd., 91). Que sólo unos pocos adultos de las sociedades liberales puedan rebasar esa pedagogía es lo que no puede aceptarse con resignación. Y si el autor lo encuentra aceptable es porque incurre en la falacia de rechazar una propuesta por su peligro potencial e interrumpir por eso el examen sin preguntar si la propuesta contraria resuelve mejor el problema. Galston tiene razón en que una educación para el examen crítico podría conducir a no creer en

nada profundamente, según lo que se enseñe, pero no ve el peligro que viene en dirección contraria: que *nadie aprenderá a creer algo firme y profundamente si no entiende por sí mismo su justificación racional*. Distinguir la educación cívica de la filosófica puede ser conveniente porque aquélla parta de aceptar los principios comunes en que se asienta la democracia constitucional. Lo que no puede admitirse es que la disposición para la verdad corresponda desarrollarla a la educación filosófica y no a la educación cívica, que es la distinción propuesta por Galston, en afinidad con Rawls. Los fines que a la educación cívica señala Galston: formación del carácter, de la responsabilidad personal y civil, del autocontrol y el autorrespeto, de la capacidad de estimar las excelencias individuales, de evaluar las actuaciones de los representantes políticos y de seleccionar a éstos por los criterios relevantes, ¿pueden conservar algún sentido real cuando se pretende que el sistema de educación pública en el Estado liberal no debe promover la autonomía racional sino ser neutral entre esa opción y las formas de vida guiadas por una autoridad exterior?

2. Problema aparte es que por una interpretación intelectualista de la autonomía personal se atribuya su formación unilateralmente a “la promoción del conocimiento y de las aptitudes de deliberación”, e incluso se suponga que los ciudadanos pueden adquirir la capacidad de modelar deliberadamente su sociedad. De este error habrá que ocuparse luego más despacio. Pero antes conviene resumir la continuación que la polémica tuvo en 1995.

1.3. Civismo democrático y autonomía individual

Para definir su respectiva concepción de la educación cívica, tanto Galston como Gutmann toman como referencia un célebre caso norteamericano, el *Wisconsin versus Yoder*. Jones Yoder, Wallace Miller y Adin Yutzi eran padres de familia de la *New Order Amish* que elevaron un recurso al Tribunal Supremo de Estados Unidos contra la ley del Estado de Wisconsin que obliga a la escolarización de todos los niños hasta los dieciséis años. Pedían que se hiciera una excepción con los niños de su comunidad para que no tuvieran que asistir a la escuela más allá del octavo grado. La sentencia del alto Tribunal fue, por mayoría, favorable a los padres, con el argumento principal de que el *libre ejercicio* de la religión que la Constitución garantiza merecía en general la prioridad, salvo que chocara con intereses apremiantes del Estado, apremio que Wisconsin no pudo acreditar. Sólo ésa podía ser la sentencia correcta, sostiene Galston. Un voto particular, sin embargo, había defendido el derecho de los chicos a que no les obstruyeran el acceso a la asombrosa diversidad del mundo que hoy tenemos, para que sean ellos quienes decidan lo que prefieren:

Es el juicio del estudiante, no el de sus padres, lo que es esencial si queremos dar su pleno significado a la Declaración de Derechos y al derecho del estudiante a ser dueño de su propio destino. Si los que tienen autoridad sobre él le sujetan al modo de vida *amish* y truncan su educación, su vida entera puede ser atrofiada y deformada.

Galston, que cita el texto, concede que hay una diferencia entre el interés y posición del padre y los del hijo. Por eso está ampliamente asumido que, aunque el Estado no puede forzar a un testigo de Jehová adulto a aceptar transfusiones de sangre, sí puede presionar u obligar a los adultos para que permitan ese tratamiento a sus hijos. La diferencia entre padre e hijo, sin embargo, no podría tener el mismo alcance para las creencias, aduce Galston, pues desde el punto de vista religioso la autonomía personal tiene un valor tan dudoso como el de los demás bienes de la existencia terrenal. La educación para la autonomía la entiende este autor como una opción particular que atenta contra la diversidad religiosa. Le parece irreal el armonismo de quienes creen que el hecho de la diversidad protege la autonomía y que el ejercicio de la autonomía produce diversidad. Usar el poder del Estado para promover la autonomía individual debilita a individuos y grupos que no pueden organizar sus asuntos con arreglo a ese principio:

Bajo la apariencia de proteger la capacidad para la diversidad, el principio de autonomía representa de hecho una clase de uniformidad que ejerce presión sobre modos de vida que no admiten la autonomía (Galston, “Two Concepts of Liberalism”, *Ethics*, abril 1995, p. 523; cf. 521).

No se dice con eso que el Estado liberal pueda aceptar cualquier religión. Tiene que prohibir, obviamente, las que practiquen sacrificios humanos: no cabe “libre ejercicio” para los aztecas, dice Galston, y es superfluo añadir que tampoco cabe para las sectas que inducen a suicidios colectivos, o para aquellas a cuya descripción sobre todo dedica

John Updike su novela *La belleza de los lirios* (Barcelona, 1998). Pero en nombre de la autonomía no se puede marginar a individuos o grupos que se vinculan por la aceptación de una autoridad exterior. Muchos liberales reducen el liberalismo al proyecto ilustrado que proclama a la razón la primera fuente de autoridad, y eso conduce a posiciones antiliberales a muchos ciudadanos de buena voluntad que eran potenciales aliados (Galston, *ibíd.*, 562). Llega a sostener este autor que los desastres de la política progresiva en la Norteamérica reciente se explicarían fácilmente por esa superioridad proclamada de la “vida con examen” sobre la religación por la tradición o por la fe. En cambio, tomar en serio ante todo la diversidad profunda de la sociedad no tiene, según él, por qué amenazar la unidad del Estado liberal ni las aspiraciones a la autonomía de las capas más reflexivas e ilustradas de la población (518). Encuentra por eso posible y deseable extender la tolerancia más allá del que en *El liberalismo político* de Rawls se llama “pluralismo razonable”, hasta cubrir incluso las doctrinas irrazonables mientras en la práctica no amenacen el régimen global de tolerancia (519). Por esta ampliación del pluralismo, Galston pone expresamente en cuestión que el discurso público y la enseñanza en el Estado liberal hayan de aceptar “los métodos y conclusiones de la ciencia cuando no son controvertidos”, que es lo que Rawls sostiene. Este límite no le parece lo bastante liberal, puesto que hay organizaciones como la *Christian Science* para las que “la curación espiritual” es al menos igual a la de la medicina científica, así como hay grupos religiosos que no aceptan la teoría de la evolución. En consecuencia, da a entender Galston que aun cuando la enseñanza pública juzgara como “no controvertido” tan sólo aquello que no se discute dentro de la ciencia ya sería demasiado, y seguiría sin tomar en serio la diversidad (520).

Esta posición no está exenta de problemas, sin embargo, y el propio autor lo reconoce en parte. En parte nada más, porque tras admitir que el Estado ha de garantizar “la protección y promoción del normal desarrollo de las capacidades básicas” de los niños, así como “la clase de comprensión que se necesita para participar en la sociedad, en la economía y en la política”, añade que “la promoción de la autonomía personal no está entre los propósitos liberales comunes” (525). Se impone aquí la pregunta que hace Amy Gutmann de cómo al promocionar esas actitudes para entender la política, la educación cívica no abrirá al mismo tiempo la puerta para que los chicos piensen por sí mismos su vida, y extiendan el juicio crítico hasta las convicciones morales de sus padres o a las creencias de su confesión religiosa. Hay que convenir con la autora en que resulta imposible enseñar al estudiante las aptitudes y virtudes del civismo democrático sin enseñarle al mismo tiempo muchas de las aptitudes y virtudes de la autonomía individual (Gutmann, “Civic Education and Social Diversity”, *Ethics*, abril 1995, p. 563).

Parece que a esta conclusión habría que llegar desde la defensa del Libre Ejercicio, puesto que la libertad de asociación presupone la libertad de no asociarse. Galston lo advierte expresamente (532-533), y condiciona la defensa que hace de los grupos no-liberales, con sus posibles doctrinas irrazonables, a que el Estado salvaguarde celosamente la libertad de entrar y de salir de ellos. Pues en ambas direcciones se plantea el problema. En la entrada, porque nacemos dentro de un grupo al que hemos elegido

pertenecer, de manera que la asunción de sus creencias no es sin más un *libre* ejercicio. Y aún más importantes son los problemas de la salida, dado que este derecho ha de incluir condiciones de conocimiento como la conciencia de las alternativas a la vida en la que se está, condiciones de aptitud o disposición para participar efectivamente en esos otros modos de vida, y condiciones psicológicas como la libertad respecto de la “programación” o “lavado de cerebro” que no pocas veces hace imprescindible la aplicación por psicólogos de técnicas desprogramadoras. Concede Galston que esta necesidad de proteger la salida disminuye la distancia de su propia posición respecto a la que descansa en el principio de autonomía. Pero la autocrítica no es lo bastante consecuente. Pues lo que los padres *amish* querían evitar por encima de todo con su rechazo de la educación pública hasta los dieciséis años era que sus hijos pudieran dirigir la capacidad crítica sobre la forma de vida de la Orden, a fin de reducir el peligro de que eligieran *salir* de ella. Y entonces, la protección de la salida, de la libertad de no asociarse, parece claramente inconsistente en la argumentación de Galston con su adhesión sin reservas a la sentencia del caso *Wisconsin vs. Yoder*.

Amy Gutmann parte igualmente del conflicto entre el principio de autonomía y algunos modos religiosos de vida de indudable valor. Pues si no tuvieran valor no habría problema moral, y tampoco si tuvieran un valor absoluto (566). *Algo se ha de perder sea cual sea la decisión*. La cuestión es si corresponde a la educación cívica la primacía sobre el apoyo a la diversidad social, o si es lo contrario (ibíd.). Aplicado el problema a la concreción del ejemplo: pasar del octavo grado podría destruir el modo de vida agrario y aislacionista de los *amish*, pero de ahí no se sigue que basten ocho años para educar al ciudadano norteamericano sino más bien —plantea crudamente Gutmann— que una educación compatible con el modo de vida *amish* es incompatible con una educación para la autonomía individual. Lo que realmente pide la *Old Order Amish* es que sus niños no sean preparados para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad. Rechazan el ideal de la ciudadanía democrática aceptada por todos los liberales. ¿Cómo se explica entonces el amplio desacuerdo sobre el modo como debería haberse resuelto el caso? Incluso los defensores de la sentencia del Supremo reconocieron que en ella pesó decisivamente la peculiaridad de los *amish* entre los grupos religiosos de los Estados Unidos: su negativa a ejercitar muchos de sus derechos y de sus responsabilidades en cuanto ciudadanos. No votan, no prestan servicio militar, se abstienen de trabajar fuera de la comunidad, y sólo piden al gobierno que no se entrometa en sus costumbres y les deje vivir en paz. Están tan cerca de ser una comunidad religiosa separada como pueda estarlo un pequeño grupo para sobrevivir en la sociedad norteamericana. Sin esta peculiaridad no se explicaría la dificultad del acuerdo sobre cómo un Estado democrático liberal puede tratar justamente a los miembros de un grupo religioso que vive una existencia pacífica, en la renuncia a muchos de los beneficios y de las cargas del resto de los ciudadanos. Lo inusual de este rasgo de aislamiento ayudaría a entender asimismo que el caso *Yoder* apenas se haya usado por los tribunales de justicia como precedente relevante para otros conflictos entre la educación cívica y la libertad religiosa (568).

Al margen del discurso de Gutmann habría que preguntarse si ante lo singular de

este caso no ha de surgir una duda profunda en el liberal, sin que por eso se debilite su convicción sobre lo razonable de la ley de escolarización obligatoria hasta los dieciséis años. Es incuestionable que el padre no es el dueño de la conciencia del hijo para decidir por él cuál ha de ser su religión. Ahora bien, desde una comunidad que convive en el temor de Dios y en el respeto de su ley moral (que no por ser heterónoma suprime el libre albedrío, ni el mérito o la culpa), y cuyos miembros llegan a ser laboralmente polivalentes, capaces de desempeñar los variados y completos trabajos que se necesitan para la producción y reproducción de la vida material (según la metáfora de Rawls, ellos habrían optado porque cada músico aprendiera todos los instrumentos de la orquesta), ¿no se podría responder al liberal ilustrado que los miembros de esa Orden llevan una vida más personal y rica interiormente que la estereotipada del hombre medio de las ciudades, consumidor compulsivo, que hace probablemente un trabajo parcial e impersonal, y dedica la mayor parte de su tiempo libre a entretenimientos de tan baja estofa como el de los programas populares de televisión? Si es así mayoritariamente el ciudadano formado por la educación pública, y si menos del cincuenta por ciento del censo electoral vota para elegir a sus representantes, ¿no es razonable dudar de cuál de las dos socializaciones en litigio conforma individuos unilaterales y más gregarios? Tres cosas hay que responder a esta pregunta: 1.^a) que el bajo perfil descrito del ciudadano medio no se explica porque haya sido educado para la autonomía sino porque está aún lejos de haberse entendido la importancia de una educación cívica que aspire a ese fin, y es justo lo que está en cuestión; 2.^a) que la vida del ciudadano medio podrá ser personalmente muy pobre pero transcurre en el mundo real y en la apertura a todas sus posibilidades, no en el enclave o reducto de un grupo que no sería viable si no estuviera protegido por la misma organización política de la que reclama su derecho a desentenderse; y 3.^a) que, más que probablemente, los chicos con algún don excepcional, sea para la música o para la pintura, las matemáticas, la creación literaria, o no digamos para la filosofía, no tendrían ocasión de cultivarlo y desarrollarlo. ¿Las disposiciones más nobles y elevadas del individuo humano estarían condenadas a quedar en germen de por vida? ¿Cómo transigir moralmente con la posibilidad de un Mozart asesinado? ¿Hay que impedirlo entonces prolongando la educación de todos hasta la edad en que los talentos y aptitudes superiores se hacen patentes, aunque sea a costa, como temen los padres *amish*, de amenazar la supervivencia de la comunidad? ¿O también esto sería terrible? Se comprende, entonces, atendidas las complejas razones de principio y las circunstancias concretas de la educación y de los hábitos de vida en la actualidad, que el punto de vista liberal se divida entre quienes rechazan la sentencia por incorrecta y quienes la comprenden y apoyan por lo que el caso tiene de excepcional. La diferencia no tendría por qué ser de principio, pues para los segundos la excepción estaría confirmando la misma regla de los primeros.

