

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS ECONÓMICAS

FUNDAMENTOS ÉTICOS DEL NEOLIBERALISMO

Proyecto 55-B025

Dirección del Proyecto

Elisa Marta Basanta

Integrantes

Elba Robustelli

Mirta Santonocito

María Victoria Santorsola

Índice

INTRODUCCIÓN.....	4
Capítulo 1: ÉTICA, CONCEPTOS FUNDAMENTALES.....	9
1.1.- El término y sus significados	
1.2.- Maliandi y la consideración de los cuatro niveles de reflexión	
1.3.- Kutschera y los diversos tipos de enunciados éticos	
1.4.- Bunge y la creación de una nueva ética normativa	
1.5.- Principales modelos clásicos de respuestas ofrecidas por el pensamiento ético	
1.5.1.- Desde el nivel normativo	
1.5.2.- Desde el nivel metaético	
1.6.- Métodos de la ética.	
Capítulo 2: EL PENSAMIENTO ÉTICO POLÍTICO DESDE UNA PERSPECTIVA DIACRÓNICA.....	21
2.1.- El pensamiento ético-político en la antigüedad	
2.1.1.- La polis como objeto de reflexión teórica	
2.1.2.- Concepciones políticas y sociales en Roma	
2.2.- El pensamiento ético-político en el medioevo	
2.2.1.- Las dos ciudades de San Agustín	
2.2.2.-Thomas de Aquino: Distinción y armonía entre Iglesia y Estado	
2.3.- El pensamiento ético-político en la modernidad	
2.3.1.- Los progresos del estado moderno y la política positiva	
2.3.2.- Maquiavelo y la política como instrumento racional para el fortalecimiento del poder	
2.3.3.- Hobbes y el egoísmo inteligente	
2.3.4.- J. Locke, racionalidad y libertad	
2.3.4.1.- Ley natural y derecho natural	
2.3.4.2.- La libertad y la ley, la sociedad política	
2.3.5.- El pensamiento ilustrado	
2.3.5.1.- Montesquieu: tradición moral y ciencia política	
2.3.5.2.- Rousseau, el contrato subsanador del mal natural político	

- y la conciliación entre razón y naturaleza
 - 2.3.6.- Kant y la fractura económico político: benevolencia vs razón
- 2.4.- El pensamiento ético político contemporáneo
 - 2.4.1.- La gran expansión del paradigma conductista
 - 2.4.2.- El período de interacción con las teorías sistémicas
 - 2.4.3.- Período del conductismo económico
 - 2.4.4.- El paradigma de las nuevas ciencias sociales
 - 2.4.5.- Acerca de la ciencia política y la teoría política.

Capítulo 3: EL PENSAMIENTO ÉTICO POLÍTICO DESDE
UNA PERSPECTIVA SINCRÓNICA.....68

- 3.1.- Fundamentos éticos del pensamiento neoliberal.
 - 3.1.1.- Karl Popper y la sociedad abierta.
 - 3.1.2.- El neoliberalismo de Hayek
- 3.2.- Ética comunicativa
 - 3.2.1.- Una ética cognoscitiva
 - 3.2.2.- Diálogo comunicación y constructivismo
 - 3.2.3.- Fundamentos de la ética comunicativa
 - 3.2.4.- La ética comunicativa y la nueva teoría de la racionalidad
 - 3.2.5.- La ética comunicativa se inscribe en un nuevo modelo social .
 - 3.2.6.- Ética comunicativa y democracia
- 3.3.- El neocontractualismo de John Rawls
 - 3.3.1.- Consideraciones generales acerca de Rawls y su obra
 - 3.3.2.- Los hilos conductores
 - 3.3.3.- Corrientes opuestas al neocontractualismo rawlsiano
 - 3.3.4.- Rawlsianismo metodológico
 - 3.3.5.- Rawlsianismo metodológico en la actualidad.

CONCLUSIÓN..... 102

BIBLIOGRAFÍA..... 104

INTRODUCCIÓN

“Decid cómo, con los dioses, nació todo desde un principio: la tierra, los ríos, el mar infinito de impetuoso oleaje, los brillantes astros y el ancho cielo en lo alto. Y los que de ellos nacieron, los dioses dispensadores de bienes. Decid cómo dividieron las riquezas y cómo distribuyeron los honores; y cómo, desde el primer día, habitaron el escarpado olimpo”¹

En el paso del mito al logos, se destaca el pensamiento del poeta Hesíodo que, a pesar de su visión mítica de la realidad, introduce, en opinión de Mircea Eliade² un elemento racional en su Teogonía. Dicho elemento racional consiste en la pregunta por el principio en tanto origen y ordenador del caos.

Hablar de la razón implica necesariamente hacer esta retrospectiva para encontrarnos con lo que fue el nacimiento mismo de ella. Según Heidegger la palabra filosofía nos dice que ella es algo que primeramente determina la existencia de la helenidad, no solo eso, la filosofía determina también el rasgo fundamental más íntimo de nuestra historia Europeo-Occidental. La expresión filosofía Europeo-Occidental es una tautología, porque la filosofía es Griega en su esencia y, griega quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal que, ante todo fue la Helenidad y solo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma.

No solo el término sino, el modo de preguntar por el término es en su origen griego, porque preguntarnos ¿qué es? ,en griego τι εστιν, lo que el “qué” significa se lo llama el quid est, τι quid, la quiditas, la cual es determinada de diversas maneras según las diferentes épocas de la filosofía.

Se trata, entonces de encontrar el τι en la diversidad del pensamiento occidental, en tanto que demuestre la legítima presencia de la ratio en la dimensión de la humanidad no solo en la pregunta por el qué sino también en la pregunta por el cómo, dado que, nos encontramos nuevamente frente a la necesidad de fundamentar las acciones humanas, teniendo en cuenta una

¹Hesíodo. "Teogonía" versos 108 y ss. (1968) Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Traductor: R.V. Caputo.

² Mircea Eliade.(1991) Mito y realidad, Barcelona: Labor

filosofía práctica capaz de contener y dar luz al actuar del hombre en la única dimensión que lo hace tal, la dimensión social.

Se puede observar entonces que, desde los tiempos de la teogonía de Hesíodo, pasando por el establecimiento de la *ratio* helénica y el proyecto racional de la modernidad, hasta la séptima etapa propuesta por Habermas a partir del esquema de desarrollo en la filogénesis de lo social propuesto por Kohlberg han transcurrido más de 2000 años y, en esta continuidad de pensamiento, no solo los elementos, a saber, los recursos y los hombres, siguen siendo los mismos, sino que también la pregunta por el “cómo” se sigue manteniendo dada la necesidad de una determinación acerca de métodos y procedimientos que, mediante esta impronta de la *ratio* occidental, permitan la construcción de un orden social que no desconozca “el punto de vista moral”.

Lo dicho hasta aquí demuestra la orientación seguida en ésta investigación a cerca de los fundamentos éticos de la concepción neoliberal en tanto que ha sido estructurada partiendo de la reformulación del proyecto normativo de la modernidad y el liberalismo que, mediante estrategias racionalistas y cognitivistas definen el “punto de vista moral” a propósito de determinadas corrientes tales como el constructivismo ético, la ética dialógica y el neocontractualismo.

Si bien, a lo largo de la historia esta orientación racionalista ha tenido sus detractores, no se desconoce la principal oposición contemporánea al “punto de vista moral” manifiesta en los planteos comunitaristas de Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer y Rorty, entre otros. Sin embargo y, justamente a partir de los puntos de conflicto que plantea una línea cognitivista es que se ha tratado de profundizar en este pensamiento debido a que – tal como se planteó inicialmente en los propósitos de esta investigación- en la búsqueda de los presupuestos éticos de una concepción como la neoliberal nos ha llevado a tomar un camino que, además de permitir la explicitación del planteo de dichos presupuestos, nos ha llevado también a tomar la tradición que subyace a la concepción neoliberal, a saber, el liberalismo moderno que va a implicar dos direcciones. Por un lado el neoliberalismo propiamente dicho con su consecuente valoración de la racionalidad instrumental y, por otro lado, el paradigma de la racionalidad comunicativa. En este sentido y, debido a la escisión en dos paradigmas de la racionalidad, tal vez, nuestra investigación podría ser nuevamente titulada como “Fundamentos éticos y paradigmas de racionalidad”.

Esta modificación en el enfoque ha causado una consecuente modificación de nuestro objetivo general, mas que el “descubrimiento de los fundamentos éticos de la concepción neoliberal”, se ha logrado una “explicitación de los presupuestos éticos de las concepciones contemporáneas que integran el paradigma de la racionalidad”.

En función del logro de este objetivo general, se han llevado a cabo dos objetivos específicos, a saber, delimitar el campo de estudio del fenómeno ético y comparar las diversas teorías éticas subyacentes a los diversos sistemas políticos de corte liberal y, teniendo estos dos objetivos específicos como guía es que se han articulado los distintos capítulos de esta investigación.

En el primer capítulo se expone el tratamiento de los principales ejes temáticos con respecto al fenómeno ético mencionado. Un punto de interés lo constituye la división, desde criterios metaéticos, en éticas cognitivas y no cognitivas, dado el interés marcado por el objetivo general de los movimientos según su paradigma de racionalidad. En el segundo y tercer capítulo se ha trabajado en vistas a la cumplimentación del segundo objetivo: “Comparar las diversas teorías éticas subyacentes a los diversos sistemas políticos de corte liberal”.

Específicamente, en el segundo capítulo, se ha efectuado el análisis, desde una perspectiva diacrónica, del pensamiento ético-político, estableciendo a propósito de dicha perspectiva, una periodización de la historia en tiempos largos, medianos y cortos. Constituye, por lo tanto, una reflexión histórica que, vuelve al pasado a los efectos de considerar las continuidades y

discontinuidades del mismo con respecto a los planteos de la actualidad referentes al tema que nos ocupa, tomando como variable relevante los planteos éticos subyacentes en los tiempos establecidos. En el tercer capítulo y, bajo la guía del objetivo antedicho, se analiza, desde una perspectiva sincrónica, los presupuestos éticos que subyacen a las concepciones neoliberal, comunicativa y neocontractualista.

CAPÍTULO 1

ETICA: CONCEPTOS FUNDAMENTALES

1.1.- El Término y sus significados:

Cualquier persona que quiera introducirse en el campo disciplinar correspondiente a la Ética se encontrará ante todo con un problema de índole lingüístico. En efecto, la palabra "ética" procede de una palabra griega, "ethos", que significa costumbre; el mismo significado, en la lengua latina, tiene la palabra "mos", de donde deriva la palabra "moral". Si bien lo dicho implica que por su etimología no hay diferencia entre "ética" y "moral", desde el ámbito filosófico y político, se ha procurado distinguir entre ambas expresiones. De este modo, y por una convención bastante extendida, se tiende a ver en la "ética" la disciplina o tematización y en la "moral", lo tematizado, es decir, las costumbres, los códigos de normas, etc.³

La distinción mencionada parecería aclarar suficientemente las dimensiones correspondientes al ethos y a la moral dejando a la Ética como la encargada de la tematización, sin embargo, la cuestión vuelve a complejizarse si partimos de la idea de que la Ética misma se integra en el ethos en la medida en que lo tematiza, es decir que, lo hace más complejo.

Para ir precisando un poco el estado de la cuestión y, partiendo de la idea de la Ética en tanto tematización del ethos diremos, siguiendo a Maliandi, que el ethos alude a un conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta individuales o sociales y, tematización es, en el caso de la Ética, delimitar el asunto sobre el que ha de versar la Ética, lo cual apunta principalmente a dos cosas, por un lado a fundamentar las normas y por otro, a aclarar el sentido y uso de los términos propios del lenguaje moral. Dicho esto, hemos precisado el estado de la cuestión a los dos niveles de reflexión que constituyen el ámbito de la Ética filosófica, a saber, la Ética normativa cuyo objeto es la fundamentación de las normas y la Metaética cuyo objeto corresponde a la aclaración del sentido y uso de los términos del lenguaje moral.

1.2.- Maliandi y la consideración de los cuatro niveles de reflexión:

³ Maliandi. R. (1991) Etica, conceptos y problemas. Bs.As.: Biblos . pág. 12

Maliandi distingue un sentido pre-reflexivo y otro reflexivo en la reflexión Ética. El primero corresponde al ámbito de la reflexión espontánea o moral constituido por el conjunto no tematizado ni cuestionado de creencias morales, actitudes morales, códigos de normas, etc. Los niveles correspondientes al ámbito estrictamente reflexivo, por su parte, se pueden dividir en tres ámbitos. 1) El ámbito de la reflexión sistemática el cual da lugar a la "Ética Normativa" constituida por los fundamentos y crítica de normas y valoraciones y que, tal como ha quedado explícito se ocupa de la validez de los principios morales. En este ámbito es la razón la que tematiza al ethos. 2) El ámbito de la metaética o la semiosis del ethos, constituido por el lenguaje expresivo en el que se expresa lo normativo y valorativo. También se había hecho mención de este nivel diciendo que su objeto es la aclaración del sentido y uso de los términos del lenguaje moral. 3) El ámbito de la ética descriptiva o fáctico normativa el cual corresponde a la realidad empírica de las creencias, actitudes, costumbres, códigos, etc.

1.3.- Kutschera y los diversos tipos de enunciados éticos:

En general la diversidad de autores trata tres niveles de la Ética, ya sea con el nombre de niveles, ya con el nombre de tipos o formas. En efecto, estos tres niveles son los correspondientes a la ética descriptiva, la normativa y la metaética y todos, en general, coinciden en la significación antes señalada a estos ámbitos.

Kutschera, por ejemplo, nos dice que la ética descriptiva⁴ se refiere a una investigación empírica de sistemas de normas dados que contienen afirmaciones normativas. Con respecto a la ética normativa afirma que es la que se ocupa de la fundamentación de los enunciados éticos y la metaética es la que corresponde a los enunciados sobre el lenguaje normativo o, sobre la forma y fundamentación de las teorías normativas.

Es fundamental en Kutschera la relación entre ética y metaética. Esta última, la metaética, es considerada como la ética en tanto disciplina científica. El filósofo moral, no debería solo promulgar normas, sino que su tarea es también la fundamentación de las mismas. Desde este punto de vista, es entonces la metaética parte integrante de la ética en tanto disciplina científica dado que, los análisis teórico-científicos son importantes teniendo en cuenta que las diferencias que se discuten con respecto a las teorías éticas no solo se refieren a principios normativos sino que tratan sobre problemas del significado de los términos morales, la función de las expresiones éticas y sobre las posibilidades, límites y métodos de fundamentación de los enunciados normativos. Según este autor, debido a estas diferencias en las concepciones teórico científicas pueden producirse diferencias fundamentales en las teorías mismas, razón por la cual, el interés de los filósofos morales se ha concentrado en los problemas metaéticos dejando la ética normativa en un segundo plano⁵.

1.4.- Bunge y la creación de una nueva ética normativa:

Bunge, desde el intento de fundamentar la moral en la racionalidad tecnocientífica, entiende por ética científica la ciencia de la conducta deseable que emplea el método científico y los conocimientos científicos acerca del individuo y la sociedad⁶. Esta ética requiere de tres niveles: el nivel descriptivo, el nivel normativo y el nivel metaético. Así, "la nueva ética que se prefigura constará probablemente de tres ramas: 1) la ética descriptiva, o ética psicosocial,

⁴ Si bien este autor incluye a la ética descriptiva dentro de los distintos tipos de la ética, considera que la ética descriptiva no es un tipo especial de ética, que solo es ética la ética normativa.

⁵ Franz von Kutschera, (1982) Fundamentos de Ética Madrid: Cátedra. Teorema. pág. 54

⁶ Bunge, M. (1972) Ética y ciencia. Bs.As.: Siglo Veinte. pág. 15

ciencia de la conducta considerada como fenómeno psicosocial; 2) la ética normativa o ética teórica, ciencia de la conducta deseable en cada contexto; y 3) la metaética, o filosofía científica de la ética científica, consideración filosófica de la ética científica. El que alcancemos a ver esta nueva ética depende de la seriedad con que los éticos tomen a la ciencia y los científicos consideren los problemas morales"⁷

En su obra de *Ética, Ciencia y Técnica*, Bunge comienza el capítulo 9 "La Ética como ciencia" con el interrogante acerca de si la ética puede llegar a ser una ciencia. Suponiendo que el problema tenga sentido y que además sea soluble con los medios a nuestro alcance, este autor va a proponer tres ramas para una nueva ética:

- 1) **Ética descriptiva:** Que estudia las actitudes valorativas y las pautas morales de los diversos grupos humanos. Describe y explica lo moral en términos antropológicos, sociales e históricos, razón por la cual podría llamarse también ética psicosocial, la cual no es necesario fundarla dado que se encuentra en pleno desarrollo.
- 2) **Ética normativa:** Dado que no basta estudiar la conducta tal cual se da, ni basta reconocer sus pautas actuales es que todos desearíamos conocer las pautas óptimas, lo que debiéramos hacer, dados determinados fines y determinadas circunstancias y, todos desearíamos defender con fundamento ciertas pautas de conducta antes de adoptarlas o rechazarlas. Para esto no basta la rama descriptiva, se necesita entonces de una ética normativa como ciencia de una conducta deseable. Sobre la base de la ética descriptiva y de las demás ciencias del hombre, la ética normativa intentará la justificación pragmática y teórica de esas normas. Debido a que debe tener en cuenta una serie de desideratas provenientes de otras ciencias como la biología, la psicología y la sociología es que no puede concebirse como una rama de la filosofía sino como una nueva disciplina científica fundada sobre las ciencias del hombre, razón por la cual la ética normativa, en opinión de este autor, debiera ser una psicociencia normativa, autónoma con respecto a la filosofía tradicional. Esta nueva ética normativa no tiene como misión crear valores pero, podría contribuir al desarrollo moral si descubre las pautas morales óptimas en relación con cada contexto histórico-social y con cada conjunto de desiderata determinando el valor de verdad de las pre-suposiciones de las normas. Esta misión es la que va a determinar las relaciones entre la ética normativa y la ética aplicada. La primera concierne a modelos teóricos, mientras que las aplicaciones de esta, constituirían un aspecto de la ingeniería social, "la sociotécnica que aborda los problemas sociales con ayuda de las ciencias sociales"⁸. La aplicación no debe ser estricta y los motivos para no desear una normalidad estricta son, entre otros, que las normas pueden cambiar en la medida que se ajustan a una realidad cambiante y a un conjunto, también cambiante, de desiderata.
- 3) **La metaética,** se propone en este programa de la ciencia de la Ética de Bunge como la tercer rama que constituye la filosofía de las dos ramas ya mencionadas y que requiere una consideración rigurosa de los problemas lógicos, semánticos, metodológicos y ontológicos que provocan los problemas éticos.

⁷ Bunge, (1996) *Ética, ciencia y técnica*, Bs.As.: Sudamericana. Pag. 99

⁸ *Ibid.*, p. . 96

Teniendo en cuenta a los tres autores trabajados, Bunge, Kutschera y Maliandi, con referencia a los diversos niveles o tipos de la Etica se puede organizar el siguiente cuadro:

Tipos o Niveles → Autores ↓	Reflexión moral	Etica descriptiva	Ética normativa	Metaética
BUNGE	-----	Ciencia de la conducta en tanto fenómeno psicosocial	Ciencia de la conducta deseable en cada contexto	Filosofía científica de la ética científica
KUTSCHERA	-----	Investigación empírica de sistemas de normas	Fundamentación de los enunciados éticos	Enunciados sobre el lenguaje normativo
MALIANDI	O metamoral Conjunto no tematizado de creencias morales	Facticidad normativa como tal. Realidad empírica de las creencias, actitudes y costumbres	Fundamentos de normas y valoraciones	Semiosis del ethos Lenguaje específico en el que se expresa lo normativo

1.5.- Principales modelos clásicos de respuestas ofrecidas por el pensamiento ético:

Aporías dicotómicas a partir del método dialéctico: La clasificación de los problemas éticos se hace compleja a propósito de la cantidad y diversidad de criterios existentes. Siguiendo a Maliandi hemos planteado la siguiente clasificación teniendo en cuenta la limitación a la ética filosófica, es decir a partir de la ética normativa y la metaética. Mientras que la primera se hace cargo del problema de la fundamentación de las normas, la segunda se plantea como problema principal si los términos normativos básicos expresan alguna forma de conocimiento. Es decir, si la ética normativa ancla en la validez de las normas, la metaética lo hará en la validez de las proposiciones normativas.

1.5.1.- Desde el nivel normativo

Se presenta a continuación la clasificación de las respuestas a las cuestiones de la ética normativa a partir de seis problemas dicotómicos:

Problema del "principio de la norma "

Problema de la "relación a la experiencia"
 Problema del "origen de la norma"
 Problema de la "aplicabilidad de la norma"
 Problema de la "rigurosidad de la norma"
 Problema de la "esencia de la norma"
 Problemas "metafísicos de la norma"

"Problema del " <u>principio</u> de la norma "	
DEONTOLOGICA	TELEOLOGICA
Kant (universalizabilidad) Rawls (justicia) Etica discursiva de Apel A (principio procedimental	Utilitarismo (acto y regla) - J.Bentham - J.S.Mill Apel (B)

Deontológica: o deontologismo o ética de la convicción. Debe proporcionar argumentos que justifiquen la prevalencia de las intenciones por encima de los efectos

Teleológica: Se basa en el principio de utilidad. Los actos morales, según este principio, son aquellos que proporcionan la mayor cantidad posible de felicidad a la mayor cantidad posible de seres humanos entendiendo como felicidad la maximización de placer y la minimización de dolor. Socialización del hedonismo.

Problema de la "relación a la <u>experiencia</u> "	
EMPIRICA	TRASCENDENTAL
<u>Utilitarismo</u> Evolucionismo - Spencer - Huxley - Waddington De base psicológica De base sociológica	Kant Apel (A)

Empírica: La ética no puede divorciarse de la experiencia

Trascendental: Se apoya en las condiciones de posibilidad de la experiencia

Problema del " <u>origen</u> de la norma"	
HETERONOMISMO	AUTONOMISMO
Religión (ppio. Moral en la autoridad) Vitalismo (ppio. Moral en la vida) Sociologismo (ppio. moral en la sociedad)	Kant

Heteronomismo: Los principios morales provienen de una autoridad. El agente encuentra la norma fuera de sí mismo. La moral, para ser efectiva, necesita un fundamento fuera de la voluntad. La moralidad es concebida como una adecuación entre la voluntad y la ley. Si la voluntad se rigiese automáticamente por la ley no habría criterio para distinguir lo moral de lo inmoral.

Autonomismo: Los principios morales provienen del propio agente moral, el cual encuentra en sí mismo los elementos que legitiman su acción. Según el autonomismo una voluntad sometida a una ley ajena a ella misma no es una voluntad libre. La libertad de la voluntad es el presupuesto básico de la moralidad. El agente es un ser racional y, si su voluntad es la de un ser tal, la acción moral es aquella que el agente realiza cuando hace lo que quiere.

Problema de la " <u>aplicabilidad</u> de la norma"	
CASUISMO	SITUACIONISMO
Estoicos Escolásticos Ética jesuítica	Estoicos (solo algunos) Kierkegaard Grisebach Filosofía de la existencia

Casuismo: Con antecedentes desde la antigüedad. Presupone que las normas legitimadas tienen que poder aplicarse en toda circunstancia. Desconoce lo que Maliandi denomina la normatividad indirecta de la ética normativa.

Situacionismo: Aunque también con antecedentes desde la antigüedad, fue propuesto desde la filosofía de la existencia y también desde la filosofía de la vida. Para el situacionismo, cada situación es única, inédita, irrepetible e incomparable con otras y, por lo tanto, ninguna norma puede prever todas las situaciones

Problema de la <u>rigurosidad</u> de la norma	
RIGORISMO	LATITUDINARISMO (indiferentismo y sincretismo)

Estoicos Kant Etica pietista	Algunos teólogos anglicanos Platonistas de Cambridge
------------------------------------	---

Rigorismo: Sobre la afirmación que tanto los actos como las personas son buenos o malos según cumplan o no con las normas, no admite flexibilidad en las mismas.

Latitudinarismo: Defiende el cumplimiento de las normas pero admitiendo su flexibilidad.

Problema de la " <u>esencia</u> de la norma"			
MATERIAL			FORMAL
EMPÍRICA		A PRIORI	
De BIENES	De FINES	Etica material de los VALORES de MAX SCHELLER	
<u>Hedonismo</u> Eudemonismo <u>Utilitarismo</u>	Evolucionismo Perfeccionismo Teleológico		

Material: Se le asigna mayor relevancia a los contenidos

De bienes: Sostienen que existe un determinado bien que permite reconocer los actos como morales según su adecuación para obtenerlo. Cuando son ligadas a propuestas teleológicas de fundamentación coinciden prácticamente con las éticas de fines.

De fines: Suele hablarse también de ética de fines para designar teorías que interpretan el carácter moral de una acción en tanto que contribuye al mejoramiento de la humanidad por relación con la evolución biológica o algún criterio de perfección.

Material de los Valores: Propuesta por Scheller. El contenido no es un bien sino los valores que sirven de fundamento a esos bienes. Representa la aplicación del método fenomenológico a la ética por medio del cual se intenta describir todas las relaciones dadas entre las esencias que son los valores y que se aprehenden intuitivamente, en ciertos actos emocionales intencionales. Los valores y las interrelaciones constituyen el contenido de lo moral. Los valores morales se dan cuando coinciden el valor intentado y el preferido.

Formal: Se le asigna mayor relevancia a las formas. El carácter formal de Kant, por ejemplo, se encuentra en el principio de universalizabilidad.

Problemas " <u>metafisicos</u> de la norma"					
El problema de la LIBERTAD			Problemas derivados de las dicotomías del ethos		
Determinismo	Indeterminismo	Conciliadores	Onto	deóntico	Axiológica
			Ser	Deber ser	(Respecto de lo anterior) Optimismo Pesimismo

Determinismo: Afirma que en la naturaleza está todo determinado, y que nada, en consecuencia, puede modificarse, es decir que, todo fue, es y será como tiene que ser, como desde el principio de los tiempos tenía que ser.

Indeterminismo: Afirma que no todo es necesario en el universo, que también hay indeterminación y contingencia.

Conciliación entre ambas posturas: Desde la antigüedad se intentó dar solución al problema de la tensión entre determinismo e indeterminismo. El listado que ponemos a continuación no está incluido en la celda del cuadro correspondiente debido a que puede prestarse a confusión. Estoicos: intento de conciliación entre la necesidad y la libertad.

Spinoza y Hegel: acudieron a la conciliación antedicha.

Kant: El hombre es ciudadano de dos mundos. El mundo de la causalidad y el de la libertad.

Si bien se ha tratado de esquematizar en función de posibilitar la comprensión de lo dicho debe advertirse que el problema de la libertad no es un problema sencillo. Tal vez sea una de las zonas más complejas, no solo de la ética, sino de la filosofía práctica en general. Querer abordar este cuestionamiento en tres renglones sería una simplificación innecesaria.

Dicotomías del ethos: Con respecto a la relación entre ser y deber ser es que se plantea la dicotomía axiológica. Es decir, según se acepte la coincidencia o contradicción entre ambas partes, podrá plantearse o un optimismo o pesimismo.

Optimistas: Aceptan que haya gran coincidencia entre ambas partes.

Pesimistas: Aceptan una mutua exclusión entre los dos ámbitos.

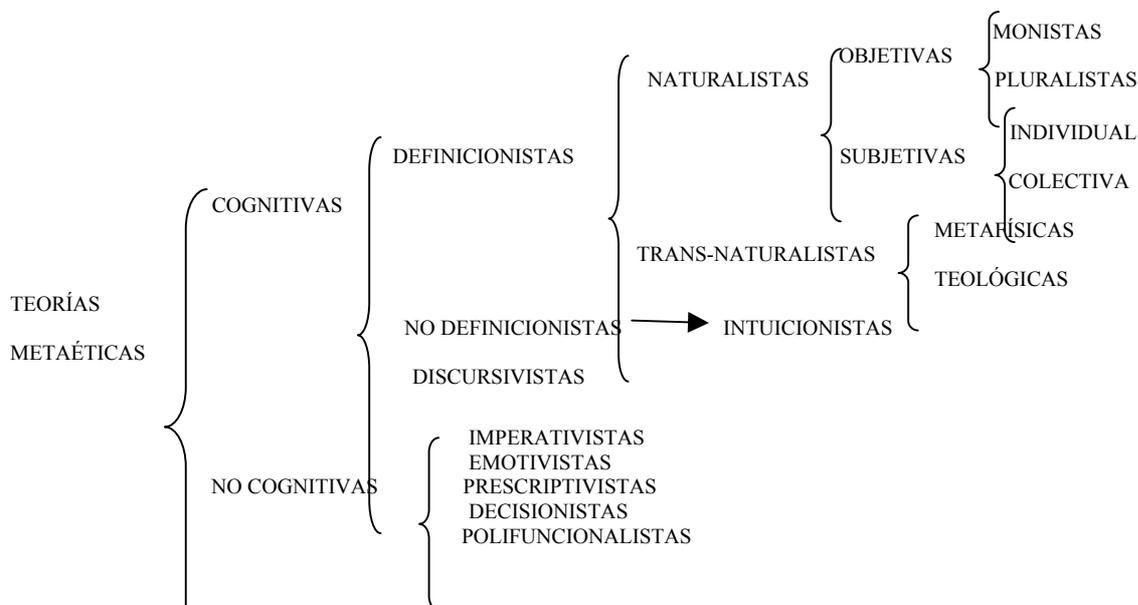
1.5.2.- Desde el nivel metaético:

Con respecto a los problemas básicos de la metaética habíamos dicho en la introducción a este apartado que mientras que la ética normativa se hace cargo del problema de la fundamentación de las normas, la metaética se plantea como problema principal si los términos normativos básicos expresan alguna forma de conocimiento, aclarando también que la metaética se ocupará entonces de la validez de las proposiciones normativas.

Kutschera presenta lo que él llama una visión general de la variedad de teorías éticas, utilizando para su clasificación criterios metaéticos y determina, en una primera distinción, dos posiciones fundamentales de las teorías éticas: cognitivismo y no cognitivismo.

Tanto Maliandi como Nino también se refieren a estos dos grandes grupos pero, Maliandi va a agregar un criterio de diferenciación nuevo dentro del tipo de teorías cognitivas, las cuales se clasificarán según se puedan definir o no los términos éticos.

Presentamos a continuación una síntesis de cada una de estas posturas y, siguiendo con el mismo criterio que en el apartado correspondiente a la ética normativa, lo haremos a partir de los pares dicotómicos⁹.



Posiblemente sea más claro hablar en principio de las teorías cognitivas y su clasificación y, posteriormente ocuparnos de las teorías que se inscriben en la postura contraria, el no cognitivismo.

Teorías cognitivas:

En opinión de Maliandi, se habla de cognitivismo si se afirma que los términos éticos expresan algún conocimiento. Kutschera dirá a este respecto que la propiedad que tienen las oraciones enunciativas de señalar la existencia de determinados hechos, determina su carácter cognitivo. Con ellas formulamos conocimientos, describimos el mundo, transmitimos informaciones. Por esta razón, las teorías según las cuales los enunciados normativos son oraciones enunciativas se llaman teorías cognitivistas.

Dentro de las teorías cognitivas y, tal como se ha mencionado anteriormente Maliandi, siguiendo el criterio de la posibilidad de definición de los términos éticos, distingue un tipo de teorías definicionistas - aquellas que admiten dicha definibilidad y que en virtud de la cual los términos éticos tienen sentido - de otras no definicionistas.

Dentro de las primeras ubicamos a las teorías naturalistas y a las transnaturalistas según utilicen referencias naturales o transnaturales para definir los términos.

Kutschera dirá que las teorías naturalistas son reduccionistas en la medida que el fenómeno de lo moral sea reducido a otros fenómenos pero, “de reduccionismo puede hablarse tanto en

⁹ En la síntesis realizada si bien se tuvieron en cuenta a tres autores se tuvo cuidado especial para no forzar las posturas de cada uno de ellos.

relación con el lenguaje como en relación con teorías”¹⁰ y se dice que un lenguaje puede reducirse a otro cuando todos los enunciados de uno de ellos pueden traducirse a enunciados de un segundo lenguaje de modo que la traducción sea sinónimo del original.

Una teoría, en cambio puede reducirse a otra teoría, si los términos de la primera, que no aparecen en la segunda, pueden definirse mediante los términos de esta última.

“Si las teorías éticas pueden reducirse a otras o no, es una cuestión más bien secundaria, aunque sólo sea porque en ética apenas existen teorías formuladas axiomáticamente. La cuestión hacia la que se apunta con la distinción naturalismo/no naturalismo versa sobre la independencia de la moral; ahora bien, esta independencia sólo puede negarse si se demuestra la posibilidad de reducir el lenguaje moral a otros lenguajes”¹¹.

Mas allá de esta cuestión planteada por Kutschera, de la cual no es posible ocuparse en el presente capítulo dado que excede a los objetivos del mismo, nos parece oportuno tomar la distinción que tanto Nino como Kutschera realizan acerca de las teorías naturalistas las cuales abarcan teorías subjetivistas y objetivistas.

Las teorías subjetivas (o subjetivistas) constituyen el grupo más significativo y se caracterizan porque según las mismas, la validez de un enunciado moral sobre el valor de una cosa, depende de la valoración subjetiva de un individuo o grupo de individuos. Teniendo en cuenta esto último, las teorías naturalistas podrán ser individuales o colectivas correspondiendo a la segunda el convencionalismo ético (por ej. Harman).

Frente a la concepción subjetivista, las concepciones objetivistas constituyen el otro extremo; según estas últimas y, desde la argumentación de Kutschera, no sólo se atribuyen los valores morales a las acciones y estados mismos, sino que además esta atribución es independiente de las opiniones subjetivas y, por lo tanto, los hechos normativos no tendrían nada que ver con las preferencias subjetivas. Nino definirá a las posturas objetivistas como aquellas según las cuales los hechos morales no están constituidos por actitudes subjetivas de la gente y, distíngue dentro de estas un objetivismo monista y otro pluralista según admita un solo tipo de hecho moral relevante o un variedad de esas clases de hechos.

Maliandi, ubica dentro de las teorías naturalistas al utilitarismo pero, entendiendo por tal y desde el nivel metaético, como una concepción acerca del significado de los términos éticos y no como una propuesta de fundamentación de normas. “El utilitarismo es aquí la doctrina según la cual ‘bueno’ quiere decir lo que proporciona mayor felicidad a la mayor cantidad de gente, y ‘correcto’ (right) quiere decir ‘contribuye a proporcionar mayor felicidad a la mayor cantidad de gente’. ‘Correcto’ es, en términos deónticos, lo que ‘debe ser’. Desde luego, los pasajes del nivel metaético al ético normativo son en el utilitarismo frecuentes e inevitables; pero no es difícil distinguir cuándo el discurso utilitarista transita en uno u otro nivel”¹²

También ubica en este apartado a las teorías evolucionistas en tanto define los términos éticos mediante términos de evolución biológica.

Con respecto a las teorías trans-naturalistas Maliandi ubica a las de inspiración metafísica y a las de inspiración teológica según recurran para definir a los términos éticos a principios metafísicos o a la autoridad divina.

Las teorías no definicionistas, siguiendo con la argumentación de Maliandi - quien hace intervenir este criterio de definicionista o no definicionista – se reducen a las teorías intuicionistas y, a pesar de sus muchas variantes, coinciden en la afirmación básica de que los términos éticos, aunque tengan sentido, no pueden definirse porque las definiciones se valen de términos naturales y, lo normativo es no natural. Dentro de estas teorías podemos ubicar aquellas que Nino llama cognitivismo no empirista. Quienes adscriben a esta teoría afirman que existe un reino ontológico habitado por valores, hechos morales o propiedades éticas no reducibles a

¹⁰ Kutschera, ob.cit., p. 59

¹¹ loc.cit.

¹² Maliandi, ob.cit., p.125

hechos de otra índole y no cognoscibles por la experiencia¹³. Los autores que entrarían dentro de este apartado taxonómico son Moore, Ross, Pritchard, Scheller y Hartmann. Moore, por ejemplo, intenta distinguir las cualidades naturales de las no naturales siendo su diferencia específica que los atributos morales, al contrario de los naturales, no existen independientemente de las cosas. La obra clave sobre esta cuestión es, en opinión de Maliandi, “Principia ethica” de Moore en donde “entendiendo la `definición´ como una forma de análisis de un concepto complejo en sus partes simples, y `bueno´ como un concepto `simple´, se infiere fácilmente que éste no puede ser definido. Todo intento de definir `bueno´ incurre, según Moore, en la por él llamada `falacia naturalista´. En torno de ésta se han producido innumerable debates en el marco de la ética analítica a lo largo del siglo XX. (...) Fuera de la filosofía analítica, es lícito considerar `intuicionistas´ (en sus implícitas incursiones por temas metaéticos) a los representantes de la ética material de los valores, Max Scheller y Nicolai Hartmann, ya que sostenían la objetividad y, a la vez, la indefinibilidad de los valores, y afirmaban expresamente que éstos se aprehenden por medio de intuiciones emocionales”¹⁴

Antes de ocuparnos de las teorías no cognitivas, merece una mención especial, dentro de las cognitivistas, la teoría discursiva¹⁵. Maliandi pone en duda la inserción, dentro de este apartado taxonómico, de la actual ética discursiva de Apel y Habermas, aún cuando ellos mismos se autodenominen así. En opinión del citado autor, son dos las causas de su duda, la primera reside en que la misma, se desarrolla más como una ética normativa que como una metaética. La segunda es que en la ética discursiva no se dice que los términos éticos posean una significación o referencia objetiva, sino que admiten una objetividad en el sentido de una intersubjetividad dentro de la comunidad de argumentación y, mientras que el cognitivismo metaético alude a una cuestión semántica, la ética discursiva adopta una perspectiva expresamente pragmática.

Adela Cortina, por su parte - en la “Historia de la Ética” editada por Camps¹⁶ - al intentar bosquejar los trazos de la ética discursiva afirma que utilizará como hilo conductor los rasgos con los que sus mismos creadores la caracterizan. Dentro de estos rasgos se encuentra su carácter cognitivo y advierte que dicho cognitivismo enraizará en una filosofía del lenguaje y no de la conciencia.

Tal vez el hecho de caracterizarla como tal se debe en esta autora a su pretensión de seguir los trazos de la teoría tal como la pensaron sus creadores mientras que Maliandi ofrece una visión crítica de dicha caracterización.

Teorías no cognitivas:

Según Nino, frente a las posiciones cognitivas, en sus variadas versiones, se yergue el no cognoscitivismo, integrado por el emotivismo de Stevenson y el prescriptivismo de Hare, que niega la existencia de hechos morales, dado que afirma que los juicios éticos no se distinguen por describir ningún tipo de hechos sino de cumplir con otras funciones, como expresar emociones o influir en el comportamiento de la gente.

Por su parte, Maliandi, afirma que aunque presentan otros antecedentes, las teorías no cognitivas tienen su origen en el Círculo de Viena dado que allí se negaba significación a los hechos no verificables entre los cuales se incluía a los de la metafísica y los de la ética y, a partir de las críticas al intuicionismo se desarrollan diversas propuestas de interpretación de

¹³ Nino incluye aquí a las de inspiración teológica o teorías del mandato divino

¹⁴ Maliandi, ob.cit., p. 126

¹⁵ No nos extendemos lo suficiente, en el presente capítulo, debido a que el tema correspondiente a la teoría discursiva es uno de los núcleos teóricos fundamentales de ésta investigación y cuenta con un tratamiento extenso en el tercer capítulo.

¹⁶ Cortina en Camps, (1992) Historia de la Ética. Madrid: Editorial Crítica. T. III 533 a 577

los términos y enunciados éticos como formas lingüísticas que no cumplen funciones cognitivas, sino de otra índole.

Maliandi incluye dentro de estas teorías, además de las ya mencionadas, al imperativismo de Carnap, quien afirma que los enunciados morales, aunque tengan forma de juicios expresados en modo indicativo, son imperativos disfrazados.

El emotivismo, siguiendo la argumentación de este autor surge como una forma de crítica al imperativismo. Stevenson – uno de los mayores exponentes de dicho movimiento- desarrolla la forma más sistemática del emotivismo a partir de una teoría especial del significado, según la cual, hay dos clases de significado: descriptivo y emotivo. Mientras que el primero es la representación que un enunciado produce en un oyente, el significado emotivo provoca en el oyente un estado de ánimo que lo incita a realizar cierto tipo de acción.

El prescriptivismo, por su parte, surge como crítica a la concepción de Stevenson. Hare, mayor exponente de esta teoría, dirá que los enunciados éticos son prescripciones cuyas características distintivas es ser universalizables y que existen relaciones lógicas entre los mismos.

Por último, propone Maliandi dentro de estas teorías al polifuncionalismo que, defendido por autores como Nowell-Smith y Warnock, llama la atención sobre el hecho de que no es necesario restringir la función de los términos éticos a un solo tipo, ya que pueden servir para cosas tan diversas como prescribir, aconsejar, etc.

Kutschera, a propósito de este tipo de teorías, presentará según interpretamos tres consecuencias:

- 1) Si los enunciados normativos no son ni verdaderos ni falsos, entonces no hay en realidad una ética normativa. Es decir que no hay una teoría normativa de lo moral, y ello por dos razones: porque no hay ningún objeto de tal teoría, ningún hecho moral objetivo por lo que pudiera decirse que los enunciados de la teoría expresan conocimientos o hipótesis sobre tales hechos y, por otro lado, porque no hay ninguna forma de fundamentar los enunciados normativos dado que fundamentar implica decir que es verdadero. La ética, según esto, solo debiera limitarse a la comprobación metaética de que los enunciados normativos no son enunciados cognitivos.
- 2) Los problemas éticos no son sólo problemas para filósofos éticos, o problemas «profesionales» para filósofos, sino que juegan un importante papel en la vida de cada ser humano que intente guiar su comportamiento por medio de reglas objetivas, en lugar de seguir simplemente sus inclinaciones personales. Los éticos no cognitivistas le dicen a estas personas que su intento carece de sentido, que, en todos nuestros juicios morales, expresamos sólo nuestras inclinaciones personales, o exhortamos a los demás a obedecer nuestros deseos.
- 3) El no cognitivismo no pueden considerarse como una forma de escepticismo ético dado que el mismo supone que los enunciados normativos son verdaderos o falsos y aclara solamente que nosotros no podemos reconocer, si son verdaderos o falsos. El no cognitivismo, niega el supuesto del escepticismo y afirma, de esta manera, que el problema del reconocimiento de la verdad de los enunciados es sólo un pseudoproblema.

1.6.- Métodos de la ética:

Partiendo del nivel filosófico de la ética, planteado por Maliandi y descrito en el apartado correspondiente a “Maliandi y los niveles de reflexión de la ética” de esta investigación, resulta de sumo interés la clasificación que el autor mencionado realiza a propósito de la cuestión.

En efecto, existen diversos métodos, así como también distintos criterios para clasificarlos. Los cinco métodos generales de la filosofía son aplicables a la ética filosófica.

Fenomenológico:

Es un método de evidenciación, es decir, descripción pura del dominio neutro de la vivencia y de las esencias que allí se presentan. Según este método se deben poner entre paréntesis todo lo que no es estrictamente concerniente al fenómeno hasta quedarse con el dato puro.

Se basa en la estructura intencional de la conciencia. Fue aplicado por Max Scheller en su análisis fenomenológico de la vida emocional y por Nicolai Hartmann, a propósito de los tres pasos: descripción fenomenológica, aporética y teoría.

Analítico:

Este método parte de las cuatro reglas del método cartesiano, la primera (la evidencia) se relaciona con el método fenomenológico, la segunda (el análisis) con el método analítico y la tercera (la síntesis) con el método dialéctico.

En el método cartesiano se complementa la obtención de la evidencia con otros recursos procedimentales.

Hoy se entiende por método analítico un refinamiento de lo que Descartes proponía en la segunda regla. La extensión al análisis lógico y del lenguaje dio lugar a la filosofía analítica en la que se da una exageración y exclusivización del método. De todos modos no debe confundirse el método con la concepción.

Este método en la reflexión sobre el ethos se halla en el nivel de la metaética como análisis del lenguaje moral.

Paul Ricoeur propone la descripción y análisis de los discursos absteniéndose de la valoración en términos de moralidad. Esta investigación se debería realizar en tres niveles: el de los conceptos o descripción de la acción, el de las proposiciones o enunciado de la acción y el de la argumentación en el que se articula la estrategia de la acción. A esta investigación le seguiría una evaluación crítica en la cual se plantearía una confrontación entre el análisis lingüístico y el fenomenológico.

Según este autor es preferible el análisis lingüístico en el nivel de la descripción y el análisis fenomenológico en el nivel de la fundamentación.

Sin embargo, ambos se diferencian del método dialéctico porque mientras que estos se encargan de clarificar y, en este sentido de "distinguir", el dialéctico, arte de las transiciones se encarga de componer. Según Ricoeur, tanto los filósofos ingleses como los fenomenólogos se oponen al método dialéctico.

Dialéctico: (tercera regla cartesiana)

Se trata en este método de componer lo complejo, el todo. Los conceptos de síntesis y composición tienen que ver con el método dialéctico.

En la tercera regla cartesiana, sin embargo, faltaba la alusión al otro elemento de la dialéctica, el de la antítesis. La dialéctica además incluye la idea de desarrollo temporal.

Sintetizando la historia de este método podemos mencionar a los siguientes autores y movimientos:

Heráclito pone de relieve el constante flujo de todo lo real y la función que desempeñan los contrarios. A Platón se le concede la paternidad del método. El procedimiento dialéctico de Platón es dialógico. En ese diálogo se determina la mediación entre lo fáctico y lo normativo. Se contraponen dos logoi y, a través de esa contraposición se produce un ascenso de lo sensi-

ble a lo inteligible. Este método en Platón combina la síntesis y el análisis, es decir, división y comparación. Otros autores de la antigüedad mencionados a propósito del presente método son Aristóteles, los estoicos y los escépticos. Así como también los autores del medioevo San Anselmo, Berengario de Tours, Abelardo, etc

Casi todos los filósofos modernos a partir de Descartes practicaron este método y, a partir de la designación de la dialéctica trascendental, el término dialéctico tiene un sentido peyorativo a partir de Descartes y sobre todo en Kant.

A partir de la identificación metafísica hegeliana entre lo real y lo racional, el método dialéctico se convierte en el método por excelencia dado que permite comprender el desarrollo del mundo real.

Con Marx y el materialismo dialéctico, es utilizado, estudiado, debatido y revisado y, en este sentido es tenido en cuenta por la filosofía soviética, los diversos neomarxismos y otras escuelas filosóficas contemporáneas.

Si bien existe una oposición entre los dos métodos anteriormente mencionados y el método dialéctico, solo puede llegarse a una conciliación dialécticamente.

El método dialéctico es importante en la tematización del ethos. La aplicación de este método, en el ámbito de la ética, expresa la exigencia racional de resolver los conflictos o, al menos regularlos cuando se revelan como insolubles.

Hermenéutico:

Se entendía desde la perspectiva filológica como el arte de interpretar textos (especialmente bíblicos). Fue introducido en la filosofía por Schleiermacher pero, cobra vigencia a partir de Dilthey y el método de la comprensión para las ciencias del espíritu.

Heidegger, por su parte, realiza una confluencia entre la fenomenología y la hermenéutica. Concebía la hermenéutica como un arte de comprender conexiones de sentido y propone la hermenéutica de la facticidad.

En Gadamer la hermenéutica se interesa en investigar la historicidad del comprender. Comprender es una interpretación ligada al intérprete y a la particular situación histórica de ~~esto~~ de los problemas metodológicos de la hermenéutica es el del círculo hermenéutico. Todo comprender se da en una totalidad de sentido previamente proyectada, y toda interpretación se mueve en el terreno de un comprender previo, o sea, lo presupone como condición de su posibilidad.

En el caso de la ética, la hermenéutica cobra especial importancia con respecto a las relaciones entre la reflexión filosófica sobre el ethos y la experiencia moral concreta. Se presenta la circularidad antedicha, en tanto que, la ética tiene que interpretar la experiencia moral, pero necesita a su vez, ser interpretada porque ella misma forma parte del ethos. El problema propio de la ética hermenéutica es el de la mediación histórica de lo normativo-valorativo con la respectiva situación práctica y el saber moral. Según Gadamer la solución la había dado Aristóteles, teniendo en cuenta que la aclaración de los fenómenos le permite a la conciencia moral aclararse a sí misma.

El método hermenéutico coloca, en definitiva, la experiencia histórica por encima de toda deducción abstracta y, desde luego, por encima de toda pretensión trascendental.

Trascendental:

Esta perspectiva metodológica es opuesta a la de la hermenéutica. Según Kant, lo trascendental no son las condiciones del conocimiento, sino el conocimiento de tales condiciones (a priori). Tal conocimiento se distingue del conocimiento empírico, que es conocimiento de fenómenos. El conocimiento trascendental es el conocimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico. Kant desarrolló su “Crítica de la

dad del conocimiento empírico. Kant desarrolló su “Crítica de la Razón Pura” como una fundamentación trascendental del conocimiento científico mostrando las condiciones a priori de posibilidad de dicho conocimiento. Si su ética tiene también carácter trascendental, no es un asunto tan claro. La ética contemporánea presenta algunos ejemplos de planteamientos para una fundamentación trascendental. Este método tiene que entenderse como una búsqueda sistemática de las condiciones de posibilidad del obrar moral. Tiene que tratarse de una reconstrucción normativa. Lo dicho se ha hecho a veces, por vía fenomenológica. Así, la ética material de los valores describe los valores como condiciones de posibilidad de los bienes y los valores morales como condiciones de posibilidad de la moralidad. La fundamentación propia de la ética material de los valores fracasó, no por su carácter trascendental sino por su carácter intuicionista. Lo decisivo en una fundamentación trascendental tiene que ser su aseguramiento de la validez intersubjetiva, y esto no es posible por el mero recurso a las intuiciones emocionales.

El método trascendental apunta a encontrar las condiciones que tienen que ser últimas en el sentido de no estar condicionadas a su vez. El ejemplo sobresaliente es la pragmática trascendental desarrollada por Karl Otto Apel. Esta propuesta está planteada como una mediación entre el método trascendental y el método lingüístico-analítico, dado que se mantiene la exigencia de una búsqueda de las condiciones de posibilidad pero estas no son examinadas ya en elementos concienenciales sino en elementos lingüísticos en la dimensión pragmática del lenguaje. El método consiste en preguntar por las condiciones de posibilidad de la argumentación y conduce a la reconstrucción de la norma básica que exige procurar la solución de todo conflicto por medio del discurso. Esta variante del método trascendental, explicita dos criterios: que lo fundamentado no pueda ser negado sin que se cometa una autocontradicción pragmática Y, que lo fundamentado no pueda ser fundamentado sin que se cometa el círculo lógico. Si se cumplen estos requisitos es porque se está ante la explicitación de algo ya siempre presupuesto en el acto de argumentar. Este método no excluye el empleo simultáneo de aspectos específicos de los demás métodos mencionados, incluso del método hermenéutico.

CAPÍTULO 2

EL PENSAMIENTO ÉTICO POLÍTICO DESDE UNA PERSPECTIVA DÍACRÓNICA

El presente capítulo acerca de la perspectiva diacrónica mencionada se ha organizado a partir de la periodización de la historia de la ciencia política y a partir de ella se ha analizado el pensamiento ético subyacente a la misma. A los efectos de una mejor comprensión es que establecemos el siguiente cuadro

Alcance temporal \longrightarrow
Etapas \downarrow

	LARGO	MEDIANO	CORTO
ETAPA PRECIENTÍFI- CA		ANTIGÜEDAD	POLIS GRIEGA REPÚBLICA ROMANA
		MEDIOEVO	IGLESIA Y ESTADO FEUDALISMO MONARQUÍA
		MODERNIDAD	ESTADO MODERNO LIBERALISMO ARISTOCRÁTICO UTILITARISMO POLÍTICO DESPOTISMO ILUSTRADO CONSOLIDACIÓN DEL PENSAMIENTO LIBERAL
		CONTEMPORANEIDAD	LAS INSTITUCIONES ANTES DE 1870
ETAPA CIENTÍFICA		CONTEMPORANEIDAD	PARADIGMA CONDUCTISTA PARADIGMA COMPARATISTA

Según puede observarse en el cuadro los tiempos largos de dicha periodización corresponden a la etapa precientífica y científica. Dentro de la etapa precientífica analizamos su evolución

contemplando, los períodos antiguo, medio, moderno y parte del contemporáneo (tiempos medianos según la periodización) y dentro de la etapa científica se analizó el período contemporáneo que le corresponde (desde 1870).

2.1.- El pensamiento ético político en la antigüedad:

2.1.1- La Polis como objeto de la reflexión teórica:

“La vida política ateniense planteó la posibilidad de mantener una estimulante tensión entre la identidad personal y la cívica. La necesidad de neutralizar el potencial corrosivo de esta unión inestable motivó las grandes teorías antipolíticas de Platón y Aristóteles, pero además, la invención de este último de la ciencia política.”¹

Aristóteles trató de demostrar que “el hombre es, por naturaleza, un animal de polis”, pero tanto él como Platón ensalzan a la polis desde la disidencia. “Los griegos no entendían una vida humana que no fuera en la polis, es decir que no fuera política”.²

Es en este terreno que se dan las raíces racionales de todo el pensamiento político y social.

Es la crisis de la polis griega - siglo IV a.C- la que motiva las reflexiones de ambos al respecto.

Según Platón, el hombre es “un animal social por naturaleza”. En el libro segundo de la República de Platón, Glaucón reta a Sócrates a que responda a unas preguntas que afectan al corazón de la experiencia política ateniense. Glaucón sostiene que los hombres, en general, no ven la relación existente entre los requisitos de la vida política y la satisfacción de sus necesidades. No equiparan la felicidad con la justicia, a la que consideran “fatigosa y desagradable” y “la aceptan como un compromiso” sólo porque no pueden satisfacer sus deseos con impunidad¹⁷. Al plantear esta cínica visión del orden político y responder a ella, Platón hace todo lo posible para demostrar que el poder de ordenación de la polis es esencial para la felicidad de cada individuo, sean cuales fueren sus condiciones de vida.

Formalmente, el razonamiento de la República refleja la fuerza que tenía la antigua creencia ateniense en que la polis existe para expresar y asegurar el bien de sus ciudadanos. La justicia se pone en tela de juicio si entra en conflicto con la satisfacción de los deseos personales.

El concepto de justicia es connatural con el hombre, se pone de manifiesto cuando reina la armonía en las facultades humanas. La justicia social es una manifestación de la que habita en el hombre.

La necesidad de adaptarse a la íntima pero antinatural conexión entre el gobierno y el individuo engendró la teoría política. Esta conexión nace con la polis y fue exacerbada por el desarrollo de la democracia. El relato de la evolución del pensamiento político indica que la idea que el hombre tiene de sí mismo en los aspectos cívico y personal está destinada a disgregarse y a permanecer unida y nos indica además cuál es el motivo de que así sea.

En la polis, la ciudadanía ofrecía beneficios tangibles: libertad, seguridad para buscar el propio bien y la oportunidad de conseguir honores al guiar y defender a la comunidad. La polis era un instrumento de la justicia; el imperio de la ley tenía la finalidad de asegurar que cada hombre recibiera lo que se merecía. La política suponía la expresión de la libertad para participar en la ordenación de la propia vida, libertad negada a las mujeres y a los esclavos, e inalcanzable para los campesinos aparceros. La polis era literalmente la garante y el límite de esa

¹ Dunn, John. (1995) Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.- 1993 d.C.) Barcelona: Tusquets editores pág.30.

² Saenz Diez, J.I.; F. Martínez Roda y J. García Fraile. (1994) Síntesis de Historia del Pensamiento Político. Madrid: Actas. pág. 18

¹⁷ Platón (1984) República Bs.As.: EUDEBA. 16º ed. lib. II pág. 358-359

libertad.

Así pues, por su misma naturaleza, la ciudadanía en la polis estaba al mismo tiempo íntimamente relacionada con el bienestar personal y desvinculada de todo atributo de la persona. La categoría política estaba al margen de cualquier rasgo personal, incluido el lugar que uno ocupaba en la escala social o económica.

Para Platón, la Política está en íntima relación con la Ética. El Estado tiene la finalidad de procurar la felicidad de los hombres. Para tal fin, se requiere el cumplimiento de un código moral absoluto que rige a los hombres y al Estado. Son los propios individuos los árbitros de lo justo y lo injusto.

La felicidad del hombre consiste en una vida recta, conforme a los principios de la justicia.

Los hombres sirven a la comunidad conforme a sus dotes y talentos naturales, por eso, es imprescindible educarlos para el Bien y la Verdad.

Los que dirijan la polis deben ser filósofos, por cuanto deben saber de lo Verdadero y lo Bueno, ser solícitos al Bien del Estado.

Todas las clases estarán subordinadas a la de los gobernantes. La justicia del Estado reside en que cada ciudadano se ocupe de la tarea que le corresponda, conforme a la clase social a la que pertenece.

En la República dice que el “Estado perfecto” es el “Estado aristocrático”, de base agraria, con el “filósofo” rey, capitaneando al Estado, ya que éste es el único que sabe qué ruta seguir para superar dificultades.

En el “Político”, Platón dice que el gobierno de uno solo es el mejor. Después de la monarquía le sigue el gobierno de unos pocos, y el de muchos (democracia) es el peor. Aclara que ningún gobierno es peor que aquel que no está sujeto a las leyes, como es la Tiranía.

Las leyes, para Platón, tienen un origen divino y guardan como última intención la “unidad moral” de la ciudad.

“El Estado en el que la ley se halla por encima de los gobernantes, y éstos son súbditos de ella, florece próspero y dichoso, con todas las bendiciones de los Dioses”.

Entre los cargos del Estado, el más importante es el de Ministro de educación.

Propone la pena de muerte para el ciudadano que se apropie fraudulentamente de fondos públicos y una polis productora, no importadora.

Lo más destacable, entre toda la influencia platónica es la íntima conexión entre Ética y Política; la consideración de que la vida política debe estar orientada a la felicidad del hombre; la afirmación de que los principios de justicia son los mismos para el individuo que para el Estado y la consideración de la educación como un medio para lograr la armonía y ser un buen ciudadano y gobernante.

Para Aristóteles el hombre es un animal capaz de comunicarse con sus semejantes por medio del lenguaje.

La Política es una parte de la Ética, de ahí que en sus reflexiones en la “Ética a Nicómaco” se plantee las cuestiones de la felicidad y la justicia. Éstas virtudes sólo se pueden desarrollar dentro de la polis, en relación con los otros hombres.

Respecto a la Ciencia Política, Aristóteles dice que ella se ocupa de lo bueno y lo justo, pero a su vez esto ofrece tanta variedad que duda acerca de si ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza.

Todos los ciudadanos deben participar activamente en el gobierno y, a la vez, ser gobernados, es decir, deben tomar parte en la Asamblea y en la Justicia.

Solamente pueden ser ciudadanos aquellos aquellos que puedan contar con tiempo libre suficiente para la participación política.

La “clase media” debe ser la que ejerza los derechos políticos. Ella debe oficiar de intermediaria entre los ricos (egoístas y ambiciosos) y los pobres (carga y amenaza de la polis). Esta clase intermedia asegura la estabilidad del Estado y la fidelidad de las leyes.

Propone un Estado que sustente su riqueza en la agricultura, ganadería y caza.

Pondera el comercio como medio para adquirir la riqueza. Brega por un sistema de trueque o cambio por ser este un modo natural de adquirir bienes.

El fin del Estado es el fin supremo del hombre, su vida moral e intelectual.

Sólo en la polis puede el hombre vivir feliz en un sentido pleno y como el vivir venturoso es el fin natural del hombre, al Estado ha de llamársele sociedad natural.

Aristóteles dice: “Es evidente que el Estado es una creación de la Naturaleza, y que el hombre es un animal político por naturaleza”.³

Las buenas constituciones son las que procuran el bien común, por eso, se destaca como amante de la Politeia o democracia, gobierno en manos de la clase intermedia o ciudadanos.

Aristóteles, como su maestro, da gran importancia a la educación como medio para lograr el ideal de ciudadano. La educación ha de ser moral; centrada en las facultades superiores del alma, por eso dice: “para que el hombre pueda participar de la cultura política debe haberse educado en hábitos morales”.⁴

El gobernante será aquél ciudadano que no tenga que trabajar para ganarse la vida (como agricultores y artesanos), pero sí deberá ser un buen soldado. Por eso se pregunta cuáles son los requisitos para hacerse legislador. Dado que la legislación está contenida en la política, una opción sería formarse en la ciencia política a través de los políticos que la practican. Aunque, entiende Aristóteles, que no ve en los políticos que la enseñen, lo que sería altamente provechoso. Esto le hace suponer que no están preparados, desde el saber, para hacerlo; “la ponen por obra, al parecer más bien por cierta facultad natural y con ayuda de la experiencia, que por un razonamiento abstracto.”⁵

Las leyes son para Aristóteles, “Las obras del arte político”⁶, y como toda obra de arte requiere de un experto.

Reconoce el autor que los actuales políticos no fueron preparados en el saber para tal fin, por eso, según Aristóteles, es el mismo filósofo el que debe hacerse cargo de tal ciencia.

Lo primero que hay que hacer es analizar todo lo que acertadamente dijeron los políticos pasados. después ver qué instituciones y constituciones conviene seguir manteniéndolas. Indagar convenientemente, las causas por las cuales “unas ciudades están bien gobernadas, y otras lo contrario”.⁷ Esto permitirá abrir juicio sobre las mejores formas de legislar.

El fin del Estado y del individuo coinciden ya que el Estado prosperará sólo cuando los ciudadanos sean buenos y felices.

Considera que los hombres se diferencian por sus distintas capacidades intelectuales y físicas y por ello ocupan diferentes posiciones en la sociedad; unos nacen para vivir sujetos a otros, y otros para mandar.

El buen gobierno debe proteger al pobre de la opresión y al rico de la confiscación.

Platón coincide con Aristóteles a propósito de la Teoría del Estado dado que ambos consideran que es la única garantía de la estabilidad y de la prosperidad del Estado estriba en la bondad moral y en la integridad de sus ciudadanos. El Estado, además ejerce una función positiva al servicio del fin del hombre que es su felicidad. Dicha felicidad depende de la bondad del Estado y del sistema educativo racional y moral. En este sentido, el individuo logra alcanzar el desarrollo y la perfección que le es propio solamente en el Estado. Puede observarse que ambos sostienen una teoría comunitaria del Estado, que por estar concebida para servicio del hombre, se opone a cualquier Estado totalitario, como del *laissez faire*.

“Aristóteles convino con Platón en que los hombres difieren enormemente en su capacidad de

³ Aristóteles (1994) , *Ética Nicomaquea-Política*. México: Porrúa, pág. 4

⁴ Aristóteles, ob. cit. pág. 5

⁵ Aristóteles, ob. cit. Libro X., pág. 145

⁶ Aristóteles, ob.. cit. Libro X. Pág. 146

⁷ loc.cit.

comprender el bien y llevarlo a cabo. Lo que en las polis reales consideran en general los hombres que son sus intereses no representa la realización del potencial humano. sin embargo, al contrario que Platón, Aristóteles no cree que la brecha entre los motivados por bajos deseos y los que están dispuestos a ordenar sus vidas de acuerdo con la razón pueda ser salva-da por la fuerza ordenadora de la polis. Aristóteles sostiene que la teoría platónica viola la naturaleza humana al hacer de la polis una unidad como pueda ser el individuo. Pero si la polis es esencialmente una pluralidad, ¿cómo puede encarnar el bien para el hombre?. Mientras que Platón adaptaba el dogma democrático central de que la polis puede transformar a los hombres corrientes en ciudadanos capaces de promover el bien común, Aristóteles insistía en otra premisa democrática, a saber, la importancia de la autonomía individual. La única polis capaz de expresar debidamente los puntos de vista y el carácter de sus ciudadanos y también de encarnar un orden que asegure el bienestar de todos los ciudadanos es la polis perfecta, una polis formada exclusivamente por hombres virtuosos. Tanto para Aristóteles como para Platón, el orden político corre parejo con el orden de los individuos.

Al igual que Platón, Aristóteles restó valor a los límites de la polis en el proceso de afirmar sus objetivos. Platón resolvió la tensión inherente a la polis integrando a todos los hombres y todas las facetas humanas de los hombres en un orden único; Aristóteles no intenta salvar el abismo que separa las categorías sociales y las categorías políticas”⁸

“Al teorizar sobre la política, Aristóteles ofrece una teleología y una biología. Su atención se centra a partes iguales en la consecución de la virtud, por un lado, y la eficacia del ciudadano por otro. La mayoría de los hombres no viven en estados donde coincidan la virtud del individuo y la del ciudadano. La mayor parte de las constituciones son “malas”, reflejan los deseos egoístas y parciales de aquellos a quienes asignan el poder. La Ética y la Política se han separado, como también lo han hecho la teoría política normativa y la ciencia política. Los hombres se plantean las cuestiones de causalidad política, la manera de conseguir un objetivo determinado, con independencia de otra cuestión, la de cómo sería posible integrar el bien humano en un sistema político”⁹

Así pues, la Política estudia no sólo el sistema político más perfecto, sino también el que tiene aplicación práctica e igualmente el que está más al alcance y es común a todas las ciudades.

2.1.2.- Concepciones Políticas y Sociales en Roma.

La gran diferencia del pensamiento político griego con el romano la encontramos porque parten de una óptica distinta de la realidad.

Para los griegos la dedicación política requiere de ocio; reflexión, estudio y discusión.

Para los romanos el negocio está antes que el ocio. Su frase es “Primum vivere, deinde filosofare”.

Los romanos mostraron mayor interés por las guerras de expansión y por ganar dinero.

Las ideas políticas griegas se vieron banalizadas con el “realismo romano”.