Es también la regla que aplica Gutmann. Ni los padres tienen el derecho de adoctrinar a sus niños, ni lo tiene ningún agente educativo, ni siquiera el Estado democrático, porque son los niños los que tienen el derecho de que les enseñen a pensar por sí mismos, tanto sobre sus propias vidas cuanto sobre la política. Y “a pensar por sí

mismos” no significa a especular arbitrariamente, sino “*a entender sin la dirección de otro*”. No por casualidad las habilidades y virtudes políticas de la democracia liberal se asemejan a las habilidades y virtudes personales de una vida autodirigida o autónoma (575-576). ¿En qué quedan entonces las críticas de Galston a la educación para la autonomía si las revisamos desde la obligación que él mismo reconoce al Estado de promover en los ciudadanos las capacidades para entender la política? Hay que formular al menos cuatro reparos a esa posición:

1. Es contradictorio exigir al Estado que salvaguarde la libertad individual de asociarse y de no asociarse mientras se propone una educación más retórica que racional para prevenir los efectos disolventes que una educación del sentido crítico podría tener sobre las creencias. En 1989 niega Galston que el Estado liberal tenga que interesarse en que los ciudadanos se pronuncien sobre el valor relativo de los diferentes modos de vida, y que esté justificado el compromiso de su sistema educativo con la máxima de que una vida sin examen es una vida sin valor; pero en 1995 sostiene que el derecho de abandonar una asociación ha de incluir que se tenga conciencia de las alternativas, así como capacidad y disposición para participar en esos otros modos de vida, valoración comparativa que es ya en sí misma la de una vida con examen.

2. Es imposible tomar en serio la libertad de asociarse y de no asociarse, junto a las capacidades que requiere de comprensión y de juicio, y creer al mismo tiempo que la educación para la autonomía sea una opción particular que atenta contra otras opciones como las religiosas que conceden escaso o nulo valor a la autonomía personal. Si es aquello, no es esto. El derecho de asociación no es particular, y tampoco la autonomía. Lo que de ésta se opine desde las religiones es políticamente irrelevante.

3. Como todo individuo ha de ser capaz de ejercer la libertad de asociación, no se puede ya tener por inevitable que sólo muy pocos se comprometan con la sociedad liberal a través de un proceso de argumentación racional, sino que, sean cuantos sean de hecho, se está suponiendo que todos tienen que *poder* hacerlo y que ése es el reto educativo.

4. Es extraño que mientras se defiende el conocimiento propio del individuo contra su “programación” o “lavado de cerebro”, se quiera proteger el derecho de las doctrinas irrazonables hasta declarar discriminatorio que la enseñanza en el Estado liberal acepte las conclusiones no controvertidas de la ciencia sobre las creencias alternativas, como la medicina científica sobre la curación espiritual de la *Christian Science*, o la teoría de la evolución sobre el creacionismo del *Génesis*. El Estado democrático debe seguramente amparar todas aquellas doctrinas y confesiones que no amenacen ni los derechos individuales ni el régimen global de tolerancia, sean razonables o irrazonables en el sentido de Rawls, y debe permitir que los adultos vivan sus vidas con examen y sin él, pero la enseñanza en ese Estado se tiene que atener, como dice Rawls, “a los métodos y conclusiones de la ciencia cuando no son controvertidos”, y, de acuerdo con Gutmann, no puede ser neutral entre la vida con examen o sin él ni considerar igualmente buenos ambos modos de vivir. Por estricta consecuencia lógica con los principios

liberaldemocráticos.

Así queda invalidada la crítica de que usar el poder del Estado para promover la autonomía individual represente una uniformidad sobre modos de vida que no admiten la autonomía, porque, aun cuando tal uniformización fuese cierta, en el Estado democrático también para Galston seguiría prevaleciendo la libertad de los individuos, y lo consecuente sería aceptar la debilitación de los grupos heterónomos, aun los que tengan indudable valor. Esta conclusión es inapelable, pero la crítica fuerte de Galston es otra que no apunta al peligro de homogeneidad o uniformidad sino justo en la dirección contraria. Es que la educación para la autonomía es propiamente una educación filosófica, y ésta invita a cuestionarlo todo, incluso los principios que subtienden la estructura básica de la sociedad. Era obligado y fácil responder que nadie creerá en algo profundamente si no se sabe capaz de justificarlo racionalmente. Pero lo cierto es que la indagación racional sobre el significado de la igualdad, de la libertad, o de la vida buena, conduce a una serie de disputas que no se zanzan nunca desde el punto de vista filosófico. En esa pluralidad de concepciones, decía Galston, ni siquiera es decidible que una de ellas sea la correcta. Lo que está en juego aquí no es ya el debilitamiento de las creencias religiosas, sino el del espíritu cívico. Generalizar la enseñanza que suspende en cada uno el asentimiento a las creencias, tradiciones, valores y principios comunes hasta el hallazgo de razones expresas que los justifiquen en el fuero interno, cuando los que habrían de transmitir esas razones discrepan profundamente sobre el método y sobre las conclusiones, puede tener consecuencias corrosivas para la comunidad política. Galston plantea en este punto un problema real. Para eludirlo había dado Rawls el rodeo de postular un *overlapping consensus* que no fuese ni filosófico ni meramente constitucional, pero la independencia política de su construcción se ha revelado insostenible. Galston propone una educación cívica que por la exaltación de los sentimientos ante los hechos y las figuras heroicas de la historia nacional moralice a los chicos y forme en su ánimo convicciones fuertes que sirvan de base y de referencia para su futura deliberación racional.

Kant se había planteado el mismo problema, pero su dictamen era el opuesto. Ante los libros que difunden el escepticismo y arriesgan minar las creencias morales y religiosas de la comunidad, se pregunta si debe prevenirse a la juventud ante semejantes escritos, al menos a la juventud confiada a la enseñanza académica:

¿Hay que apartar a esos jóvenes de un prematuro conocimiento de tesis tan peligrosas antes de que su Juicio haya madurado, o mejor dicho, antes de que la doctrina que se pretende imbuirles haya arraigado con la firmeza suficiente para resistir con fortaleza toda persuasión contraria, venga de donde viniere? (*KrV*, A 754, B 782).

Y responde que someter a tutela durante algún tiempo la razón del joven sería vano y estéril fuera del corto plazo, pues si más tarde la curiosidad o el ambiente ponen esos escritos en sus manos, y su razón no ha sido ilustrada por la crítica, verá

aparecer pseudorrazones con la ventaja de la novedad frente a pseudorrazones que no poseen tal ventaja sino que, por el contrario, despiertan la sospecha de haberse impuesto abusando de la credulidad juvenil. Por ello no cree que exista mejor medio de demostrar que ya se ha emancipado de la disciplina infantil que el de hacer caso omiso de aquellas bienintencionadas advertencias y, dada su educación dogmática, bebe a grandes sorbos el veneno que corrompe, también dogmáticamente, sus principios. Lo que tiene que ocurrir en la enseñanza académica es precisamente lo contrario de lo que en tales casos se recomienda, pero, naturalmente, sólo bajo la condición de una rigurosa enseñanza de la crítica de la razón pura (A 755, B 783).

¿Creía entonces que era su trabajo filosófico el que suministraba el antídoto? En cierto modo, sí. Pero creía algo más, a saber, que nada hay tan importante ni tan sagrado que pueda eximirse de la libertad de crítica racional (A 738, B 766), que es la declaración de principios por la que abre la sección sobre “la disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico” en la que se encuentran los pasajes citados de su propuesta educativa. Esto no responde a la dificultad de la actual discordia y cacofonía de las filosofías. Intenta sólo decir que el pluralismo filosófico es un problema que no tiene nada que ver con que la educación para la autonomía sea una enseñanza filosófica que como tal invite a cuestionarlo todo. Pues podría ocurrir que en la educación para la autonomía bien entendida se contenga casi todo lo decisivo, y que su necesidad sea reconocida en común desde las posiciones liberal y republicana, como se verá en el capítulo siguiente.

Lo que ha dejado ver la argumentación de Galston es que tras la desconfianza ante la formación del hombre autónomo lo que está es la comprensión del pluralismo y de la unidad en términos comunitaristas, por lo cual la prioridad de la libertad se reconocía a cada individuo sin dejar de acusar a la educación para la autonomía de que debilita el espíritu cívico. Rechazar la autodeterminación del juicio personal es directamente contrario a los principios básicos de la sociedad liberal, pero construir el sistema de educación pública para potenciar en los ciudadanos la capacidad de adoptar posición examinada, crítica, ante las creencias comunes y ante la autoridad exterior, daría paso a un cuestionamiento de los principios básicos y sería corrosivo para la comunidad. Este dilema filosófico, interno al propio discurso de Galston que se propone evitar las disputas filosóficas sobre la libertad o sobre la vida buena, divide a los filósofos políticos de los últimos años, al menos desde que Michael Sandel dirigió su *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) contra *A Theory of Justice* de Rawls, pero también determina la fractura de sociedades enteras, y arriesga dividir en dos proyectos inconciliables la construcción de la Unión Europea como la Europa de los ciudadanos y la Europa de los pueblos o de las patrias. El conflicto es ineludible, con su dimensión filosófica que no admite subterfugios de distinción entre un plano político y otro “compreensivo”, sino que ha de ser debatido para zanjarlo filosóficamente, sin que pueda admitirse *a priori* que la disputa tenga que ser indecidible ni interminable. Al leer muchas de las cosas que se enseñan, se sabe plenamente justificada la preocupación porque se generalice la difusión del pluralismo filosófico actual, pero no remedia nada encerrar las polémicas en el reducto privado de los especialistas como en un *ghetto*, primero porque si fuese cierto que la doctrina práctica imperante es el emotivismo no habría razón para temer que se

pudiera caer más bajo en autocomprensión de la sociedad; segundo, porque en el *pólemos* filosófico ya estamos todos de hoz y coz, de modo que eludirlo en la enseñanza discursiva dejaría el campo libre a las simplificaciones de los medios de comunicación y a la razón estratégica de los partidos, parcial por definición; y tercero, sobre todo, porque debería resultar patente que los adversarios individualista y comunitarista tienden por igual a desentenderse nada menos que del mundo que media la interacción.

9

El mundo que media la interacción

9.1. La prioridad del individuo sobre la comunidad

El caso Amish aplicado como un test puede servir de introducción a las posiciones que han quedado tras el largo debate comunitarismo-liberalismo, con su defensa respectiva de una identidad personal vinculada constitutivamente a determinados fines colectivos, o a la capacidad constitutiva de las personas para cuestionar esos fines y proponerse otros.

Como era de prever, la posición de Habermas es claramente la liberal:

Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que *vinculan* a sus miembros con tal de que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la *opción* de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras costas. Esto vale también para sectas relativamente cerradas como el caso de los *amish* de Pensilvania (Habermas, 1996: 210).

Una nota a pie de página remite sin más comentario a la sentencia *Wisconsin vs. Yoder*. Estas palabras apoyan inequívocamente el voto particular citado en el apartado 8.3 de este libro.

No es tan neta la toma de partido de Rawls. Se diría que su postura ha basculado desde un primer momento más comunitarista hasta la prioridad del individuo. En 1988 anotaba en el haber de su liberalismo político que era más receptivo a los argumentos de la *Old Order Amish*, y favorable por tanto a la sentencia judicial del caso, de lo que podía haberlo sido el liberalismo clásico de J. S. Mili, dado que éste promovía los valores de autonomía e individualidad como “ideas básicas para gobernar gran parte de nuestra vida, si no toda”, mientras que para el liberalismo político la preocupación del Estado por la educación de los chicos ha de tener que ver solamente con su papel como futuros ciudadanos. Esta menor exigencia de una educación cívica (y no filosófica) permite al liberalismo político, escribía Rawls, respetar “los derechos de quienes desean renunciar al mundo moderno siguiendo los preceptos de su religión, habida cuenta de que éstos aceptan los principios del concepto político de justicia y aprecian sus ideales políticos de persona y sociedad” (“The Priority of Right and Ideas of the Good”, cit. por Kymlicka, 1995: 223, n. 8). Rawls no ve aquí más que una forma de impedir que en la pluralidad de grupos religiosos, inevitable en la sociedad actual, las confesiones minoritarias puedan

sufrir persecución, y es garantizar “igual libertad de conciencia” para todos. Pero así se hacía acreedor a la objeción de Will Kymlicka de querer asegurar la tolerancia entre grupos mientras descuida el derecho al disenso individual *dentro* de cada grupo. Para defender los derechos civiles de los individuos hay que ir más allá de la necesidad de la tolerancia de grupo y dotar a los individuos de la libertad de formar y de revisar sus fines últimos:

El mero hecho de la *pluralidad social*, desconectado de cualquier supuesto de *autonomía individual*, no puede defender por sí mismo toda la gama de libertades liberales (Kymlicka, 1995: 224-225).

El liberalismo político dedica un apartado a la cuestión de si la justicia como equidad es equitativa con las distintas concepciones del bien, y aclara su propuesta con el ejemplo de las

sectas religiosas que se oponen a la cultura del mundo moderno y desean llevar una vida en común al margen de las influencias indeseadas de ese mundo. Surge entonces un problema acerca de la educación de sus hijos y de las exigencias que el Estado tenga derecho a imponer en ese dominio (Rawls, 1993a: 233).

El liberalismo de Kant, o el de Mili eran favorables a esa imposición para promover los valores de autonomía y de individualidad –vuelve a decir Rawls–, pero el liberalismo político tiene menores exigencias y distinta meta, de modo que respeta las pretensiones de los creyentes que desean huir del mundo moderno, aunque “siempre en el supuesto de que quienes lo hagan reconozcan los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos de la persona y la sociedad” (233-234). Se diría, pues, a primera vista, que intenta dar la razón a las dos partes, que es lo que la sentencia judicial no podía hacer. Ahora sin embargo, en lugar de destacar la ventaja de su propuesta sobre la de Kant y Mili, admite que es muy próxima a la de estos liberales “comprehensivos”, y que podría conducir al mismo resultado, lo que hace pensar que la menor exigencia y el diferente objetivo del liberalismo político resulta irrelevante para el problema. Pues la educación debe preparar a los jóvenes para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad, estimular en ellos las virtudes políticas que sostengan su respeto a los términos equitativos de esa cooperación, y hacerles conocer sus derechos constitucionales y civiles a fin de que no basen la pertenencia a su comunidad en la ignorancia, ni en el miedo al castigo por faltas que no existen, puesto que la apostasía no es ningún crimen a los ojos de la ley. Estas exigencias razonables en materia de enseñanza tendrán consecuencias inevitables que sin duda deben ser aceptadas, escribe Rawls, aunque sea lamentándolas (1993a: 234). Parece indudable, pues, que la balanza se inclina por los derechos individuales de los educandos que el Estado protege, en contra en este caso de una comunidad religiosa y de su concepción del bien. La preocupación del Estado por la educación de los adolescentes se tiene que referir a su futuro papel de ciudadanos, y por eso ha de asegurar en lo posible la adquisición de una capacidad para entender la cultura

pública y participar en sus instituciones, una capacidad para conseguir independencia económica y valerse por sí mismo a lo largo de la vida, y un desarrollo de las virtudes políticas (235). Ésta es la respuesta del liberalismo político a la cuestión de la educación cívica sin salir de la concepción política (ibíd.). La medida, pues, en que la justicia como equidad puede respetar las reivindicaciones de quienes por los mandamientos de su religión se aíslan del mundo moderno, se revela más bien exigua, y es lo que no queda otro remedio que lamentar. Rawls argumenta esta solución en el contexto del trabajo de pensamiento de Isaiah Berlin sobre la incompatibilidad de los valores. No hay mundo social que no excluya algunos modos de vida que realizan valores fundamentales. Cualquier sociedad resultará inconciliable con determinados estilos de vida, y puesto que eso es una necesidad social no puede confundirse con una discriminación arbitraria o con una injusticia (231-232).

1.2. Paréntesis sobre la ontología

Se hace obligado aquí puntualizar brevemente que Berlin no habla de necesidad social ni se limita a decir que la sociología no registra hasta el día de hoy ninguna sociedad que haya conciliado todos los valores en una teleología monista. Las expresiones por las que el propio Rawls resume el punto de vista de Berlin son claras al respecto:

Que no haya ningún mundo social sin pérdida está en la naturaleza misma de los valores y del mundo, y buena parte de la tragedia humana es un reflejo de eso (Rawls, 1993a: 232 n.).

Una tesis sobre “la naturaleza del mundo” se podía suponer que Rawls la desconectaría por “comprehensiva”, pero en lugar de eso escribe a continuación que, si bien una sociedad liberal justa abre acaso espacios en los que caben más valores, “el error básico consiste en pensar que, puesto que los valores son objetivos y, por lo tanto, genuinos, tienen que ser compatibles” (ibíd.). No hace Rawls el menor intento de justificar la coherencia de su planteamiento político independiente con su adopción de estas tesis ontológicas: 1.^a) los valores son objetivos, 2.^a) de donde se deduce que son genuinos, y 3.^a) es *errónea* la tesis de que tienen que ser compatibles. Pero lo cierto es que sólo porque presupone su validez de *verdad* puede sostener que su propuesta de la justicia como equidad no es injusta con sectas religiosas como los *amish*. De otro modo, no podría saberlo. Ahora bien, por más veces que declare Berlin su empirismo filosófico, nadie puede llamarse a engaño sobre los textos citados o sobre otros que merecen unirse a la relación, como el siguiente:

Puesto que algunos valores pueden chocar entre sí de manera intrínseca, la idea misma de que en principio tenga que ser posible descubrir un modelo en el que estén todos ellos en armonía, está fundada en una idea a priori falsa de cómo es el mundo (Berlin, *Libertad y necesidad en la historia*, Alianza, Madrid, p. 48).

Que hay que contar con esos antagonismos *de lo positivo*, de los valores, de los fines, no es una idea que Rawls pueda presentar como inscrita en una cultura particular, ni con una tesis de la que el filósofo político se pueda desentender. Sin embargo es ontológica, puesto que se trata de no errar sobre cómo es el mundo. Ciertamente es que cabe una tercera posición entre creer en la posibilidad de armonizar los valores y creer en que su incompatibilidad es última e irrebasable, y es la confesión socrática del no saber. Pero éste que podría llamarse *agnosticismo ontológico* no sería neutral puesto que prohibiría igualmente la *creencia* de que en alguna parte, en el pasado o en el futuro, en la ciencia o en la revelación divina, hay una solución positiva; esa creencia de la que decía Berlin que, más que ninguna otra, es responsable de la carnicería de individuos sobre los altares de los grandes ideales históricos (Berlin, 1969: 238). Ese agnosticismo no sería sin más “pensamiento posmetafísico”, como si fuera posible no estar en la dimensión ontológica.

Es una posición ontológico-crítica que previene de confundir lo existente con lo ideal, y obliga al juicio a no tomar los aspectos negativos por separado para condenar por ellos una configuración social dada sin preguntarse antes por los resultados de las alternativas viables. De cara a la acción, el agnóstico ni excluye de antemano la compatibilidad de los fines ni supone que haya de ser posible, pero tiene que contar con que no se dé, y opera de hecho en consonancia con el que cree al conflicto parte constitutiva de la estructura del mundo. A partir del intento kantiano de introducir en filosofía el concepto de las magnitudes negativas se puede seguramente ir más lejos y superar ese agnosticismo, pero hacerlo exige un estudio independiente de ética y ontología.

1.3. Una rectificación del comunitarismo

Michael Sandel hizo una contundente defensa de la vinculación de la identidad individual a los fines colectivos, en *Liberalism and the Limits of Justice* (1982). La libertad de conciencia no la entendía como libertad de escoger la religión sino como la libertad de seguir los propios fines constitutivos, y con ese argumento defendía el derecho de los *amish* a retirar a sus niños de las escuelas (“Freedom of Conscience or Freedom of Choice”, cit. por Kymlicka, 1995: 225-226). La alianza del liberalismo con los ideales de la Ilustración habría propagado un modelo de sujeto radicalmente desencarnado (*disembodied*) y “sin carga” (*unencumbered*), cuya independencia no podía defenderse sin un gran coste para muchas de sus lealtades y convicciones básicas. Pues la fuerza moral en la persona particular es inseparable de su condición de miembro de tal familia, comunidad o nación, con el pasado histórico que lleva incorporado a su carácter aunque no lo sepa ni lo quiera él. Por esa pertenencia debemos cada uno a algunos otros mucho más de lo que la justicia requiere, no en razón de acuerdos a los que hayamos llegado, sino en virtud de los resistentes vínculos y compromisos (*commitments*) que nos son comunes y que definen y constituyen a la persona *radicalmente situada* que somos cada uno (Sandel, 1982: 21 y 179). El “sí mismo” independiente del liberal ilustrado encuentra sus límites en aquellas metas y vínculos de los que no puede separarse, y así también la justicia encuentra sus límites en aquellas formas de comunidad que comprometen la identidad de los participantes tanto como sus intereses (ibíd., 182). La mirada de los teóricos de la justicia pasa por alto la autocomprensión comunitaria para idear su república deontológica, y así “hace desaparecer el *pathos* de la política” (183).

En 1996, el punto de vista de Sandel ha cambiado, en parte porque ha cambiado la sociedad. En parte solamente, pues lo que hoy rectifica de su posición anterior tampoco era válido antes. Por citar una muestra, David Lyons hacía valer contra el culturalismo en 1984 que las sociedades complejas contienen miles de comunidades menores, de grupos pertenecientes a distintas religiones y asociaciones de todas clases, y que una persona normalmente pertenece a diferentes grupos con distintas normas y valoraciones morales (1986: 29). En los diez o quince últimos años, sin embargo, el doble y complementario movimiento de la globalización y de la fragmentación social hace ostensible la simplificación de asociar la identidad personal con su arraigo en la comunidad nacional porque el sujeto pertenece, e incluso cada vez más consciente y deliberadamente, como estilo de vida, a una amplia gama de comunidades, o grupos sociales, o tribus urbanas a la vez, lo que debilita o disuelve la ambivalencia afectiva de que la autoafirmación de un grupo se basaba en la negación o el desprecio hacia algún grupo antagonista como inferior, y tiende a sustituirla por la tendencia a buscar nuevos modos de extender la comunicación con grupos diversos. En su libro *Democracy's Discontent* (1996: 350), Sandel sostiene que

el autogobierno [democrático] requiere actualmente una política que tenga lugar en una multiplicidad de espacios,

desde las relaciones de vecindad hasta el mundo como un todo pasando por las Naciones. Tal política demanda ciudadanos que piensen y actúen como individuos multisituados. La virtud cívica distintiva de nuestro tiempo es la capacidad de dirigir nuestra vida entre las obligaciones —a veces superpuestas, a veces en conflicto— que reclamamos, y vivir con la tensión que generan las múltiples lealtades.

Del individuo multisituado hay que comentar que empieza a ser más realista que el “radicalmente situado” pero que lo relevante no es tanto la pertenencia a grupo o grupos cuanto el valor de sus contenidos y de la realidad seleccionada en su interacción. Lo que importa no es la impronta de la comunidad por sí misma, sino el valor o el disvalor de sus creencias y de sus prácticas:

Reconocer que la comunidad política es relevante para el carácter de sus ciudadanos es conceder la posibilidad de que una mala comunidad pueda formar malos caracteres. La dispersión del poder y la multiplicidad de lugares de formación cívica pueden reducir estos peligros, pero no pueden suprimirlos (op. cit., 321).

Sandel sigue pensando que ha sido el auge del liberalismo procedimental sobre el republicanismo cívico en los Estados Unidos, sobre todo desde los años sesenta, el que ha debilitado el sentido del interés general y la fidelidad al grupo, y ha reducido la libertad de los antiguos, los derechos de participación y comunicación, a instrumentos al servicio de individuos átomos, en lugar de que por las libertades liberales se implicaran los ciudadanos en la práctica democrática para impulsar la sociedad hacia un solidario Estado de bienestar. Enderezar el actual curso de la democracia requiere, según Sandel, la recuperación del interés colectivo por la formación del carácter moral y político de los ciudadanos. La necesidad de la educación cívica habría sido siempre reconocida por el republicanismo, mientras que el liberalismo procedimental se desentiende del carácter de los ciudadanos: este juicio de Sandel quedaría desmentido ciertamente por la obra de Habermas, pero también por la de Rawls, aunque Sandel lo tenga en su punto de mira. William Galston (*Ethics*, abril 1997, p. 511), en su recensión de *Democracy's Discontent*, niega que el liberalismo “procedimental” sea genéricamente indiferente al carácter cívico y a los modos de su formación, y recuerda el énfasis que han puesto autores como Rawls o la última Judith Shklar en sostener que hay formas de virtud y de carácter necesarias para los ciudadanos de los modernos regímenes liberales. La importancia de esa formación sería más bien un punto de encuentro para liberales y republicanos, aunque está por ver que lo sea en el acuerdo sobre los objetivos y el contenido básico de esa educación cívica.

Teme Sandel que la ya considerable dificultad que los ciudadanos encuentran para integrar su identidad en la complejidad de los actuales Estados nacionales se convierta en invencible con las organizaciones supraestatales y la internacionalización de las instituciones políticas, judiciales, económicas, que se impone a fin de controlar los efectos de la globalización (304 ss.). De ahí que al refuerzo educativo de la moralidad pública una Sandel la propuesta de una potenciación de las asociaciones voluntarias y de las instituciones políticas locales, que hacen posible una más directa y menos discontinua

participación. Ahora bien, este comunitarismo que reaparece a la pequeña escala de los municipios y de sus asambleas es una escapatoria. No sólo por el desafío del escenario internacional que nos concierne a todos, sino además, y es significativo que sea Galston quien lo señala, porque ya la Constitución de los Estados Unidos previo y quiso contener la amenaza que la homogeneidad de las pequeñas comunidades representaba para las libertades individuales. Y también los movimientos por los derechos civiles, de los que Sandel subraya con razón su republicanismo, lucharon con éxito por la expansión del poder estatal frente a las comunidades locales y en nombre de los derechos individuales (Galston, *Ethics*, 512).

1.4. Por un equilibrio entre el individuo y la comunidad

En 1989, Benjamin Barber abunda en las críticas de *Liberalism and the Limits of Justice*, de Sandel, contra la suposición liberal del individuo solitario como ciudadano modelo (“Liberal Democracy and the Costs of Consent”, en Rosenblum, 1989: 54). En las democracias liberales occidentales, que son una combinación de los principios de libertad individual con los principios de autogobierno colectivo e igualitarismo, deplora Barber que haya actualmente demasiado liberalismo e insuficiente democracia (55-56). El elemento liberal se ha impuesto de hecho y ha expuesto al sistema democrático a la patología política más devastadora de la modernidad: el desarraigo. El liberal tiende a ver la interacción política como una suerte de movimiento browniano de agitadas moléculas humanas, separadas unas de otras (65). El olvido de los vínculos con la comunidad conduce a una política de negatividad, definida ante todo por la no interferencia en la esfera privada, que es la de la persona solitaria y autónoma. En nombre de un “*fictional self unencumbered*” se combate la más alta autoridad secular y eclesiástica, atenuando la capacidad de la tradición y de la religión para sostener e integrar, y se pone todo el énfasis en la libertad en cuanto ausencia de restricciones gubernamentales, estorbando la marcha de la soberanía popular. Pues la idea de soberanía no puede existir cuando la política es cuestión de “no hacer” más que de “hacer” y el individuo descontextualizado pasa por soberano, con todos los triunfos sobre la comunidad (59-60). Para restablecer el irrenunciable equilibrio entre el principio liberal y el principio democrático es necesario tomar en serio la participación, lo que no significa que sea la comunidad la que pase a imponerse al individuo. Pues sólo la participación efectiva de una “democracia fuerte” proporciona, entre los individuos y la comunidad, una relación dialéctica tal que salvaguarda la libertad concreta de los individuos precisamente porque no los aliena del espacio público. Participación significa cooperar activamente 1) en el discurso que es público, y 2) en la acción pública (la que sólo es posible cuando los agentes actúan juntos), 3) a fin de crear las cosas públicas, es decir, la *res publica* que merezca ese nombre (65).