Toda la vida política de Roma se encuentra dominada por nociones y fórmulas elaboradas por juristas, por lo que se puede afirmar que donde el griego piensa en categorías morales, el romano piensa en términos jurídicos.

El romano se opone a la concepción aristotélica de hombres providenciales o extraordinarios por sus virtudes. Sólo admiten virtudes colectivas y centran la causa de las conquistas en la fuerza del grupo.

Es un pensador como Polibio quien elabora una teoría acerca de la grandeza de Roma, en su Historia Universal.

⁸ Dunn, ob. cit. pág. 45-46

⁹ Dunn, ob. cit. pág. 47

El régimen político perfecto es el de Roma, según Polibio, porque combina la monarquía (con el poder de los cónsules), la aristocracia (con los poderes del Senado) y la democracia (con los poderes de la plebe). Así el equilibrio se mantiene mediante el juego de fuerzas contrarias.

Para Polibio, Roma debe mantenerse dentro de los límites de la Constitución para ser unánime y afortunada. Pero con la expansión romana, la República pasa a ser un Imperio, y se instaura el principado. Este poder unipersonal tiene su rasgo más sobresaliente en la sucesión hereditaria. La omnipotencia y sacralidad de la estructura imperial llevó a plantear una reflexión angustiada sobre la libertad y el poder.

Así desaparece el ideal republicano. El poder del príncipe era determinante, por lo que la única esperanza que quedaba era que sea sabio y tenga virtudes estoicas. Tanto Séneca como Marco Aurelio proponen una teoría de la dignidad; cada hombre debe orientarse hacia la vida virtuosa y asumir su propio destino.

El fenómeno decisivo de este período fue la predicación cristiana que transformó el pensamiento político y social.

La política, según afirma Moses I. Finley, figura entre las actividades humanas menos usuales en el mundo premoderno. En efecto, sostiene que fue un invento griego, más correctamente quizás el invento separado de los griegos y de los etruscos y/o romanos. Probablemente hubo otras comunidades políticas primitivas en Oriente próximo; en todo caso, entre los fenicios, que luego llevaron sus instituciones al oeste, a Cartago. El único estado no griego que Aristóteles incluyó en su colección de 158 monografías sobre constituciones individuales, era Cartago.

“Ninguna respuesta arrojará luz sobre los distintos caminos en que se desarrollaron la política y las instituciones políticas en las esferas griegas y romanas (...) Subrayo la originalidad sobre todo por su corolario; la férrea coacción a la que estaban sometidos los griegos y romanos les obligaba a inventar continuamente; a medida que surgían problemas o dificultades nuevos y a menudo imprevistos, los tenían que resolver sin la ayuda de precedentes o modelos (...) Debo insistir una vez más en que es incorrecto considerar este tema como poco más que una historia de demagogia, corrupción popular, decadencia y descomposición, pues es un hilo central en la historia de la política antigua, que tiene un fácil paralelo (...) en la historia de la política moderna.

No nos ayudan mucho las fuentes. Los griegos y romanos inventaron la política y, como todo el mundo sabe, también inventaron la historia política, o mejor dicho, la historia como historia de la guerra y la política. Pero lo que todo el mundo sabe es impreciso: los historiadores de la antigüedad escribieron la historia del quehacer político, que no es lo mismo que la política; escribieron ante todo sobre política exterior, preocupándose de la técnica de hacer política”¹⁰

2.2.- El pensamiento ético político en el Medioevo:

2.2.1.- Las dos ciudades de San Agustín

Las teorías platónicas anteriores, en mayor o menor grado, confundían el orden religioso con el orden político.

A través del Evangelio se distingue claramente entre el orden temporal o político y el orden espiritual o religioso. Con la afirmación “dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios, se evidencia la superación de la concepción de la Antigüedad que diviniza el poder político.

La moral política de los reinos terrenos ha de abrirse a una política ética. A la luz de esta con-

¹⁰ Finley, M. I.(1990) El nacimiento de la política. México: Grijalbo Pág.75-76

cepción aparece San Agustín como defensor de un orden ético universal. Dentro de él, los reinos terrenos practican una moral relativa, o eso es lo que de hecho deben practicar. De hecho, el orden que persiguen se pervierte, ejerciendo el mando en lo príncipes la libido dominandi, con lo que su función de administradores de cosas se deforma en tiranía sobre los hombres.

La Iglesia es el reino de Cristo. Peregrina en este mundo, se mueve a su vez en lo relativo y practica también una moral relativa, sin embargo, no pierde de vista el paradigma absoluto de la política ética orientada sobre el universal gobierno de la ley eterna. Su cometido propio afecta a los bienes espirituales que ha de promover con piedad, es decir observando el veraz culto al verdadero Dios.

El reino de Cristo, la vida de la Iglesia, se despliega en una historia que madura por edades: de naturaleza, de ley y de gracia. San Agustín acomoda esas edades a los días de la creación, convirtiéndolas en seis. Las mismas tienen lugar en el desarrollo de la vida moral de las personas:

- a) bajo las inclinaciones de la naturaleza.
- b) capaz de preceptos y leyes.
- c) aquella en que el espíritu viene en ayuda de lo que la ley manda, o sea la fe de Cristo con la delectación de la verdadera justicia.

La moral de la humanidad puede considerarse integrada en un universal orden ético¹⁸.

Esta concepción de la humanidad la expone San Agustín sobre todo al desarrollar su concepción de la “Ciudad de Dios”.

Este tema fue particularmente tratado entre los estoicos. Éstos interpretaban el destino humano repartido en tres edades. Una primera e inocente, denominada edad de oro. En la segunda edad se pierde la sencillez y concordia primitivas. En esa edad se fatigan los hombres al presente. Es oficio de los sabios encontrar la solución a sus males y ordenar las cosas con miras al ideal perdido. Siguiendo ese esquema concebían la moral como una exigencia del ideal, cuya meta sería la de instaurar un orden de perfecta justicia y paz, lo cual correspondía a la moral absoluta; pero también, concebían la moral, teniendo en cuenta las circunstancias de hecho y, considerando a los hombres y a las sociedades tales como son, como una moral relativa.

La expresión más acentuada de este doble punto de vista se puso de manifiesto en su concepción (estoica) del derecho natural: derecho natural absoluto, regulador de la política en vistas a una armónica comunidad ecuménica, apoyado en un derecho natural relativo que, encarnándose en instituciones purificadoras de los males existentes canalizaban hacia los bienes ideales.

Ese mismo esquema subyace al desarrollo que preside la Ciudad de Dios, pero con un nuevo planteamiento que parte tanto de la crítica de los ideales como de las instituciones del mundo pagano. La crítica de las instituciones se concretan en las del Imperio romano; y los ideales son criticados discutiendo la capacidad de sus divinidades y cultos para ofrecer el camino universal de liberación del alma.

En el evangelio no hay pensamiento político propiamente dicho. San Agustín se opone a la antítesis Iglesia y Estado.

También se muestra contrario a la identidad, pero sí sostiene una independencia entre el orden cristiano y el orden imperial.

La Historia de la humanidad está constituida por la lucha de dos ciudades: “Ciudad terrena”

¹⁸ Esta periodización agustiniana de la vida intelectual y moral adelanta, aunque en versión intuitiva, los resultados de las recientes investigaciones psicopsicológicas sobre el tema a cargo de Piaget y Kohlberg. La evolución sociológica fue tratada en esta investigación en el capítulo 3.

(de los impíos, la que vive contra de la ley de Dios) y “Ciudad de Dios” (comunidad de los justos, la que vive de acuerdo con la ley de Dios).

Los ciudadanos de la ciudad terrena están sometidos a la ambición de dominio, que les induce a sojuzgar a los demás. Los ciudadanos de la ciudad celestial “respetan (...) los deberes de la disciplina social”.

Ambas ciudades están mezcladas desde el comienzo de la Historia humana y lo estarán hasta el fin de los tiempos.

Para San Agustín la sociedad civil tiene carácter natural. Edifica su filosofía político - social sobre la idea de orden y justicia, de manera que la misma ley moral tiene validez para los Estados y para los individuos. El verdadero Estado moral es el Estado cristiano. Este se considera necesario después del pecado original.

“Esta doctrina no representa peligro en sí misma, sino en su uso. Un uso aberrante de la misma dará lugar a la doctrina y práctica posteriores que se conoce como agustinismo político. Este consiste en llevar la discusión de los ordenes temporal y espiritual al terreno de los poderes respectivos, con la tendencia a absorber en la autoridad de la Iglesia la potestad de los reinos civiles, e instrumentalizar la fuerza de éstos para conseguir los fines de aquélla. En esa tendencia se traduce a teología política la política teológica agustiniana.

Todos los cristianos forman una sola república. Pero ésta no es unidad de poder, sino de misión, definida por la comunión en el amor de Dios. El factor último de unidad en la sociedad como en el individuo no es un ordo dominii, sino un ordo amoris.”¹³

Entre los aportes agustinianos mas importantes en relación a nuestra temática, podemos señalar la concepción de la Iglesia en tanto formadora de la sociedad civil y al Estado con sus propios principios. La Iglesia es la única sociedad perfecta, superior al Estado, puesto que éste toma sus principios de aquélla. Pero no por ello la Iglesia debe dirigir la política directamente. Dicha Iglesia se encuentra relacionada con la sociedad política porque necesita además de los bienes temporales para desempeñar su misión, y de una organización eficaz.

El Estado está vinculado con lo espiritual pues no puede prescindir de los valores morales para realizar su misión de legislar y gobernar, conforme a un orden justo. Esto muestra la relación necesaria entre Iglesia y Estado.

La influencia del pensamiento de San Agustín es permanente y no hay tensiones graves hasta el año 800 en que, con la coronación de Carlo Magno como emperador, se inaugura una nueva etapa de las relaciones Iglesia-Estado con el restablecimiento del Imperio de Occidente que ahora será Sacro Imperio Romano - Germánico. La Cristiandad abarca tanto a la Iglesia como el Imperio.

En el vértice de la Cristiandad, concebida en forma piramidal, se encuentra el Papa, cabeza de la Iglesia, y emperador de máxima potestad terrena.

Esta postura medieval - hierocratismo - muestra la subordinación del Estado a la Iglesia, proclamando lo espiritual sobre lo temporal.

La cultura, durante los primeros siglos de la Edad media, hasta el siglo XII, se gesta en los monasterios y se difunde desde ellos. Es una cultura definitivamente consagrada a la formación de los propios monjes y a la educación en la vida cristiana de los fieles que en ellos encuentran guía espiritual. Cultura orientada a la práctica de las virtudes cristianas y a ejercitar las almas en su elevación a Dios, será eminentemente moral y religiosa. La Ética, desarrollada ahí no puede recibir la forma de un tratado filosófico. Es obra de moralistas, no de teóricos de la moral.

La Ética, dentro de la tradición monacal, se resumiría en cumplir la ley cristiana revistiéndose del espíritu del evangelio. El siglo XII estará dominado por el prestigio doctrinal de San Agustín, como « agustinismo espiritual » en la formación cristiana y « agustinismo político »

¹³ Op. cit. pág. 373.

en la institucionalización de la iglesia.

Pero en 1324, Marsilio de Padua, escribe en defensa del poder del emperador. Hace una crítica destructiva a la Iglesia.

Su filosofía se ve enmarcada en el averroísmo y la concepción naturalista de la sociedad proveniente de Aristóteles. Así queda planteada la lucha dialéctica entre el hierocratismo medieval y el cesaropapismo.

2.2.2.- Santo Tomás de Aquino: Distinción y armonía entre Iglesia y Estado

por su parte, en el siglo XIII, aporta su teoría política la que basó en la estructura aristotélica, pero a su vez la completó.

Si bien se identificó con Aristóteles en que toda criatura tiene su propio fin, éste es sobrenatural, por lo que el individuo no lo puede alcanzar con la sola utilización de la razón.

Entre las facultades del hombre es la razón la facultad rectora. Informado de racionalidad llevará en consecuencia sus posibilidades de vida a la perfección que le es debida según su naturaleza.

La vida moral será buena si secunda el imperium de la razón natural. Esta tiene su medida en la razón que rige el mundo. La razón que rige el mundo, en la versión religioso - bíblica del cristianismo, es la divina. La obra de la perfección discurre bajo el orden de la suprema sabiduría. Preeminencia, pues, del conocimiento de la verdad sobre el deseo del bien (felicidad). La filosofía que arrancaba del principio « todos deseamos ser felices (Platón -Agustín), arrancará ahora de este otro: todo hombre desea conocer (Aristóteles - Tomás)

“La razón del nuevo enfoque se argumenta fundamentándose en la superior inmanencia y autoposición del conocimiento de la verdad respecto a la volición del bien. Esa primacía alcanza hasta Dios mismo y ahí tiene su fundamento. Puesto que la verdad prima sobre el bien, y el entendimiento sobre la voluntad, es clara la consecuencia para el mundo moral: lo mandado como bueno responde a que es en sí bueno, no es que sea bueno porque es mandado”¹⁴

El cometido del conocimiento práctico es fundamentalmente la ética. El objeto de la ética o filosofía moral es la consideración de las operaciones humanas en cuanto ordenadas entre sí y al fin.

El hombre es, por naturaleza, un ser social, nacido para vivir en comunidad con otros hombres y debe trabajar para procurarse medios de vida, por lo que es necesaria la división del trabajo. Sin la sociedad no podría ni subsistir ni llevar a la perfección sus facultades naturales. Es asimismo político por naturaleza, ya que sin una institucionalización de la sociedad la razón de ser de ésta quedaría frustrada. Que el hombre se constituya en sociedad y se someta a principios de su condición misma.

La sociedad no se reduce a una suma de individuos. Tiene consistencia propia, distinta y por encima de éstos, sin que los particulares queden identificados con ella. La sociedad es unitas ordinis. Goza de personalidad moral, con su fin y sus bienes propios. El bien común es más divino que el de los particulares.

Santo Tomás piensa lo social y lo político como una parte del orden general del universo. Lo propio del orden sociopolítico es que es humano. El imperium político es obra también de la razón cuyo fin es el bien común, verdadero soberano del orden político. En él se mueven los gobernantes y los súbditos, y por él es medida su acción.

La acción de gobierno ha de ser juzgada por criterios éticos. En esos criterios ha de basarse la instrucción de los príncipes.

¹⁴ Ob. cit. pág. 422

La ética del buen gobierno se resume en la práctica de la justicia y virtudes subordinadas. La justicia manda dar a cada uno lo suyo. La práctica de esa virtud garantiza la consecución del bien común. El orden legal ha de coincidir con el fuero de la justicia, que sanciona lo recto, debido, según pide igualdad. Lo que sucede es que Santo Tomás entiende a la justicia como virtud particular, dentro de las virtudes cardinales. Como virtud particular establece el justo medio, decidiendo entre estados de cosas, no moderando apetitos.

El derecho tiene por cometido realizar la justicia, por eso la vida política no ha de separarse de la moral, ni del derecho: el derecho es, a su vez, parte de la moral.

El gobierno ejercido contra la moral o contra el derecho es tiránico. La tiranía resulta de administrar el poder en provecho del príncipe y no en vistas al bien común. ese gobierno carece de legitimidad de origen, si se basa en una usurpación sin derecho; de ejercicio, si se ejerce contra derecho. Aunque se ampare en leyes, dicho gobierno es injusto porque las leyes contrarias al bien común son mero acto de fuerza.

En cuanto a las leyes contrarias al bien divino nunca es lícito obedecerlas, ya que « es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres.

Si la sociedad es natural al hombre, también lo es el Estado. Y, si lo es el Estado, también es natural el Gobierno.

El gobernante debe dirigir conforme a la razón, ya que esto es voluntad de Dios.

Contradiendo a San Agustín, para Santo Tomás el Estado no es consecuencia del pecado original, sino voluntad de Dios. Por lo tanto el Estado tiene un derecho, un fin y una esfera propia.

Su fin propio es el Bien Común, y esto se alcanza: manteniendo la paz entre los ciudadanos, organizando sus actividades, satisfaciendo sus necesidades y conteniendo el peligro exterior.

Para ello puede valerse de las fuerzas armadas y del sistema judicial. La Iglesia también es una *Communitas Perfecta*, pero su fin es sobrenatural.

En síntesis, el hombre tiene un fin sobrenatural y eterno; del que cuida la Iglesia, pero es función del rey (gobierno de los asuntos temporales) facilitar el logro del fin sobrenatural del hombre.

La Iglesia no puede quedar impasible ante actitudes políticas o sociales que opriman al hombre, e ignoren su dignidad y libertad. Es por ello que la Iglesia tiene potestad indirecta sobre el Estado.

Esta concepción tomista es una superación del hierocratismo medieval y del cesaropopismo.

El legado más importante de la teoría política de Santo Tomás de Aquino es la teoría del derecho natural en la cual distingue cuatro leyes: 1) Ley eterna o “Razón que gobierna el universo y existe en la mente de Dios”. 2) Ley natural a) La que lo lleva a procurar la propia conservación, b) La que lo lleva a inclinaciones naturales como la atención de los hijos y c) La que lo inclina al bien, conforme a la razón. 3) Ley divina o necesaria para encaminar al hombre a su fin sobrenatural y 4) Ley humana o inventada por los hombres pero derivada de la ley natural para que ella sea justa.

La ley tiene como fin fundamental dirigir hacia el bien común, para ello debe ésta derivar de la ley natural. Sólo consiguiéndose el bien común se alcanza el propio bien que debe surgir del consenso popular.

No obstante no considera la democracia como el mejor sistema de gobierno, sino la monarquía moderada.

El Estado tiene una función positiva, pero el ser humano tiene un valor propio, no es simplemente un individuo sino una persona.

Las funciones del legislador serán hacer explícita la ley natural. No tiene derecho a promulgar leyes contrarias a la ley natural. Los gobernantes no pueden ordenar a los súbditos que hagan algo incompatible con la ley natural, ya que hay que obedecer antes a Dios que a los hombres. La autoridad del gobernante procede de Dios.

Como es sabido, Santo Tomás reconoce tres tipos de gobiernos buenos: la monarquía, la aristocracia y la democracia observante de la ley.

La monarquía es la mejor de las formas buenas porque proporciona mayor unidad y más paz que las otras. Pero como es difícil alcanzar el ideal monárquico, el mejor régimen es el de la constitución mixta; el poder del rey es controlado por los magistrados elegidos por el pueblo - monarquía moderada o constitucional -. Esta postura rechaza todo tipo de absolutismo.

2.3.- El pensamiento ético político en la modernidad

2.3.1.- Los progresos del estado moderno y la política positiva

El siglo XVI es un período de grandes descubrimientos y de la Reforma en el que ocurren grandes transformaciones en todos los campos de la actividad y del pensamiento.

En relación con el progreso del poder real en ciertos Estados, se elabora una doctrina -la del absolutismo- que se define por la afirmación de una soberanía monárquica sin límites y sin control, que no reconoce a los súbditos más que el deber de obedecer.

Por otro lado, la política permanece ideológicamente en la dependencia de la religión cristiana. Y, sobre todo, el equilibrio de las fuerzas sociales, las condiciones materiales, y el estado de las técnicas oponen tales obstáculos a la instauración de un poder realmente concentrado. Además, los conflictos mezclan siempre las cuestiones religiosas con las cuestiones políticas. La evolución de las ideas lleva la huella de una creciente nacionalización de los Estados y de la política.

Las teorías que aportan innovaciones reales y que se distinguen por su amplitud y universalidad no dejan de estar alimentadas por experiencias históricas claramente individualizadas. Sin embargo, mientras que la pluralidad de los Estados hace necesaria una teoría de sus relaciones, la evolución de sus estructuras expresa conflictos de fuerzas sociales y de concepciones, de origen muy anterior al siglo XVI.

2.3.2.- Maquiavelo y la política como instrumento racional para el fortalecimiento del poder

Sus ideas han suscitado, desde el siglo XVI hasta nuestros días, numerosos juicios más apresurados que penetrantes, basados a menudo en una interpretación del Príncipe mal emplazada dentro de la vida y del conjunto de la obra de Maquiavelo.

En esta obra, que no es un tratado de filosofía política, el autor no se pregunta qué es el mejor gobierno o que es lo legítimo, ni que es el Poder o el Estado en general, sino, simplemente ¿cómo hacer reinar el orden, cómo instaurar un Estado estable?.

El autor florentino no se manifiesta como un teórico de la política sino más bien como un técnico de la misma, ya que en sus dos grandes obras no ofrecería tanto una teoría coherente y elaborada del Estado, sobre su origen, estructura y función, sino una técnica de la acción política, unas normas de la acción política correcta, a partir del principio de la conservación y ampliación del poder. Indiferente respecto a la forma del Estado -monarquía o república- Maquiavelo reflexiona y ofrece en su obra los principios de la acción correcta en cada caso.

El Estado se presenta como la suprema construcción de la humanidad. Su valor radica, sencillamente, a que él es el orden, la única posibilidad de una convivencia pacífica y organizada. Los hombres son sujetos de pasiones y entre ellas figura la ambición. Por eso, se convierte en el ordenamiento que canaliza el discurrir de las pasiones y da un cauce al despliegue de la ambición, articulando de forma constructiva las relaciones entre las dos clases sociales o humores generados por la ambición; el Estado ordena y articula esa energía pasional y des-

pliega hacia el exterior en una política expansiva la ambición violenta que no puede ejercerse en su seno. Su eficacia depende de la forma que le ha sido dada, de los órdenes que han sido establecidos por el legislador originario.

El Estado así forjado puede ser una monarquía, una aristocracia, un gobierno popular o tener la forma de una constitución mixta. Lo importante no es la forma de gobierno sino la capacidad de durar del Estado, emanada de la « necesidad ordenada por las leyes » y de la adaptabilidad a las diferentes circunstancias.

Maquiavelo ha llegado al convencimiento de que la base para la conservación de todo Estado, con independencia de su forma, es la combinación de prudencia y armas.

Decir Estado es lo mismo que decir seguridad y autonomía y ello comporta necesariamente la posesión de la fuerza o armas capaces de disuadir a otros estados y de asegurar la confianza de los propios súbditos.

La polémica maquiaveliana - desarrollada en el Príncipe, XII-XIV- contra las armas mercenarias y auxiliares (las prestadas por otro Estado) y la exigencia de una directa articulación y dependencia de la fuerza con respecto al poder político, es lo verdaderamente novedoso en su doctrina militar. Con su exigencia de la directa y completa subordinación de las armas al poder soberano estatal, con la conciencia de que el poder político y el poder militar eran una sola cosa, Maquiavelo reconocía uno de los imperativos básicos del Estado moderno y mostraba el definitivo ocaso de la política y la guerra medieval o feudal.

La dura realidad de maldad humana impone necesariamente una conducta política basada en la disposición a « entrar en la vía del mal » en caso de necesidad. La política se configura así como un ámbito gobernado y presidido por una necesidad intrínseca que exige para la propia preservación una conducta en muchos casos contradictoria con las exigencias de la moral:

“Réstanos tratar de la conducta y procedimientos que debe seguir un príncipe con sus súbditos y con sus amigos. (...) Tanta es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien prefiere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su preservación, y el hombre que quiere portarse en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no lo son, necesitando el príncipe que quiere conservarse, aprender a poder ser no bueno, y a usarlo o no usarlo según la necesidad. (...) digo que todos los hombres de quienes se habla, y especialmente de los príncipes, por ocupar lugar más alto, poseen cualidades dignas de elogio o de censura: unos son liberales, otros míseros en el sentido que se abstienen de gastar lo suyo, unos dan con esplendor, otros son rapaces, algunos crueles y otros compasivos; unos fementidos y otros leales; afeminados y pusilánimes, o animosos y aun feroces; humanos o soberbios, castos o lascivos; sinceros o astutos; de carácter duro o afable, grave o ligero; religioso o incrédulo, etc.(...) en el concepto general sería por demás laudable encontrar en un príncipe de todas las citadas cualidades, las que se tienen por buenas, pero no siendo posible ni tenerlas ni practicarlas por entero, porque no lo consiente la condición humana, el príncipe debe ser tan prudente que sepa evitar la infamia de aquellos vicios que lo privarían del poder, y aun prescindir, mientras le sea posible, de los que no acarrear tales consecuencias. No debe tampoco cuidarse de que le censuren aquellos defectos sin los cuales le sería difícil conservar el poder, porque, considerándolo bien todo, habrá cualidades que parezcan virtudes y en la aplicación produzcan su ruina, y otras que se asemejen a vicios y que, observándolas, le proporcionen seguridad y bienestar”.¹⁵

Maquiavelo pretende constatar que una eficaz conducta política (eficaz no sólo desde el punto de vista del interés del gobernante, sino del conjunto del cuerpo social) exige de hecho en muchas ocasiones la parsimonia frente a la liberalidad, la crueldad frente a la clemencia; requiere ser temido antes que amado; requiere obrar en contra de los preceptos de la misma religión que se profesa y que debe constituir uno de los cimientos básicos del edificio estatal: “(...) el prín-

¹⁵ Maquiavelo, N. (1992) El Príncipe. Madrid: Alianza. pág. 54-55

cipe hará bien en ser tenido por liberal (...) y para tener y conservar fama de liberal es preciso vivir con lujo y suntuosidad, haciendo cuantiosos gastos, y el príncipe que los haga empleará en esto sus rentas, necesitando (...) gravar con impuestos considerables a sus súbditos, apelar a todos los procedimientos fiscales y echar mano de cuantos recursos pueda valerse para recaudar dinero. Todo esto le atraerá la malquerencia de los súbditos, la pérdida de la estimación y la del dinero, de suerte que su liberalidad le habrá servido para ofender a muchos y premiar a pocos, ocasionándole serios disgustos (...) debe importarle poco, si es prudente, que le califiquen de avaro, pues el tiempo modificará esta opinión al saberse que ajusta los gastos a los ingresos y que puede defenderse de quien le declare la guerra y aun emprender conquistas sin imponer nuevos tributos al pueblo, resultando liberal para aquellos a quienes nada quita, que son infinitos, y tacaño en concepto de aquellos a quienes no da, que son pocos. Debe (...) cuidarse poco de incurrir en el nombre de mísero, (...) para poder defenderse, para no llegar a ser pobre y despreciable, para no ser por necesidad rapaz, dado que el vicio de la avaricia será uno de los que le mantenga en el poder.

De lo que no es tuyo ni de tus súbditos puedes ser ampliamente generoso, (...) pues el gastar lo ajeno no quita fama, sino la da; mientras prodigar lo tuyo te perjudica.

(...) de nada debe guardarse más un príncipe que de inspirar desprecio u odio, y la liberalidad conduce a una de ambas cosas. Por tanto, es más atinado consentir fama de tacaño, la cual no honra, pero tampoco engendra odio, que, por buscar reputación de liberal, verse en la precisión de cometer rapiñas infamantes y odiosas (...) todos los príncipes deben desear reputación de clementes y no de crueles, pero sin hacer mal uso de la clemencia. Debe, pues, el príncipe no cuidarse mucho de la reputación de cruel cuando le sea preciso imponer la obediencia y la fidelidad de sus súbditos, pues ordenando algunos poquísimos ejemplares castigos, resultará más humano que los que, por sobrado clementes, dejan propagarse el desorden, causante de numerosas muertes y robos, desmanes que dañan a todos los habitantes, mientras los castigos, oportunamente ordenados por el príncipe, solo perjudican a algunos súbditos. (...) el príncipe nuevo debe proceder cautamente en cuanto haga, no dando crédito a todo lo que le digan, ni asustándose de su sombra, portándose con prudencia y humanidad, sin que la excesiva confianza le haga incauto, ni la sobrada suspicacia intolerable. Dispútase con este motivo si es mejor ser amado que temido o temido que amado, y se responde que convendría ser ambas cosas; pero, siendo difícil que estén juntas, mucho más seguro es ser temido que amado, en el caso de que falte uno de los dos afectos.

(...) Los hombres temen menos ofender a quien se hace amar que al que inspira temor; porque la amistad es sólo un lazo moral, lazo que por ser los hombres malos rompen en muchas ocasiones, dando preferencia a sus intereses; pero el temor lo mantiene el miedo a un castigo que constantemente se quiere evitar. Debe (...) el príncipe hacerse temer de modo que el miedo no excluya el afecto y engendre el odio, porque muy bien puede estar junto al ser temido y no odiado; así sucederá siempre que respete los bienes y la honra de las mujeres de sus conciudadanos y súbditos. (...) volviendo al tema de si un príncipe debe ser temido o amado, digo que los hombres aman según su voluntad, y temen conforme a la voluntad del príncipe; por lo cual si este es sabio, debe fundamentar su poder en lo suyo y no en lo ajeno, procurando solamente, como he dicho, no hacerse odiar”.¹⁶

La innovación maquiaveliana y la raíz de su fama posterior residen en esta constatación de la presencia del mal en la política como consecuencia de la realidad de la naturaleza humana:

“Laudable es en un príncipe guardar la fe prometida y vivir con integridad y no con astucia; sin embargo, la experiencia de nuestros tiempos prueba que príncipes a quienes se ha visto hacer grandes cosas, tuvieron poco en cuenta la fe jurada, procurando con astucia confundir el cerebro de los hombres y consiguiendo al fin dominar a los que en su lealtad confiaban. (...)

¹⁶ Maquiavelo ob.cit. pág. 55-60.

hay dos maneras de combatir, una con las leyes y otra con la fuerza. La primera es propia de los hombres, y la segunda de los animales; pero como muchas veces no basta la primera, es indispensable acudir a la segunda. De aquí que a los príncipes convenga saber usar bien de la bestia y del hombre. (...) Obligado el príncipe a saber emplear los procedimientos de la bestia, debe preferir los que son propios del león y del zorro, porque el primero no sabe defenderse de las trampas, y el segundo no puede defenderse de los lobos. Se necesita, pues, ser zorro para conocer las trampas, y león para asustar a los lobos. Los que sólo imitan al león, no comprenden bien sus intereses. No debe, pues, un príncipe ser fiel a su promesa cuando esta fidelidad le perjudica y han desaparecido las causas que le hicieron prometerla. Si todos los hombres fueran buenos, no lo sería este precepto; pero como son malos y no serán leales contigo, tú tampoco debe serlo con ellos. Jamás faltarán a un príncipe argumentos para disculpar el incumplimiento de sus promesas, de lo cual podrán presentarse infinitos ejemplos modernos y demostrar cuántos compromisos y tratados de paz han dejado de cumplirse por deslealtad de los príncipes, siendo siempre ganancioso el que mejor ha imitado al zorro. Pero es indispensable saber disfrazar bien las cosas y ser maestro en fingimiento, aunque los hombres son tan cándidos y tan sumisos a las necesidades del momento que, quien engañe, encontrará siempre quien se deje engañar. Ningún príncipe, y menos un príncipe nuevo, puede practicar todas las virtudes que dan crédito de buenos a los hombres, necesitando con frecuencia, para mantener su poder, hacer algo contrario a la lealtad, a la clemencia, a la bondad o a la religión. (...) Debe también cuidar el príncipe de que no salga frase de su boca que no esté impregnada en las referidas cinco cualidades, y que en cuanto se le vea y se le oiga parezca piadoso, leal, íntegro, compasivo y religioso. Esta última es la cualidad que conviene más aparentar, pues generalmente los hombres juzgan más por los ojos que por los demás sentidos, y pudiendo ver todos, pocos comprenden bien lo que ven. Todos verán lo que aparentas, pocos sabrán lo que eres, y estos pocos no se atreverán a ponerse en contra de la inmensa mayoría, que tiene de su parte la majestad del estado. De las acciones de los hombres (...) hay que juzgar los resultados.

Cuanto haga un príncipe por conservar su poder y la integridad de sus estados, se considerará honroso y lo alabarán todos, porque el vulgo se deja guiar por las apariencias y sólo juzga por los acontecimientos; y como casi todo el mundo es vulgo, la opinión de los pocos que no forman parte de él sólo se tiene en cuenta cuando falta base a la opinión vulgar. Algún príncipe de los actuales, (...) predica continuamente paz y lealtad, y no hay mayor enemigo de ambas cosas; tanto que, de haberlas respetado, ya en muchas ocasiones hubiese perdido su reputación o sus estados”.¹⁷

El fin puede hacer inevitables los medios y éstos pueden ser excusados por el vulgo y por el mismo sabio, pero no se afirma en Maquiavelo ninguna razón de Estado ni ninguna jerarquización entre ética y política, lo cual constata una irreductible escisión entre la política y las exigencias de la moral.

“El componente fundamental de la virtud es la aplicación de esa capacidad técnica de adquisición y conservación del poder a un proyecto no egoísta (no tiránico), sino colectivo; su fusión en suma con un ethos filantrópico en una personalidad que Maquiavelo denomina *savio, buono e potente cittadino*, (sabio, bueno y poderoso ciudadano), cuyo objetivo sea la construcción de un organismo político sano y duradero y para quien el poder sólo es deseable si se da vinculado con la gloria ante la posteridad...”¹⁸

Durante la segunda mitad del siglo XVI se desarrolla una publicística antimachiaveliana tendiente a restaurar la unidad entre política y moral que en la obra del florentino había quedado desplazada.