Que haya mucho por discutir en lo que Barber *afirma* no impide reconocer que tiene razón en mucho de lo que *niega*. Pero antes de continuar con su propuesta, y de abordar la crítica de fondo, conviene recordar que son posibles otras alternativas que Barber no contempla, como un republicanismo no participativo, y un “republicanismo kantiano”. Esta fórmula de Habermas para su “democracia radical” ha de sonarle a Barber como un *oxymoron*, pero al menos coincide con su “democracia fuerte” en el propósito de conciliar las libertades privadas y las libertades públicas en una asociación de libres e iguales que se entienden colectivamente como autores de las leyes que les obligan. Ahora bien, la clave del funcionamiento democrático la ve Habermas en que los principios morales tomen forma en el medio del derecho positivo merced a la institucionalización jurídica del uso público de la razón (*Debate*, 180). No pueden los ciudadanos ser efectivamente colegisladores más que por la activación de su juicio y de su voluntad, y de ahí que toda la propuesta teórica se haga depender del procedimiento de formación racional de la opinión y de la voluntad de los individuos, a los que no se puede hurtar la

libertad de decir sí o no a las tradiciones culturales y a las formas de vida colectivas, porque ésta constituye hoy día una condición necesaria para la aceptación y preservación de la herencia cultural (Habermas, 1996: 210). El menor énfasis que este modelo concede al arraigo en la comunidad se corresponde con el mayor peso que reconoce a la libertad y capacidad individual de desvincularse y de revincularse por vía discursiva, que parecerá irreal a muchos a fuer de exigente. Desde otra teoría que pese a todo se sigue llamando “republicanismo”, observa Philip Pettit que no sería verosímil un autogobierno en el que los ciudadanos hubieran reflexionado todos y cada uno de sus deseos, todas y cada una de sus creencias. Pero de este rechazo no hay por qué pasar a la sociedad prieta y homogénea que los comunitaristas postulan para la participación popular en un autogobierno colectivo, puesto que es incompatible con el pluralismo de las sociedades modernas. El ideal de la participación democrática es, según Pettit, “inviabile en el mundo moderno, y en cualquier caso, la perspectiva de que todos estén sometidos a la voluntad de todos no resulta muy atractiva” (Pettit, 1997: 114; cf. 25 y 243). De ahí que el autor se conforme con sustituir el objetivo liberal de la no-interferencia por el de la no-dominación como ideal político, lo que a Barber parecerá escasamente republicano y otra modalidad algo atenuada de política negativista.

1.5. ¿Un comunitarismo universalista?

Los principios, reglas e instituciones del Estado de derecho difícilmente constituirán una efectiva democracia si desde su abstracción formal requieren de los ciudadanos una capacidad de iniciativa que no esté en la pendiente “natural” del sentimiento. Y aquí sostiene el comunitarista que esa capacidad sí está, y sólo puede estar, en la pendiente del sentimiento de pertenencia. La democracia es un sistema frío, con razón lo señalan muchos autores. Al esfuerzo que exige responderá la pasividad indiferente de los ciudadanos, advierte B. Geremek, a no ser que se alimente un cálido sentimiento político que es fácilmente construible en torno al mito de la comunidad nacional o étnica (en Caracciolo, 1993: 24), que es como decir que es fácilmente manipulable. Habermas avisa del mismo peligro: el carácter artificioso de los mitos nacionales, por los que la nación “orgánica” se autocomprende como una sustantividad en contraposición al orden artificial del derecho positivo y a la construcción del Estado constitucional, convierte al nacionalismo de por sí en algo propenso a ser empleado de manera abusiva por las elites políticas. De ahí que la idea de la nación en el siglo XX (aun sin contar el racismo nazi) haya servido “menos para fortalecer a las poblaciones en su lealtad al Estado constitucional y mucho más para movilizar a las masas hacia fines que apenas son compatibles con los principios republicanos” (Habermas, 1996: 93). Las instituciones democráticas no conectan con la afectividad de la gente ni generan un sentimiento de identidad, admite también Ralf Dahrendorf, y ese déficit emocional alimenta el deseo del entorno nacional homogéneo en cuanto comunidad de nacimiento y de cultura. Ahora bien, cuanto más primitiva la tribu, más fuerte la homogeneidad. El síndrome de la homogeneidad étnica –añade Dahrendorf– es hoy día la amenaza más grave para la sociedad abierta (en Caracciolo, 1993: 68-69). Con el mismo norte observa Martha Nussbaum que el acceso a los principios cosmopolíticos es una empresa solitaria que ha de empezar por una especie de exilio respecto de las verdades locales y del cálido sentimiento patriótico. Los sentimientos de la gente no pueden encontrar en la racionalidad del universalismo moral un refugio comparable al de las costumbres y valores compartidos de la comunidad:

El patriotismo está lleno de colorido, intensidad y pasión, mientras que el cosmopolitismo parece tener que enfrentarse a la ardua tarea de excitar la imaginación (Nussbaum, 1996: 27).

No sólo la imaginación, responde B. Barber, el corazón y las entrañas también (“Fe constitucional”, en Nussbaum, 1996: 47). Para él es sobre todo una cuestión de equilibrio: en un mundo tribalizado, el cosmopolitismo sería un útil contrapeso, pero en nuestro mundo desencantado la *Gemeinschaft* y la vecindad han sido en gran parte sustituidas por la *Gesellschaft* y la burocracia. Lo que se necesita actualmente no es el universalismo abstracto ni un amasijo de relaciones contractuales, sino formas de comunidad local y patriotismo cívico democrático (ibíd., 44). La ciudadanía cosmopolita exige “unos niveles de abstracción y desprendimiento que la mayoría de mujeres y

hombres serán incapaces de alcanzar” (47).

Barber distingue, sin embargo, el patriotismo patológico, que es el tribal o étnico del apego al terruño, del patriotismo sano que describía la inmigrante Francés Wright:

¿Qué es ser americano? ¿Es haber exhalado el primer aliento en Maine, en Pensilvania, en Florida o en Missouri? ¡No me vengan con esos mezquinos e insignificantes cálculos sobre los lugares natales! Son americanos quienes se atienen a las normas constitucionales de los Estados Unidos [...], quienes sienten profundamente en su corazón los principios de la Declaración americana y quienes en su práctica diaria cumplen sus deberes de ciudadanos americanos (cit. por Barber, en Nussbaum, 1996: 44-45).

El patriotismo americano, confirma Barber, no vincula a una etnia ni a una cultura tradicional, sino a un conjunto de ideas políticas:

Nuestras fuentes “tribales” de las que se deriva nuestro sentido de identidad nacional son la Declaración de Independencia, la Constitución y la Carta de Derechos, los discursos de investidura de nuestros presidentes, el discurso de Gettysburg de Lincoln, y el sermón “libre al fin”, pronunciado por Martin Luther King en la marcha sobre Washington en 1963. No tanto los documentos en sí como los sentimientos que nos vinculan a ellos (ibíd., 45).

Los sentimientos, por tanto, son decisivos, pero en la medida en que vinculen profundamente a *los contenidos* de esos documentos, a su racionalidad. No hará falta señalar que este planteamiento no es ya el del primer Sandel. Y aquí está la paradoja del comunitarismo norteamericano, en que antepone al universalismo un contexto nacional que, lejos de ser contextualista, es, como escribe ahora Barber, “un canto al internacionalismo, una muestra de devoción por valores de alcance cosmopolita” (ibíd., 46) (que por lo demás también ha tenido sus patologías).

Se desvirtúa, en efecto, la herencia republicana si se olvida que su origen era el de un universalismo de la dignidad humana y no un particularismo culturalista, en la Revolución americana tanto como en la francesa, con la diferencia, señalada por Arendt, de que en Francia la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” se condenaba a la ineficacia porque convertía en titular de derechos a todo hombre en virtud del nacimiento sin que tales derechos fueran incorporados al derecho positivo, y al margen del cuerpo político en el que se viviera; mientras que en América significaba tener derecho a las libertades protegidas por la Constitución. Lo que los americanos reclamaban no eran los derechos de “una nación por cuyas venas corre la sangre de la libertad”, como Burke decía de la inglesa, sino que los derechos que hasta la fecha habían disfrutado únicamente los ingleses pudieran ser disfrutados en el futuro por todos los hombres, lo cual significaba que “todos los hombres debían vivir bajo un gobierno constitucional, ‘limitado’ [...]”. La versión americana proclama, en realidad, la necesidad de gobiernos civilizados para toda la humanidad” (Arendt, 1963a: 150). La reclusión de los principios básicos de la Revolución americana en una interpretación comunitarista arriesga legitimar una política internacional de ese país que no reconociera a otras

comunidades esos mismos principios ni respetara los derechos humanos de sus habitantes (ver apartado 6.1).

Por la Declaración Universal de 1948 ya no es sólo la convicción moral “privada” del deber ser, ni la de una interpretación histórica contra otra, lo que es posible oponer al comunitarismo, sino otra autoridad de un acuerdo superior moral y jurídicamente al de la soberanía de cada Estado. Ninguna cultura, ninguna democracia puede arrogarse ya la prioridad sobre los derechos fundamentales de la persona. Amy Gutmann enuncia la verdad más elemental y evidente de toda educación cívica cuando escribe que “si la mayoría de las naciones enseñaran de verdad los derechos humanos básicos, la realidad práctica sería inconmensurablemente mejor que nuestra realidad actual” (“Ciudadanía democrática”, en Nussbaum, 1996: 83). Lo que no obsta para reconocer que en cuanto ciudadanos de una política democrática determinada tenemos obligaciones que van más allá de las que tienen el individuo solitario y el ciudadano del mundo. Y eso hace necesario que las escuelas públicas enseñen a los estudiantes, no que sobre todo son ciudadanos de su nación, lo que Gutmann califica de repugnante (ibíd., 86), sino sus derechos y responsabilidades como ciudadanos de una democracia, las destrezas y los contenidos de conocimiento que les permitan usar los medios institucionales de que disponen para atender a su deber de promover la justicia. Lo que importa no es nuestro compromiso con la sociedad o con el mundo actual; lo que importa es *hacer lo correcto*, y eso no se deja reducir a la lealtad o a la identificación con ningún colectivo (85, 86, 88).

Ciudadanos en sentido estricto sólo podemos serlo por la pertenencia de pleno derecho a un sistema institucional democrático, sea estatal o sea una Unión de Estados, que nos carga con una directa responsabilidad, ante todo como electores, por la gestión de la cosa pública. No se puede ser ciudadano del mundo en un sentido equivalente, sino en otro más vago y laxo. Sin embargo, el punto de vista cosmopolita prohíbe pasar por alto la obligación para con las personas que no forman parte de nuestra comunidad de lengua o de historia. Quedará claro el peligro de ignorar la complementariedad de ambas dimensiones de la ciudadanía si la evidencia de que nuestro compromiso con “lo español” es más estricto y directo que con “lo humano”, la contrastamos con un viejo programa nacionalista que propugnaba “una moral de conservación y engrandecimiento de ‘lo español’, y no simplemente de ‘lo humano’”. Nos importa más salvar a España que salvar al mundo. Nos importan más los españoles que los hombres” (R. Ledesma Ramos). Este nacionalismo patológico fue demasiado real en los años treinta, lo va a seguir siendo en el siglo XXI y cabe sospechar que el germen de aquel fascismo tenga que contenerse en todo nacionalismo o comunitarismo consecuente. Jon Juaristi transmite el testimonio de Mario Onaindía de que, mientras aún pesaba sobre él la condena a muerte, tras el proceso de Burgos (1970), sacó de la biblioteca de la cárcel las obras de José Antonio Primo de Rivera, para saber cómo pensaban quienes le iban a matar.

El peligro puede pasar más inadvertido en los Estados Unidos, precisamente porque la tradición que los filósofos hacen valer era en realidad universalista, que en el país en que se interpretó a Herder con el Fichte del Discurso a la Nación, o que en España, y no

sólo por los herederos del tradicionalismo. De la España que celebra en 1876 el final de la última guerra carlista decía Galdós que también los vencedores habían de seguir fundando sobre el doble catafalco del Trono y del Altar “una política de inercia, de ficciones y de fórmulas mentirosas extraídas de la cantera de la tradición”; y pone en boca de Cánovas el lamento de que, como gobernante, a diferencia del crítico teórico, está amarrado por los ciento y tantos cordones de la realidad, la de un cuerpo político de la nación de tan dura consistencia que los hombres de Estado no lo pueden alterar, y con un alma igualmente desprovista de flexibilidad porque está “petrificada por la tradición”. No cabía otra alternativa que la de “rectificar lo tradicional por lo racional” (Manuel Azaña). Que es también la propuesta de Habermas desde su pasado específico: la sensibilidad para con los inocentes torturados de cuya herencia vivimos –escribe– tiene que hacernos adoptar una distancia reflexiva “frente a la terrorífica ambivalencia de las tradiciones que han configurado nuestra propia identidad”, identidad que no es algo que nos encontremos dado, sino que es a la vez nuestro propio proyecto.

1.6. La identidad nacional

Sin embargo la identidad no se forja a golpes de argumentación y de consenso. Los comunitaristas tachan al “patriotismo constitucional”, y a la comprensión de la soberanía popular como procedimiento, de ser un pálido producto de seminario de Universidad, incapaz de sustituir la vinculación emocional de los ciudadanos que se identifican con su nación:

Se precisa [...] una relativa homogeneización en una cultura común [...] a fin de que la sociedad atomizada se cohesione otra vez y –a despecho de su diversidad diferenciada– se religue en una unidad capaz de acción. [...] De este modo, la meta no puede ser la de superar y sustituir la identidad nacional, ni siquiera en favor de un universalismo de los derechos humanos (E. W. Böckenförde, cit. por Habermas, 1996: 111).

Los nacionalistas creen conciliar el respeto a la pluralidad de su actual sociedad con el reconocimiento de que a su diversidad subyace una sola nación, con sus peculiares vivencias y realidades: lingüísticas, sociales, económicas y de tradiciones, que conforma la identidad o la esencia de un pueblo. Construir la nación es la tarea de todos los agentes de la sociedad, lo que para muchos nacionalistas significa sin más que “será tarea de todos hacer frente a quienes son enemigos de ese proyecto y lo seguirán siendo”.

Este etnonacionalismo concebido de modo constructivista no carece de precedentes en cuyo discurso puedan reconocerse sus representantes actuales:

–Un Estado democrático, que encuentra los presupuestos de su democracia en la homogeneidad nacional de sus ciudadanos, satisface el llamado principio de nacionalidad según el cual una Nación constituye un Estado, y un Estado una Nación [...]. Un Estado nacional homogéneo aparece entonces como algo normal; un Estado al que le falta dicha homogeneidad tiene una anormalidad, algo que hace peligrar la paz.

–Lo “político” es la capacidad y la voluntad de un pueblo de reconocer al enemigo y de afirmarse contra “la negación de la propia existencia” a través de “la alteridad del extraño”.

En esta concepción de la democracia, que es la de Carl Schmitt (en *Teoría de la Constitución* y en *El concepto de lo político*), la norma del trato igual se remite al *factum* del origen nacional común:

El “pueblo”, [...] que en las democracias se entiende como sujeto del poder constitucional, no obtiene su identidad de la Constitución que se da. Dicha identidad es más bien un *factum* histórico preconstitucional: completamente contingente y a pesar de ello no voluntaria, más bien [...] indisponible para quienes se hallan perteneciendo a un pueblo (H. Lübbe, cit. por Habermas, 1996: 112).

Es tautológico que el pueblo no tendría el poder constituyente si no fuese un *factum* preconstitucional, pero eso no quiere decir que la intersubjetividad haya de cosificarse en homogeneidad cultural. El espacio público por construir en la democracia constitucional es el que propicie el entendimiento entre ciudadanos que se reconocen recíprocamente

como libres e iguales, no el *a priori* sustantivo de una forma de vida nacional común. Al concebir la formación de la voluntad política como la autoafirmación de un pueblo histórico particular, “la voluntad política que indica el camino no tiene ningún contenido normativo racional y se agota más bien en el contenido expresivo de un espíritu del pueblo naturalizado” (Habermas, 1996: 114). Palabras medidas y terribles: a un espíritu naturalizado la argumentación racional, el ateniimiento a la verdad, a la validez racional, ¡tiene que resultar irrelevante! Por contraste con la democracia constitucional, donde los tribunales independientes deciden sobre las cuestiones del comportamiento y las leyes inconstitucionales, en la democracia nacionalista la paz en el interior de los Estados tiende a imaginarse sólo como una latente confrontación entre los órganos estatales (que representan al pueblo prepolítico) y sus enemigos, lo que otorga a los que ostentan el poder político el derecho de declarar a los representantes de la oposición enemigos internos, y de mantenerlos representativamente en jaque. Habermas piensa en las huellas que esa concepción y práctica ha dejado en la República Federal de Alemania, pero su descripción es igual de precisa más allá de sus límites geográficos e históricos de referencia.

Con eso, sin embargo, no queda disipada la duda de que el universalismo sea más operativo por su crítica destructiva que por su aportación positiva, de lo que podría resultar la ruina de hábitos y creencias sin ganancia de racionalidad, que es lo que estaría ocurriendo según el diagnóstico de los contextualistas. Habermas admite que ninguna problematización por ideas puede calar tan hondo como para poner en peligro el primado de la eticidad existente. Los juicios prácticos deben tanto su concreción como su fuerza motivadora, escribe, a la conexión interna que guardan con representaciones de la vida buena en el seno del mundo de la vida. Una moral que se declara posconvencional y separa expresamente su formalismo de los contenidos éticos sociales pierde a una el anclaje motivacional y el respaldo de las evidencias culturales (Habermas, 1984-1987: 81 y 88).

1.7. Dos concepciones del espíritu

La inercia de las ataduras sociales no se debe subestimar. Todo lector de psicología social sabe, por experimentos como los de Milgram, Latané y Darley, Rosenhan, y tantos otros, que es imposible exagerar la solidez y firmeza de las adherencias gregarias (Lindsay y Norman, *Introducción a la Psicología cognitiva*, Tecnos, Madrid, 1983: 701-753). Estas informaciones por sí solas evidencian, de un lado, la rareza y dificultad de las conductas personalmente independientes, y del otro lado, la necesidad perentoria de extender y generalizar una educación para la autonomía. De la suspensión o parálisis de la iniciativa en el seno del grupo, en particular, hay que decir lo que Arendt decía en general de la irreflexión y de la no-activación del juicio: que es capaz de hacer más daño que el fanatismo, la envidia, la codicia y el resentimiento reunidos (Arendt, 1963b: 434; cf. 1977-1978: 13-14). ¿Hace falta demostrar que muchos de los horrores que un hombre es capaz de perpetrar en la cohesión transpersonal, impersonal, de la pertenencia a su organización o a su cuadrilla habría sido incapaz de cometerlos desde la soledad de su albedrío? Probablemente, la mejor interpretación que puede darse de los estudios sobre la génesis del juicio moral, como los de Piaget y Kohlberg, sea la que evalúe los estadios superiores, no tanto por el conocimiento de los principios morales cuanto por la capacidad para seguirlos con independencia de las convenciones y las conductas sociales. Seguramente, quedará siempre un trasfondo de componentes heterónomos procedentes de lo homogéneo colectivo que forman parte tan íntima del sí mismo socializado que ni siquiera se advierten como heterónomos. Pero la socialización lingüística da el poder volitivo del ser racional, con su legalidad lógica y moral, que abre en amplia disponibilidad toda la gama de la afectividad, de las estimaciones, del deseo, de la percepción del mundo, en suma; y abre además la extensión inabarcable de obras geniales de la inteligencia y de la imaginación creadoras. Esa disponibilidad de “las ricas posesiones en las que se diversifica nuestro dominio interior”, con la intensidad y calidad de la relación al mundo que hace posible, concluye la socialización, no el sentimiento de pertenencia a una comunidad particular. Sin embargo, el primer candidato a las elecciones europeas de 1999 por “Coalición Nacionalista-Europa de los Pueblos” no lo ve así: “Los ciudadanos tienen espíritu, no sólo tienen estómago. Y ahí es cuando la gente piensa en su pertenencia, su cultura y su entorno natural” (*El País*, 9-VI-1999, p. 20). Se podrá expresar con más sutileza, pero ésa es la convicción en la que se hacen fuertes los políticos nacionalistas y los comunitaristas consecuentes: lo único que puede elevar al hombre sobre el individualismo posesivo en las atomizadas sociedades actuales es el sentirse enraizado en la cultura por la que su comunidad se diferencia de las demás. La pertenencia nos hace cultos. Puesto que el nacionalismo es un principio según el cual la similitud cultural es *el* vínculo político, ha de disponer del Estado para hacerlo protector de esa fuente de la unidad legítima, y para impedir que los venidos de fuera, por alguna veleidad del electorado, sean elevados a los cargos del poder institucional y contaminen los valores autóctonos con su cultura extraña (Gellner, 1998: 19, 22, 26, 61 y 167). Esos rasgos de las tradiciones supuestamente inmemoriales (que con frecuencia resultan ser el fruto de una invención deliberada y reciente) serían los que el ciudadano siente como

propios, los que en él están incardinados, operativos, y no las abstracciones huecas del cosmopolitismo político y de un amor a la humanidad voluntarista y sin sustancia emocional.

Martha Nussbaum responde que, al contrario, sería difícil encontrar una obra de arte conmovedora que no tuviera que ver en gran medida con la reivindicación de lo común humano. Desde la antigua tragedia griega, que escenificaba su aspiración al reconocimiento de la humanidad, sin condicionarla a una etnia determinada, la gran literatura, la de mayor riqueza y la que emociona más hondamente, es literatura universal que permite reconocer, sin fronteras, lo común en lo extraño y lo extraño en lo común, mientras que la poesía y la literatura patrióticas alcanza cumbres como las de Walter Scott o buena parte de las de Rudyard Kipling, que son simplemente *kitsch* (Nussbaum, 1996: 168-169). Ninguna tragedia se podría escribir si el autor se limitara a enaltecer al pueblo propio sobre los demás, desentendido de la premisa moral de lo humano genérico, de sus necesidades, fracasos, temores, y rechazos comunes (ibíd.). La más directa víctima de una cultura en sentido etnográfico, cuando se ve elevada a la supremacía política, es la cultura en el sentido estricto de las adquisiciones racionales y formativas: se aprecia el arte que refleja la identidad colectiva, se prefiere enseñar una historia selectiva o ficticia a otra más imparcial y objetiva que no reforzaría el espíritu nacional; y en cuanto al pensamiento, la desorientación y vulgaridad de las obras confirma una vez tras otra el veredicto de Gellner: “Los profetas del nacionalismo no han estado nunca cerca de la primera división en lo referente a asuntos de pensamiento” (cit. por M. Vargas Llosa, *Claves*, n.º 88, diciembre 1988, p. 8).

Ahora bien, de las críticas al particularismo nacionalista no se deduce que la universalidad de los principios y valores proclamados por el cosmopolita kantiano sean principios y valores aceptados como tales por toda la humanidad. Pero entonces, si los demás me rehúsan su asentimiento cuando yo creo pensar universalmente, ¿no me están obligando a reconocer que no hay tal universalidad efectiva, que mi presunta universalidad no era más que privada? Es fácil responder que el respeto a la autonomía personal, el imperio de la ley, los derechos civiles de las minorías, el autogobierno por el ejercicio de la deliberación y discusión racional, pueden considerarse algo adquirido en las democracias constitucionales del Occidente norte. Pero ¿cómo saber que su universalización no encubre precisamente la imposición etnocéntrica de otra cultura *particular*, que es la de los países desarrollados? Año tras año, sin fallar uno, ha de responder el profesor de Filosofía política a esta objeción de sus estudiantes. Lo que en la pretendida “imposición” se sostiene, si lo decimos con Kant, es que “toda voluntad tiene que atenerse a la condición de concordar con la *autonomía* del ser racional, es decir, a no someterlo a ningún propósito que no sea posible según una ley que pueda provenir de la voluntad del sujeto pasivo mismo. [...] Esta condición la imponemos con todo derecho incluso a la voluntad divina respecto de los seres racionales del mundo” (*Ak* V, 87). Y según la versión dialógica del universalismo, lo que impone el presunto etnocentrista es que “toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que se sigan previsiblemente de que la norma

haya sido observada universalmente con la intención de satisfacer los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todas las personas afectadas”; como se ha dicho ya, de este principio (U) de Habermas se sigue que todos los contenidos deben ser sometidos a discusiones reales. Replicar que el respeto a la persona como un fin está lejos de ser aceptado en todas partes sería conceder lo que se niega, a saber, que la aceptación ha de ser autónoma. Ésta es una formulación de la respuesta filosófico-moral. La respuesta antropológico-moral la formulaba certeramente en 1997 el secretario general de Naciones Unidas, Kofi Annan, frente a un grupo de líderes africanos en Harare: quien piensa que el respeto a los derechos humanos es algo así como una idea del Norte del mundo “está degradando el anhelo de dignidad humana que alberga todo corazón africano”. El argumento de que ni el cosmopolita más ferviente podría afirmar que la “justicia”, el “derecho”, la “razón” y “el amor a la humanidad” sean los valores del conjunto de la humanidad, indica una cuestión de hecho que, como dice Amartya Sen, puede aceptarse sin dificultad. Otra es la afirmación normativa de que esos valores son “predominantemente, quizá incluso exclusivamente, valores occidentales” (G. Himmelfarb, “Las ilusiones del cosmopolitismo”, en Nussbaum, 1996: 94). Sen contesta que a los conceptos de libertad y de justicia ocurre, en efecto, que los declaren ajenos a los valores asiáticos algunos portavoces gubernamentales de países asiáticos, como hicieron los de China y Singapur en la Conferencia de Viena de 1993 para cuestionar la importancia de los derechos humanos en Asia. La extendida creencia occidental según la cual la justicia y la democracia son pensamientos que han florecido sólo en Occidente, induce a creer que son inadecuados para el resto del mundo y viene a justificar a los gobiernos autoritarios asiáticos, africanos y latinoamericanos. La inadecuación se concluye de generalizaciones apresuradas, por autores de los que Sen dice cortésmente que, en lo referente a Asia, “aún” no han dedicado mucho tiempo a la sustanciosa literatura antigua que trata de esas cuestiones en sánscrito, pali, chino y árabe. Por ejemplo, dice, podemos no estar de acuerdo con el criterio de Ashoka (s. IV a. C.) cuando sostiene que hacer un daño gratuito a A, que es amigo de B, es hacer también daño a B, y que la justicia lo prohíbe por mor de A y de B; pero no se puede saber de qué estaba hablando si se da por supuesto, como hace el contextualista, que de la justicia no podría ser. Y a quien niega que este valor pudiera existir en un país tan distante de Occidente le recuerda con amable ironía un viejo poema bengalí, que él traduce así: “Al fin y al cabo, ellos no son bengalíes / ¿Qué pueden pues saber / sobre el significado de palabras como madre, padre, hermano y hermana?” (Sen, “Humanidad y ciudadanía”, en Nussbaum, 1996: 142).

Ningún ser humano *pertenece* a un compartimento estanco de la humanidad. Los comunitarismos de la persona *radicalmente situada* lo pretendían, sin embargo, no sin analogía con la *Old Order Amish*, y el lenguaje directo del nacionalista proporcionaba la explicación: es que los ciudadanos, además de necesidades corporales, tienen espíritu y por eso necesitan pensar en su pertenencia al entorno natural. Al cuerpo, pues, lo que es del cuerpo; y al espíritu, el suelo nativo en el que el grupo ahonda sus raíces, para que el espíritu crezca como la planta peculiar que es. Así se haría posible la democracia más

literalmente *radical*, puesto que orgánica.

Pero yo no soy meramente una función o un rol social, ni la identidad que se me adjudica socialmente, ni un efecto de todo lo que me ha ocurrido. Yo no existo para menos que para el mundo, y los demás lo mismo (expresión adaptada de G. Kateb, “Democratic Individuality and the Meaning of Rights”, en Rosenblum, 1989: 195-196). Desde una determinada inserción social, muchos de cuyos rasgos me marcarán de por vida, gracias a la socialización lingüística es en una realidad abierta e inabarcable donde, como todos, me encuentro a mí mismo también abierto, en gran parte desconocido, con mis posibilidades por explorar y por ser puestas a prueba. Es de la comunicación, sin duda, de donde he obtenido esa experiencia de la doble apertura, en la que encuentro un fondo de existencia que la comunicación no puede reducir pero del que no tiene más remedio que depender. Cuando una Constitución pierde virtualidad y tiende a ser letra muerta, o cuando instituciones básicas del Estado como el Parlamento y la Administración de justicia se desvían de sus fines, se tiene por señal de fracaso para las ideas de las que querían ser la expresión –advertía Jean Nabert–, siendo así que desde hacía tiempo esas ideas se habían reducido a mero *signo* porque ya estaban separadas de los *actos* del espíritu que tomaban la medida de su valor (Nabert, 1943: 45-52). El cognitivismo práctico atribuye a la norma una significación racional que se sostendría por sí sola con independencia del acto voluntario y del *pathos* personal que establecen y restablecen en cada caso la referencia de la idea o de los ideales a lo real (ibíd.). M. Sandel tendría enteramente razón contra las propuestas meramente deontológicas si éstas hicieran desaparecer en los ciudadanos el *pathos* de la política. El propio Habermas concedía que la problematización por ideas no cala tan hondo como para hacer vacilar las costumbres. Y también era cierto que la iniciativa que la democracia constitucional requiere de los ciudadanos es una demanda excesiva si no está en la pendiente del sentimiento. La creencia gratuita, y disparatada, estaba en creer que ese sentimiento o era el del grupo de pertenencia o no era nada. La intensidad del sentimiento de contraste entre lo que el funcionamiento de la democracia y las instituciones tendrían que ser y lo que están siendo, “entre el prontuario de valores a los que apelan los partidos y lo que son sus funciones prácticas, entre la proclamación de sus ideales y el objetivo supremo de la propia reproducción” (Vargas-Machuca, 1997: 99), no la debe el individuo ni a la cohesión grupal ni a la comunicación. Es el rechazo de una disonancia que ofende a la razón. No necesita más el individuo para saberse “mayoría de uno”, como Thoreau cuando escribía, en 1859: “No puedo reconocer ni por un instante que esta organización política sea *mi* gobierno y al mismo tiempo el gobierno *de los esclavos*” (1849-1863: 33). Cuando él apelaba al sentimiento o a la sensibilidad estaba diciendo algo en lo que iban de una pieza la universalidad moral y la profundización de la soledad: “Nuestro enemigo no es otro que la ausencia general de sensibilidad en la cabeza y en el corazón” (ibíd., 90). En la pendiente de ese *pathos* personal, la democracia tendría asegurada la vigilancia, el apoyo y la crítica que necesita. Es también el factor decisivo para Nabert: el sujeto que en la experiencia de sí mismo es capaz de dejar de hablarse como en prolongación del diálogo con los demás y rebasa lo que ha tomado prestado a la

comunicación, es el que cuando retorne a la comunicación sabrá dar a ésta su profundidad y su precio: “Sólo aquellas conciencias que han atravesado la prueba de la soledad pueden verdaderamente decir nosotros” (Nabert, 1943: 48). A esta luz, sería la penuria de individuos lo que habría que lamentar en las sociedades liberales actuales en lugar de un exceso de individualismo. En 1924, al concluir su primer libro, Nabert había comprendido con una precisión insuperable y profética cuál era la alternativa a la autonomía del ciudadano:

De una sociedad, en su más alta exaltación de la vida colectiva, se puede esperar que ponga al individuo en contacto con realidades morales y humanas que lo eleven a un nivel superior; pero si no se deja a la conciencia el medio de hacer sentir libremente su influencia en la formación de los imperativos que parecen surgir de esas realidades, se verá a grupos enteros, en una suerte de hipnosis, avanzar al llamamiento de un ideal que no hace más que traducir los instintos más primitivos del cuerpo social. Y aun cuando se hiciese de la razón el sistema de categorías por las que la sociedad se piensa a sí misma en cada individuo y se proyecta en la naturaleza entera, no se evitará, si después de eso ha de ser cuestión de valores y de imperativos, la apelación al consentimiento autónomo de la conciencia. De otro modo ¿qué serían los valores, sino un sistema de alucinaciones colectivas lo bastante fuertes para fascinar al individuo? (reed. 1994: 229).