“Nadie habrá de negar que en la política se da todo aquello que Maquiavelo con razón conde-

¹⁷ Maquiavelo ob.cit. pág. 60-63

¹⁸ Granada, M.A. en Camps (A) ob.cit. pág. 556

naba moralmente: violación de la palabra empeñada, hipocresía, engaño, etc. junto con su más desvergonzado disimulo. Pero lo que confunde al lector de *El príncipe* son los muchos pasajes en los que Maquiavelo coloca a una política que -considerada desprejuiciadamente- no puede ser objetada ni desde el punto de vista funcional ni ético, al mismo nivel que aquellas canalladas o, al menos, la hace aparecer como moralmente discutible. ¿Cómo se produce este efecto característico de la obra de Maquiavelo? Como hemos visto, Maquiavelo refiere exclusivamente el cálculo racional del actuar a su funcionalidad y eficiencia e igualmente orienta toda evaluación ética exclusivamente hacia mandatos normativos. Esta separación tiene como consecuencia que, por lo pronto, valore como negativas en su conjunto acciones que, en realidad, contienen una efectiva, pero muchas veces sólo una supuesta, violación de un mandato normativo abstracto. Cuando luego pasa al cálculo racional de una acción de este tipo, queda para ello -a pesar de que podría haber proporcionado una evaluación ética más adecuada- sólo el juicio acerca del punto de vista de la oportunidad. Pero finalmente a ésta se le ha quitado ya la justificación porque sirve para la realización de un acto aparentemente reprochable. A ello se agrega el hecho de que, más allá del alcance de los mandatos abstractos normativos, no existe ningún punto de apoyo para poder distinguir este actuar sólo aparentemente reprochable, de un actuar que realmente lo es. Así, en *El Príncipe*, Maquiavelo continuamente despierta la impresión de que la política racional, es decir, realista, es la contrapartida del actuar moral. Y sin embargo Maquiavelo aprecia también el cálculo racional y no subestima la moralidad. “Es la insuficiencia de sus criterios éticos lo que provoca que al alabar y recomendar el actuar político racional, al mismo tiempo lo desautorice. Así, este autor que quiso ser un maestro de la inteligencia política, contribuyó en gran medida a desacreditarla.”¹⁹

En el ámbito de la Contrarreforma católica se asistía al curioso fenómeno de la elaboración de la doctrina de la “*ragione di stato*” (doctrina de la razón de Estado), en la cual se legitimaba de hecho la praxis del príncipe maquiaveliano como la pérdida del sentido trágico de la escisión irreparable entre moralidad y necesidad política presente en la obra de Maquiavelo.

Bacon expresa el reconocimiento de Maquiavelo como “historiador” de la naturaleza humana y de las construcciones políticas, reconocimiento que se desarrollará en el libertinismo del siglo XVII y en aquellos autores que, como Hobbes o Spinoza, representan la elaboración de una teoría puramente natural del poder y del Estado en el marco de utilidad conceptual de la nueva filosofía y de la nueva ciencia.

“Nadie habrá de negar que en la política se da todo aquello que Maquiavelo con razón condenaba moralmente: violación de la palabra empeñada, hipocresía, engaño, etc. junto con su más desvergonzado disimulo. Pero lo que confunde al lector de *El príncipe* son los muchos pasajes en los que Maquiavelo coloca a una política que -considerada desprejuiciadamente- no puede ser objetada ni desde el punto de vista funcional ni ético, al mismo nivel que aquellas canalladas o, al menos, la hace aparecer como moralmente discutible. ¿Cómo se produce este efecto característico de la obra de Maquiavelo? Como hemos visto, Maquiavelo refiere exclusivamente el cálculo racional del actuar a su funcionalidad y eficiencia e igualmente orienta toda evaluación ética exclusivamente hacia mandatos normativos. Esta separación tiene como consecuencia que, por lo pronto, valore como negativas en su conjunto acciones que, en realidad, contienen una efectiva, pero muchas veces sólo una supuesta, violación de un mandato normativo abstracto. Cuando luego pasa al cálculo racional de una acción de este tipo, queda para ello -a pesar de que podría haber proporcionado una evaluación ética más adecuada- sólo el juicio acerca del punto de vista de la oportunidad. Pero finalmente a ésta se le ha quitado ya la justificación porque sirve para la realización de un acto aparentemente reprochable. A ello se agrega el hecho de que, más allá del alcance de los mandatos abstractos normativos, no existe ningún punto de apoyo para poder distinguir este actuar sólo aparentemente reprochable, de un

¹⁹ Buchheim, Hans. (1985) *Política y Poder*, Barcelona: Ed. Alfa Pág. 85

actuar que realmente lo es. Así, en *El Príncipe*, Maquiavelo continuamente despierta la impresión de que la política racional, es decir, realista, es la contrapartida del actuar moral. Y sin embargo Maquiavelo aprecia también el cálculo racional y no subestima la moralidad. Pero es la insuficiencia de sus criterios éticos lo que provoca que al alabar y recomendar el actuar político racional, al mismo tiempo lo desautorice. Así, este autor que quiso ser un maestro de la inteligencia política, contribuyó en gran medida a desacreditarla.”¹⁹

El siglo XVII es un siglo de crisis económicas e intelectuales. Como resultado de ellas se nos manifiesta como el apogeo del absolutismo, pero precario, híbrido y en vías de ser rebasado.

Precario porque las causas lo favorecen temporalmente. Híbrido, porque hace descansar la noción de soberanía simultáneamente sobre elementos tradicionales (los deberes del monarca, el contrato, la costumbre, las leyes fundamentales del reino) y sobre elementos nuevos (mercantilismo y utilitarismo). Por último, anacrónico, ya que, aunque el absolutismo reine, no sin luchas, en la mayor parte de Europa, se derrumba en el país más ampliamente abierto al capitalismo moderno: Inglaterra.

Puede observarse a este respecto un paralelismo bastante notable entre el desarrollo del capitalismo y el desarrollo del pensamiento político.

Las principales obras políticas de la época provienen de Inglaterra y entre ellas figuran las de Hobbes, Spinoza, Locke, etc.

2.3.3.- Thomas Hobbes y el egoísmo inteligente

Su filosofía es fundamentalmente racionalista. Considera a la política como una ciencia que ha de fundarse en justas nociones y rigurosas definiciones. Su filosofía y su política son igualmente anti-aristotélicas.

Según Joaquín Rodríguez Feo, “toda la obra de Hobbes está construida desde el miedo. Aquí se diferencia de Maquiavelo para quien el miedo constituye un resorte más para utilizar en el campo de la política, ya que cuando se refiere a él, suele acompañarlo con “instrucciones para su uso”.

En el *homo hominis lupus* de Hobbes no hay ningún rastro de maniqueísmo. Se trata del miedo de la sociedad entera a sí misma porque se sabe capaz de cometer las peores atrocidades que en ningún modo desea. El miedo funciona como anti-utopía. Se produce por la sensación de vacío, soledad y la falta de fundamentos metafísicos. No es un principio gnoseológico y se convierte en el elemento fundante de la política y la sociedad, no de la religión. Por lo tanto, en un acto de egoísmo colectivo decide sustraerse de ciertos derechos y entregarlos a una instancia superior creada por ella “El Leviatán”, para asegurar su supervivencia.

El miedo de Hobbes se convierte en motor social ya que puede hacer al hombre razonable o irracional. Más tarde se llamará alienación en todas sus formas, lo que demuestra que su pensamiento teórico no está agotado.

El Estado de Naturaleza es el reino del miedo del que la sociedad entera desea salir. Obediencia y miedo son producto de la socialización. “Aquí se explica la Legitimación del Leviatán.”²⁰

Hobbes representa una ruptura con la tradición iusnaturalista dominante, porque de acuerdo a su definición de derecho natural éste no es un conjunto de normas derivadas de un principio universal común, sino la libertad de cada individuo de utilizar todo su poder en la tarea de autoconservación, como también de los medios que considere más aptos en el logro de dicho fin.

¹⁹ Bucheim, H. Política y poder. pág. 85

²⁰ Rodríguez Feo, J. en Camps (B) (1992). Tomo II. pág. 77-79

“El derecho natural, (jus naturale) es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón, conciba como el medio más apto para aquello.”²¹ Esta noción de derecho natural se desprende directamente de una concepción radicalmente materialista, que considera al hombre como un mecanismo causalmente determinado por el juego de las sensaciones y las pasiones, en donde la libertad no es otra cosa que la ausencia de obstáculos al movimiento de los individuos, en otros términos, se refiere a una libertad de obrar que no presupone un “libre arbitrio” como cualidad espiritual o metafísica de la voluntad.

Hobbes, establece la hipótesis lógica del “estado de naturaleza” como resultado de un proceso de análisis de la sociedad, en la que reduce a esta última a sus componentes más simples, o sea, a una multiplicidad de individuos, abstrayendo de sus relaciones la existencia de un poder político común y las instituciones que emergen de él. Desde la perspectiva de Hobbes, todos los hombres son iguales, ya que, a pesar de las diferencias físicas e intelectuales que se dan entre ellos, cada uno puede recurrir a la fuerza suficiente para matar al otro. Desde esta noción de igualdad, la libertad de cada individuo de realizar sus objetivos, encuentra una traba en el encuentro con sus semejantes, los cuales también se encuentran en la lucha por obtener sus propias finalidades. De ahí que la igualdad y la libertad conducen al nacimiento de la desconfianza, la competencia y la búsqueda de reconocimiento, lo que, a su vez, engendra el conflicto de todos contra todos (homo hominis lupus). En este “estado natural” de guerra, carente de un poder político común, es imposible desarrollar los productos de la civilización y hace que la vida del hombre sea “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”, en donde el dato predominante es el continuo temor y peligro de una muerte violenta.

Para Hobbes no puede haber nada injusto en el “estado de naturaleza”, porque al no existir un orden político reconocido por todos, tampoco hay una ley que defina lo que es justo o injusto, lo bueno o lo malo, etc. Es una situación donde impera la “razón privada” y la definición de los significados de los diferentes términos sólo encuentra como referencia la multiplicidad de los intereses particulares en pugna. Esto se manifiesta claramente en el nominalismo de su teoría del lenguaje moral: “Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno y el objeto de su odio y aversión malo; y de su desprecio, vil e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No siempre son absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa o de un árbitro o juez a quien los hombres permitan establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal”.²²

A esta postura le es inherente una peculiar teoría de la verdad, que tiene como antecedente a la teología nominalista y a la que podemos calificar de decisionista .

El autor del Leviatán, respecto de la noción de verdad que expone, comparte con otros filósofos y científicos de su período la convicción de que el sujeto sólo puede conocer en toda su amplitud aquello que él mismo produce según sus propios principios . Ahora bien, el camino que toma Hobbes es rechazar toda mediación metafísica o trascendente que mantenga la definición de verdad como adecuación a un orden universal y postula que la verdad o falsedad son atributos del lenguaje como creación humana y no de las cosas. La verdad depende entonces, en primer lugar, de la definición que impone nombre a las cosas y, en segundo lugar, de la correcta articulación de sus proposiciones .

La consecuencia de esto para la teoría política es la eliminación de la creencia en un orden

²¹ Hobbes, T. (1994) Leviatán. Barcelona: Ediciones Altaya. pág. 227-228

²² Hobbes, ob. cit. Pág. 69

universal, ajeno a la arbitrariedad de la práctica humana, del cual se puede derivar conceptos generales como “Bien común”, “Voluntad general”, “Justicia”, etc., entendidos como principios de justificación a priori o externos a las acciones de un poder social, porque todo orden existente se plantea como resultado de la correlación de fuerzas que impera en un contexto social. Al no existir una Verdad (como paradigma transhistórico de justicia, al cual adecuar el sistema de las relaciones sociales) por encima de la dinámica social se niega todo modelo o sistema de leyes que pretenda normar su organización manteniéndose ajeno a su situación particular. El único principio general es el de la conservación, que puede cumplirse por diversos medios o formas y sólo justifica un poder a posteriori, cuando cumple con dicho objetivo. En este punto resulta indispensable tener presente la distinción que realiza Hobbes, la que lo caracteriza dentro de la corriente iusnaturalista, entre “derecho natural” (jus naturale) y “ley natural” (lex naturalis). Esta última es un precepto de la razón que prohíbe al hombre cometer aquellos actos que van en contra de su conservación. La razón, desde la perspectiva de Hobbes, no es innata al hombre, ni tampoco puede conducir a una verdad absoluta, sino que se limita a realizar una tarea de cómputo que depende del significado de las palabras, las cuales, como signos arbitrarios, son el resultado de la experiencia mediante el esfuerzo de asignar nombres a las cosas, que empiezan por ser marcas o recursos de la memoria y al generalizarse su uso, por consenso o imposición, adquieren un sentido social. Las leyes de la naturaleza son así normas derivadas de la experiencia que sirven como medios para alcanzar el fin de la sobrevivencia. Podemos decir que se trata de imperativos hipotéticos afirmativos, tal como los define posteriormente Kant, pero que no poseen el apoyo de un imperativo categórico. “los que hablan de este tema confunden a menudo jus y lex, derecho y ley, éstos debieran, sin embargo, distinguirse, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles”.²³

El “derecho natural”, entendido como la libertad de acción de cada individuo en la búsqueda de sus satisfacciones, es la causa de la competencia y el enfrentamiento que caracteriza al “estado de naturaleza”, en donde cada hombre se encuentra en una “penosa condición” al carecer por completo de la seguridad y de los bienes que ella puede proporcionar. La posibilidad de salir de ese estado de guerra, donde la humanidad queda condenada a la destrucción, surge, en parte, por las propias pasiones, pues, después de haber vivido en la guerra continua los hombres se ven impulsados por las pasiones “pacíficas” como es el miedo a la muerte; por otra parte también por la razón, que les permite calcular las ventajas de obtener una situación de paz mediante la posibilidad de llegar a un acuerdo o “contrato” con los demás en donde todos queden sometidos a las “leyes de la naturaleza”. Hobbes enuncia 19 de ellas en los capítulos XIV y XV de la primera parte del Leviatán, las que al final quedan resumidas en el precepto “no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti”.

Hobbes sostiene: “Sin la espada los pactos no son sino palabras y carecen de la fuerza para asegurar en absoluto a un hombre”²⁴, por consiguiente, no basta el acuerdo en torno a las “leyes de la naturaleza”, sino que es necesario que cada uno, a través del “contrato social”, ceda su poder a una instancia común, la cual queda constituida como un poder soberano, que representa el fundamento o “alma artificial” del Estado, al darle su fuerza y su capacidad de movimiento, el cual se levanta por encima de las colinas de la sociedad civil como una entidad capaz de imponer un orden que asegura la paz y la defensa común. Este Leviatán puede ofrecer la seguridad del orden social. Según Hobbes, en la medida en que su poder tiene un carácter absoluto, porque todo cuestionamiento de su soberanía abre de nuevo la posibilidad de la guerra civil que conduce de nuevo al “estado de naturaleza”.

²³ Hobbes, ob. cit., pág. 228

²⁴ Hobbes, ob. cit., pág. 263

La primera tarea del Estado-soberano es definir el significado de los conceptos que configuran las normas jurídicas que regulan las relaciones sociales, es decir,, mediante su poder legislativo crea la verdad por la que se tiene que regir la conducta de los súbditos. La ley civil que emana de la voluntad del soberano (Estado) no entra en contradicción con las leyes de la naturaleza, porque al quedar definidos unívocamente los términos de justicia, bien común, etc. se dan las condiciones que permiten mantener el orden social y con ello la conservación de sus miembros, esto es, el objetivo supremo de la ley natural. Incluso en el capítulo XXVI de la segunda parte del Leviatán se sostiene que las normas de la naturaleza no son propiamente leyes “sino cualidades que disponen los hombres a la obediencia”, por lo que el orden jurídico, propiamente, queda reducido al orden del Estado y sus leyes civiles o positivas. Por ser éstas producidas y sustentadas por el Estado, es él el único que puede situarse por encima de ellas. Según R. Polín, la política de Hobbes enseña a obedecer más que a mandar. Por eso el Leviatán habla más de los súbditos que de los gobernantes. Su objetivo es asegurar la disciplina social. Paz y seguridad en la obediencia política.

Aquí difiere del objetivo de la política de Maquiavelo que era fortalecer el poder.

El poder, una vez impuesto por el miedo colectivo , ejerce su acción unificadora de gobierno plácidamente porque la aglutinación política es algo totalmente artificial impuesta verticalmente para ordenar el caos del estado de naturaleza.

El poder es un postulado de la ley natural y consiste en la capacidad de éxito que tiene cada individuo en las actividades que emprende. Es insaciable, solamente termina con la muerte.

En este sentido, el objetivo de la política de Hobbes es: a) Evitar el miedo organizando la sociedad del modo más eficaz posible mediante el método resolutivo-compositivo de Galileo en orden a las siguientes instancias: 1) En la parte resolutiva: imaginar a los hombres desvinculados de los lazos sociales demostrando que en esa situación la naturaleza humana se revela CRUEL y que esta misma situación reclamará. Y 2) La parte compositiva en tanto asociación mediante una autoridad capaz de articular la sociedad humana.

Según Habermas, “al llevar Hobbes estos tres puntos a su conexión causal transforma el derecho natural en una ciencia ya que ésta da por cumplida su tarea cuando investiga los efectos como procedentes de sus causas productoras, o viceversa: de los efectos conocidos las causas productoras”¹⁹. Desde esta perspectiva, Hobbes se convierte en el fundador de la Filosofía Social como ciencia ya que afirma que vence la debilidad metodológica de sus predecesores.

Desde la óptica de Habermas, ni Maquiavelo ni Moro habían pretendido ejercer la política y la filosofía social como ciencia.

De acuerdo a lo dicho, la Filosofía Política de Hobbes, se articula sobre los siguientes conceptos: 1) El estado de naturaleza constituye el supuesto metodológico que remite a un caos originario mientras que el derecho natural cristaliza un pacto entre enemigos por medio de la “ley natural”, precepto obtenido por medio de la razón que obliga internamente. 2) El poder en tanto postulado de la ley natural, creador y sostén de la verdad. Al relacionar verdad y poder, se convierte en el sistematizador de una posición decisionista. 3) La Soberanía en tanto fundamento que se encarga de regir a la sociedad.

Existe una distinción entre derecho soberano y poder soberano. El primero no se da sin el segundo, pero el segundo necesita la legitimación del primero porque si falta el poder, el derecho queda sin efecto y un poder efectivo no amparado por el derecho estaría incapacitado para obtener el grado supremo de disponer de la vida de los hombres.

Cuando el poder soberano es absoluto nace el Leviatán , Comunidad o Estado (construcción artificial vertical). 4) Las Obligaciones, las cuales son autoimpuestas inmediatamente o por pactos o leyes. Para que la obligación exista se hace necesaria alguna renuncia total o parcial

¹⁹ Rodríguez Feo en Camps.(B) ob.cit. T.2 pag. 87

al derecho natural. Las obligaciones se crean mediante pactos o leyes que siempre deben ser razonables. 5) La Justicia que es lo estipulado por las leyes y la injusticia que surge del no cumplimiento de los pactos. Identifica lo justo y lo razonable (bondad y razón). 6) La Ética, en tanto que conforma la moral según principios jurídico-naturales. La expresión moral es: “Si has celebrado un contrato, lo debes cumplir”.

Esta postura revela el privilegio político sobre el ético. Si la razón de Estado significa que el Estado siempre tiene razón, lejos de acercarnos a la situación deseable en la que todo lo real fuera racional nos hundimos en la impotencia de ofrecer una resistencia al menos moral ante un Leviatán real pero dudosamente racional. Aquí quedan demostradas las bases del absolutismo.

Como Hobbes trabaja desde una perspectiva empirista, mecanicista y materialista, en su pensamiento se da una mezcla de epicureísmo y utilitarismo. En consecuencia, su ética deriva en un “egoísmo inteligente”.

El papel del soberano será en este programa “crear un sistema público de reglas morales a partir de un vacío moral”. El problema es si existe un sistema ético en Hobbes, que Gauthier, en tanto seguidor del modelo lo interpreta como sistema prudencial mas que sistema moral.

Hobbes sostiene que el miedo que fundamenta la ética y la política es colectivo (todos contra todos) por subjetivas que sean las manifestaciones de ese miedo en cada individuo.

Tanto Gauthier como Horkheimer sostienen que, cuando el interés se disfraza de moralidad aparece la ideología. Esto se daría por el escaso nivel ético de sus propuestas; pero no iría en contra del carácter sistemático y moral de su ética. El respeto del pacto es de carácter moral y, la obediencia al guardián del pacto podría ser moral o político e incluso jurídico, según los casos. En consecuencia, su base moral es manifiesta aunque puedan hacerse críticas a la coherencia con respecto al pensamiento.

Debemos comprender que el pensamiento de Hobbes transita el paso del Medioevo al Renacimiento inglés. Esta característica histórica explica los restos escolásticos de los que aún sigue dependiendo a pesar de su adhesión formal a la nueva ciencia.

Se le ha reprochado la inconsistencia de su psicología con su ética o de su política con su cosmología, pero se podría concluir que no hay que buscar una coherencia en el sentido fuerte de un proceso lógico deductivo o inductivo. Sí en cambio se podría hablar de compatibilidad dentro de su obra. De su cosmología podrá no deducirse su política, pero pueden coexistir sin contradecirse.

Una de las objeciones que se hacen a la obra de Hobbes es la de propender a un totalitarismo. Según dicha postura, Hobbes se habría hecho responsable de suministrar argumentos a los sistemas totalitarios. Otros pretenden liberarlo de tal acusación insistiendo que Hobbes lo que quiere rescatar es el individualismo. Lo que no queda claro es cómo se salva el individuo dentro de un totalitarismo, pero además lo que sí es cierto es que en Hobbes el individuo cuenta poco, a pesar de su proclamado nominalismo, porque el miedo, que es el motor social y es colectivo (de todos contra todos). El miedo individual es irrelevante en su política.

Según Rodríguez Feo, en esta cuestión sería más correcto hablar de insuficiencia del pensamiento político en Hobbes, en dos puntos: 1) limitar el momento democrático a la constitución del Leviatán, y 2) dejarnos privados de toda instancia utópica positiva.

Donde deberían dirigirse las críticas es en la identificación que hace Hobbes de Estado y sociedad. No porque él lo haga explícitamente sino porque, como dice Horkheimer: “Estado y sociedad todavía no están conceptualmente diferenciados”²⁶.

La respuesta de Horkheimer es que Estado y sociedad son cosas distintas porque la sociedad no es unitaria, sino que está escindida en su seno; el papel del Estado depende, en cada caso,

²⁶ Rodríguez Feo en Camps (B) ob. cit. pág. 103

de los grupos sociales a los que ese Estado representa objetivamente en una situación determinada.

Lo que sí queda claro si Estado y sociedad se identifican o al menos se confunden, es que la Razón de Estado es la Razón con mayúscula. Razón a la que sería mejor llamar, locura de Estado, puesto que el Estado es un ente de razón y tiene razón. En esta cuestión del totalitarismo no se puede ser indulgente con Hobbes puesto que la proclamó y la apoyó con argumentos pretendidamente científicos. El miedo a la guerra civil y el caos le obligaron a ello, y ahí reside la insuficiencia de su pensamiento político.

Por otra parte, Habermas sostiene que en Hobbes se dan antinomias que residen en el sacrificio de los contenidos liberales en aras de la forma absolutista de su sancionamiento y en parte, también en la impotencia práctica de la creencia social-técnica del poder, porque en el caso de las libertades son puramente formales y lo verdaderamente material es el empleo de la fuerza física, que tal vez pueda eliminar el miedo a ser destruido por los demás hombres, pero no el ser destruido por el propio Leviatán. En cuanto al segundo caso, Hobbes tomó de Bacon la certeza de que la ciencia servía únicamente al poder, pero la tomó con ingenuidad y la aplicó literalmente. Puso al servicio del poder todos los resortes del pensamiento científico creyendo que con ello fabricaba una máquina perfecta. No observó que en el caso del Estado se puede hablar también de pasiones e instintos, de conatus de permanencia en su ser, a veces a cualquier precio.

La crítica positiva que con toda justicia se puede extraer de la obra de Hobbes estaría a su función de cambio en el pensamiento europeo: el paso del pensamiento medieval a los nuevos tiempos se vio acelerado con las aportaciones de Hobbes, que ayudado por la navaja de Occam, eliminó entes no sólo innecesarios sino además perturbadores de un discurso político transparente. Fue el iniciador de una teoría política más cercana a métodos científicos y sus escritos desencadenaron, en teóricos de la política sucesores de su pensamiento.

2.3.4.- John Locke: racionalidad y libertad

Locke se propuso hacer una filosofía útil, depuradora de vaguedades y confusiones lingüísticas y tratar de dar respuestas a problemas reales, presentes en la política cotidiana. El resultado es un mensaje pragmático y, en general, optimista.

Poco partidario de la concepción pesimista de Hobbes de una humanidad tendiente a la autodestrucción, afronta directamente las cuestiones normativas, el deber ser de la política.

Su teoría se preocupa menos por la epistemología y es más abierta a la confianza ética.

Su fe en la predisposición natural del ser humano hacia la vida social, la fe en la razón y en el progreso, y, en definitiva, la fe en Dios, desembocan en una teoría del contrato social que persigue el orden de la sociedad sin menoscabo del mayor bien a que puede aspirar el individuo: la libertad.

2.3.4.1.- Ley natural y derecho natural

Emprende su reflexión a partir de la realidad vivida, de las dificultades y problemas de la vida política del momento, para acabar con una propuesta que trasciende el propio contexto histórico.

La gran cuestión es la legitimidad del poder político. Se trata, pues, de poner de manifiesto la única forma legítima de acceder al poder y de mantenerlo: sólo será justa la autoridad que proceda del consentimiento del pueblo.

Considerado como el primer gran teórico del constitucionalismo político liberal, su concepción de la libertad individual, así como la lucha por mantenerla son los motivos que gobiernan toda su investigación sobre la autoridad y el poder político.

La naturaleza humana constituye un estado de perfecta libertad. Entender esa libertad significará poner las bases éticas de la ordenación política.

El estado de naturaleza será el fundamento filosófico de la teoría que intenta fijar los límites de la autoridad política. “ Es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre. Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás”.²⁸ Un estado donde reinan la igualdad y la libertad, sin otra constricción que la ley natural de la razón. En este punto, Locke sigue el esquema habitual de todos los teóricos del contrato social: un estado de naturaleza, previa al estado social que fundamenta los derechos básicos de la persona, los cuales deberían ser respetados en cualquier estado que fuera justo. La diferencia más prominente de la teoría de Locke, con respecto a la de Hobbes, que lo precedió, o a la de Rousseau, que le siguió es: el derecho de propiedad es tan natural como la igualdad o la libertad.

Por la ley natural, cada cual conoce sus posibilidades y sus limitaciones: la razón es que “esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones”.²⁹ En este caso y con base en este fundamento, “ cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley natural “. ³⁰ Este punto de vista demuestra que la crítica al poder absoluto del monarca se hace en nombre de otro poder mucho más legítimo, que es el del individuo.

Se alinea junto a Hobbes y Espinosa en una concepción ética del poder. Ser libre es, a su juicio, poder pensar, hablar y actuar, liberarse de cuanto obstruye y obstaculiza las propias capacidades.

La potencia individual se manifiesta, básicamente, como capacidad de poseer. Defenderla es, por tanto, afirmar el derecho de propiedad como inalienable y primario.

Es la propiedad, como condición de la libertad - que, a su vez es poder -, lo que vendrá a proteger la sociedad civil o política. Pues el fin de la sociedad civil es evitar y remediar las inconveniencias del estado de naturaleza “aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de sus acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad. Y todo aquello que vino a constituir la parte mayor de lo que él empleó para procurarse apoyo o comodidad (...) fue completamente suyo y no perteneció comunitariamente a los demás”³⁰.

Locke insiste en el derecho de cada cual a su trabajo y al producto del mismo, mediante lo cual libertad e igualdad quedan condensadas en el derecho a la propiedad.

Cada hombre tiene derecho a su persona, por lo tanto, marca la independencia original de cada individuo respecto a todo poder ajeno a su voluntad y razón. La tierra y todo lo que ella contiene le es dado a la humanidad en común para su sustento y bienestar.

Estas dos premisas concluyen en el derecho de apropiación entendido como derecho natural porque el hombre a través de su trabajo incorpora el rango de propiedad particular a los objetos sobre los que ejerce su valor.

Existe un derecho con un contenido determinado que es anterior al Estado y expresa una armonía natural que se identifica con la razón (derecho de propiedad).

El hombre lleva en sí mismo la gran base de la propiedad. La apropiación de bienes mediante el trabajo corresponde a una primera fase del estado de naturaleza en donde reina la armonía.

En el estado de naturaleza todo sería común. Por el trabajo y el esfuerzo, cada uno se apropia

²⁸ Locke, J. (1994) Segundo Tratado del Gobierno Civil. Barcelona: Ediciones Altaya. pág. 36

²⁹ Locke, J. ob. cit. pág. 38

³⁰ Locke, J. ob. cit. pág. 40

³⁰ Locke, J. ob. cit. pág.70

de lo que necesita. Es la industria humana -el trabajo- lo que determina el valor de cada cosa. La justicia se mide, así, según el criterio de “a cada uno lo suyo”, a cada uno el producto de su trabajo. Proteger ese derecho es función primordial del Estado.

Pero no todo lo que el ser humano produce o gana con su esfuerzo corresponde a una necesidad básica ni es objeto de rápido consumo. La acumulación de ciertos productos en manos de unos pocos que no pueden llegar a consumirlos, da lugar al intercambio.

Con la aparición del intercambio y el dinero, derivados de la acumulación de productos en pocas manos, empieza a hacer mella la desigualdad. Esta contraviene el estado de naturaleza humano - donde todos los hombres son, por naturaleza, libres, iguales e independientes -, y le usurpa un atributo esencial que le es debido. En tal contradicción radica el origen y la explicación de la sociedad política, la ley o el contrato.

En el pensamiento de John Locke se da la identificación entre “derecho natural” y “ley natural”. Por lo tanto, la libertad no es incompatible con la ley.

La libertad pasa a ser libertad de querer con lo cual se establece una diferencia entre el estado de licencia (estado de naturaleza de Hobbes) y estado de libertad (presencia de la razón como guía de la voluntad).

La ley marca la dirección de un agente libre e inteligente hacia su propio interés y a su vez, se identifica con el Bien General.

La igualdad entre los hombres queda determinada como igualdad frente a la ley. Ningún individuo estará sometido a la voluntad o autoridad de otro hombre.

2.3.4.2.- La Libertad y la Ley: La sociedad Política

El proceso de legitimación del estado moderno - como sistema de relaciones sociales que tiene el monopolio de la violencia legítima - tiene como problema la justificación de la soberanía frente al policentrismo de la potestad caracterizada por la dominación del feudalismo clásico. El centro de la disputa es el “derecho natural”. Este problema marca el inicio de la reflexión política moderna.

Delimita el campo problemático (legitimación) en el que se mueven las teorías políticas posteriores.

El “estado de naturaleza” será el fundamento filosófico de la teoría que intenta fijar los límites de la autoridad política. Un estado donde reinen la igualdad y la libertad supeditados a la ley de la razón.

Este estado de naturaleza implica dos momentos opuestos: 1) Armonía: donde cada uno vive con los medios que le proporciona su trabajo y 2) Caída: donde sitúa la aparición del dinero y, en consecuencia, la desigualdad.

En este segundo momento sitúa el punto de partida de la sociedad política porque los propietarios necesitan instituir por medio de un “contrato social” al Estado como garantía de su propiedad, personas y bienes.

Sin embargo, en este contrato los individuos no entregan todo el poder al estado sino que éste adquiere legitimidad (origen) y legalidad (ejercicio) únicamente en la medida que se ajusta a los principios establecidos en el derecho natural.

Este es el punto de partida en el cual fundamenta su teoría de la división de poderes y la democracia como principios efectivos que limitan en la práctica el poder del estado, salvaguardando la sociedad civil de su arbitrariedad.

En consecuencia, se accede al “estado de derecho” como garante del “orden natural”.

La división de poderes, la independencia del ejecutivo y el legislativo, es esencial para el mantenimiento de la imparcialidad y, por tanto, para la defensa de la igualdad de derechos.

De esta forma, Locke, al establecer los principios de la democracia liberal, brinda el fundamento filosófico de ese régimen de igualdades.

El pacto, el contrato o el consentimiento constituyen, en su época, la única explicación de la sumisión a una obligación externa por parte del individuo, sin que la libertad sufra por ella. Sea o no ese el origen histórico de la sociedad, lo cierto es que no parece haber otra explicación racional para los filósofos modernos, desde Hobbes hasta Kant. La voluntad individual, no la autoridad, ha de estar en el origen de cualquier comunidad.

De acuerdo con los intereses filosóficos de su tiempo, Locke se planteó dos grandes cuestiones: ¿ hasta dónde llega el conocimiento humano? y ¿ qué debemos hacer para vivir bien?. La primera pregunta la contesta rechazando todas aquellas ideas que no tengan una base empírica y sensible como punto de partida. La segunda, la argumenta a partir del valor que juzga más indiscutible: la libertad.

Dos perspectivas complementarias, puesto que si es difícil argumentar que exista una realidad exterior tal y como la conocemos, y si es difícil, sobre todo, defender la verdad de aquellas ideas que nos formamos a partir del modo como nos afectan las cosas, la vida pública o política no podrá sustentarse en fundamentos trascendentes, sino en la empiria del consenso. Un consenso que se justifica en la medida en que los ciudadanos pueden reconocer en la sociedad política unas instituciones destinadas a proteger su libertad - esto es - sus propiedades.

La explicación de Locke no se ampara, sin embargo, en el psicologismo de Hobbes, y le exige al contrato social más contrapartidas de las que éste quiso otorgarle. No es el miedo o la ambición, sino una tendencia natural -divina- la que conduce a la ordenación social. De ésta se espera la protección, pero una protección amplia, que tiene como eje el derecho de propiedad. El liberal Locke se ampara en la importancia de tal derecho fundamental, no sólo porque no cuestiona la economía de mercado libre, sino porque entiende que, sin la protección del producto del propio trabajo con que satisfacer las necesidades básicas, no tiene sentido proclamar la libertad.

El bien público, el bien común, ha de ser el único fin de la sociedad política y del Gobierno. Más optimista de lo que será luego Rousseau respecto a la posibilidad de conocer ese bien común, y más confiado que Hobbes en la capacidad de asociación humana, Locke quiere que la sociedad política sea una comunidad de bienes, protectora sobre todo de la libertad, pero también de una cierta e indefinida igualdad que, al parecer, debería seguirse del buen uso de aquélla.

El máximo poder político, el poder legislativo, tiene como fin supremo: la conservación de la sociedad.

Para Locke existe una verdad anterior a las relaciones de poder y ajena a toda arbitrariedad de la Voluntad humana. Esta verdad se convierte en el punto de partida para la construcción de un sistema de justicia que permite normar y regular las relaciones sociales.

Nos remite a una concepción de verdad de la que se cuelgan el mandato de lo absoluto, del Uno, frente a la cual no cabe cuestionamiento alguno.

Según Macpherson - que realiza una lectura crítica del liberalismo lockiano- la confusión se encuentra en su concepción del estado de naturaleza. En él, o bien todos los individuos son igualmente racionales, con lo cual no se explicaría la necesidad del contrato en la sociedad civil, o bien, ya en el estado de naturaleza, hay una diferencia esencial - adquirida en ese estado -, que separa inevitablemente a los propietarios de los pobres asalariados o desempleados, cuya condición es buena muestra de su degradación moral.

Para Macpherson está claro: Locke no imagina un estado de naturaleza. Su estado de naturaleza es la sociedad burguesa con todas sus contradicciones, es decir, las contradicciones inherentes al derecho natural de propiedad ilimitada. Se cuestiona entonces dónde está la justicia de Locke. Tal vez la única respuesta sea que Locke no buscaba esa justicia distributiva en la que hoy se concentra la idea de justicia - como puntualiza Polín, la palabra justicia apenas aparece en los textos de Locke -, y tiende a identificarla con la ley natural: la naturaleza es justa, y la justicia no es sino el reconocimiento de los derechos naturales, de los cuales el pri-

mero es el derecho a la propiedad. En consecuencia, si adoptamos esa noción de justicia natural, debemos asumir una cierta desigualdad de origen, puesto que todos tienen el derecho a ser propietarios pero deben aceptar la realidad de la desigualdad al llevar a la práctica ese derecho fundamental.

John Dunn - en contrapunto a la teoría de Macpherson -, ve a Locke como un eslabón importante en el desarrollo de la ética protestante. Sostiene que la teoría del consenso no debe ser contemplada desde una óptica excesivamente realista, pues Locke entiende el consenso como un requisito lógico, formal, necesario, para realizar la libertad. La propuesta de una política de justicia distributiva no forma parte de sus intenciones porque lo que combate es: el miedo al poder absoluto, la amenaza más concreta de una presión fiscal extraparlamentaria y la confiscación de los freeholds para consolidar el poder ejecutivo, amenazas implícitas en la ideología conservadora del absolutismo político.

Por otro lado, si es cierto que Locke defiende a ultranza la propiedad privada, en ningún momento dice que los deberes o responsabilidades sociales sean igualmente privados. Por eso, según Dunn, Macpherson hace extrapolaciones carentes de fundamento.

Es claro señalar que ambas interpretaciones son explicaciones diferentes de una clara deficiencia: la insuficiente concepción de justicia de Locke. La justicia no es sólo libertad, porque no hay derecho a la libertad auténtico si no está garantizada una cierta igualdad. Además de asegurar una igualdad básica, como punto de partida, se hace necesario controlar perpetuamente la distribución de la riqueza, dada la tendencia del ser humano a actuar en forma irracional o egoísta. La política del laissez-faire será económicamente eficaz, pero no produce justicia.

2.3.5.- El pensamiento ilustrado

Durante el siglo XVIII Francia se ve influenciada por el pensamiento de Locke y la forma de gobierno inglés. Se intenta implantar en Francia principios como la ley natural que, identificada con la razón, es pauta de una vida adecuada, sin necesidad de recurrir a principios sobrenaturales. Los derechos naturales están en todo hombre, no fueron otorgados por nadie sino que son el fruto del esfuerzo y trabajo individual.

La misión del gobierno es fomentar y defender los derechos naturales (libertad- vida- propiedad). Con estos principios se trata en Francia de cambiar la monarquía absoluta por un gobierno representativo y responsable, aboliendo los monopolios y privilegios.

2.3.5.1.- Montesquieu: Tradición Moral y Ciencia Política

Es en el siglo XVIII cuando ocurre la gran revolución que transforma la vida social y política de toda Europa y, con grandes consecuencias, para el resto de la humanidad.

Es precisamente en 1748 que Carlos Luis de Secondat, barón de la Brede y de Montesquieu irrumpe en la vida política ubicándose dentro de la filosofía burguesa y, particularmente, dentro del liberalismo aristocrático. Augusto Comte lo consideró el fundador de la ciencia política.

La obra de Montesquieu, considerado entre los filósofos políticos partidarios de la pluralidad, está impregnada básicamente de las enseñanzas platónico-aristotélicas que vinculan en la tradición occidental la posible enseñanza socrática de la virtud con la techné politiké o el arte de la política.

En la concepción y enseñanza tradicional, la virtud, como plasmación de la idea de bien, era, dentro de la formación escolástica heredada, el concepto principal alrededor del cual se articulaban la ética individual, la ética doméstico-social y la ética política. Aunque estas tres esferas se distinguen perfectamente, forman una unidad armónica, en tanto que está sostenida por la

finalidad propia y trascendente para los hombres en la búsqueda del Bien. Si bien es cierto que en la práctica histórica esa armonía no se reflejaba fácilmente, esa carencia podía ser atribuida a la debilidad de la naturaleza humana, al pecado original en las versiones más ortodoxas, a un pesimismo sobre los instintos naturales del hombre, como había mostrado Maquiavelo; el principio de unidad quedaba a salvo en cualquier caso.

Pero Montesquieu crece intelectualmente en un período crítico llamado “crisis de la conciencia europea” en la que buena parte de los dogmas de “una civilización de deberes”, como la que representaba el siglo XVII, son demolidos en beneficio de una “civilización de derechos”. Montesquieu, con sus obras sobre los romanos y sobre “el espíritu de las leyes”, contribuye notablemente a fomentar una nueva visión del mundo y la finalidad de los hombres en él.

En el mundo de la ética, la investigación científica de la moral, la separación en esferas autónomas de la moral y la religión y, la búsqueda de las motivaciones para obrar bien, guiarán el pensamiento del siglo de las Luces.

El estudio de “las cosas como son” - el modelo científico newtoniano de la contrastación de las hipótesis sobre el mundo natural- se aplica al mundo de lo humano, a la moral y a la política, y en ésta los discursos moralistas serán sustituidos por la eficacia y la búsqueda de la felicidad del mayor número.

Si la moral debe tener su propia lógica con independencia de la religión, a su vez la política posee su propia inmanencia. Esta laicización de la vida política y moral de los hombres, ha sido interpretada a veces por el pensamiento tradicional como la pérdida de las normas éticas y el triunfo del utilitarismo y egoísmo individual ya en el siglo XVIII. Nada más lejos del siglo ilustrado. El relativismo del “todo vale” o la justificación del inmoralismo sólo cabe a partir de las premisas de un pensamiento religioso tradicional que se mueve entre dos extremos.

Pero el pensamiento - y las creencias- de los hombres del siglo XVIII posee diversos matices, un pensamiento fuertemente normativo en el que, precisamente por el abandono de la legitimación de la moral en la religión, busca otros fundamentos éticos que la fortifiquen con mayor eficacia que los propiamente religiosos. La obligación moral sustituye al tradicional principio de subordinación y el orden ético acaba absorbiendo incluso al estético a través de los criterios del «buen gusto. Pero esa preocupación moral se manifiesta en forma totalmente distinta a la imposición religioso-moral tradicional. Los fines pueden ser morales, pero los medios pueden o pretenden ser exclusivamente técnicos. Ésta es la inflexión decisiva en donde el pensamiento de Montesquieu adquiere toda su potencia y se convierte en uno de los educadores políticos más determinantes de la Europa política y contemporánea.

Desde sus primeras obras constata que la política y la moral no coinciden nunca. Sin embargo, la convivencia de los hombres es imposible sin una ordenación política y sin normas éticas interiorizadas por los miembros de la comunidad política.

Pero la política, por un lado, y la moral, por otro, conforman espacios y universos de complejidad diferente.

Por lo que respecta a la ética, Montesquieu manifiesta desde sus escritos de juventud la irrenunciable unidad que existe entre la práctica de la virtud y la libertad de elección para ejercerla, así como la diferenciación de normas en los espacios de la vida privada de los individuos y de la vida social y política de esos mismos individuos en tanto que ciudadanos.

Sin unos principios éticos que presidan la vida individual y comunitaria, ésta se convierte en una lucha de todos contra todos. Pero lo peor que pudiera pasar es que esos principios éticos pretendieran ser impuestos desde el orden político, pues el arrasamiento de la libertad conduce siempre a la corrupción moral, ya que la práctica de la virtud sólo es posible en libertad. La libertad del hombre es un aprendizaje que se da en un medio social y político concreto. La propia naturaleza humana tiende al abuso, y el dilema en que se halla la condición del hombre se complica al querer conciliar virtud y poder, articular libertad individual con solidaridad.

Para la solidaridad con los otros, el hombre necesita ser virtuoso, ser capaz de anteponer el bien general al bien propio, pero esa virtud no puede proceder de una imposición del poder.

La ética de las Luces, desde Mandeville y Montesquieu, busca de forma realista las motivaciones para obrar bien en los hombres con independencia del mandato religioso o estrictamente moralista; las encuentra en motivaciones interiores - la búsqueda del propio interés y el sentimiento de amor a los demás y de amor al orden -, reforzadas por motivaciones exteriores - las leyes y las costumbres -. La obra de Montesquieu será paradigma de estas búsquedas.

Para él, cada pueblo tiene el conjunto de leyes que conviene a su naturaleza y a su altitud histórica. La ley brota de las circunstancias en las que se desenvuelve la vida de un pueblo y éstas son el producto de la libertad humana. Entiende por libertad el poder hacer aquello que se debe conforme a la ley.

Dios gobierna el mundo según leyes que Él conoce, porque la hizo conforme a su sabiduría y poder. Estas son las leyes naturales de donde se desprenden las leyes positivas que elaboran los seres inteligentes. “Pero falta mucho para que el mundo inteligente se halle tan bien gobernado como el mundo físico, pues aunque aquél tenga leyes que por su naturaleza son invariables, no las sigue constantemente como el mundo físico sigue las suyas”.³¹

El autor encontró en la Constitución inglesa el ideal político deseable para Francia. Sólo una conveniente separación de los poderes - legislativo, ejecutivo y judicial - permite una libertad suficiente. Los hombres deben gobernarse a sí mismo, misión ésta sumamente difícil por sus propias limitaciones (inteligencia finita). Es por ello que Montesquieu entiende que le son imprescindibles las leyes para tal fin; como ser físico lo gobiernan las leyes invariables, como ser inteligente viola las leyes que Dios estableció, y como ser sensible es víctima de las pasiones y hasta es proclive de olvidar a su Creador, por ello debe estar gobernado por las leyes de la religión. Si se olvida de sí mismo son los filósofos los que lo contienen por las leyes de la moral. Dado que es, por naturaleza, un ser social si se olvida de los hombres los legisladores lo orientan a través de las leyes políticas y civiles.

Las primeras ideas, en orden de aparición, que tienen los hombres en estado natural están dirigidas a la conservación de su ser, no al deseo de dominar al otro como sostenía Hobbes. El hombre en estado natural se percata de su debilidad por lo que resulta ser tímido, es por consiguiente la paz la primera de las leyes naturales. La segunda ley natural es la de buscar los alimentos. La tercera ley es la atracción recíproca hacia sexos diferentes. La cuarta ley es el deseo de vivir juntos.

El estado de guerra comienza en el hombre cuando éste vive en sociedad, ya que aquí pierde el sentimiento de flaqueza. Es en función a estos estados de guerra que se han establecido las leyes entre los hombres. Estas leyes constituyen el “Derecho de Gentes” así como las leyes que regulan las relaciones entre los gobernantes y los gobernados es el “Derecho Político”. Las que regulan las relaciones entre todos los ciudadanos constituyen el “Derecho Civil”. Para Montesquieu “La ley, en general, es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno de todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa sino casos particulares en que se aplica la misma razón humana”.³²

Tanto las leyes políticas como civiles deben responder a la naturaleza del gobierno; las políticas para formarlo, las civiles para mantenerlo. También deben respetar la naturaleza física del país; clima, extensión, estilos de vida, etc., el grado de libertad, la religión, el comercio y las costumbres. Por último deben armonizar todas las leyes entre sí, conforme al objetivo del legislador.

Los hombres deben gobernarse por sí mismos, pero como la extensión del territorio no lo permite surge la necesidad de la representación renovable y popular para posibilitar la forma-

³¹ Montesquieu. (1994) *Del Espíritu de las Leyes*. Barcelona: Ediciones Altaya. Libro I. Cap. I pág. 4

³² Montesquieu. ob. cit. pág. 6

ción de un Parlamento, el que velará por el cumplimiento del Bien Común.

“la naturaleza de cada gobierno (...) es lo que lo hace ser y su principio lo que le hace obrar. La primera es su estructura particular, el segundo las pasiones humanas que lo mueven”.³³

Entre las tres formas de gobierno posibles - despótico, el monárquico, el democrático -, Montesquieu se inclina por el segundo ya que no es posible el establecimiento de una democracia de tipo antiguo. Si bien la monarquía se le aparece como el ideal de su época, ésta debe desprenderse de todo despotismo. De aquí la importancia de la existencia de buenas leyes generales aplicadas por un poder autónomo. Las leyes responden tanto a la naturaleza como al principio de cada gobierno.

En todo Estado popular tan importante es la vigencia de las leyes como la virtud. El autor, con el término virtud hace alusión no a una virtud moral sino a la virtud política, concepto éste que abraza el amor a la patria y a la igualdad, resortes éstos de la república. “cuando en un gobierno popular se dejan las leyes incumplidas, como ese incumplimiento no puede venir más que de la corrupción de la república, puede darse el Estado por perdido”.³⁴

La corrupción es mucho más lamentable en una república que en una monarquía, porque en esta última los vicios del monarca se van con él y pueden ser compensados con el sucesor, en cambio en la república nada la detiene. La falta de virtud trae en el pueblo ambición y avaricia.

Todo sistema republicano de gobierno debe propender, en el campo educativo, al logro de la virtud política la que se ve sustentada en la abnegación y el desinterés, el amor a la patria y a las leyes, y donde el bien público está por encima de los bienes particulares.

Es precisamente en las democracias donde prosperan estos principios dado que el ciudadano es el que gobierna.

Toda democracia debe amar la igualdad. Debe a su vez estar presente en ella el espíritu comercial, el que se sustenta con la sobriedad, la economía, el orden y la regla. Esto impedirá que las riquezas produzcan mal efecto. De carecer de este espíritu comercial se caerían las desigualdades las que producirían desórdenes.

Los hombres deben ser llevados por los medios que ofrece la Naturaleza, no por las vías extremas. Los relajamientos proceden de la impunidad, no de la moderación de los castigos.

Para Montesquieu “hay dos géneros de corrupción; el uno cuando el pueblo no observa las leyes, el otro, cuando las leyes mismas lo corrompen: mal incurable este último, porque el mal está en el remedio”.³⁵

El lujo no debe existir en un Estado con riquezas repartidas ya que él sólo “proviene de las comodidades que logran algunos a expensas del trabajo de los otros”.³⁶ Para lograr esta igualdad la ley no debe consentir a ninguno. Esta falta de lujo hace a una república perfecta, porque él lleva al egoísmo. Esto no ocurre cuando el hombre se conforma con lo necesario y sólo ambiciona la gloria de su patria.

“La corrupción de cada régimen político empieza casi siempre por la de los principios”.³⁶

Señala Montesquieu que aquello que degenera la democracia es el pueblo cuando quiere hacer todo por sí mismo. Aquí es cuando pierde el respeto por los magistrados o ancianos. Así se termina por no respetar a nadie ni nada. Esto queda así planteado cuando aquellos a quienes se les confió, en su momento la corrupción, hoy quieren corromper.

“Cuando una república se ha corrompido no se pueden remediar ninguno de los males originado por la corrupción a menos de (...) volver a los principios (...) El menor cambio en la

³³ Montesquieu. ob. cit. pág. 15

³⁴ Montesquieu. ob. cit. pág. 16

³⁵ Montesquieu. ob. cit. pág. 58

³⁶ Montesquieu. ob. cit. pág. 65

³⁶ Montesquieu. ob. cit. pág. 75

Constitución acarrea la pérdida de los principios”.³⁸

Una república grande sólo puede ser destruída por sus vicios interiores. No siempre hay libertad política en los Estados moderados, para ello es condición indispensable que no haya abuso de poder. Pero, dice el autor, que “No hay poder que no incite al abuso”.³⁹

No hay libertad política cuando en el Estado los poderes ejecutivo y legislativo están unidos. Es de extrema importancia que el poder judicial esté compuesto por personas del pueblo mismo las que serán designadas en forma periódica y alternativa. En cambio, en los poderes legislativo y ejecutivo puede haber magistrados permanentes.

Todo aquél que en el gobierno representa al pueblo debe dar cuenta de sus actos a los representados. “Pero si el poder legislativo, en un Estado libre, no debe inmiscuirse en las funciones del ejecutivo ni paralizarlas, tiene el derecho y debe tener la facultad de examinar de qué manera las leyes que él ha hecho han sido ejecutadas”.⁴⁰

En cuanto a las leyes que forman la libertad política “puede suceder que la Constitución sea libre y que el ciudadano no lo sea o que siendo libre el ciudadano no lo sea la Constitución”.⁴¹

La libertad, respecto a la Constitución, está sustentada en la corrección de las leyes fundamentales. Respecto al ciudadano, la libertad se ve sustentada en tradiciones, costumbres, las que a su vez se ven favorecidas por ciertas leyes civiles. El autor distingue la libertad filosófica de la libertad política señalando el fundamento de la primera en el ejercicio de la propia voluntad, y el de la segunda en el beneficio de la seguridad.

La libertad ciudadana depende de la bondad de las leyes criminales “la pena no es hija del capricho del legislador, sino de la naturaleza del delito”.⁴²

Señala Montesquieu cuatro clases de delitos: contra la religión, contra las buenas costumbres, contra la tranquilidad y contra la seguridad de los ciudadanos.

2.3.5.2.- Rousseau y el Contrato subsanador del mal natural político. Conciliación entre naturaleza y razón

Rousseau antepone a la concepción ilustrada del hombre con su fe en la razón, el sentimiento o interioridad que pone de manifiesto la singularidad del individuo y que solo puede develarse en contacto con la naturaleza, la cual, no es para Rousseau un complejo mecanismo que hay que conocer para dominar sino el espacio de goce estético del hombre.

Este pensador quiere reconstruir de nuevo al hombre natural pero no en detrimento de la civilización sino, recuperar las virtudes fundamentales que le permitan vivir de una forma mas auténtica.

Este hombre natural vive entre los animales y se distingue de ellos por ser libre y perfectible. Posee ya la facultad de la razón pero no tiene necesidad de utilizarla al llevar una vida puramente sensitiva.

En este período no tiene las pasiones violentas que le había otorgado entre otros, Hobbes. Por el contrario, tiene sentimientos apacibles y, si tuviese algún sentimiento contrario, este se mitiga con la virtud anterior a la reflexión, la piedad. Los hombres en este estado son amoraes y, por lo tanto, no pueden calificarse ni como buenos ni como malos. Lo que caracteriza a estos es la inocencia y la felicidad. Es el momento de la paz y las desigualdades son reducibles al plano físico.

El estado de naturaleza, se quebró por cambios climáticos extremos y un poderoso aumento de la población. De este modo los hombres recurrieron a la razón

³⁸ Montesquieu. ob. cit. pág. 81

³⁹ Montesquieu. ob. cit. pág. 103

⁴⁰ Montesquieu. ob. cit. pág. 107

⁴¹ Montesquieu. ob. cit. pág. 123

⁴² Montesquieu. ob. cit. pág. 125

Lo esencial del pensamiento de Rousseau puede resumirse en la propuesta de dos nuevas ideas, estrechamente relacionadas entre sí. Por un lado una nueva concepción de la naturaleza humana, oculta bajo la diversidad de apariencias sociales, por otro, el descubrimiento de una ley escondida de la historia cuya manifestación exculparía a Dios de la acusación de haber creado a un ser como el hombre, malvado el mismo y segregador del mal. De acuerdo con ello la aportación Rousseauiana a la comprensión del mundo moral podría resumirse en el siguiente apotegma, que encabeza *El Emilio*: “Todo está bien al salir de las manos del autor de la naturaleza; todo degenera entre las manos del hombre. La resolución del problema del llamado mal moral (la injusticia, la violencia, la opresión, -según Rousseau- la desigualdad) remite a un verdadero conocimiento del hombre. Por eso de todos los conocimientos humanos, el más útil y el menos adelantado de todos es el del hombre. Se impone la pregunta, en este sentido, de cómo conocer la desigualdad de los hombres si no se comienza por conocerlos a ellos mismos.

Dentro de esta argumentación, todos los filósofos –según Rousseau- han cometido el mismo error que consiste en atribuir al hombre natural ideas, necesidades, pasiones, que solo son concebibles en el estado civil. El hombre originario es, de este modo, al que se distingue del hombre natural. Ese hombre originario es un tipo de hombre natural que no ha tenido ninguna convivencia estable con otros hombres y que, por lo tanto, no ha adquirido muchas capacidades (lenguaje o conciencia) que consideramos como específicamente humanas.

Rousseau no predica la vuelta al hombre natural como la regresión a un supuesto estado primitivo, pero este estado se entiende como un punto de referencia hacia el cual se vuelve toda consideración de tipo social y moral. La teoría jurídica del contrato social es consecuencia de ello, en la cual se señala el método para llegar a la pureza del hombre natural con la supresión de toda la maldad acumulada por la cultura artificiosa y por la desigualdad humana. El medio para alcanzar este objetivo es el desarrollo de las fuerzas naturalmente buenas del hombre en función de la formación de un nuevo estado social.

La teoría política de Rousseau es, en este sentido, distinta de la de sus contemporáneos. A diferencia de Hobbes, Rousseau no pretende justificar por nuestro interés la obediencia para con los gobiernos establecidos y a diferencia de Locke y los puritanos, no pretende establecer los límites de la obediencia debida a esos gobiernos. Rousseau, de esta manera, sigue en la línea platónica en el sentido de la definición de una ciudad política ideal.

Con el “Contrato Social”, nuestro autor intenta determinar las condiciones que puedan hacer legítima la situación universal de sujeción política en la que los hombres se encuentran. Se trata, entonces, de determinar bajo que condiciones el sometimiento político abandonaría sus características de injusticia y tiranía. No solo ello, sino también, y es lo más importante, bajo que condiciones sería legítimo. El problema, desde el punto de vista político y, en lo que hace a los términos de la problemática con respecto a un planteo liberal, a saber, libertad e igualdad, Rousseau se propone la búsqueda de una forma de asociación que defienda o proteja con toda la fuerza común a las personas y los bienes de cada asociado, por medio de la cual, al unirse cada uno con todos, no obedezca sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. El contrato social propuesto por este pensador es la manifestación de la soberanía de la voluntad general en un estado democrático puro, respetuoso de los derechos naturales, de cada persona, cuya renuncia a la libertad no es más que la renuncia a la libertad de obrar con el egoísmo propio del estado de falsa civilización.

Las teorías del contrato social influyeron, como es sabido, sobre la Revolución Francesa que adoptó el lema “Igualdad, Libertad, Fraternidad” y que intentó en diversas ocasiones copiar las líneas esenciales de la doctrina jurídica del contrato.

En Rousseau se da una “reducción de la ética a la política, porque el ámbito de la moral privada tiende a concebirse como un residuo del campo del derecho, lo aún no cubierto por la ley, pero ya dispuesto a ser asimilado por ella en el momento en que resulte socialmente oportuno

(...) el contrato social no intenta dibujar el plan para construir una sociedad futura, sino establecer una medida de acuerdo con la cual juzgar y condenar las instituciones existentes ya que Rousseau sabe con toda claridad que en las sociedades modernas ni se dan ni pueden darse las condiciones para la formación de la voluntad general y que por tanto en ellas no existen sino simulacros de leyes, propone así una utopía retrospectiva²⁰

2.3.6.- Kant y la fractura económico política: benevolencia vs razón

La ideología de la posmodernidad es incompatible con el núcleo racional del pensamiento Kantiano, por lo tanto es necesario profundizar en él, a partir de su ontología y de su ética.

Para leer a Kant es necesario entresacar su método reflexivo y reconstruir su sistema filosófico liberándolo de las peyorativas interpretaciones. Sin negar las ambigüedades y contradicciones presentes en la obra Kantiana, se trata de basarse en el a priori interpretativo de que la única manera coherente de acceder a Kant consiste en leer sus textos a la luz crítica de las propias exigencias metodológicas contenidas en ellos. El hilo conductor será el INTERÉS DE LA RAZÓN.

La razón posee su propio interés que se identifica con las tesis empiristas y, por lo tanto, el planteo trascendental de la moral transcurre por las tesis dogmáticas, tesis donde la razón es instrumentalizada por intereses ajenos a ella.

El concepto de interés se asocia aquí al concepto trascendental, mediante el cual se trata de discriminar si un concepto responde a un interés de la razón o a un interés de la imaginación. La fundamentación trascendental de un concepto responde a una fundamentación realizada desde el interés racional del género humano.

No se acepta la moral Kantiana como una restitución del idealismo ni se acepta tampoco un carácter abstracto para la ética.

Los núcleos fundamentales de la filosofía crítica Kantiana desde la óptica ético-política son los siguientes:

- 1.- Dignidad absoluta del género humano: como opuesta a la libertad del Yo
- 2.- La acción en el mundo empírico: Kant anula desde la óptica crítica trascendental la pasividad para poner en primer plano la noción de actividad.
- 3.- La crítica Kantiana al fatalismo ético y al esteticismo moral: Ambos, considerados desde los resultados prácticos, constituyen el basamento lógico de la conciencia feliz no desgarrada por la contradicción entre la necesidad y la libertad.
- 4.- La crítica al Eudemonismo: El interés individual constituye un obstáculo para la moral. El amor a sí mismo se considera como una actitud natural. Una concepción individualista liberal servía éticamente a la perpetuación del modelo social burgués.

Por la falsa mediación entre moral y política el imperativo categórico se transforma en una apología de las condiciones económicas. El retorno al pleno liberalismo representa un anacronismo económico, político y ético.

La ideología propia de la posmodernidad es eudemonista en la medida que abandona la acción social y política transformadora, así como también cuando se repliega en la privaticidad. Dicha regresión social es la que manifiesta la validez Kantiana frente al egoísmo moral cuya finalidad en sí mismo (Eudemonismo) plantea como máxima la utilidad en vez del deber.

Kant critica entonces la supraestructura filosófica del liberalismo, es decir que hace una crítica racional al mismo. El modelo ético Kantiano se basa en la universalidad de la razón. El carácter objetivo del sujeto moral se articula a partir del concepto de humanidad, el cual en tanto concepto se opone al yo y en ello se fundamenta el sentido universalista del sistema Kantiano. El triángulo ilusorio "yo-libertad-felicidad" se opone al triángulo ilustrado "nosotros-razón-

²⁰ Montoya en Camps. (B) T 2. Pag. 278

dignidad".

La ética Kantiana responde a una cosmovisión racional en tanto que el sujeto de la acción moral es el hombre en tanto humanidad.

Las motivaciones falsamente éticas (religión, misticismo, ley positiva) quedan excluidas. En todas ellas, la noción de hombre carece de auténtica racionalidad, globalidad y emancipación. El objetivo teórico Kantiano consiste en captar por medio de la razón la clave conceptual (condición de posibilidad) de una humanidad no contradictoria ni desgarrada en individuos hostiles entre sí. La ética Kantiana estalla entonces en el ámbito político. La acción Kantiana no va mas allá de la dimensión cívica porque el objeto de las acciones morales está constituido por la humanidad en su conjunto. El planteo político-económico de Kant no es producto de su método crítico sino una construcción teórica AD-HOC con respecto a la realidad histórica imperante en el S. XVIII. El discurso político Kantiano se nuclea en torno a la revolución francesa de 1789. Su reflexión no se refiere a los datos empíricos ni a los estructurales reales sino a la idealización del discurso de sus protagonistas.

- Admite el carácter moral de la violencia revolucionaria frente a las estructuras sociales caducas.

- Admite la desconfianza del pueblo acerca la reflexión Kantiana al despotismo ilustrado

- La fragmentación ético-política es consecuencia de que el gran retraso socio-económico alemán imposibilitaba el mantenimiento de la naturaleza progresista del discurso Kantiano en el momento en que intentó aplicarse a la sociedad prusiana feudal de su tiempo.

El Kantismo, en consecuencia, al no tolerar ningún tipo de instrumentalización del ser humano constituye el fundamento reflexivo de cualquier planteo humanista en política.

El planteo Kantiano representa un arma intelectual para lograr una sociedad no fragmentada, justa y racional.

Ni naturalismo ni cristianismo sino ética Kantiana como reflexión humanista desde presupuestos teóricos immanentes, o captación del núcleo racional por la aplicación del principio trascendental del interés de la razón.

En la concepción política Kantiana coexisten dos matrices conceptuales, a saber, la cosmovisión liberal que mantiene el concepto de privacidad del individuo de Adam Smith y, el planteo de la Ilustración.

Kant admite la idea de una teleología humanizante en la naturaleza, es decir que, las leyes naturales llevarán al género humano a óptimas condiciones.

En la máxima Kantiana: "Actúa de tal modo que la libre realización de tu deseo pueda coexistir según una ley general con la libertad de los demás" se evidencia una contradicción entre la espontaneidad del yo (la libre realización de tu deseo) y la armonía social (ley general a partir de la libertad ajena).

La referencia a una ley general representa una coacción externa que, por lo mismo, no revela una racionalidad esencial. Esta no es una ley moral sino positiva. La reflexión jurídica Kantiana supone un isomorfismo entre el deber moral y la ley positiva dado que ambos se hallan unidos exteriormente a partir de un nexa verbal. Dicho isomorfismo evidencia la ruptura en la cual la ley positiva mediatiza el deber moral hasta vaciar su transparencia.

La máxima reconoce el desgarramiento entre exterior e interior. Mas aún reconoce el papel predominante de la ley positiva. La negatividad proveniente de la coacción exterior, entonces, puede adoptar cualquier forma, incluso, la de explotación legal.

El derecho (libertad) y la necesidad de coacción (ley positiva) vienen a significar lo mismo.

Sabido es que principio básico teórico del capitalismo es la libertad. Pero la libertad fundamental de adquirir, disfrutar y disponer de bienes. Esta libertad se agota en la defensa del derecho de propiedad en la que adquiere su sentido. Es decir que la misma se halla condicionada a la existencia de un orden natural, entendiendo por natural que tenga leyes propias y mecanismos autónomos.

El orden natural, planteado por los filósofos y economistas del siglo de la razón fue el dogma de la burguesía liberal capitalista.

Entendemos que, históricamente, el surgimiento de la misma hunde sus raíces en la doctrina de Maquiavelo quien plantea que la preeminencia de la razón de estado debe operar sobre cualquier otra de carácter moral. La moral es destituida desde este momento, al menos en la concepción de unos pocos, debido a la manipulación de los valores realizada por el acuerdo histórico entre imperio y papado. De modo que la repercusión en la sociedad del poder del rey era sobradamente justificada, máxime cuando el rey representaba, en virtud de los acuerdos con los ministros de la santidad, al mismo Dios.