Esa voz de alerta no ha dejado de hacer falta tres cuartos de siglo después.

1.8. La educación para la democracia representativa

En un librito admirable de guía política para los ciudadanos, Robert Dahl advierte hoy de que “la democracia no sobreviviría durante mucho tiempo a menos que sus ciudadanos fueran capaces de crear y mantener una cultura política de apoyo, una cultura general que efectivamente sustentara estas prácticas e ideales” (Dahl, 1998: 62). Según Philip Pettit sería la tradición republicana la que se distingue por su insistencia en la necesidad de virtud cívica que sostenga la efectividad de las leyes y mantenga una vigilancia constante a fin de impedir los peores hechos esperables del poder, y también la opresión o dominación a la que unos sectores sociales pueden ser sometidos por otros. El Estado republicano debe asegurar un sistema educativo que fomente la civilidad de la que depende su propio éxito, si bien lo difícil es saber cómo se genera el civismo allí donde no existió antes o donde se ha perdido. No hay alternativa a la civilidad. El respeto a la legalidad no podría fundarse en el miedo a las sanciones jurídicas, puesto que sería imposible que las autoridades públicas descubrieran y sancionaran jurídicamente todas las transgresiones legales; por eso, la identificación con la comunidad implica la interiorización personal de los valores públicos y la confianza en que los demás reconocen igualmente razones normativas para respetar la legalidad. De hecho, aun el autogobierno de cada persona, la autonomía individual, es limitada por principio, no puede significar que el sujeto haya reflexionado y aceptado todos y cada uno de sus deseos o de sus creencias, y el autogobierno político tampoco. No es cuestión de que el *demos* tome parte activa en las decisiones públicas, pero sí de que no esté sometido a ellas como a una pauta extraña y ajena, sino que sea capaz de disputar libremente esas decisiones y, si hace falta, de obligar a cambiarlas (Pettit, 1997: 318 ss.).

Dahl, como antes Galston contra Sandel, no cree que la insistencia en la formación cívica distinga especialmente a los republicanos. Para él son los defensores de la democracia en general los que han dotado de un alto valor a la educación cívica. Y esta educación, escribe,

no sólo requiere una escolarización formal, sino discusión, deliberación, debate y controversia públicas, disponibilidad efectiva de información fiable y otras instituciones de una sociedad libre (Dahl, 1998: 92).

Si las instituciones encargadas de promover la educación cívica son débiles, no queda otra solución que fortalecerlas, a fin de que los ciudadanos puedan adquirir la competencia que necesitan para afrontar una creciente complejidad y cantidad de información. La dificultad de comprensión de los asuntos públicos significa un desafío para los actuales sistemas de educación, dado el aumento de cuestiones diferentes que son políticamente relevantes. Nadie puede ser experto en todos ellos. Las instituciones de la educación política no podrán seguir reducidas a lo que han venido enseñando en los siglos XIX y XX, observa Dahl:

Deben ser mejoradas por nuevos medios dirigidos a la educación cívica, participación política, información

y deliberación, que se apoyen de forma creativa en el conjunto de técnicas y tecnologías disponibles en el siglo XXI. Apenas hemos comenzado a pensar seriamente en estas posibilidades [...]. ¿Conseguirán los países democráticos, viejos, nuevos, o en transición, estar a la altura de estos desafíos y de otros que seguramente tendrán que afrontar? Si no lo consiguen, la brecha entre ideales y realidades democráticos, que ya es grande, se abrirá aún más, y la era del triunfo democrático será seguida por otra de deterioro y decadencia democrática (ibid., 211-212).

¿Está muy extendida la conciencia de esa necesidad de actualización en los profesionales de todos los niveles de la enseñanza? Lo está, sin duda, como sentimiento de malestar profesional, pero ahogada por el fatalismo: la resignación ante lo irremediable. No lo está, por eso, como voluntad de convocarse, reunirse y discutir *para* alcanzar los acuerdos conducentes a la reforma de la legislación y de los *contenidos* de la educación política. De ese poder de convocatoria disponen nada más las universidades, pero no asoma en ellas el menor indicio de rebeldía contra la incuria actual, ni de interés por intentar remediarla. La cuestión que se impone entonces: ¿quién educa a los educadores?, parece sin salida. Sin embargo un libro, *A Theory of Justice*, fue por sí solo un revulsivo que despertó a la Filosofía política de su letargo, suscitó un alud de obras, y acalorados debates, como los aquí referidos, que se propagan y multiplican en innumerables simposios y seminarios nacionales e internacionales. Lo que falta no es la conciencia del problema, es la capacidad de iniciativas de acción, la resolución de discutir *para cambiar*, *para participar* con lo que puede aportarse desde la competencia profesional. Pero una coordinación de los departamentos de filosofía que abra la discusión y tantee la posibilidad de obtener una propuesta de mínimos no encontrará ningún tipo de obstáculos, ni internos ni externos.

Uno de los contenidos elementales a transmitir por una educación para la autonomía tendrá que ser siempre el de la multilateralidad de los problemas y el consiguiente antagonismo de los fines o exclusión mutua de los valores. Dahl hace observar repetidamente que, incluso cuando los fines están claros, pueden ser difíciles las decisiones, por la incertidumbre y el desacuerdo de los expertos mismos sobre los medios alternativos, su conveniencia relativa, viabilidad, aceptabilidad social y sus consecuencias posibles. Y con frecuencia son difíciles también por la pluralidad de los fines y su impedimento recíproco, que obliga a complicados juicios sobre transacciones alternativas en los que puede estarse implicando un orden de prioridades moral. Acercarse a la igualdad económica puede desincentivar la economía; ventajas para la generación presente pueden imponer costes a las generaciones futuras; preservar áreas naturales exige pérdida de empleos de mineros y madereros (Dahl, 1998: 37, 48, 84 y 211). Decidir cuánto ha de sacrificarse de un objetivo para conseguir otro no es algo que pueda hacerse como la resolución de un problema de matemáticas o de física, no puede independizarse de prioridades morales que pueden llegar a ser equidistantes respecto de los mismos principios, por lo que haya en cada uno de ganancia y de pérdida, que en esos casos, nada raros, no se dejará objetivar.

En cuanto se encaran los problemas reales se capta que lo relevante es que el ciudadano sea *encumbered* de principios morales y de la capacidad de aplicarlos según

conviene a la buena comprensión del caso. Como dice Dahl, “ser moralmente responsable es ser autónomo en el ámbito de las elecciones moralmente relevantes” (ibíd., 66). La participación cívica tendrá límites inexorables en cualquier democracia, se quiera más republicana o más liberal, tanto por el tiempo requerido para la participación cuanto por el número de ciudadanos capacitados para participar (127). Pero los ciudadanos han de guardar celosamente el control final que les corresponde sobre las decisiones importantes (83). A menos que una proporción significativa de ciudadanos dé o retire su apoyo a los grupos y líderes políticos según la conformidad o disconformidad de su acción con los principios y valores constitucionales, la democracia difícilmente sobreviviría a sus periódicas crisis, y en el mejor de los casos no iría más allá de ser lo que Dahl llama una poliarquía, es decir, la peculiar “democracia representativa” que está dotada de 1) cargos públicos electos, 2) elecciones libres periódicas e imparciales, 3) libertad de expresión, 4) fuentes alternativas de información, 5) autonomía de las asociaciones, y 6) ciudadanía inclusiva (aquella que a ningún ciudadano le niegue los derechos necesarios para las cinco instituciones políticas precedentes) (99 y 105).

¿Se da en las democracias actuales, de hecho, esa proporción sustancial de ciudadanos capaces de otorgar o negar el apoyo a los políticos del gobierno y de la oposición desde un seguimiento suficientemente comprensivo? Dahl responde que mientras no haya demostración en contrario, a todo ciudadano adulto ha de considerársele cualificado (89). Pero entre los que responden por un juicio fáctico, curiosamente, hay desacuerdo. Sartori afirma que, con la videopolítica, “cada vez tenemos una opinión pública cuyos conocimientos están más empobrecidos” (Sartori, 1999: 6). Habermas, en cambio, estima al concluir su prólogo de 1990 a la reedición de su *Strukturwandel* que si tuviera que abordar de nuevo aquella investigación de 1962 sería menos pesimista en la evaluación del potencial democrático de la esfera pública, pese a sus ambivalencias. También Arato y Cohen confían en que con el apoyo adecuado de las universidades, de las fundaciones culturales, y de la radio, la tasa de entendimiento de la gente “bien podría estarse elevando más rápidamente que los intentos de reducirla a la estupidez” (Arato y Cohen, 1999: 52). No pasan de conjeturas difíciles de contrastar, tanto las más optimistas como la pesimista. Lo más probable es que las diferencias sean considerables entre unos países y otros en función de los valores morales y constitucionales incardinados en la ciudadanía.

Lo que se conoce positivamente por estudios electorales es que en las democracias occidentales se ha producido un giro durante los últimos decenios hacia una creciente inestabilidad electoral. Antes de los años setenta, las diferencias entre los partidos parecían reflejar las divisiones sociales. La representación se basaba en la confianza, y consiguiente fidelidad, de la mayoría de los votantes hacia alguno de esos partidos. En la actualidad, las encuestas de opinión muestran que un gran número de personas cambian el sentido de su voto de unas elecciones a otras, y no lo identifican con ninguno de los partidos, pese a que las circunstancias socioeconómicas y culturales de los votantes no hayan cambiado. Destaca Bernard Manin del resultado de esas encuestas que, si bien hubo siempre un electorado inestable, se componía de ciudadanos poco interesados

políticamente y de escasa formación educativa, mientras que el votante flotante de hoy está bien informado, interesado en política, y bastante instruido (Manin, 1997: 283; cf. 237 y 267). Pese a que el principio electivo no garantiza la elección de los mejores según criterios racionales y que el programa no es el factor más influyente en los cambios del voto, sino el historial de los gobernantes (271), la disponibilidad de los electores al cambio de opinión desde la comprensión y el interés abre siempre un margen a la discusión persuasiva, y es un incentivo para que los políticos dirijan sus propuestas directamente al público. El giro de la conducta electoral hace posible, en la interpretación de Manin, que ahora la discusión de los asuntos no se encierre ya en el parlamento o en los comités consultivos entre los partidos sino que tenga lugar dentro del público mismo, de lo que podría estar emergiendo una forma de gobierno representativo que tendría en el elector flotante un nuevo protagonista de la discusión pública, y una mayor presencia de la comunicación extrainstitucional en el espacio público a través sobre todo de los medios de comunicación (283). Pero esto no da lugar a un autogobierno popular que arriesgaría suprimir la distancia entre el Estado y la sociedad, sino a un sistema de gobierno que mantiene expresa y deliberadamente la diferencia entre los gobernantes y los gobernados, entre los representantes y los representados. Estos últimos han de poder en todo momento hacer oír su voz distinta de la que les gobierna. En el sistema representativo, nunca pueden los representantes afirmar con certeza “nosotros, el pueblo” (215). Por eso es errónea la suposición frecuente de que el autogobierno de la comunidad sería el modelo ideal que, por la dificultad de generalizar la capacitación, obligaría a hacer concesiones y a transigir con formas democráticas disminuidas o incompletas que no cierran la brecha entre el pueblo y sus gobernantes. El componente democrático de la representación ha sido desde el principio el rendimiento de cuentas en la relación de los gobernantes a los gobernados, la exterioridad sin la cual no sería posible que las políticas y las decisiones públicas fuesen sometidas al control y al veredicto del pueblo (236 y 286).

En su reciente defensa de la democracia representativa ante el Congreso de los Diputados, Giovanni Sartori ponía el énfasis en denunciar el déficit de valor selectivo, que Manin señalaba sin detenerse en él, y que la mayoría de los politólogos pasan por alto. Encontrar alguna forma de conectar el valor o la calidad de los representantes con la cantidad en el cuerpo social, es decir, con la regla de la mayoría, le parece a Sartori una necesidad ineludible. ¿Por qué? No es por un fondo de elitismo que pudiera latir bajo el lamento por una cultura que devalúa los valores. Es porque “el representante no es sólo responsable *ante* alguien, sino también responsable *de* algo”, y por eso la representación ha de encontrar un equilibrio entre gobierno *de* y gobierno *sobre* los ciudadanos, o en otras palabras, ha de conciliar la rendición de cuentas con la decisión adecuada a los problemas, lo que hace necesaria una proporción amplia de personas interesadas en los asuntos públicos y conocedores de ellos (1999: 6). Si la opinión de los electores fuese irracional, hay que decir con Habermas, su elección de los representantes (y el juicio sobre su gobierno) no lo sería menos (1992: 610). O en palabras del constitucionalista Konrad Hesse:

Las elecciones y votaciones pueden cumplir la función que les corresponde sólo si el ciudadano está en condiciones de formarse un juicio sobre las cuestiones que hay que decidir [...] y si con respecto al desempeño de las funciones por parte de los dirigentes políticos sabe lo suficiente como para poder prestarles su aprobación o rechazarlos (cit. por Garzón Valdés, *Isegoría*, nº 9, p. 117).