En el S. XVII, con las revoluciones Inglesa y Francesa, se erige la burguesía con el poder económico. Verdadera revolución en el sistema social y, por lo tanto verdadera revolución política y jurídica. Un siglo mas tarde la misma burguesía, la europea, se pondrá en contra del despotismo ilustrado, dado que a costa del poder económico de ellos, esta forma de gobierno basada en la razón seguía manteniendo las mismas estructuras absolutistas de la "Monarquía absoluta y hereditaria".

En esta cuestión, a saber, "la cuestión de la justificación de la herencia desde la razón" en contraposición con las leyes positivas de la burguesía es en donde se va a plantear el conflicto de la filosofía crítica trascendental Kantiana. El conflicto se da en la medida que se apela a la libertad en vez de a la racionalidad. El planteo jurídico Kantiano pasa a ser liberal dado que reproduce la teoría burguesa y, si el tema clave de la mencionada teoría es la cuestión de la propiedad privada, será necesario, en la medida de lo posible, aplicar las exigencias críticas del modelo conceptual Kantiano. Se puede leer en lo que venimos diciendo la existencia de una duplicidad del discurso político y económico mediante el cual las condiciones de igualdad del discurso político transfieren al económico el conflicto igualdad-desigualdad (recordemos en este caso que la apuesta a la libertad por parte de la burguesía surgió debido a la desigualdad y el privilegio del "Despotismo Ilustrado") dado que el mismo es ajeno a toda mediación ética o política transformadora. Mas aún, debido a que las mediaciones Kantianas actúan casi siempre sobre la política, no generan una visión crítica unitaria.

En referencia al discurso económico, Kant sigue la teoría de Adam Smith, y es justamente con este autor que se abre la brecha entre el discurso moral y económico. Smith, basa la relación social en la armonía de sentimientos. Afirma que el hombre tiene un primer sentimiento de solidaridad por el cual sale de si mismo para compartir la situación del otro, pero, este sentimiento es intuitivo no racional que se realiza a través de la acción moral y religiosa. El director del Universo ha puesto en la conciencia el temor a las consecuencias no queridas. El hombre perfecto es aquel que internaliza el espejo de los demás, es decir que, el espejo es una especie de semidios que gobierna al hombre perfecto. La mano invisible es la armonía preestablecida mas eficaz que el estado, es algo que pasa, no un principio.

Se ve perfectamente el recurso de Smith al orden natural en el universo, según lo cual no podemos organizarnos de cualquier manera. El liberalismo empieza entonces con el orden natural mas ciertos derechos del hombre que no pueden ser violados. La obligación moral llevaría al hombre a hacer el bien, mas la obligación jurídica lo llevaría a no hacer el mal. El completamiento del desarrollo se da por benevolencia.

La cuestión, mas específicamente, lo cuestionable del planteo, consiste en que, por un lado, la norma jurídica que representa la negatividad de la coacción recurriendo al orden natural, se completaría con la condición de bondad de cada uno de nosotros en el plano, por ejemplo, económico. Se pone de relieve, de esta manera, el dualismo o duplicidad entre ambos discursos y, aunque apele a la libertad en vez de a la racionalidad, el objetivo Kantiano será definir la legitimidad moral de la conducta en función de la racionalidad de criterios de la conducta ética. Se trata entonces de analizar a este respecto, la teoría del derecho Kantiana. Decir que Kant tiene un sentido jurídico de la moral, seguiría siendo una certeza liberal, mediante la cual

podemos afirmar que será moralmente bueno quien actúe según una máxima justificable. Si dicha máxima la ubicamos en la esfera del discurso político, sigue siendo una cuestión de benevolencia lo que quede en la esfera del discurso económico, y, por lo tanto, la norma no sería racional sino derivada de la inclinación. El planteo Kantiano quedaría entonces a la inversa: "actúa según el mandato de tu inclinación". La certeza del liberalismo individualista entonces no se basa en una moral autónoma sino en una benevolencia autónoma. Y, que la benevolencia autónoma no crea una sociedad justa es por demás probado y sabido.

Entendemos que la aproximación a la teoría Kantiana desde una hermenéutica clarificadora, lejos de llegar a una "certeza liberal" que a su vez le sirva de base, trata de evidenciar la fractura a fin de lograr la justa valoración de la teoría en cuestión.

La teoría jurídica Kantiana se basa en la suma de leyes como posibilidad de una legalidad patente. Es decir que, la ley por serlo ya es justa, verdad tautológica que implica el ya mencionado isomorfismo entre derecho y moral. La ética me impone hacer del derecho una máxima para mí. "La deducción de categorías jurídicas a partir de las cuales poder desplegar racionalmente las determinaciones del mundo empírico es donde se establece la deducción de la posesión sobre objetos físicos y sus frutos y posibilidades". El mecanismo es la legitimidad de la posesión, la cual queda garantizada a priori.

Nos dice Kant en la metafísica de las costumbres que la cuestión de un mío y un tuyo exteriores se resuelve en la cuestión de la posibilidad de una posesión meramente jurídica y esta a su vez en una tercera, es decir, en la posibilidad de una proposición jurídica sintética a priori. Las proposiciones jurídicas son siempre, según Kant, sintéticas a priori porque son leyes racionales. La proposición jurídica a priori referida a la posesión empírica es analítica porque dice lo que se infiere de la posesión según el principio de contradicción, en cambio, la proposición que expresa la posibilidad de la posesión de una cosa fuera de mí, prescindiendo de todas las condiciones de posesión empírica rebasa las condiciones restrictivas y es sintética. Ahora bien, si el sujeto está en condiciones de posibilidad de poseer algo ya está en posesión de ello. El concepto de libertad en este caso es incapaz de establecer una deducción teórica de posibilidad, solo puede concluirse a partir de leyes prácticas de la razón. "Podemos decir que la herencia final rescatada del pensamiento de Kant está depositada en la estructura misma de su filosofía práctica: la evolución ética que está en las manos del hombre es la indefinida y siempre en peligro de evolución política con su elemento central, la limitación del poder ejecutivo despótico mediante la cooparticipación en las tareas legislativas y la expansión de la responsabilidad respecto de las consecuencias pragmáticas de la acción. Quiere entregarnos una cierta ética de la responsabilidad como forma de la política orientada a la realización de la justicia"²¹

2.4.- El pensamiento ético político contemporáneo

Dentro de la periodización que habíamos delineado para el tratamiento de la teoría política se habían establecido para la edad contemporánea dos momentos, divididos por el año 1870. El primer período, antes del año mencionado corresponde a lo que denominamos etapa precientífica y, el segundo, posterior al mismo año, denominado etapa científica.

A partir de 1870 y siguiendo a Pinto²², la ciencia política comienza a diferenciarse de otros campos de estudio tales como la filosofía política, el derecho público y la historia política, asumiendo ahora características de una disciplina científica especializada y que se desarrolla

²¹ Villacañas en Camps ob.cit. pag. 398-399

²² Pinto, J. comp.(1995) Introducción a la ciencia política. Bs.As.: EUDEBA

como autónoma en las grandes democracias.

Gran Bretaña, Francia y fundamentalmente Estados Unidos, comienzan a requerir conocimientos científicos para el desarrollo de sus propias democracias pero, será en Estados Unidos donde, cincuenta años después la ciencia política se difundirá ampliamente.

Dentro de la etapa científica, especialmente entre 1870 y 1950, la ciencia política se ocupará de tres campos de estudio, a saber, la teoría del estado, el gobierno en el estado moderno y, las relaciones entre los estados. La ciencia política de este período se caracteriza por el estudio de las instituciones políticas a partir de la comparación histórica y no distinguirá entre hechos y valores debido a su posicionamiento descriptivo.

Según Pasquino, “a caballo, entre los siglos XIX y XX, se inicia una auténtica revolución científica en el mundo centroeuropeo que con la física (Einstein), el psicoanálisis (Freud), la filosofía analítica (Wittgenstein y el más amplio círculo de Viena) influirá también en las ciencias sociales y la ciencia política.(...) Por lo que respecta a las ciencias sociales (y por tanto también a la política), las tensiones metodológicas se hicieron especialmente fuertes. Aparece la ambición de imitar a las ciencias naturales, de bajo la forma de causa y efecto, con fuerza de leyes. Max Weber, situado a caballo de la vertiente, participa del movimiento de renovación metodológica, asume sus consecuencias, experimenta los nuevos métodos y elabora originales perspectivas de análisis”²³.

Más aún, siguiendo nuevamente a Pasquino “ La tendencia va en la dirección de una unificación de las ciencias sociales (o incluso de todas las ciencias, en torno a un método compartido, como revelará el ambicioso proyecto de Otto Neurath de la Encyclopedia of Unified Sciences, 1932) en la cual la ciencia política perdería su autonomía tan trabajosamente buscada respecto de las disciplinas cercanas (filosofía política, historia política, derecho constitucional) y recién conquistada...”²⁴

Siguiendo el esquema propuesto por Pinto²⁵ en el tratamiento de este paradigma vamos a identificar las características fundamentales de tres grandes períodos. El período de auge del paradigma, el período de interacción con las teorías sistémicas y el período correspondiente al conductismo económico.

2.4.1.- La gran expansión del paradigma conductista

El positivismo lógico o neopositivismo que surge como discurso metodológico del Círculo de Viena en el período de entre guerras va a nutrir las ciencias sociales estadounidenses por dos razones. La primera es de índole histórica. Según Pasquino²⁶ tanto el fascismo como el nazismo van a aplastar cualquier reflexión específica y harán retroceder, inclusive, a las ciencias sociales por decenios. En efecto, debido al triunfo de los totalitarismos de la casi totalidad de la Europa continental, sus intelectuales se refugiaron principalmente en el mundo anglosajón en la cual los exiliados encontraron reconocimiento académico y social. La segunda razón es de índole epistemológica debido a que ese discurso metodológico de los intelectuales centroeuropeos empalmó perfectamente con la tradición de investigación anglosajona.

“Las ciencias sociales anglosajonas harán suyo el discurso metodológico expuesto por el positivismo lógico, identificando sus métodos de investigación con los de las ciencias naturales, dado que al hacerlo continúan con la tradición de investigación que ha caracterizado al pensamiento inglés a lo largo de la modernidad (...) La diáspora centroeuropea que produce el nazismo no sólo enriquece la filosofía y métodos que nutren a las ciencias sociales estadounidenses, también incrementa notoriamente su bagaje teórico. Aunque en este caso, desde una

²³ Pasquino, G. y otros, (1996) Manual de ciencia política. Madrid: Alianza Universidad textos. pag.18

²⁴ Pasquino, G. Y otros. ob.cit. pag. 18

²⁵ Pinto, J. ob.cit. Cap. 1.

²⁶ Pasquino, G. y otros. ob.cit. pag.18

perspectiva filosófica muy diferente a la del círculo de Viena, pues la mayor parte de los grandes teóricos exiliados tienen en común su pertenencia previa a la Escuela de Frankfurt: Adorno, Gerth, Horkheimer, Kirchheimer, Marcuse, los dos Neuman. Desde el neomarxismo harán asimismo aportes muy importantes al colosal crecimiento cuantitativo y cualitativo de esas ciencias, iniciando un debate teórico todavía no concluido. La riqueza de ese pensamiento centroeuropeo, la acogida que recibió en los ambientes académicos y en la sociedad estadounidense, harán que la ciencia política sea muy diferente después de ese exilio masivo, adquiriendo un protagonismo intelectual que hasta entonces no tenía...²⁷.

Las otras causas que harán que en Estados Unidos se desarrolle muy favorablemente la ciencia política serán su apogeo económico y por su puesto la gran revolución conductista producida por Watson pero, ya en este país se encontraban dos autores que se hallaban en camino de estas ideas conductistas. Ellos son Lowell y Bentley.

Lowell, orientado por la visión funcionalista, pluralista y cuantitativa observa el sistema político británico desde una perspectiva inspirada en las ciencias naturales. Lowell se basa de este modo en el modelo organicista afirmando que la exitosa experiencia de Gran Bretaña está sustentada en el equilibrio funcional que se da en las prácticas gubernativas inglesas. El gobierno inglés es el más reconocido debido a que es el producto de una interdependencia fáctica y no solo normativa.

Por su parte Bentley, en su obra "The process of Government" realiza un análisis político de índole pragmática en tanto busca instrumentos metodológicos con precisión de medición como para calcular y describir las presiones sociales sobre la política, lo cual requiere de unidades observables empíricamente. Las categorías de análisis que utilizará serán las de grupo y proceso unidas por la de interés para poder aplicar la metodología del diseño de modelos analíticos.

Dirá Pinto a este respecto que "...En Bentley, se percibe como el Lowell, el rechazo al formalismo racionalista de los juristas, del mismo modo que la reivindicación de los procedimientos metodológicos tomados de las ciencias naturales..."²⁸

Pinto concluirá, a propósito de lo dicho, que los principios centrales del conductismo aplicado a la ciencia política serán: 1) busca detectar las uniformidades existentes en los comportamientos políticos individuales para luego expresarlas en generalizaciones que permiten plantear teorías de valor explicativo y predictivo en leyes de causalidad. 2) Tanto esas generalizaciones como las teorías que surgen de ellas deben ser el producto de la observación empírica de lo político y no de deducciones especulativas. 3) Para garantizar la objetividad de esa observación empírica, ella deberá ser verificada mediante su confrontación con la realidad. 4) Este proceso cognoscitivo tiene como consecuencia obligada la necesidad de la cuantificación para lo cual el científico deberá recurrir a la medición y cuantificación de sus relevamientos de datos para acrecentar estadísticamente la precisión de las investigaciones y permitir la acumulación del conocimiento.

Al recurrir al método de investigación de las ciencias naturales, el conductismo sostendrá que las valoraciones éticas deberán ser ajenas al análisis político. Mas aún "Los juicios de valor deben ser dejados de lado en la investigación científica, la verdad o falsedad de los enunciados políticos no forma parte de esa investigación, la explicación del fenómeno político debe darse entonces desde una neutralidad axiológica, que escape por lo tanto a los compromisos valorativos. Solo así, sustrayéndola del debate ideológico, la ciencia política podrá obtener un conocimiento que sea a la vez preciso y acumulativo. Por eso se pretende eliminar del análisis científico de la política, sus contenidos normativos y metafísicos, aunque ello signifique mutilar su discurso teórico y su contenido ético. Al conductismo le interesa más el promover la

²⁷ Pinto, J. ob.cit. pág. 19.

²⁸ Pinto ob. Cit. Pag 24

eficacia decisional que la justicia distributiva...»²⁹

2.4.2.- Período de interacción con las teorías sistémicas

Al adherir ciegamente la teoría política al paradigma conductista se había omitido todo recurso a la teoría y para obtenerlo tomará entonces el marco teórico de las teorías sistémicas.

Pinto³⁰, cita a Giuliano Urbani con referencia al tema, quien destaca los aportes científicos que convergen en las teorías sistémicas de la política. Ellas son cuatro: 1) la teoría de los sistemas generales, que surge en la biología. 2) La teoría estructural funcionalista expuesta por Parsons. 3) Las nuevas teorías cibernéticas expuestas por Norbert Wiener y 4) La economía clásica de la cual toman específicamente los conceptos de equilibrio, demanda y oferta.

Las teorías sistémicas de lo político van a ser diseñadas y expuestas en los Estados Unidos entre los años 50 y 60 por David Easton y Gabriel Almond.

En opinión de Pasquino³¹ con Easton se lleva a término un largo discurso acerca de qué es política y qué es ciencia. Política es asignación imperativa de valores para una sociedad. El lugar de la política será según Easton el sistema político identificado como un sistema de interacciones, abstraídas de la totalidad de los comportamientos sociales, a través de las cuales los valores se asignan de modo imperativo para una sociedad³². Con aportaciones antropológicas y sociológicas y atento más a las aportaciones de la cibernética más que a la economía, busca Easton elementos que hagan el análisis de la política, lo más científico posible y, se encuentra entonces con el comportamentismo que, aplicado a la política se caracteriza por la observación y análisis de los comportamientos concretos de los actores políticos así como también por el recurso a técnicas específicas tales como entrevistas, sondeos de opinión, análisis de contenido, simulaciones y cuantificaciones. Solo en esta dirección el análisis de la política puede aproximarse a ser ciencia.

La ciencia comportamentista, se propone los siguientes objetivos:

- 1) Regularidad y generalización
- 2) Verificación
- 3) Elaboración de técnicas de observación
- 4) Cuantificación
- 5) Separación de hechos y valores
- 6) Sistematización de los conocimientos adquiridos
- 7) Mirar a la ciencia pura
- 8) Integración con las ciencias sociales

De este modo, Easton concluye con el proceso de redefinición de la política y de alejamiento de las disciplinas humanísticas y acercamiento a las ciencias naturales. Este proceso se había iniciado en la década del 20 y culmina con lo que Pasquino identifica como una ruptura epistemológica en la década del 50.

En opinión de Pinto³³, la teoría sistémica de Easton contaba con algunas debilidades conceptuales. Por un lado la terminología que toma Easton de la cibernética da a la ciencia política una nueva gramática y, si bien con ello pone distancia con las antiguas conceptualizaciones provenientes del derecho público y la filosofía política, tiene el inconveniente de que lo diagramático diluye lo real en el estudio de los procesos políticos. Por otro lado, le da mayor im-

²⁹ Pinto. ob.cit. pag. 28. Ver además Borradori, Giovanna, (1996) Conversaciones filosóficas: el nuevo pensamiento latinoamericano. Colombia: Grupo editorial Norma. El muro del Atlántico a propósito del pragmatismo americano.

³⁰ Pinto. ob.cit. pag. 34 y 35

³¹ Pasquino, G. y otros ob.cit. pag. 19

³² Easton citado por Pasquino loc.cit.

³³ Pinto ob. cit. pag. 41

portancia a los inputs provenientes del ambiente social que a los outputs que provienen de las decisiones políticas tomadas por el sistema político. Estas debilidades teóricas, entre otras, hacen que Easton haya abandonado según Pinto su expectativa de constituir una teoría general de la política.

2.4.3.- Período del conductismo económico

Las teorías económicas de la política surgen simultáneamente a las teorías sistémicas inspirándose las primeras en el modelo de equilibrio general elaborado por la economía neoclásica y centradas en un conjunto de afirmaciones en vistas a construir modelos económicos de análisis político. El modelo de individuo que subyace a los modelos económicos es justamente el homo oeconomicus orientado racionalmente a maximizar sus beneficios en una sociedad percibida como atomística. Si la unidad de análisis ha sido para el conductismo en general el individuo aislado, dicho análisis se ha realizado desde diversas perspectivas así, en el conductismo de raigambre psicológica, las conductas individuales son explicadas a través de los conceptos de estímulo respuesta. Para el conductismo de las teorías sistémicas dichas conductas son explicadas a partir de la noción de feedback. Ahora, en las teorías económicas, las conductas individuales serán explicadas a partir de las nociones de cálculo, objetivo y conducta racional.

Estos son las nociones que distinguen los distintos períodos del conductismo en función de las diversas teorías que lo nutren. Lo que se mantiene idéntico es la expectativa conductista de explicar los comportamientos políticos a través de leyes generales de la conducta humana.

Esta última fase o período del conductismo se encuentra vinculada con el utilitarismo anglosajón del S. XIX. De tendencia social, este utilitarismo tuvo como gran representante a John Stuart Mill mientras que Marshall y David Ricardo fueron los grandes difusores de la teoría económica del utilitarismo.

Según Pasquino, las diferentes tradiciones de ciencia política que se han radicado en cada país europeo y en los Estados Unidos, provienen de cómo posicionarse frente a algunos conceptos centrales de la filosofía política. Este autor recorre algunos países tales como Alemania, Francia, Italia con el objetivo de presentar la relación entre la ciencia y la teoría política y, a propósito de Estados Unidos, dirá que su ciencia política es netamente empírica y orientada a la solución de los problemas políticos más urgentes, poco inclinada a la teorización y ligada al modelo de democracia propio de su país. Esta teoría de la democracia es la que había surgido en la teoría de la democracia de Schumpeter, propia del período al que estamos aludiendo. En efecto, este autor contrapone el concepto nuevo de la democracia al concepto clásico de la misma³⁴ que invierte la relación existente entre el pueblo y sus representantes, trasladando el énfasis del primero a los segundos, siendo entonces la democracia un método de procedimientos mediante los cuales el sistema institucional llega a decisiones políticas en las que los individuos adquieren poder de decisión. En realidad son los líderes y no el pueblo los que protagonizan la política de la democracia empírica y su importancia radica no solo en la capacidad de mando sino también en el talento para motivar la voluntad popular y transformarla en un instrumento de acción política.

La analogía que establecerá Schumpeter entre el sistema político y el económico se nutre fundamentalmente de la analogía entre la competencia política y la competencia económica que asocia la imagen del líder político a la del empresario y la de los electores a los consumidores. La importancia de Schumpeter radica en la influencia que ejerce en los estudios políticos posteriores tales como los análisis conductistas de la participación política, las teorías pluralistas

³⁴ Ver concepto clásico y nuevo de la democracia según Schumpeter en el presente trabajo. Cap. 3 apartado 3.2.6.

y las teorías económicas que se establecen en la línea de la tradición anglosajona.

Uno de los expositores de las teorías pluralistas y que, completa el análisis teórico de Schumpeter con respecto a la conducta del votante – consumidor, es Robert Dahl. En efecto, mientras que para Schumpeter, lo que cuenta a la hora de las elecciones es la competencia entre las elites, Dahl demuestra que es muy importante la competencia entre las elites sobre los problemas que se suscitan entre las elecciones. Lo que salva a la democracia son las mutables coaliciones decisionales entre los grupos y, el pluralismo de estos grupos es lo que impide el predominio de unos sobre otros. Se convierte de este modo Dahl, en uno de los autores mas críticos del paradigma elitista.

Dedicado en forma especial al proceso de formación de las decisiones públicas, sus conclusiones plantean que es inadecuado generalizar un modelo estratificado y que el hecho de que algún sector pueda ser relevante, en algún canal de la toma de decisiones, no significa que lo sea en todos, de modo que el proceso político en la sociedad norteamericana es pluralista mas bien que elitista. El punto de partida en cuanto a la evidencia de sus posiciones teóricas es que el poder no es un fenómeno social sino político y su estudio debe ser desarrollado al nivel en el que las decisiones obligatorias para todos los miembros de la sociedad tienen lugar: el Estado. Considera que el Estado es no solamente una importante fuente de poder, sino que además, el dominio de la influencia coercitiva o poder coercitivo. El grupo que controla el Estado, disfruta sin duda alguna de una gran cantidad de poder.

Trata de demostrar que quienes mayor peso tienen en la formulación y desarrollo de políticas no son necesariamente aquellos que disponen de poder económico sino los que ocupan posiciones prominentes en el plano político. Rechaza explícitamente la idea de una clase económica o fracción de la misma domine en forma permanente la orientación de las decisiones estatales.

Su parámetro en cuanto a quien tiene o no poder, o quien tiene mas o menos poder, lo ubica como una cuestión empírica susceptible de deducirse por medio de la observación rigurosa del proceso decisional.

Mas allá de análisis y críticas, Las teorías económicas en general, trabajan sobre este paralelismo entre el ámbito económico y el ámbito político.

El problema que se plantea en la implementación del modelo económico al modelo político es el grado de generalización y, desde ella someterse a un enfoque teórico ahistórico de los hechos políticos. Pinto argumentará a este respecto que este enfoque “pretende universalizar las conductas políticas que caracterizan a la sociedad estadounidense, fuertes liderazgos personales y muy débiles partidos y sindicatos, proyectándolas sobre los demás partidos democráticos. Frente a estas expectativas, surge sin embargo el hecho evidente de que en el continente europeo son las organizaciones, más que los individuos, las grandes protagonistas actuales de la política. Esto es explicable por la dimensión cualitativa y cuantitativa que tienen sus partidos políticos y sindicatos, así como por la circunstancia de estar caracterizados esos sistemas políticos por otro tipo de democracia, la consensual, no la competitiva que caracteriza a los Estados Unidos”³⁵. Estas teorías económicas, concluye Pinto si bien tienen amplia difusión en la ciencia política estadounidense, no sucede lo mismo en la ciencia política europea.

Hasta aquí, se ha tratado lo correspondiente a la ciencia política de raigambre anglosajona que se puede sintetizar como un movimiento que, inspirado en los grandes autores de la modernidad – Bacon, Locke, Hume y John S. Mill entre otros – se continúa en el paradigma conductista que extiende el discurso positivista propio de las ciencias naturales a las ciencias sociales y delimita de este modo esta ciencia política anglosajona con el protagonismo de los individuos en función de lo cual cobra interés el análisis del liderazgo en tanto análisis político fundamental del presente paradigma.

³⁵ Pinto. ob.cit. pag.64 y 65

Frente a este paradigma anglosajón y, tal como se planteó en nuestra periodización se yergue el paradigma comparatista o Weberiano cuyo análisis trabajamos a continuación.

2.4.4.- El paradigma de las nuevas ciencias sociales

Siguiendo el análisis que realiza Pinto frente al presente tema, dicho autor toma como punto de referencia que existen dos grandes paradigmas, el conductista y el comparatista o weberiano y, que ambos deben entenderse teniendo en cuenta las diversas tradiciones de investigación. Esta expresión de tradición de investigación, la toma Pinto de Laudan y lo cita a propósito de su definición. Según Laudan entonces, la expresión “tradición de investigación” se utiliza para describir los contenidos metateóricos de la ciencia. Es en este sentido que Pinto va a afirmar que mientras que el paradigma conductista es una consecuencia obligada del ethos social correspondiente a la tradición de investigación anglosajona, el paradigma comparatista lo es de la tradición de investigación europea cuyo tratamiento realizaremos en el presente apartado.

El replanteo epistemológico que se produce en las ciencias políticas a partir de los 60 sigue el mismo destino que el replanteo epistemológico de las ciencias sociales en general. En opinión de Pinto, el discurso positivista que había marcado a las ciencias políticas desde autores tales como Saint Simon, Comte, Marx, Spencer y Pareto, será reemplazado por los análisis provenientes de tres corrientes de pensamiento, a saber, la hermenéutica filosófica, el neomarxismo y la fenomenología desarrollados por Gadamer, Habermas y Ricoeur respectivamente y de los cuales nos ocupamos a continuación.

Con respecto a la hermenéutica³⁶, la misma se define en un sentido muy general como el arte de interpretar textos para fijar su verdadero sentido. En un principio se utilizó en el estudio de la teología y se aplicó específicamente a la interpretación de las Sagradas Escrituras, pero su uso se ha ampliado desde el siglo XIX hasta abarcar las teorías filosóficas del significado y la comprensión, así como las teorías literarias de la interpretación textual.

Partiendo de la hermenéutica filosófica, si bien fue elaborada por Georg Friedrich Hegel, fue difundida por Schleiermacher quien la aplica a los estudios teológicos. Además de este autor es de destacar la figura de Dilthey quien, además de aplicar la hermenéutica a diversos tipos de trabajos, se ocupó del problema general de la hermenéutica en su obra “*Entstehung der Hermeneutik*”

Dilthey proporciona algunas categorías fundamentales de la vida histórica, por ejemplo, el hecho de que nuestra vida es una estructura de significado, un sistema y, desde esa estructura toma cada momento su sentido.

Dilthey quiere entender la vida desde la vida misma sin tener en cuenta ninguna esfera superior. En concordancia con este punto de partida Dilthey se convierte en un psicólogo y un historiador de las ciencias del espíritu.

En psicología, en contra de la psicología científica (concepción naturalista y mecanicista y método generalizador y esquematizante) creó el concepto de “entender”. Considera al ser viviente como una totalidad indivisa y, por lo tanto, pretende comprender la vida psíquica desde el terreno individual.

En contra de la psicología asociacionista (concepción mecánica y método aditivo) plantea la “estructura” como elemento psíquico fundamental. La estructura básica penetra los hechos psíquicos y rige su configuración y trama.

Estructura en sección vertical: Es la manera como yo vivo ahora mis contenidos de representación, los cuales dependen del estado de conciencia.

³⁶ El método hermenéutico es de muy antigua data, inclusive hay una corriente que asocia el nombre a la persona (legendaria o real?) de Hermes Trimegisto. Ver a propósito del tema los trabajos de Festugière especialmente en Festugière R.P. (1950) *La Révélation d’Hermès Trismégiste* París: J. Gabalda et Cie, Éditeurs.

Estructura en sección longitudinal: Es la manera como recibiré en mi y como viviré mi futuro. lo cual depende también del estado de conciencia, como base total desde la cual obro.

"Entender" a un hombre en su dimensión anímica es descubrir este estado de conciencia, esta estructura.

Los hechos espirituales son aprehendidos en toda su realidad. Esta aprehensión es autognosis, es decir, captura del objeto (distinta de la comprensión inmediata de la interioridad cuando se le agregan elementos ajenos a ella). Pero, la autognosis se convierte de aprehensión de lo psíquico-espiritual en fundamento del conocimiento filosófico-sistemático.

Autognosis es entonces conocimiento de las condiciones de la conciencia en las cuales se efectúa la elevación del espíritu a su autonomía mediante determinaciones axiológicas de validez universal.

La psicología Diltheyana es la fundamentación de las ciencias del espíritu (es decir de la gno-seología) dado que la psicología le permite comprender al hombre no como sustancia sino como entidad histórica.

La psicología descriptiva somete a la descripción la entera realidad de la vida psíquica. Es una exposición de las partes unidas en un complejo único que no es investigado científicamente sino vivido. Tiene por objeto las regularidades que se presentan en el complejo de la vida psíquica desarrollada.

Si llevamos el concepto de estructura a la historia, la estructura es el tipo histórico. Así por ejemplo, en la metafísica cosmovisional, los tres tipos del naturalismo (materialista o fenomenista y positivista), del idealismo de la libertad (surgido del conflicto moral y la percepción de la actividad volitiva) y del idealismo objetivo (cuando se tiende a la objetivación de lo real y la realidad pasa a ser su manifestación). A partir de estos tipos se pueden entender los fenómenos históricos.

Estos recorren la singularidad históricamente condicionada de cada individuo y producen incesantemente nuevas visiones del mundo. Son formas de la vida misma que está en ellas operando. A través de la historia del espíritu, se encuentran tipos particulares, puntos de vista, en los que la vida del espíritu se revela pero, sin ningún sentido totalizador.

Dilthey es historicista. En su filosofía no hay más que vida y esta se concibe como tiempo que fluye incesantemente. Todo es singular y único. No hay universal, solo puntos de vista sobre puntos de vista.

El segundo sentido de la historicidad, es el que procede de la diferencia entre las dos actitudes en relación con el mundo y con las cosas, la actitud directa, en la que contamos con el mundo, y la actitud en que reparamos en el mundo, reparamos en aquello de que dudamos y tratamos de contestar diciendo que es y entonces construyo una teoría.

Tanto Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey, entendían la comprensión como un proceso de reconstrucción psicológica, es decir, de reconstrucción, por parte del lector, de la intención original del autor. En este sentido, el texto es la expresión de los sentimientos de su autor y los intérpretes deben intentar ponerse en el lugar del autor para revivir el acto creador.

El problema de esta concepción es principalmente su exceso de fe en el género humano: presupone que todo el mundo tiene la misma capacidad para superar las dificultades que entraña todo proceso de comprensión. Se basa en la creencia de que es posible alcanzar una única interpretación correcta. Sin embargo, una visión algo más escéptica de la interpretación sostiene que no hay razones fundadas para emitir un juicio y por lo tanto se corre el riesgo de caer en el subjetivismo y el relativismo (el descubrimiento de que el conocimiento no es absoluto).

Según la tradición alemana, a la cual estamos haciendo referencia, se comprende —en filosofía— cuando se inserta aquello que quiero comprender en un contexto histórico más amplio,

es decir, relacionado con el pasado filosófico. De este modo, son las circunstancias históricas las que determinan los problemas filosóficos centrales los cuales estimulan el esfuerzo del pensamiento para superar el estado del conocimiento.

Durante el S.XIX y frente al nuevo descreimiento de la filosofía a propósito de la falta de legitimidad de su conocimiento, el positivismo lógico logra el predominio por la precisión adjudicada al método científico pero, en el presente siglo, hay una vuelta al pensamiento filosófico en el que el lenguaje ocupa el lugar principal de los debates.

Si bien Dilthey ya había avanzado en este desarrollo de la hermenéutica, es Heidegger quien la va a reinterpretar proponiendo que el carácter esencial de la existencia humana, impulsa a la filosofía hacia la hermenéutica. Todo gira, según Heidegger, en torno a la hermenéutica de la existencia. Tanto Martín Heidegger como su discípulo Hans-Georg Gadamer describen el dilema de la existencia como un círculo hermenéutico, en alusión al modo en que la comprensión y la interpretación, la parte y el todo, se relacionan de manera circular: para comprender el todo es necesario comprender las partes, y viceversa. Tal es la condición de posibilidad de toda experiencia y toda investigación humanas pero, es Gadamer quien va a lograr un desarrollo avanzado de esta nueva perspectiva hermenéutica. Si Heidegger centra sus ideas en la investigación del sentido del ser, Gadamer lo hará en la exploración hermenéutica del ser histórico tal como se manifiesta en el lenguaje.