Lo decisivo, con seguridad, aún más que la participación activa en el discurso y la acción públicos, es que los ciudadanos no dejen pasar la mentira, las conductas delictivas de sus gobernantes ni la desigual aplicación de la ley, que no confirmen por su indiferencia o pasividad el juicio que de ellos se hacen los manipuladores. Algunos teóricos atribuyen poca importancia incluso a los muy bajos porcentajes de participación electoral que llegan a darse en las democracias actuales. Ralf Dahrendorf, por ejemplo, afirma que la democracia puede funcionar bien con el 40% de los electores, y ni siquiera le preocupa el caso de Estados Unidos, donde no están inscritos muchos de los que tienen derecho a voto, y de los que lo están van a votar menos del 50%, de modo que el presidente de la nación resulta elegido por menos del 20% de los que tienen derecho a voto (en Caracciolo, 1993: 128-129). Al mismo tiempo, sin embargo, Dahrendorf concede suma importancia a que se produzca una interacción viva entre el liderazgo político y el control popular:

La democracia capacita a los ciudadanos para que puedan hacer oír su voz. Les concede el derecho, y, en momento de crisis, el deber, de decir lo que desean y lo que no. El lado positivo de la democracia, lo que quiere la gente, va mejor para los discursos festivos sobre cultura política, pero el lado aparentemente negativo, el control, la crítica y la protesta, puede ser más importante para la libertad (Dahrendorf, 1990: 96; cf. 117).

Encuentra peligrosa “la ilusión de la participación democrática” porque puede ofrecer coartada a la administración burocrática de las vidas o contribuir a encubrirla, y conducir así a una entropía en la que nada se mueva ya (117). Ahora bien, una cosa es que *la asociación* entre el lado positivo y el lado negativo de la democracia, el diseño de lo deseable y el rechazo de lo inaceptable, pueda ser cuestión de grado, según las diversas doctrinas, y en las distintas sociedades, y otra cosa es que la importancia del control democrático no implique por principio una suficiente participación, y ante todo electoral. Para saber simplemente lo que no desean en cuanto ciudadanos, no en cuanto *free-riders*, los individuos no pueden considerar las leyes y decisiones políticas como algo ajeno que no va con ellos, sino que han de estar lo bastante interesados e informados como para entender qué es lo que a todos les convendría desear. Lo “negativo” *democrático* no se deja cortar de lo “positivo”. Hannah Pitkin decía que en la representación no política, el principal no necesita expresar sus deseos pero debe ser capaz de hacerlo, y que cuando lo hace sus deseos deben ser cumplidos *a no ser* que fuese contrario a sus verdaderos intereses; y que también “un gobierno representativo requiere que existan mecanismos para la expresión de los deseos de los representados, y que el gobierno responda a esos deseos a menos que haya buenas razones para hacer lo contrario” (Pitkin, 1967: 257). Buenas para el pueblo representado, se entiende. Pues no

es lo mismo que el individuo se ocupe sólo de sus bienes privados o que se preocupe por el interés público, que se pregunte sólo si le gustaría pagar más impuestos o que se pregunte además si necesitamos más escuelas públicas (ibíd., 265). En una sociedad cuyos miembros no sientan el compromiso con lo público desde un juicio imparcial y formado, promover una mayor participación se traduciría en un mayor peso de la desinformación a la hora de tomar decisiones de cara a la opinión, y en una mayor interferencia de los particularismos, de los colectivos más capaces de organizarse como grupos de presión o de influencia. Sin duda, para que un gobierno sea representativo han de darse las condiciones de exigibilidad de la rendición de cuentas (*accountability*), es decir, los ciudadanos han de tener un control sobre lo que hace el gobierno. Pero, a su vez, este control ha de tener un *valor epistémico* en su comprensión del interés público (Niño, 1997: 166-198), necesita un conocimiento de los asuntos, de las actuaciones que hacen viables, y una capacidad de afrontar las que Dahl llamaba “transacciones alternativas”. La democracia representativa tiene que ser al mismo tiempo democracia deliberativa, pues la gestión política no se decide sin más entre representantes y representados. La realidad tiene algo que decir, y hay que interrogarla para pronunciarse sobre complejos balances de pérdidas y ganancias.

Pues bien, la estimación de ese balance solicita a la persona en la relación entre su inteligencia y sus deseos o sentimientos. La valoración comparativa de las acciones posibles no la efectúa el entendimiento cortado de los sentimientos, sino ayudado, orientado, por el signo positivo o negativo de éstos y por su intensidad, en una colaboración que es la del individuo entero entre las cosas. La negación más absoluta de esta interacción con el mundo real es la de quien se pronuncia y proyecta en función de la identificación con el grupo. Las reacciones responden entonces al automatismo del esquema compartido de “filias” y fobias. La relación al mundo queda suplantada por los contenidos de la cohesión colectiva, que funcionan como premisa mayor de la que deriva por mera lógica la bondad o maldad de los actos. La tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* deja ya meridianamente claro que estas dos sentencias son el anverso y el reverso de la misma verdad: “la autocoacción del pensamiento ideológico arruina todas las relaciones con la realidad”, y “todo pensamiento, hablando propiamente, se elabora en la soledad” (Arendt, 1951: 224 y 228).

1.9. La intersubjetividad no menoscabada y la optimización indirecta

El contextualismo teórico y práctico opera una reducción de la relación entre los seres humanos y la realidad que desde sus mismos teóricos está siendo rectificadora. Enfrente, el universalismo ilustrado pierde el *pathos* de la convivencia, y al desinteresarse de la incardinación de las normas y los valores en la concreta cultura de la sociedad, exige de los ciudadanos un esfuerzo, y unos niveles de abstracción y de imparcialidad, que la mayoría parece incapaz de alcanzar. ¿Qué impide, entonces, subsumir la parte de verdad del comunitarismo desde los principios del universalismo liberal, y unir así los sentimientos con la razón? Ésta es la síntesis propuesta, entre otros, por Charles Larmore. Dice de su liberalismo político que “los principios morales sobre los que descansa son compatibles con la afirmación del valor de la tradición y de la pertenencia”, en expresa respuesta a la crítica de corte romántico que los comunitaristas han dirigido al individualismo moderno (Larmore, 1993: 190).

También Habermas necesitaba complementar el formalismo procedimental con un cierto comunitarismo, puesto que, a su entender, cualquier afirmación sobre el bien depende del contexto cultural y de éste han de quedar presas las premisas de cualquier propuesta filosófica que pretendiera universalizar los contenidos éticos sustantivos. La base de la democracia radical está, desde luego, en el principio de universalidad, que se concreta en la dimensión institucional del derecho, pero la validez no puede venirle al derecho más que de las estructuras de una intersubjetividad no menoscabada, no reducida, cuyo saber superior y cuya forma compartida de vida el derecho expresa y regula, transformando el poder comunicativo en poder administrativo. La clave para la comprensión correcta de la democracia está, pues, en que el procedimiento democrático institucionalice las discusiones mediante formas de comunicación al mismo tiempo que garantiza la formación racional de la opinión y de la voluntad, condiciones que, reunidas, fundarían la presunción de racionalidad de los resultados. La interacción comunicativa no permitiría trazar un diseño de contenido para la sociedad justa o bien ordenada (*Debate*, 176), aunque sí decidir democráticamente la forma de vida y apropiarse críticamente de los *mores* y las tradiciones a partir de argumentaciones, es decir, del único modo como pueden obtenerse las orientaciones prácticas cuando no se reciben ya de las concepciones del mundo. En un marco público de justicia que asegure a cada uno las condiciones de autonomía y libertad, se deciden los contenidos de la convivencia conforme al principio de que sus consecuencias previsibles puedan ser aceptadas por todos los afectados en diálogos reales exentos de coacción. A primera vista no se puede pedir más. Pero esta impresión es engañosa porque la supuesta “intersubjetividad no menoscabada” es un efecto de otro reduccionismo: el de la *hybris* intelectualista.

La propuesta discursiva descansa en la falsa base de una insuficiente comprensión *filosófica* de la relación con el mundo de cada uno de los seres humanos en su interacción. El individuo racional es incompleto constitutivamente, no por su pertenencia a una cultura particular, sino porque la realidad *no menoscabada* que media en la interdependencia humana no es un objeto que se deje determinar, ni desde luego sujeto ni alma del grupo. Está “en la intersección de mis vistas y de las de los demás, en la

intersección de mis actos y en la intersección de mis actos con los de los demás” (Merleau-Ponty, 1964: 116). Lo que hace el ser sociedad de una sociedad es ese todo anónimo que como voluntad común de existir y de reconocerse quiere abrirse paso a través de la profusión de visiones y de voluntades, claras o ciegas, que se batan en ella. Esta realidad no reducida es la que propiamente no admite ni conocimiento ni volición. Es cierto que la historia la hacen los hombres, no es resultado de una fatalidad cósmica, pero eso no significa que la civilización y sus instituciones sean lo que los hombres han querido al modo como un mueble da plasmación al proyecto del carpintero. La interacción no trabaja sobre modelo, y no se es más “racionalista” porque se tenga más fe de carbonero en los poderes de la razón para dar forma al futuro, sino por ser más consciente de sus límites y atenerse a ellos. No estuvo ni está en una cabeza *la razón* de las instituciones y de las leyes generales por las que se rige una sociedad, puesto que condensan a lo largo de las sucesivas generaciones tantos conocimientos de circunstancias particulares, tanta lucha hacia la acomodación de tensiones de intereses encontrados, tantos sentimientos difusos y a veces contrapuestos de lo inaceptable y de lo injusto. Una solución deliberada al problema global de la forma de vida compartida se postularía únicamente si ese problema fuese una cosa por conocer:

Como, por el contrario, en el espesor de lo social, cada decisión arrastra consecuencias inesperadas, y como el hombre además responde a esas sorpresas por invenciones que desplazan el problema, no hay situación sin esperanza, pero tampoco opción que termine las desviaciones, agote su poder de invención, y deseque la fuente de la historia (Merleau-Ponty, 1955: 37).

Las soluciones parciales o incompletas son las únicas que los problemas admiten: “nunca un sistema de vidas conscientes admitirá solución como un crucigrama o un problema elemental de aritmética” (ibíd., 331). Un liberal consecuente no pretende que puedan conciliarse nunca del todo los intereses, no espera una síntesis que recoja toda la verdad contenida en cada una de las posiciones, sabe que toda superación comporta algún déficit, que las adquisiciones históricas no se adicionan como los peldaños de una escalera. Pero que no haya verdad total no impide reconocer que un pensamiento es más comprensivo que otros, de que no haya un absoluto positivo no se infiere que todo sea vano; justo porque el planteamiento no puede ser el de todo o nada, no se subestima la tarea posible e ingente que es la de elevar los mínimos exigibles de justicia, de bienestar, de libertad y de verdad. Ningún sistema, ningún hombre o grupo se basta para transformar positivamente y en bloque la sociedad humana. Cuando se desvanece esa ilusión, la filosofía y la política recobran a cambio la medida de su contribución a un mundo que no se transforma mejor que indirectamente o por añadidura cuando los hombres nos entregamos al esfuerzo y a la fruición de hacer en el contacto con la realidad lo que ésta requiere de nuestra capacidad.

No es otra la razón que asiste a Rawls en su rechazo del “republicanismo kantiano”. Con el corte de cuchillo por el que Habermas separa la universalidad deóntica y la particularidad axiológica, los contenidos sustantivos sólo argumentativamente podían ser

decididos, en función de su conformidad o disconformidad con los principios, normas e instituciones básicas, pero en la medida en que no puedan acreditar su validez por tal conexión lógica, la elección de unos u otros tendría que considerarse arbitraria. O bien los elementos sustanciales de la vida buena son absorbidos en la estructura de los presupuestos discursivos, o bien su validez se reducía a la estimación compartida de una comunidad particular. Habermas desvaloriza a *priori* la pluralidad de los bienes y, con ellos, los impulsos de autorrealización, al no plantearse que puedan ser inherentes a la *realidad* de las actividades o de las prácticas sociales. Y éste es el error básico que Rawls le señala: al convertir a las formas reflexivas de la comunicación en la instancia *decisiva también éticamente*, Habermas desmiente la igualdad de peso y de originariedad entre la autonomía privada y la autonomía política en provecho de ésta, con la consecuencia de que el bien de la sociedad civil se subordina al de la vida pública. Sin dejar de reconocer el valor intrínseco de las libertades políticas como una de las bases generales del autorrespeto y por su importancia para la concepción del bien de muchos ciudadanos comprometidos en la vida política, Rawls sostiene acertadamente que a la autonomía política no le corresponde el papel decisorio. La razón de esta negación escapa al universalismo procedimental lo mismo que al republicanismo comunitarista y a los intentos de complementarlos, por su común ceguera justamente para el *pathos* que sostiene las cualidades personales valiosas, y ante todo para el factor *pasional* de las actividades racionales (empresariales, políticas, científicas, técnicas, médicas, docentes, informativas, literarias, etc.), esto es, para lo que no podría generarse a voluntad en la atracción hacia los distintos órdenes de la excelencia real y humana (ver apartado 7.2). De este factor de “pasividad de la actividad”, sin el que no se entiende el principio básico de motivación en el que asienta Rawls su propuesta de una unión social de uniones sociales, no dan cuenta, en efecto, ni el intelectualismo discursivo, pues la afición vocacional y su capacidad correspondiente no surgen de argumentaciones, ni el comunitarismo, pues las aptitudes y el gusto de cultivarlas con provecho en una práctica valiosa tampoco vienen del proceso de socialización, sino que manifiestan precisamente que lo humano se realiza sólo en la insuperable riqueza de las diferentes capacidades individuales.

Bibliografía

- AA.W. (1996): *Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Trotta, Madrid.
- Apel, K. O. (1990): *Teorías de la verdad y ética del discurso*. Paidós, Barcelona.
- Arato, A. (1996): “Emergencia, declive y reconstrucción del concepto de sociedad civil. Pautas para análisis futuros”. *Isegoría*, nº 13, abril, pp. 5-17.
- Arato, A. y Cohen J. L. (1999): “Esfera pública y sociedad civil”, *Metapolítica*. Centro de Estudios de Política Comparada, nº 9, enero-marzo, pp. 37-55.
- Arendt, H. (1951): *Le système totalitaire*. Seuil, París, 1972.
- (1958): *Condition de l’homme moderne*. Calmann-Lévy, París, 1983.
- (1963a): *Sobre la Revolución*. Alianza, Madrid, 1988.
- (1963b): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen, Barcelona, 1999.
- (1972): *Crisis de la República*. Taurus, Madrid, 1973.
- (1977-1978): *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- (ed. 1989): *La crise de la culture*. Folio/Gallimard, París.
- (1993): *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 1997.
- Aron, R. (1997): *Introducción a la Filosofía Política*. Paidós, Barcelona, 1999.
- Badillo y Bocado (Eds.) (1999): *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*. Tecnos, Madrid.
- Barber, B. (1984): *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Univ. of California Press, Berkeley.
- Barret-Kriegel, B. (ed. 1989): *L’État et les esclaves*. Payot, París.
- Barry, B. (1995): *La justicia como imparcialidad*. Paidós, Barcelona, 1997.
- Bellah, R. y otros (1985): *Hábitos del corazón*. Alianza, Madrid, 1989.
- Berlin, I. (1969): *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1988.
- (1978): *Pensadores rusos*. FCE, México y Madrid, 1992.
- (1991): *El fuste torcido de la Humanidad*. Península, Barcelona, 1992.
- (1996): *El sentido de la realidad*. Taurus, Madrid, 1998.
- Bueno, G. (1972): *Ensayos materialistas*. Taurus, Madrid.
- (1991): *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*. Biblioteca Riojana, Logroño.
- Caracciolo, L. (Ed.) (1993): *La democracia en Europa*. Alianza, Madrid.
- Carrillo Salcedo, J. A. (1976): *Soberanía del Estado y Derecho Internacional*. Tecnos, Madrid.
- (1995): *Soberanía de los Estados y derechos humanos en derecho internacional*

- contemporáneo*. Tecnos, Madrid.
- Cohen-Tanugi, L. (1989): *La métamorphose de la démocratie*. Odile Jacob, París.
- Cohen, J. y Arato, A. (1992): *Civil Society and political Theory*. The MIT Press, Cambridge Mass.
- Constant, B. (1819): “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- Cortina, A. (Ed.) (1998): *Diez palabras clave en Filosofía Política*. Verbo Divino, Estella.
- Dahl, R. (1971): *Polyarchy: Participation and Opposition*. Yale Univ. Press, New Haven-Londres.
- (1982): *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*. Yale Univ., New Haven-Londres.
- (1989): *Democracy and its Critics*. Yale Univ., New Haven-Londres.
- (1998): *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Taurus, Madrid, 1999.
- Dahrendorf, R. (1990): *El conflicto social moderno*. Mondadori, Madrid.
- Echeverría, J. (1995): *Filosofía de la ciencia*. Akal, Madrid.
- Elster, J. (1983): *Uvas amargas*. Península, Barcelona, 1988.
- Ferry, L. (1984-1985): *Philosophie Politique*. T. 1: *Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes*. T. 2: *Le système des philosophies de l'histoire*. T. 3, Ferry L. y Renaut, A.: *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*. PUF, París.
- Gellner, E. (1998): *Nacionalismo*. Destino, Barcelona.
- Gutmann, A. (1987): *Democratic Education*. Princeton Univ. Press, Princeton.
- Habermas, J. (1962): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- (1963): *Teoría y praxis*. Tecnos, Madrid, 1987.
- (1976): *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid, 1981.
- (1981): *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid, 1987.
- (1983): *Morale et Communication*. Cerf, París, 1986.
- (1984-1987): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós, Barcelona, 1991.
- (1988): *Ensayos políticos*. Península, Barcelona.
- (1990): *La necesidad de revisión de la izquierda*. Tecnos, Madrid, 1991.
- (1991a): *De l'éthique de la discussion*. Cerf, París, 1992.
- (1991b): *Textos y contextos*. Ariel, Barcelona, 1996.
- (1992 y 1994): *Facticidad y validez*. Trotta, Madrid, 1998 (se cita sólo por 1992).
- (1995): *Más allá del Estado nacional*. Trotta, Madrid, 1997.
- (1996): *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*. Paidós, Barcelona, 1999.
- Habermas, J./ Rawls, J. (1995-1996): *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona.
- Harsányi, J. C. (1976): *Essays on Ethics*. Dordrecht.
- Haworth, L. (1986): *Autonomy. An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*. Yale Univ. Press, New Haven y Londres.
- Hayek, F. (1959): *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial, Madrid, 1978.

- (1976): *Derecho, legislación y libertad* (3 vols.). Unión Editorial, Madrid, 1979.
- Heller, Á. (1987): *Más allá de la justicia*. Crítica, Barcelona, 1990.
- (1990): *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Península, Barcelona, 1991.
- Hinsley, F. H. (1966): *El concepto de soberanía*. Labor, Barcelona.
- Kant, I.: *Kants Werke*. Akademieausgabe (Ak), Berlín. Para la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft: KrV*) se citan las páginas de la primera y segunda ediciones alemanas (A y B, respectivamente).
- Kymlicka, B. (1995): *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona, 1996.
- Larmore, Ch. (1993): *Modernité et Morale*. PUF, París.
- (1996): *The Morals of Modernity*. Cambridge Univ. Press, Nueva York.
- Lefort, C. (1986): *Essais sur le politique*. Seuil, París.
- Lyons, D. (1986): *Ética y Derecho*. Ariel, Barcelona.
- Macpherson, C. B. (1962): *La teoría política del individualismo posesivo*. Fontanella, Barcelona, 1970.
- Manin, B. (1997): *Los principios del gobierno representativo*. Alianza, Madrid, 1998.
- Merleau-Ponty, M. (1955): *Les aventures de la dialectique*. Idées/Gallimard, París, 1977.
- (1964): *Le visible et l'invisible*. Gallimard, París.
- Mill, J. S. (1859): *Sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1990.
- (1861): *Del gobierno representativo*. Tecnos, Madrid, 1985.
- Muguerza y otros (1989): *El fundamento de los derechos humanos*. Debate, Madrid.
- Muguerza y R. Aramayo (Eds.) (1989): *Kant después de Kant*. Tecnos, Madrid.
- Nabert, J. (1943): *Éléments pour une éthique*. Aubier, París, reed. 1992.
- (1924): *L'expérience intérieure de la liberté* (reed. 1994). PUF, París.
- Nino, C. S. (1994): *Derecho, Moral y Política*. Ariel, Barcelona.
- (1997): *La constitución de la democracia deliberativa*. Gedisa, Barcelona.
- Nussbaum, M. (1996): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Paidós, Barcelona, 1999.
- Oakeshott, M. (1975): *On Human Conduct*. Clarendon Press, Oxford, reed. 1991.
- Parekh, B. (1982): *Pensadores políticos contemporáneos*. Alianza, Madrid, 1986.
- Pérez Díaz, V. (1993): *La primacía de la sociedad civil*. Alianza, Madrid.
- (1996): "Sociedad civil: una interpretación y una trayectoria", *Isegoría*, n.º 13, abril, pp. 19-38.
- (1997): *La esfera pública y la sociedad civil*. Taurus, Madrid.
- Pettit, P. (1997): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona, 1999.
- Pino, J. del y Bericat, E. (1998): *Valores sociales en la cultura andaluza. Encuesta Mundial de Valores. Andalucía 1996*. CIS, Madrid.
- Pitkin, H. (1967): *El concepto de representación*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
- Rawls, J. (1971): *Teoría de la justicia*. FCE, México, 1979.
- (1993a): *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1996.

- (1993b): “El derecho de gentes”, *Isegoría*, n.º 16, mayo, pp. 5-36.
- Raynaud, P. y Rials, S. (1996): *Dictionnaire de Philosophie Politique*. PUF, París.
- Raz, J. (1986): *The Morality of Freedom*. Clarendon Press, Oxford.
- (1994): *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford Univ. Press, Nueva York.
- Rescher, N. (1999): *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*. Paidós, Barcelona.
- Rödel U., Frankenberg G. y Dubiel H. (1997): *La cuestión democrática*. Huerga & Fierro, Murcia.
- Rodríguez Aramayo, R., Muguerza, J. y Roldán, C. (Eds.) (1996): *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*. Tecnos, Madrid.
- Rosenblum, N. L. (Ed.) (1989): *Liberalism and the Moral Life*. Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.).
- Rubio Llorente y Daranas Peláez (Eds.) (1997): *Constituciones de los Estados de la Unión Europea*. Ariel, Barcelona.
- Ruiz Rodríguez, S. (1998): *La teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- Sabine, G. (1961): *Historia de la teoría política*. FCE, Madrid, 1982.
- Sandel, M. J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge Univ. Press, Cambridge (Mass.).
- (1996): *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard Univ. Press, Cambridge.
- Sartori, G. (1987): *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham House Publishers, Chatham.
- (1992): *Elementos de teoría política*. Alianza, Madrid.
- (1993): *La democracia después del comunismo*. Alianza, Madrid.
- (1998): *Homo videns*. Taurus, Madrid.
- (1999): “En defensa de la representación política”, *Claves de Razón Práctica*, n.º 91, abril.
- Sen, A. (1992): *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza, Madrid, 1995.
- Thoreau, H. D. (1849-1863): *Desobediencia civil y otros escritos*. Tecnos, Madrid, 1987.
- Tocqueville, A. de (1835-1840): *La democracia en América* (2 vols.). Alianza, Madrid, 1980.
- (1856): *L'Ancien Régime et la Révolution*. Gallimard, París, 1952.
- Vargas-Machuca, R. (1997): “Ideas de democracia y prácticas de partido: el futuro incierto de la representación política”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 9, junio.
- Vattimo, G. (Comp.) (1994): *La secularización de la filosofía*. Gedisa, Barcelona.
- Vlachs, G. (1962): *La pensée politique de Kant*. PUF, París.
- Waltzer, M. (1983): *Esferas de la justicia*. FCE, México, 1993.
- Weber, M. (1919): *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 1980.
- Weil, E. (1956): *Philosophie politique*. Vrin, París, 5.ª ed. 1989.

Zolo, Danilo (1992): *Democracy and Complexity*. Polity Press, Cambridge.

HERMENEIA



El porvenir de la razón en la era digital
José Luis González Quirós

Debate en torno a la posmodernidad
Modesto Berciano Villalibre

La tentación pitagórica.
Ambición filosófica y anclaje matemático
Víctor Gómez Pin

El problema de la religión
Jesús Avelino de la Pienda

El enigma de la representación
Alejandro Llano

El tiempo cosmológico
Carmen Mataix Loma

Teoría de la Cultura
Javier San Martín Sala

Introducción a la teoría de la verdad

Miguel García Baró

El retorno del mito

José M.^a Mardones

Índice

Título de la Página	4
Derechos de Autor Página	5
Índice	6
Introducción: La Filosofía política en el mundo actual	9
PARTE I: Soberanía y legitimidad	26
1. El concepto de “soberanía” en la historia	27
1.1. La distancia entre la sociedad y el Estado	27
1.2. El concepto de soberanía en Jean Bodin	31
1.3. Comunidad y Estado en las concepciones de Hobbes y de Rousseau	32
1.4. La soberanía en la Revolución francesa	34
1.5. La herencia histórica de la Revolución americana	35
1.6. Hegel: los sacerdotes del concepto	36
1.7. La concepción kantiana de la razón frente a la de Hegel	39
1.8. Constitución y legitimidad del Estado	43
2. Las críticas al concepto de “soberanía”	47
2.1. El Estado de partidos	47
2.2. Isaiah Berlin	49
2.3. Michael Oakeshott	51
2.4. Hannah Arendt	54
2.5. Coincidencias y diferencia entre las concepciones de Arendt y Oakeshott	56
2.6. Arendt: la necesidad de un absoluto y la capacidad de iniciar	58
2.7. Paréntesis sobre el concepto de soberanía de Georges Bataille	62
2.8. Soberanía y racionalidad	65
2.9. Un absolutismo del filósofo crítico	69
3. Universalidad y finitud de la soberanía	71
3.1. Kant y Hobbes. La condena kantiana del derecho de resistencia	71
3.2. El derecho de resistencia en las Constituciones europeas	74
3.3. El dilema de Kant ante el derecho de resistencia	77
3.4. La Idea de la razón y la existencia de la razón	81
3.5. Habermas: soberanía y globalización	85
3.5.1. La autoconcepción normativa de la democracia constitucional como resultado de la “razón existente”	85

3.5.2. La interpretación intersubjetivista de la soberanía	86
3.5.3. Distinción entre normas y valores	88
3.5.4. La soberanía ante el reto de la globalización	92
PARTE II: Pluralismo y verdad	101
4. De la verdad en la interacción	102
4.1. Filosofía y democracia	102
4.2. La verdad en la moral vivida	108
4.3. La verdad en la Ética autónoma	112
4.4. Razón científica y razón práctica	114
4.5. Por qué ser moral en un entorno inmoral	117
4.6. Experiencia moral y verdad de los principios éticos	122
5. La razón pública y las capacidades de los ciudadanos	125
5.1. ¿Merece prioridad el pluralismo democrático sobre la verdad moral?	125
5.2. La prioridad de lo razonable sobre lo verdadero, según Rawls	128
5.3. Las capacidades morales e intelectuales de los ciudadanos	132
5.4. Una respuesta de Habermas	136
6. La verdad y la razón práctica	145
6.1. ¿Es justificable la concepción política como parte de la verdad?	146
6.2. Los límites de lo razonable	151
6.3. La verdad de la razón práctica	154
6.4. La razón práctica del equilibrio reflexivo	158
7. La moral común y el principio ético de motivación	166
7.1. Necesidad de los criterios cognitivos formales	166
7.2. El principio ético de motivación	173
7.3. La justicia y la verdad moral. Recapitulación	186
PARTE III: La formación de la ciudadanía	191
8. ¿Virtud cívica o autonomía personal?	192
8.1. Los juristas, y otros formadores de opinión, ante la moral	192
8.2. ¿Educación filosófica o educación cívica?	199
8.3. Civismo democrático y autonomía individual	204
9. El mundo que media la interacción	212
9.1. La prioridad del individuo sobre la comunidad	212
9.2. Paréntesis sobre la ontología	215
9.3. Una rectificación del comunitarismo	217
9.4. Por un equilibrio entre el individuo y la comunidad	220

9.5. ¿Un comunitarismo universalista?	222
9.6. La identidad nacional	226
9.7. Dos concepciones del espíritu	228
9.8. La educación para la democracia representativa	233
9.9. La intersubjetividad no menoscabada y la optimización indirecta	239
Bibliografía	242