Lo que Gadamer elabora es la hermenéutica filosófica encaminada a poner de relieve lo que podría llamarse el acontecer de la verdad y el método que debe seguirse para desvelar ese acontecer. Los hilos conductores son en Gadamer, las ciencias del espíritu, la estética y las ideas de juego a partir de los cuales recoge los motivos de Heidegger, Dilthey y la fenomenología. El objetivo de Gadamer es dilucidar la experiencia hermenéutica a partir de la misma hermenéutica y, el círculo hermenéutico, al que mas arriba se hizo alusión, es en el caso de este autor, una realidad y no una estructura lógica o lingüística. Es la realidad histórica y lingüística en que vive el hombre como ser que se halla en una tradición y que es capaz de apropiarse esta tradición mediante un movimiento hermenéutico. Decir que el proceso hermenéutico es lingüístico significa que debe entenderse dentro del marco del diálogo hermenéutico en el cual el lenguaje se da como experiencia del mundo que incluye el contenido transmitido (la tradición) que es inseparable del lenguaje de modo que “lenguaje como expresión, contenido transmitido, experiencia del mundo y conciencia histórica constituyen una trama de la que no puede separarse ningún componente”³⁷

Gadamer insiste en la tradición, la autoridad y el prejuicio o pre-enjuiciamiento que guía nuestra comprensión del lenguaje expresado, por ejemplo, en los textos y, que no es subjetiva sino que surge intersubjetivamente desde la comunidad en que estamos insertos y nos une a una tradición cultural determinada.

La comunidad es dinámica debido a que a través de nuestra relación con la tradición se da un continuo proceso de transformación cultural y en ese sentido el significado de un texto es siempre incompleto debido a las distintas interpretaciones que se van sucediendo del mismo. Dado que esta interpretación se extiende a los hechos históricos es que se puede afirmar que la existencia es diálogo y los hechos históricos son reconstruidos dentro de marcos de referencia narrativos mediante los cuales se relacionan con otros hechos. De este modo, el significado histórico de los hechos políticos es interpretado por generaciones posteriores a aquellas en las que el hecho sucede y por ello un hecho político puede tomar muchas significaciones.

³⁷ Gadamer, Verdad y método pag. 419 citado en Pinto. Ob. cit. Pág.74

Gadamer, mediante su argumentación, reivindica las características históricas del sentido de la acción social, la cual surge de una tradición cultural y la comprensión de dicho sentido por los intérpretes, depende de la inserción de estos últimos en una tradición de investigación. Esta conceptualización – dirá Pinto citando a Gadamer - “impugna fuertemente las premisas epistemológicas del positivismo lógico vigentes hasta ese momento en las ciencias sociales. Para las mismas, el futuro no está condicionado por el pasado, dado que ahora, en las sociedades industriales de la modernidad, puede ser planificado y dominado técnicamente por la ciencia. Consecuencia lógica de este criterio es el percibir como competencia de las ciencias sociales globalmente, dejando de lado las peculiaridades históricas de las sociedades nacionales. El pasado histórico, como tradición cultural, resulta ser ajeno a la investigación en ciencias sociales³⁸ .

La obra de Habermas también constituye un ataque radical a la idea de que el positivismo y la ciencia y la investigación modernas son de alguna forma objetivas. La ciencia y la tecnología están más bien regidas por valores e intereses que a veces contradicen la búsqueda desinteresada de la verdad. Habermas sostiene que la tecnologización de la sociedad y el consiguiente crecimiento de la burocracia han servido, entre otras cosas, para perpetuar las instituciones del Estado y despolitizar a los ciudadanos. De esta forma la razón y la ciencia se han convertido en herramientas de dominación más que de emancipación.

Habermas imagina un futuro en el que la razón y el conocimiento trabajen en pro de una sociedad mejor. En ese futuro la comunicación humana no debería estar sujeta a la dominación del Estado y los ciudadanos racionales deberían poder actuar en la sociedad de forma libre en el ámbito político.

Habermas, comprende como Gadamer que es imposible la idea de una sociedad ajena a la historia y abierta a un control técnico de su futuro como lo proponen las ciencias sociales ahistóricas y ello implica necesariamente la interpretación hermenéutica respecto de lo cual dirá Habermas que “ Cuando en 1967, por primera vez, sostuve la tesis de que las ciencias sociales no debían prescindir de la dimensión hermenéutica en la investigación , es decir, que solo cabe obviar el problema de la comprensión , al precio de admitir deformaciones, tuve que habérmelas con dos tipos de objeciones. La primera era la insistencia en que la hermenéutica no es asunto de la metodología (...) El segundo tipo de objeción procedía de los representantes de la corriente mayoritaria en las ciencias sociales, que añadían una objeción complementaria. Estos afirmaban que el problema de la interpretación reside en su mistificación. No existen problemas generales de interpretación, sino solamente problemas aislados que pueden resolverse con las técnicas habituales de investigación ³⁹ .

A propósito de su oposición a las ciencias sociales ahistóricas, Habermas plantea en su obra “Conciencia moral y acción comunicativa” que en la controversia de mediados del decenio de 1960 se exageró o se minimizó la importancia de la hermenéutica pero, en el decenio 1970 se abrieron paso diversas corrientes que trataban de imponer el paradigma interpretativo. Además de la hermenéutica filosófica tienen lugar también, la fenomenología y la teoría crítica. Asimismo se impusieron dos postulados con relativo éxito en tanto ejemplo de tipo interpretativo en las ciencias sociales. Dichos ejemplos son el estructuralismo (antropológico, lingüístico y sociológico) y el estructuralismo genético que, en opinión de Habermas resulta un modelo prometedor para el análisis de la evolución social, del desarrollo de concepciones del mundo y de sistemas de creencias morales y ordenamientos jurídicos⁴⁰ .

³⁸ loc.cit.

³⁹ Habermas, J. (1983) Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Península. pág. 33

⁴⁰ R.J. Bernstein en Habermas ob.cit. pag 35

Habermas destaca la importancia de la hermenéutica filosófica de Gadamer por el énfasis que éste da a la historia y a las tradiciones culturales frente a la visión de la reproducción ahistórica de las formas de vida que ha caracterizado a las principales tendencias de las ciencias sociales en la posguerra pero, impugna lo que considera un sustrato conservador existente en la hermenéutica de Gadamer. Al estar sujeta a la historia, no advierte hasta donde gravita la reflexividad personal del intérprete en la comprensión del texto. Habermas propone la necesidad de un distanciamiento crítico del intérprete y postula que la interpretación hermenéutica debe ser continuada por una crítica ideológica, es decir, por una teoría de la acción.

Habermas va a plantear que la comprensión no solo necesita de la observación sino también de la participación. Esto, debe entenderse desde los dos modos de uso del habla propuestos por este autor. Toda expresión de significado – dirá Habermas- se puede identificar desde una perspectiva doble, como acontecimiento material y como una objetivación inteligible de significado. Se puede, en este sentido, describir, o predecir un murmullo sin saber lo que significa. Para entender su significado es necesario participar en algunas acciones comunicativas. La contradicción entre la previsión del comportamiento lingüístico futuro y el hecho de participar en su conversación indica la diferencia más importante entre dos modos distintos del uso del habla. Solo cuando se dice algo a alguien de modo que éste comprenda lo que se dice estamos hablando de un uso lingüístico vinculado interna o conceptualmente a las condiciones de la comunicación y, para entender lo que se le dice a otro, es necesario participar en una acción comunicativa.

Habermas identifica la primera forma, la no comunicativa con el uso cognitivo del habla en la cual está implícita una relación fundamental que Habermas llama relación entre frases y algo en el mundo “sobre” lo cual las frases dicen algo. En cambio en la forma comunicativa del habla, es decir, cuando se utiliza el lenguaje con el propósito de entenderse con alguien, se dan tres relaciones 1) el hablante expresa algo “de” su opinión, 2) comunica “con” otro miembro de su comunidad lingüística 3) “sobre” algo en el mundo.

Mientras que la epistemología se ocupa de la última relación entre el lenguaje y la realidad, la hermenéutica se ocupa al mismo tiempo de la triple relación de una manifestación que sirve a) como expresión de las intenciones de un hablante, b) como expresión para el establecimiento de una relación interpersonal entre el hablante y el oyente y c) como expresión sobre algo que hay en el mundo. Además, existe, a propósito de hermenéutica una cuarta relación de carácter intralingüístico interna al habla, esto es, la que se da entre una manifestación concreta y la multiplicidad de posibles manifestaciones que cabe hacer en la misma lengua.

La hermenéutica considera la lengua en funcionamiento, es decir, en la forma en que es empleada por los participantes con el objetivo de llegar a la comprensión conjunta de una cosa o una opinión común.

Cuando el hablante dice algo dentro de un contexto cotidiano no solamente se refiere a algo en el mundo objetivo (como el conjunto de lo que es o podría ser) sino también a algo en el mundo social (como el conjunto de relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y a algo en el mundo propio y subjetivo del mismo hablante (como el conjunto de vivencias manifestables a las cuales tiene un acceso privilegiado)

Según el autor, de esta forma, se expresa la triple vinculación entre manifestación y mundo, es decir, desde la perspectiva del hablante y del oyente pero, esta misma vinculación se puede analizar desde la perspectiva del mundo vital o desde el trasfondo de los supuestos y prácticas conjuntas, en las que toda comunicación aparece inmersa desde el comienzo y, en forma indiscutida.

Lo expuesto, lleva a Habermas a afirmar lo que a este respecto queríamos destacar. La lengua realiza tres funciones: a) la reproducción cultural o actualización de las tradiciones, en la cual se sitúa la hermenéutica filosófica de Gadamer, b) la integración social o coordinación de planes de diversos actores en la interacción social, en donde ensambla la teoría de la acción

comunicativa , y c) la socialización o la interpretación cultural de necesidades o psicología social de Mead.

Habermas parece creer que el teórico social puede entender al actor social mejor que el actor social se entiende y, en este sentido insiste en que una metodología auto-reflexiva debería superar los prejuicios de la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Habermas defiende la construcción de una teoría social comprensiva conformada por: 1) una teoría general de acción comunicativa; 2) una teoría general de estatificación para explicar la adquisición de la competencia que apuntala acción comunicativa; 3) una teoría de sistemas sociales para mostrar los constreñimiento materiales en la estatificación y su reflexión en tradiciones culturales; 4) una teoría de evolución social que permite reconstrucción teórica de las situaciones históricas en las que la acción comunicativa obtiene.

Este movimiento al parecer no se opone a la objeción de Gadamer que, desde las interpretaciones de las herramientas teóricas forjaba esta teoría aunque, puede que esté sujeto a otras interpretaciones que varían por las tradiciones culturales de interpretación.

Gadamer acepta la premisa del necesario distanciamiento crítico. Pero no sucede lo mismo con el criterio de Habermas de que el lenguaje es sólo una de las dimensiones de la vida social. Esta constituye, para Gadamer, una comunidad de diálogo; nada es ajeno a ella, ni la especialización de las ciencias modernas ni las instituciones políticas.

No pueden oponerse entonces los factores económicos y políticos al lenguaje y la tradición cultural, pues están lingüísticamente mediados, y por eso también son accesibles a la comprensión hermenéutica. Sólo buscando comprender podremos iluminar conscientemente los prejuicios culturales que enmascaran la interpretación científica de la realidad socioeconómica. Este trabajo lo ha ejemplificado al hablar de la gravitación que tiene la filosofía social del utilitarismo sobre el conductismo y la práctica política neo-conservadora.

De allí que, para Gadamer, la hermenéutica no está apegada acriticamente a la tradición cultural. Es a través de ella que logramos develar los prejuicios que deforman nuestra concepción de la sociedad, haciéndonos conscientes de los mismos. Esto sólo sucede cuando en esa comunidad de diálogo, al buscar comprender otras perspectivas, al buscar un entendimiento con otros, en una misión de "horizontes de comprensión", percibimos no sólo los prejuicios ajenos sino también los propios. Entonces la comprensión hermenéutica no se opone a la reflexión crítica: ambas constituyen dos momentos complementarios de ese proceso cognoscitivo. Nadie puede pretender poseer el monopolio de la verdad, por eso el obligado recurso al diálogo que implica la comprensión hermenéutica.

Del mismo modo que se aproxima críticamente a las distorsiones ideológicas del lenguaje, para Gadamer la hermenéutica también se orienta filosóficamente a la indagación cognoscitiva sobre la vida justa. Pero lo hace en la convicción de que las ideas de razón y justicia no pueden definirse sin la búsqueda de un acuerdo a través del diálogo citado, es decir, sin la comprensión hermenéutica. Por ello, para Gadamer, la autorreflexión crítica, la crítica de las distorsiones ideológicas del lenguaje, que distinguen a la Teoría Crítica, no pueden ser ajenas a esa revisión crítica a que someten a los otros. Les resulta necesario por ello el llegar al diálogo, al acuerdo con los mismos. La comprensión hermenéutica representa, pues, tanto el dejar de lado los prejuicios injustificables, como reconocer la autoridad justificada de ciertos principios preeminentes.

Como se ve, la defensa de la hermenéutica que realiza Gadamer demuestra que ésta tiene mucho en común con la Teoría Crítica, particularmente cuando se observan esos desarrollos teóricos desde una perspectiva metodológica y no ontológica. Sumados, esos aportes teóricos de Gadamer y Habermas resultan ser esenciales para el estado actual de la cuestión en las ciencias sociales.

2.4.5.- Acerca de la ciencia política y la teoría política

Desde el tratamiento realizado por Pinto, son dos los paradigmas que podemos identificar a propósito de la ciencia política. Ellos son el paradigma conductista inspirado en la tradición de investigación anglosajona y el paradigma comparatista inspirado en la tradición de investigación correspondiente al continente europeo. Desde este análisis, dichos paradigmas se reformulan teóricamente en forma permanente en función del replanteo de los fundamentos del análisis político. Esto determina en la actualidad dos grandes tendencias. Por un lado, el sector correspondiente a los seguidores de un análisis de la política desde el conductismo, quienes continúan adscriptos al inductivismo propio del positivismo lógico e incluso en algunos casos, al racionalismo crítico de Popper. El centro de interés es el análisis micropolítico y su expectativa científica, la acumulación del conocimiento empírico lo cual implica una explicación descriptivo-interpretativa de las conductas políticas analizadas en un marco espacio temporal determinado.

La otra importante tendencia estaría constituida por los teóricos quienes entienden que el conocimiento político no puede reducirse a una acumulación empírica debido a que este saber se redefine hermenéuticamente en forma continua. Esta investigación teórica está orientada al trazado de enfoques más que a la formulación de teorías generales. Dichos enfoques constituyen importantes conceptualizaciones las cuales permiten encontrar sentido a los hechos políticos y explicarlos adecuadamente. Otra ventaja que encuentra Pinto en el planteo de estos enfoques es la posibilidad de generar modelos políticos que permitan una mejor comprensión de los fenómenos que analiza la ciencia política. Los modelos, por su parte, permiten la identificación de las probables relaciones causales existentes entre un cierto número de factores y una determinada situación política para comprender adecuadamente el fenómeno analizado. Sirve de ejemplo a este respecto el fenómeno de la democracia a partir de la cual corresponde identificar las razones del surgimiento y continuidad de la misma en las sociedades en la que se realiza.

Si, a partir del presente análisis, la cuestión parece bastante clara, no sucede lo mismo si tomamos en cuenta la reflexión realizada por Gianfranco Pasquino⁴¹. En efecto, para este autor, si la ciencia política intenta afrontar la especulación teórica, lo primero que debe hacer es confrontarse con la filosofía política a partir de sus cuatro significados: 1) como búsqueda de la mejor forma de gobierno o de la óptima república, 2) como búsqueda del fundamento del estado y la consiguiente justificación de la obligación política, 3) como búsqueda de la naturaleza de la política o mejor de la politicidad, y la consiguiente distinción entre política y moral, d) como análisis del lenguaje político y metodología de la ciencia política.

De los cuatro significados, solo el cuarto, en opinión de Pasquino, caracteriza a una filosofía política que se encuentre con la ciencia política y, las diversas tradiciones de ciencia política de Europa y Estados Unidos, provienen de un posicionamiento respecto de alguno de estos cuatro significados. Así, el historicismo y el idealismo alemán impulsaron a la ciencia política en la dirección de una interpretación de los fenómenos políticos como un deber ser. Luego, mientras se desarrollaba la obra emancipadora que se iniciaba con la sociología de Weber y la renovación intentada por la Escuela de Frankfurt, el nazismo interrumpe todo desarrollo. El renacimiento de las ciencias sociales alemanas, luego de la represión mencionada, tomó dos direcciones muy diversas. Dichas direcciones son las que a nuestro juicio quedaron delimitadas por Pinto - desde un análisis global- como las dos grandes tradiciones de investigación, la anglosajona o dirección empirista en términos de Pasquino y la Europea o, en los términos del mencionado autor, dirección teorizante.

En Francia, la tradición más fuerte, partiendo de los ilustrados; pasando por Montesquieu y Tocqueville como los grandes teóricos de la ciencia política francesa; integrando a los histo-

⁴¹ Pasquino, G. y otros. ob.cit. capítulo I

riadores y a la Escuela de los Annales, surge una ciencia política con una marcada orientación hacia una historia de la política.

En Gran Bretaña y el mundo anglosajón, las grandes líneas las van a marcar lo que Pasquino define como los campos de investigación más propios de la ciencia política, a saber, la filosofía analítica, la reflexión sobre el lenguaje y el método y, si bien la ciencia política sigue las huellas de John Stuart Mill, esta se encuentra cuantitativamente superada por la ciencia política estadounidense.

En Italia a pesar de la interrupción del fascismo, la ciencia política tuvo sus grandes referentes en Maquiavelo, Mosca, Pareto y Michels, aunque, luego haya sido retrasada, en opinión del autor en cuestión, debido a la influencia del derecho y de la filosofía idealista. De todos modos, la ciencia política italiana se encuentra en una búsqueda de equilibrio entre la dirección empirista y la reflexión teórica.

En Estados Unidos, el panorama es más complejo debido a la cantidad de estudiosos respecto de la presente temática, razón por la cual resulta difícil emitir un juicio sintético.

El inicio de la ciencia política puede marcarse a partir de la influencia alemana del formalismo jurídico e institucional, continuado por la influencia de la filosofía empírica y el pragmatismo de Dewey, así como también por la psicología behaviorista, esta ciencia comporta un carácter fundamentalmente empirista y, si bien las tendencias dominantes no se encuentran aún consolidadas, cabe prever un retorno a las reflexiones teóricas que no parece abandonar la investigación empírica.

Luego de este escueto análisis, Pasquino concluye que si cada ciencia política nacional ha tenido que confrontarse y redefinirse al contacto con sus propias y peculiares tradiciones de filosofía política nacional, también es verdad que para cada una de ellas, y para la ciencia política en su conjunto, existe el problema de la relación que hay que establecer con los clásicos del pensamiento político⁴². La respuesta que da al presente problema es que

⁴² Pasquino, G. Y otros, ob.cit. pág. 31

CAPITULO 3

EL PENSAMIENTO ÉTICO POLÍTICO DESDE UNA PERSPECTIVA SINCRÓNICA

3.1.- Fundamentos éticos del pensamiento neoliberal

Luego del fracaso del liberalismo clásico a propósito de la guerra europea del 14, la economía pasó a ocupar un lugar preponderante. En los años de entreguerra hubo reacciones adversas a las ideas liberales. Por un lado el socialismo de Estado trató de poner fin a lo que denominaba la anarquía de producción. Por otro lado, el fascismo intentó poner el capitalismo al servicio del nacionalismo.

De este modo, la tendencia de casi todos los gobiernos europeos a la democracia liberal de la época anterior a 1914, cambió sustancialmente al alcanzar su mayor auge los totalitarismos de Alemania, Italia y URSS. Otros países, como España y Portugal se mantenían neutrales, pero, medio siglo después, la evidencia muestra que, a los países conquistadores les fue peor que a los países comerciantes.

Von Mises es uno de los primeros en teorizar contra la reacción antieconómica y, con su obra, “La economía comunal”, influyó contra las tendencias de la época que favorecían la sobre-regulación de la economía, fundamentalmente por uno de los capítulos de la mencionada obra, que contiene una fuerte crítica a la utopía socialista del cálculo económico que no necesita del mercado.

El discípulo de Ludwig von Mises, fue August von Hayek quien, junto con Karl Popper, promueven el resurgimiento del pensamiento liberal, a pesar de una apariencia anacrónica debido al auge en su época de las ideas socialistas a pesar de la derrota de los fascismos.

Dichos autores propugnan el auténtico liberalismo que, una vez triunfante se ensamblará con tendencias conservadoras tales como el Reaganismo y el Thatcherismo los cuales complementan la ideología liberal con materiales de la economía de mercado y con políticas de ley y orden.

3.1.1.- Karl Popper y la “Sociedad abierta”:

Karl Popper (1902-1993), natural de Viena, de familia judía. Fue en un principio de pensamiento marxista, interesándose también por la obra de Freud. Pronto se volcó hacia la filosofía de la ciencias y se alejó asimismo de sus primeras concepciones. Desde su postura metodológica se enfrentó a la corriente positivista preponderante en su época. Emigró a Nueva Zelanda, debido a la persecución nazi y luego se encontró con Hayek con quien enseñó la London School of Economics.

En su obra “La sociedad abierta y sus enemigos” afirma que una parte importante del pensamiento occidental es antiliberal, debido a que se sustenta sobre la base de una teoría del conocimiento autoritaria. Escuela seguida por Aristóteles, Hegel, Marx y los empiristas británicos aunque, su pensamiento inicial estuvo dentro de la corriente genética del utilitarismo británico del que se distanció a propósito de la concepción del “Estado del bienestar” de los gobiernos socialdemócratas.

Una de las claves de la evolución de Popper la constituye su teoría sobre la democracia, la cual debe ser procesal, en tanto sistema que permita cambiar al gobierno sin utilizar la fuerza., apartándose en este caso del concepto material de la democracia que sostiene que ésta debe ser juzgada por sus resultados sociales.

Popper reconoce que el término “sociedad abierta”, en tanto contrapuesto a cerrada- ya había sido utilizado antes de él pero, aclara que en su caso dicho la sociedad abierta es aquella en que el hombre está dispuesto a examinar los tabúes con un juicio crítico oponiéndose, de este modo, a la sociedad abierta de Bergson definida como mística.

Según Popper, la sociedad cerrada se caracteriza por mezclar las leyes de los hombres y de la naturaleza, las cuales surgen de fuentes externas trascendentes. Por este recurso a la trascendencia la sociedad cerrada es autoritaria y rechaza ser cuestionada impidiendo cualquier crítica al orden establecido.

La sociedad abierta, en cambio es laica debido a que no acepta imposiciones trascendentes, y establece la distinción entre leyes de la naturaleza y leyes humanas.

Popper, en su obra, realiza una importante crítica contra los enemigos de la sociedad abierta en la cultura occidental, ellos son: Platón, Hegel y Marx a quienes define como escencialistas metafísicos y los distingue de la escuela de escencialistas metodológicos fundada por Aristóteles.

Platón, en opinión de Popper piensa instaurar una metodología que le permite llegar a un conocimiento científico de la sociedad y por, tanto a una auténtica ciencia política, estableciendo también una teoría sobre los ciclos de esplendor y decadencia de las ciudades. Pero con esta concepción cíclica pretende impedir ese declive, por lo que promueve una acción social que permita paralizar cualquier cambio y establecer un estado semejante a su idea con lo que nunca se degradaría.

Al ser las ideas inmutables, los esquemas humanos serán tanto menos perecederos cuanto mas se acomoden a esas ideas y, por lo tanto, todo cambio o transformación será considerado peligroso. La República de Platón es, en este sentido el arquetipo de la sociedad cerrada en la que todos los comportamientos están reglamentados, y todos los cambios están excluidos en la

medida en que cada uno permanezca en el lugar que le ha sido otorgado por nacimiento. De esta manera algunos son educados para mandar, mientras que otros deben obedecer y producir.

En las conversaciones recogidas bajo el título de Sociedad abierta, universo abierto, afirma Popper que Platón puso a la filosofía de la política un interrogante que sigue vigente hoy día: ¿quién debe dominar? Y las respuestas tradicionales son: los sabios, los mejores, los insobornables. También es una respuesta equivocada cuando se dice que el pueblo debe dominar, pero esta respuesta es equivocada porque la pregunta lo es.

Según Popper, el interrogante correcto es “¿Qué podemos hacer para configurar nuestras instituciones políticas de modo que los dominadores malos e incapaces ocasionen los menores daños posibles, de modo que podamos deshacernos de los dominadores incapaces sin derramamiento de sangre?”

La respuesta a esta pregunta, sería precisamente el sistema que permita el relevo de los gobernantes sin violencia. Y concluye: “Sobre esta respuesta se puede edificar una teoría de la democracia, mientras que sobre la idea de soberanía, incluso de la soberanía del pueblo, no se puede edificar ninguna teoría libre de contradicción”.

Popper, en realidad, critica al esencialismo, cuyas raíces se remontan a antiguos mitos cosmogónicos y alcanza su forma conceptual en la metafísica platónica que se continúa en la ideología historicista de Hegel y Marx, tal como ya se ha dicho.

Mas aún, Popper - a propósito del tratamiento que realiza en uno de los capítulos de la miseria del historicismo sobre el antiguo problema de los universales a partir del cual se confrontan el esencialismo y el nominalismo- afirma que “La escuela de pensadores que me propongo llamar escencialistas metodológicos fue fundada por Aristóteles, quien enseñaba que la investigación científica tiene que penetrar hasta la esencia de las cosas para poder explicarlas. Los escencialistas metodológicos se inclinan a formular preguntas científicas en términos como: ¿qué es materia? o ¿qué es fuerza? o ¿qué es justicia? y creen que una respuesta penetrante a esas preguntas, que revele el significado real o esencial de esos términos y, por consiguiente, la naturaleza real o verdadera de las esencias denotadas por ellos, es por lo menos un indispensable requisito previo de la investigación científica, sino su principal tarea (...) Sería por tanto de esperar que en las ciencias sociales los naturalistas metodológicos favoreciesen al nominalismo y los antinaturalistas al escencialismo (...) Se ha sugerido, por tanto, que mientras que los métodos de las ciencias naturales son fundamentalmente nominalistas, la ciencia social debe adoptar un escencialismo metodológico. Se sostiene que la tarea de las ciencias sociales estriba en entender y explicar entidades sociales, como el Estado, la acción económica, el grupo social, etc. y que esto se puede hacer sólo por medio de una penetración en sus esencias”⁴³

La crítica popperiana a esta concepción de la historia como totalidad iniciada por Platón y continuada por los grandes pensadores de la cultura occidental antes mencionados, se dirige a sus pretensiones de carácter científico.

Marx, por su parte y, siguiendo en la argumetación popperiana, se consideraba a sí mismo como el Darwin de la economía política. Popper aplica el método hipotético-deductivo a las predicciones de su teoría y demuestra cómo fueron refutadas por la experiencia histórica. Muchos comentaristas de Popper afirman que la crítica popperiana al marxismo es la más demoledora de todas las formuladas hasta el presente contra su pretensión de cientificidad.

Por otro lado, el ataque de Popper al historicismo hegeliano, sobre el que se asienta su refutación del nazismo, prolonga un debate que en la filosofía alemana se remonta a fines del siglo XIX: la diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. En "Ideología, verdad y

⁴³ Popper, K. (1994) La miseria del historicismo. Madrid: Alianza Taurus. 5º reimp. Pag 42-43

legitimación", el filósofo argentino Osvaldo Guariglia⁴⁴ afirma que la autojustificación filosófica del fascismo no es —como creyó Popper, obnubilado por la propaganda nazi— el sueño historicista, sino la pura decisonalidad. Esta no se rige por ningún criterio racional objetivo. Por una ironía trágica, dice Guariglia, el papel epistemológico que la decisión cumple dentro de la concepción popperiana de la ciencia, coincide con el que tiene en la autojustificación conceptual del fascismo. Esta paradoja pone de manifiesto la profunda relación que existe entre el problema de la legitimación del conocimiento científico y la polémica entre racionalismo e irracionalismo en la vida política y social.

La crítica de Popper contra la figura de Hegel se centra en que niega que su pensamiento haya aportado alguna idea nueva y sostiene que, la importancia de este pensador proviene de un lenguaje voluntariamente oscuro y pretencioso.

Popper estimó además que las concepciones hegelianas habían influido directamente sobre la ideología nazi y su concepción del Estado, creyendo adivinar también la nefasta influencia de Hegel sobre la doctrina de ya mencionada de Marx. A este autor atribuye una de las peores herejías intelectuales: el historicismo en tanto intento de hacer predicciones sobre el futuro y la certeza de poder manipular o encauzar el porvenir de la humanidad si se llegasen a descubrir los ritmos y las tendencias generales de los movimientos históricos.

El carácter de “sociedad cerrada” que caracteriza de este historicismo es justamente el tema central de “La miseria del historicismo”

Frente a las posturas de todos los adversarios de la sociedad abierta, Popper pone de relieve las concepciones que considera más valiosas: el liberalismo y el espíritu científico, que se presuponen el uno al otro y se refuerzan mutuamente.

El realismo crítico que constituiría la definición de la postura global de Popper, no indica cuál es el régimen político más conveniente, pero indica como detectar y excluir los que son inadecuados o perversos.

Esta postura liberal pretende ser humilde y eficaz en la medida en que propone un trabajo ininterrumpido para alcanzar mejoras concretas y continuas realizando cuando sea necesario y sin violencia- el relevo de los detentadores del poder político.

El mundo de las democracias occidentales, sobre la base de esta postura liberal, tal vez no sea el mejor de los mundos posibles, pero como dirá Popper, es el mejor de los mundos políticos de cuya existencia tengamos noticia.

En su opinión, la democracia no es, la menos mala de las formas de gobierno, sino la expresión política del mismo criterio que rige el desarrollo de la ciencia y el progreso moral.

Popper es el único pensador reconocido tanto por liberales como por socialdemócratas.

El concepto de ingeniería social es otro de los conceptos fundamentales en el pensamiento popperiano, el cual resume su propia idea de funcionamiento del racionalismo crítico en la práctica. Frente a los proyectos utópicos, que sacrifican al individuo en pos de cambios absolutos, Popper propone resolver los problemas en pequeña escala. Piensa Popper que la libertad está indisolublemente ligada a la responsabilidad, especialmente la responsabilidad de los gobernantes con respecto a sus electores y al conjunto de la humanidad y lo expresa cuando dice que la libertad política es la única forma de convivencia digna de un ser humano, la única forma en que podemos ser completamente responsables por nosotros mismos.

3.1.2.- El neoliberalismo de Hayek:

Hayek nace en Viena en el año 1899 y tuvo que huir de Austria debido al avance del nacional-socialismo. Emigra a Inglaterra en donde dicta clases junto con Popper en la London School

⁴⁴ Guariglia, Ideología, verdad y legitimación.

of Economics. Socialista también en su juventud, corta bruscamente, plasmando sus ideas en contra del socialismo en su famosa obra “Caminos de servidumbre” de 1943.

Hayek es el mayor representante de la tradición liberal anglosajona en nuestro siglo. Se considera heredero de los grandes teóricos del siglo XVIII, a saber, Hume y Smith.

Su mayor pretensión es acudir a ellos para llamar la atención sobre las distorsiones que el constructivismo racionalista impuso sobre nuestra forma de ver la realidad social y la reorganización de las instituciones socio-políticas. En este sentido es que intenta rescatar los mensajes fundamentales de esta corriente filosófico-política, y actualizarlos para integrarlos a la dimensión actual.

Tanto Popper como Hayek, realizan una reflexión de índole interdisciplinar. En el caso de Hayek, de profesión economista, se ocupa de consideraciones filosófico políticas. Esta es una de las razones, aunque no la única por la cual forman parte de argumentaciones tales como la que nos ocupa a propósito de la ética del neoliberalismo.

Penetrar en la inmensa obra de Hayek, siguiendo a Vallespín, no es una tarea fácil, incluso si dejamos fuera su pensamiento económico y nos centremos en sus escritos de filosofía política. “No es una empresa fácil, entre otras razones por la cantidad de matices y dimensiones que introduce, que sirven para construir una teoría mucho más rica y compleja de lo que aparentemente pueda parecer”⁴⁵.

Para presentar el pensamiento de Hayek, en la presente investigación, seguimos el itinerario de sus dos principales objetivos, a partir de los cuales se establecen una serie de conceptos que forman parte de las temáticas de las que se ocupa este pensador en función del logro de dichos objetivos.

A modo de guía establecemos el siguiente esquema cuyos conceptos son desarrollados a continuación del mismo:

Objetivos y conceptos fundamentales

- 1) Derrotar las concepciones filosófico políticas del racionalismo ilustrado
 - a) Concepción restringida de racionalidad
 - b) Importancia de las reglas sociales en la acción humana
- 2) Presentar las bases de una sociedad bien ordenada que preserve el grado de libertad que satisfaga el mayor número de intereses individuales y sociales.
 - a) Construcción del orden social
 - b) Teoría constitucional

1. a.- Concepción restringida de racionalidad:

Hayek parte del supuesto de que el conocimiento humano es siempre incompleto y por lo tanto es imposible la pretensión racionalista de acceder al pleno conocimiento del mundo.

Siguiendo a Kant a este respecto Hayek afirma que nuestra mente no es capaz de reflejar la realidad en sí, de conocer el mundo tal y como es, sino que ella es un ente activo capaz de clasificar y organizar los fenómenos percibidos por los sentidos. Este mundo que percibimos es fragmentario y por el contrario, y solo podemos reconstruirlo a partir del tamiz o filtro que imponen nuestros esquemas. Estos esquemas constituyen la condición de posibilidad de acceder al mundo, pero niegan que la realidad –tal como lo cree el realismo- exista libre de ordenes clasificatorios a partir de los cuales les damos sentido. Este orden mental o sensorial es, distinto del orden material o físico, y más que crear asociaciones que organizan el mundo que nos desvelan los sentidos crea al mundo mismo, lo cual implica que determinadas realidades

⁴⁵ Vallespín, F. (1995) Historia de la teoría política. Madrid: Alianza editorial T.6. pag.19-20

deben darse por supuestas, y que éstas no se dejan reducir a algo así como sus elementos últimos.

Según Hayek “Las abstracciones no son un producto de la mente sino más bien lo que constituye la mente”⁴⁶. Nuestra mente, en este sentido, no puede conocer las esencias debido al proceso de selección que conforma nuestra mente. Hayek entonces, más que de dirigirse hacia presupuestos metafísicos se ocupará de los límites de la racionalidad.

Por un lado una racionalidad limitada y, por otro lado el evolucionismo, apartándose ahora de Kant, serán los constitutivos fundamentales del pensamiento de Hayek. En este sentido es que Hayek puede afirmar que “El hombre devino inteligente porque dispuso previamente de ciertas tradiciones a las que pudo ajustar su conducta. A su vez, ese conjunto de tradiciones, no deriva de la capacidad humana de racionalizar la realidad, sino de hábitos de respuesta”⁴⁷. Hayek, siguiendo la línea de la tesis del evolucionismo de las estructuras mentales afirma que nuestra capacidad cognitiva y sus categorías organizativas no aparecen dadas de una vez sino que evolucionan y se van adaptando mediante un proceso de selección continua a los distintos ambientes, estímulos y contextos y, en ese proceso adaptativo, permanecen las categorías que nos permitan una mejor interrelación con el mundo circundante.

Hayek sostiene contrariamente a los presupuestos del racionalismo ilustrado, que no hace falta apoyarse en un conocimiento explícito para organizar la realidad social, ya que en ésta han cristalizado, por así decir, determinadas pautas de actuación tácitas que nos permiten disponer y beneficiarnos de un patrimonio de conocimientos que no es accesible a ningún individuo - o conjunto de individuos- en particular. Por eso afirma que “ El hombre no viene al mundo dotado de sabiduría, racionalidad y bondad: es preciso enseñárselas, debe aprenderlas. No es la moral fruto de la razón, sino que fueron más bien esos procesos de interacción humana propiciadores del correspondiente ordenamiento moral los que facilitaron al hombre la paulatina aparición, no solo de la razón, sino también de ese conjunto de facultades con las que solemos asociarla”⁴⁸

Hayek realiza una importante crítica al racionalismo constructivista en cuanto sustenta como posible la creación de un mundo nuevo asentado en la racionalidad. Si bien el hombre ha nacido libre, se encuentra apresado por cadenas. Su liberación exige una actitud de rebeldía en contra de todas las restricciones. Pero esta liberación en nombre de la razón no es más que la liberalización de todos los instintos “Quizá constituya este último hecho la raíz más profunda de esa fatal arrogancia de que es víctima el racionalismo moderno en virtud del cual se intenta restituir a la tierra –cual nos lo ordena el génesis- no a través de la sumisión a los aprendidos esquemas restrictivos del comportamiento, sino sobre la base de dar rienda suelta a nuestros más primitivos instintos”⁴⁹

Más aún, en la actualidad, la sobrevaloración de la razón por parte de muchos intelectuales, los lleva a considerar que los progresos y las nuevas oportunidades ofrecidas por la civilización, son el resultado de decisiones previamente meditadas y no logros de la sumisión al orden extenso de tradiciones e instituciones precipitándose de este modo en una serie de errores tales como: 1) La idea según la cual no es razonable plantearse objetivos que no se puedan justificar científicamente. 2) La idea de que no se puede que no es razonable iniciar acto alguno aceptar lo que no se puede comprender ni adherir ciegamente a las tradiciones. 3) La idea de que no es razonable iniciar acto alguno si sus efectos no son conocidos plenamente de antemano y si no son favorables al bien de la sociedad⁵⁰.

Para Hayek, los supuestos del racionalismo no se conciben con los requisitos del orden exten-

⁴⁶ Hayek (1973) en Vallespín. ob. cit. pág. 22

⁴⁷ Hayek, F. (1978) Camino de servidumbre. Madrid: Alianza editorial. Pág. 55

⁴⁸ loc.cit.

⁴⁹ Hayek, F. ob. cit. pág. 95

⁵⁰ Hayek, F. ob.cit. pág. 109

so. Los racionalistas persisten en el intento de justificar racionalmente la moral, afirmando la necesidad de una nueva moral a pesar de que nada pueda justificarse de acuerdo a los parámetros racionalistas porque ninguna ley científica (siguiendo a Popper) puede justificarse en forma definitiva. Si no es posible una justificación racional entonces será necesario una reconstrucción racional de los procesos de aprendizaje que permitan la

1.b.- Importancia de las reglas sociales en la acción humana:

De esta forma llegamos siguiendo la argumentación de Vallespín a su concepción de las reglas las cuales son comparables con los filtros de la mente para la posibilidad de adquisición del conocimiento. Así, de la misma manera que nosotros podemos conocer el mundo, en virtud de esos filtros, también la acción humana cobra inteligibilidad gracias al papel de las reglas. Hayek nos dice a este respecto que “mi exposición puede quizás arrancar del aserto de David Hume, según el cual las normas morales no derivan de la razón. Este concepto desempeñará, a lo largo de la presente obra, un papel preponderante, puesto que enmarca debidamente el núcleo de la cuestión planteada, es decir, como surgen nuestros esquemas morales y que implicaciones puede tener su proceso de formación sobre las instituciones políticas y económicas⁵¹.”

Estas reglas, prácticas o instituciones, son el producto de un proceso de aprendizaje social de la especie, el cual se apoya en el procedimiento de ensayo error de tipo evolutivo mediante el cual solo quedarán las más eficaces que, por su parte, nos facultan para acceder a la mayor complejidad con una mínima disposición de recursos. Estas reglas nos permiten además, superar nuestra ignorancia institucional.

En estas reglas se condensan los recursos cognitivos de la sociedad, y reflejan “la adaptación a la imposibilidad de que cada cual pueda tener en cuenta de modo consciente todos los hechos que entran en el orden de la sociedad”⁵²

Aunque no se puedan conocer la gran cantidad de hechos y conocimientos, igualmente se pueden operar con ellos. Hayek afirma que la explicación última de los hechos se nos escapa y que la ficción del racionalismo constructivista de la organización del orden social por una mente inteligente es una ilusión y que frente a esta pretensión es necesario la espontaneidad intrínseca al orden extenso.

La espontaneidad a la que alude este autor, es evolutiva y, con el tiempo, acabarán imponiéndose caminos cada vez mejor definidos y, en consecuencia, se excluirán otras alternativas. Si bien es el resultado de la decisión deliberada de muchas personas, no ha sido diseñado conscientemente por nadie.

Dichas reglas no existen aisladas y abstractas sino que, su utilidad depende de la organización del conjunto de ellas y de su vinculación al contexto conformando, de esta manera, un orden global auto organizado a partir de conductas que se van transmitiendo en forma de valores y de normas y son seleccionadas en la medida que puedan encauzar conductas eficazmente. La eficacia de las prácticas o de las reglas de conducta permiten la coordinación social y nos proporcionan el sentido y la inteligibilidad de las relaciones sociales.

2.a.- Construcción del orden social:

En coherencia con su segundo objetivo acerca de presentar las bases e una sociedad bien or-

⁵¹ Hayek, ob.cit.pag.37

⁵² Hayek en Vallespín, F. Ob.cit. pág.24

denada y, siguiendo la argumentación de lo dicho se inscribe Hayek en una línea de racionalismo crítico que el mismo opone al racionalismo ingenuo. La razón es incompetente para crear una sociedad perfecta capaz de satisfacer nuestros deseos. Nadie está capacitado para controlar desde un centro el sistema de reglas sociales imperantes en la sociedad, o para manipularlo libremente y, por ello se opone a las construcciones formalistas y ahistoricistas como la teoría del Contrato Social.

El modelo de Hayek teniendo en cuenta la preservación del grado de libertad que satisfaga el mayor número de intereses individuales y sociales, se sustenta en dos modelos. Por un lado en el liberalismo clásico cuya espontaneidad social se asocia a la teoría de la mano invisible y, por otro lado en el historicismo alemán o en la teoría evolucionista de Spencer. Ambas teorías se unen en su teoría del orden espontáneo que absorbe al orden económico, resultante del libre intercambio individual y las garantías políticas asociadas a quienes participan en el, y al evolucionismo que reclama el pensamiento conservador evolucionista.

Hayek sostiene, recurriendo a las ideas del liberalismo clásico –en este caso inspirándose en John Locke- que el orden extenso se sustenta en la integración de muchos esfuerzos orientados al logro de una pluralidad de metas individuales que suponen como condición imprescindible la existencia de una propiedad plural. “Donde no hay propiedad no puede haber justicia. La injusticia es la violación del derecho de propiedad. La libertad de colaboración solo se concreta a través de una normativa que ampare la propiedad”⁵³.

Los dos modelos mencionados, en opinión de Vallespín “coinciden en los siglos XVIII y XIX inglés, que pueden permitir hablar del mercado y el concepto del Estado de Derecho como, a la vez, el producto de una evolución libre y espontánea, y la expresión de instituciones tradicionales”⁵⁴. El problema se plantea cuando ambos modelos no coinciden, o se mantiene el orden tradicional o, debe alterarse dicho orden introduciendo el mercado capitalista en tanto única espontaneidad social legítima y, si ocurriera lo segundo, o se coaccionan los presupuestos racionalistas lo cual implica preguntarse por la legitimidad del mercado en tanto orden espontáneo.

Esta aparente contradicción concluye Vallespín – a pesar de que Hayek no ofrece ninguna contestación implícita- tiene su respuesta en dos estrategias argumentativas que emanan de dos ideas centrales de la obra de Hayek, la “antropología de la ignorancia” (en relación a la idea de la concepción restringida de racionalidad) y su concepción del mercado como sistema de organización. Recordemos que para el neoliberalismo, el mercado es una institución perfecta y, en este sentido, debe ser librado de toda traba, pudiendo funcionar con total libertad. Solo así será posible una economía libre, en el marco de la competencia, de la eficiencia y de la productividad. El mercado es resultado de la evolución y, a la vez, impulsa el proceso evolutivo hacia nuevas etapas en el desarrollo de la humanidad. El mercado en el pensamiento de Hayek constituye el componente esencial del orden extenso, el cual abarca las instituciones sociales, la estructura normativa y el propio mercado, en cuanto productos del desarrollo evolutivo de la humanidad. El mercado, es en Hayek el modelo perfecto de orden espontáneo (o extenso). Citando nuevamente a Vallespín, “el mercado aporta datos que reflejan con gran precisión qué medidas son económicamente correctas y cuáles no. A través de las señales que emite el sistema de precios podemos saber, no ya sólo el valor de los bienes y servicios, sino cuál es la demanda y, por tanto, conocer las necesidades y preferencias sociales y reaccionar frente a ellas”⁵⁵. Esta función del mercado no puede ser suplida por ninguna instancia central la cual no puede interpretar la gran cantidad de información.

2.b.- Teoría constitucional

⁵³ Hayek. Ob.cit. pag.71

⁵⁴ Vallespín, ob.cit. pag. 27

⁵⁵ Vallespín, F. ob.cit. pag. 32

Teniendo en cuenta que el mercado libre se halla identificado al orden espontáneo y que no debe construirse ningún cimientito que interfiera en dicha libertad del mercado, solo las reglas abstractas deben ser los presupuestos básicos de la libertad. Cada uno, de este modo, organiza sus fines sin mas interferencia que la derivada del Estado de derecho que se expresa en esas reglas abstractas que delimitan la esfera en la que cada sujeto organice su vida. Es decir que el orden social espontáneo solo se establece en torno al mercado libre y competitivo.

Hayek considere que la práctica actual de la mayoría de las sociedades democráticas, se equivocan en la delimitación del poder estatal y, por ende, ha sido una ilusión la confianza de los primeros autores liberales en los procedimientos y en las instituciones que limitan la acción del gobierno. Esto se debe a dos razones, por un lado a la expansión de los sistemas democráticos y, por otro a la deficiencia del sistema de representación parlamentaria. Es en respuesta a estas causas que Hayek ofrece una reforma constitucional. En su opinión, el fin último de una legislación general consiste en adecuar el marco general de reglas al cambio social, lo cual permite que el sistema representativo ofrezca un instrumento eficaz para potenciar un cambio de gobierno pacífico y pausado. Pero, este sistema representativo debido a su dependencia de grupos de interés, hacen que el gobierno se preocupe y ocupe mas por el apoyo de sectores de poder que de mantener la coherencia del principio del Estado de Derecho. En este sentido, el gobierno en su intención de asegurar la fidelidad del mayor número de grupos de votantes, ha recurrido a programas de acción para satisfacer los intereses de grupos específicos sin evaluar la coherencia política o la lógica jurídica de dichos programas y ello conduce a vulnerar la eficiencia del sistema de reglas. Esto implica un problema en la estructura del poder legislativo en tanto sea condicionado por los grupos de interés. La propuesta de Hayek para proteger a las cámaras legislativas, concluye Vallespín, consiste en “distinguir entre un legislativo auténtico, dirigido a establecer las reglas de conducta justa, abstractas y generales (...) y una Asamblea Gubernamental, encargada de supervisar la acción de gobierno y competente para establecer las reglas de organización dentro de las leyes básicas dictadas por el legislativo”⁵⁶. Esta propuesta, sin embargo puede suponer algunos problemas tales como 1) que la Asamblea sea controlada por los partidos o, que se incline a favor de los intereses de una de las cámaras legislativas. 2) que se elimine la corporativización, actual componente en la vida política y económica de la sociedad actual. Mas allá de estos problemas su propuesta expresa su concepción de la libertad en la que la política se halla subordinada a la promoción de intereses individuales en tanto garantía de protección de los mismos.

3.2.- Ética comunicativa

3.2.1.- Una Ética cognitiva:

Partiendo de los problemas centrales a la metaética se había dicho que mientras que la primera se hace cargo del problema de la fundamentación de las normas, la segunda se plantea como problema principal si los términos normativos básicos expresan alguna forma de conocimiento. Es decir que, si la ética normativa ancla en la validez de las normas, la metaética lo hará en la validez de las proposiciones normativas⁵⁷. Este planteo de Maliandi continúa en su obra de "Ética: conceptos y problemas"⁵⁸ con una serie de clasificaciones de las diversas posiciones éticas sobre la base de esos dos criterios, a saber, ética normativa y metaética tal como ya se ha tratado en el primer capítulo del presente trabajo.

En una de estas clasificaciones, la correspondiente a la metaética, este autor pone en duda que

⁵⁶ Vallespín. Ob.cit. pag. 39.

⁵⁷ Ver capítulo 1, apartado 1.5.2. de esta investigación

⁵⁸ Maliandi, R. Ob.cit. 127

la ética discursiva corresponda a las concepciones cognitivistas. En efecto, en opinión de Ma-liandi, es dudoso si es o no correcto considerar "cognitivistas" a los representantes de la actual ética discursiva, Apel y Habermas, aún cuando ellos mismos se autodenominan así y plantea a continuación que la razón de esta duda es por dos razones, porque la ética mencionada es más una ética normativa que una metaética y, porque no se dice en dicha teoría que los términos éticos posean una significación o referencia objetiva, sino que admite una objetividad en el sentido de una intersubjetividad dentro de la comunidad de argumentación. El cognitismo metaético alude a una cuestión semántica, mientras que la ética discursiva se encuentra en una dimensión pragmática⁵⁹.

Por su parte, Nino, cuando se propone relacionar los conceptos morales a la concepción constructivista, abre un cuadro que contiene como grandes ramas de clasificación correspondiente a criterios metaéticos, al cognoscitismo y al no cognoscitismo a partir del cual⁶⁰ analiza por qué cada una de las posiciones que del mismo se desprenden no dan respuesta a su planteo acerca del problema central de la ética, a saber, el problema conceptual y concluye que el constructivismo, en tanto posición metaética cognitivista pasando del concepto de lo moral a los conceptos morales que se usan en el concepto de la institución moral, constituye una posición superadora o reconstrucción satisfactoria a la hora de cumplir con la función del discurso moral de obtener consenso.

Nino con respecto a la cuestión de la reconstrucción, a partir de ahora de dicha acción comunicativa, nos dice que el problema central de la ética no es ni ontológico (o existencia de los hechos), ni epistemológico (conocimiento de los hechos) sino conceptual, teniendo en cuenta que ello quiere decir "reconocimiento" de los hechos morales como tales.

Una vez que se advierte este problema, seguirá Nino, se desvanece uno de los atractivos principales para adoptar una concepción no descriptivista (o no cognoscitivista) y, si el problema básico de los hechos morales es conceptual, él debe elucidarse mediante un análisis de los conceptos pertinentes. Pero, lo que ya no es tan obvio es cómo debe procederse para hacer tal análisis⁶¹.

El análisis conceptual debe estar en función de las teorías descriptivas o valorativas en cuyo marco operará el sistema de conceptos en cuestión y, teniendo en cuenta esta reconstrucción de los conceptos morales y, en especial el concepto de moral presupuesto,

Cortina dirá que "frente a cualquier tipo de cientificismo o emotivismo, que reduzca la racionalidad al ámbito de lo teórico, la ética comunicativa es cognitivista en la medida en que considera el procedimiento por el que llegamos a determinar lo correcto - el discurso práctico- como análogo a aquel por el que llegamos a determinar lo verdadero"⁶²

3.2.2.- Diálogo, comunicación y constructivismo:

Ética comunicativa, ética dialógica, y ética discursiva si bien hacen referencia a una misma construcción filosófica, las mismas, señalan un aspecto peculiar. Cuando decimos ética dialógica, hacemos referencia tanto a una pragmática formal del lenguaje como al carácter dialógico del logos humano. Cortina señala tres ventajas en relación a este término, en primer lugar denota la adhesión a la antigua tradición filosófica que arrancara con Sócrates y que, pasando por la concepción cristiana del Espíritu presente en la comunidad, aparece en algunos de los trabajos de Royce, Peirce, Mead y Buber. En segundo lugar, acerca el principio moral al sentimiento, lo cual implica que, por un lado, la justificación de normas morales no puede hacerse apelando a principios materiales y, por otro lado, que en el ámbito de lo moral quedan des-

⁵⁹ loc.cit.

⁶⁰ Ver cuadro de modelos de solución desde la perspectiva meta-ética capítulo 1 de esta investigación.

⁶¹ Nino, C. (1989) El constructivismo ético. Madrid: Centro de estudios constitucionales. pag. 65

⁶² Cortina en Camps, V. y otros ed. (1992) Concepciones de la ética. E.I. F. Madrid: Trotta. Vol. 2 pag.180

cartados los autoritarismos y paternalismos. Lo moralmente correcto, en este sentido, será determinado a través del diálogo realizado entre todos los afectados por la puesta en vigor de la norma de que se trate. Dicho diálogo se denomina “discurso práctico” y es lo que justifica el nombre de discursiva. La tercera ventaja, por último, es que resulta útil en el ámbito de la ética aplicada. Así, por ejemplo, en el terreno de lo político, la noción “dialogizada” de autonomía que la ética discursiva propone, exige el cumplimiento de la idea práctica moderna del contrato social.

El término “comunicativa”, por su parte, se debe a que esta ética reconstruye el imperativo kantiano en términos de la teoría de la comunicación. “Con tal reconstrucción, el principio ético kantiano de la autonomía de la voluntad se reformula en términos comunicativos, de modo que el punto de partida para acceder a él no es ya un *factum moral*, como la conciencia del imperativo, sino un hecho moralmente aséptico en principio: la acción comunicativa”⁶³

Dirá Nino que esta concepción constructivista tiene sus raíces en autores tan diversos como Hobbes (interés en la función social de la moral) y Kant (interés por el presupuesto formal de la razón moral), los cuales convergen en la idea de la “práctica social del discurso moral” en vistas a la superación de conflictos y el facilitamiento de la cooperación basados en presupuestos procedimentales, aunque sustantivos.

Según el constructivismo ético, los juicios morales se basan en dichos presupuestos de la práctica social de la cual, además, surgen.

La razón de su implantación, en opinión de Adela Cortina⁶⁴ se debe justamente a este carácter procedimental que expresa, por su parte, el nivel posconvencional del desarrollo social de la conciencia moral que han alcanzado las instituciones de los países democráticos del planteo de Kohlberg⁶⁵ quien afirma que, a pesar de que los individuos de los países democráticos no hayan alcanzado este nivel posconvencional al dar juicios sobre la justicia, la mayoría de las instituciones de estos países han alcanzado dicho nivel. En opinión de Cortina⁶⁶, son las éticas procedimentales de raigambre kantiana las expresivas de este nivel y estadio, razón por la cual la ética comunicativa o constructivista, Kantiana, es óptima para inspirar una moral cívica en los países democráticos, pero también, una ética, ecológica, económica, política, médica o pedagógica.

Siguiendo el hilo de la cuestión, la concepción constructivista es, tal como se había planteado de carácter eminentemente procedimental correspondiendo la misma al 6º estadio de evolución del desarrollo de la conciencia moral tratado por Kohlberg.

3.2.3.- Fundamentos de la ética comunicativa

Nino⁶⁷, a propósito de la cuestión, menciona a una serie de autores de los cuales sostiene que no se identificarían entre ellos pertenecientes a un mismo movimiento pero, que todos ellos a pesar de sus divergencias ofrecen aportes en lo sustancial al constructivismo ético. Ellos son K. Baier, W. Frankena, H. M. Hare, G.J. Warnock, B. Ackerman, T. Nagel, T. Scanlon, J. Rawls, R. Gewirth, P.R. Peters y, por supuesto, K.O. Apel y J. Habermas.

Las Éticas Comunicativas o Éticas del Discurso, surgen en los años 70 del siglo XX y en-

⁶³ Cortina en Camps, V. y otros ed. ob. cit. pág. 183

⁶⁴ Cortina en Camps, V. Y otros ed. Ob.cit. Pag. 179

⁶⁵ Ver tratamiento del planteo de Kohlberg en presente capítulo. Apartado 3.2.3. de esta investigación

⁶⁶ Cortina en Camps, V. Y otros ed. Ob.cit. Pag. 181

⁶⁷ Nino, C. Ob.cit. Pag. 12

cuentran sus más importantes representantes en el pensamiento de los dos últimos autores mencionados por Nino: Jürgen Habermas y de Karl-Otto Apel en cuyos pensamientos han intervenido otras disciplinas, tales como la Política, las Ciencias Sociales, la Psicología y la filosofía.

En este sentido, uno y otro se hallan unidos por una misma construcción filosófica compuesta por una “pragmática no empírica del lenguaje” en tanto nueva propuesta ética cuyo núcleo filosófico se encuentra entrelazado por una pragmática formal, una teoría de la acción comunicativa, una teoría de la racionalidad, una teoría consensual de la verdad y la corrección procedimental y una teoría de la evolución social. Esta nueva ética constituye, en el caso de Apel, una disciplina filosófica con método filosófico aplicado a la argumentación. El método filosófico de Apel en tanto pura reflexión trascendental será llamado trascendentalismo fuerte. En el caso de Habermas, se nutre de dos fuentes, a saber, la filosofía y las llamadas ciencias reconstructivas y es llamado trascendentalismo débil. Cortina dirá que “trátese de un trascendentalismo fuerte (Apel) o débil (Habermas), el método trascendental es el que le conviene, porque su criterio directo de comprobación es la contradicción pragmática (...) en la línea de una filosofía trascendental transformada”⁶⁸. Habermas, a pesar de ello, rehusa el adjetivo trascendental tomando como paradigma metodológico el de las llamadas ciencias reconstructivas que corresponde a esta nueva ética es la de dirigir indirectamente la acción aunque ambos pensadores lo plantean de modo diverso.

En el caso de Apel, para cumplir dicho objetivo, la nueva ética se halla constituida por dos partes. La primera – o parte A- está constituida por la fundamentación racional del principio ético, y la segunda – o parte B- está constituida por la responsabilidad en tanto exige su cumplimiento.

Es este uno de los puntos de conflicto de estos dos autores que tan bien describe Cortina -a propósito de su tratamiento de la ética comunicativa en “Concepciones de la Ética” de la “Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía”- cuando nos dice que los puntos de divergencia entre ambos autores son 1) mientras que Habermas recurre a la contradicción performativa, hablando en ocasiones de la comprobación empírica, Apel se vale únicamente de la primera. 2) mientras que Habermas profesa un trascendentalismo débil, es el de Apel un trascendentalismo fuerte, y esto como consecuencia de la diferencia anterior. 3) con respecto a la teoría de la verdad Apel afirma que la evidencia fenoménica puede constituir un criterio de verdad y 4) Habermas busca la racionalidad práctica en el mundo de la vida aceptando un retorno a la eticidad, mientras que Apel no está de acuerdo con él. La diferencia tradicional, en cambio, entre ambos autores, con respecto a las dos partes de Apel de fundamentación y de aplicación ha disminuido, en la medida que, mientras que Apel sigue fiel a la misma, es Habermas el que se está aproximando a dicha postura en la medida que reconoce que es “preciso cultivar una vertiente por la que consideremos la adecuación de nuestros hallazgos éticos al contexto concreto generando así una ética pragmática”⁶⁹

Siguiendo la argumentación de esta autora, tanto en el apartado de ética comunicativa de la “Historia de la Ética” como en el correspondiente a la “Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía” una de las ventajas que presenta esta nueva ética es el descubrimiento del tólos del lenguaje, así como también el ser una teleología moral a realizarse en la historia, lo cual “permite a la ética discursiva rebasar con mucho las pretensiones de una ética modesta, que se limita a ofrecer un procedimiento para la legitimación de normas, y la capacita para construir una filosofía moral, apta para hablar de valores, de móviles y de actitudes. La ética discursiva será deontológica por teleológica y desde esta perspectiva se difuminarán los límites entre éticas deontológicas y teleológicas, sustancialistas y procedimentalistas, de normas y de virtudes”⁷⁰

⁶⁸ Cortina en Camps. Historia de la ética T. 3 pag. 533

⁶⁹ Cortina en Camps, V. y otros ed. Ob.cit. pág. 178-179

⁷⁰ Cortina en Camps, V. y otros ed. Ob.cit. pag. 534-535

Cuál es el sentido de una nueva ética en estos tiempos posfilosóficos, se pregunta Cortina en relación a la ética discursiva y, se responde que la misma encuentra su sentido justamente en virtud de estos tiempos, remitiéndose para ello a la relación entre la ética en cuestión y la sexta etapa de Kohlberg en el desarrollo de la conciencia. En efecto, Habermas al tratar sobre los supuestos filosóficos fundamentales de la teoría de Kohlberg, afirma que la ética discursiva, utiliza el mismo concepto de aprendizaje constructivo con el que trabajan Piaget y Kohlberg y que además puede completar la misma teoría de Kohlberg en la medida en que ésta remite a una teoría de la acción comunicativa.

Los estadios de la teoría de Kohlberg están constituidos por seis etapas de desarrollo que se agrupan en tres órdenes: el preconvencional, el convencional y el posconvencional. Al orden preconvencional corresponden la primera y la segunda etapa: 1º) La etapa del castigo y la obediencia cuyo contenido consiste en la convicción de lo justo como obediencia ciega a las normas y a la autoridad y la razón de ello es evitar el castigo y no causar el daño material. 2º) La etapa del propósito y el intercambio instrumentales individuales, es decir, cuando lo justo es seguir las normas por el interés inmediato de alguien, cuya razón se debe a la satisfacción de las necesidades e intereses propios en un mundo en el que hay que reconocer que los demás también tienen sus intereses. Al orden convencional corresponden la tercera y la cuarta etapa: 3º) La etapa de las expectativas, relaciones y conformidad interpersonales mutuas, en la cual lo justo consiste en realizar una buena función, preocuparse por los demás y sus sentimientos, respetar la lealtad y la confianza entre los colaboradores y sentirse interesado por cumplir las normas y lo que de uno se espera. La razón fundamental para hacer lo justo es que se necesita ser bueno a los ojos propios y a los de los demás. 4º) La etapa del sistema social y del mantenimiento de la conciencia en la que lo justo es cumplir con los deberes que uno ha aceptado y la razón para hacerlo es mantener el funcionamiento de las instituciones en su conjunto. Por último corresponden al orden posconvencional la quinta y la sexta etapa de este desarrollo. 5º) La etapa de los derechos previos y del contrato social o de utilidad en la cual lo justo es respaldar los derechos, valores y pactos legales fundamentales de una sociedad, incluso cuando no sean compatibles con las normas y leyes concretas del grupo. Las razones para hacer lo justo en este estadio son sentirse obligado a obedecer la ley porque uno ha establecido un pacto social para hacer y cumplir las leyes por el bien de todos y para defender los derechos propios y 6º) La etapa de los principios éticos universales la cual supone que habrá guía por parte de unos principios éticos universales que toda la humanidad debiera seguir. Con respecto a lo que es justo, la etapa 6 se guía por principios éticos universales. Las leyes concretas o los acuerdos sociales son válidos habitualmente porque descansan en tales principios. Cuando las leyes violan tales principios, uno actúa de acuerdo con el principio. Los principios son los principios universales de la justicia: la igualdad de los derechos humanos y el respeto por la dignidad de los seres humanos en cuanto individuos. Estos no son únicamente valores que se reconocen, sino que también son principios que se utilizan para generar decisiones concretas. La razón para hacer lo justo es que, en la condición de la persona racional, uno ve la validez de los principios y se compromete con ellos.

Kohlberg, en opinión de Habermas, entiende la transición de una etapa a la siguiente como un aprendizaje. El desarrollo moral implica un aprendizaje entendiendo por tal la reconstrucción y distinción de las estructuras cognitivas preexistentes. Este modelo de Kohlberg responde al modelo constructivista de Piaget. Según este modelo, las estructuras cognitivas que están en la base del juicio moral no pueden explicarse por medio de las influencias del medio ambiente, sino como el resultado de una reorganización creadora que se realiza en base a un inventario cognitivo que, superado por un conjunto de problemas, permiten el avance en virtud de una serie de conflictos cognitivos. “La ética discursiva se ajusta a este concepto constructivista en la medida en que entiende la voluntad discursiva como la forma reflexiva de la acción comunicativa y exige un cambio de actitud para la transición de la acción al discurso, cambio de

actitud que el niño que crece dentro de la praxis cotidiana comunicativa no puede dominar desde el comienzo”.⁷¹

Estas etapas del juicio moral, constituyen una secuencia invariante, irreversible y consecutiva de estructuras discretas, con lo cual queda excluido, que distintas personas alcancen el mismo objetivo a través de distintas vías evolutivas. Se encuentran además en un orden jerárquico y, en la medida en que el sujeto se desarrolla, también desarrolla estas estructuras. Kohlberg, por otra parte, justifica la lógica evolutiva de sus seis etapas del juicio moral, a través de la correlación con las correspondientes perspectivas socio-económicas. De este modo, a la primera corresponde un punto de vista egocéntrico en el que la persona no considera los intereses de los demás, a la segunda corresponde a un punto de vista individualista en el que la persona separa los intereses y los puntos de vista propios de los de la autoridad y los otros. La tercera, adopta la perspectiva de la persona en relación con otras personas y la persona es entonces conocedora de sentimientos, acuerdos y expectativas compartidas y que tienen prioridad sobre los intereses individuales. Es la perspectiva “sistémica generalizada”. En la cuarta se diferencia el punto de vista social de los acuerdos y motivos interpersonales en el que la persona adopta el punto de vista del sistema, que define las funciones y las normas. En la quinta adopta una perspectiva previa a la sociedad. Es la correspondiente a una persona racional conocedora de valores y derechos previos a las lealtades y pactos sociales. Y, la sexta corresponde a un punto de vista moral en el que se originan o del que derivan los acuerdos sociales. La perspectiva es la de cualquier ser racional, que reconoce la naturaleza de la moral o la premisa moral fundamental del respeto debido a las otras personas en su condición de fines y no de medios. Según Habermas, todavía hay que demostrar que las descripciones de Kohlberg en la primera secuenciación de etapas corresponden a una “lógica del desarrollo”. Esta tarea deber resolverse en términos analítico-conceptuales y solo se podrá avanzar a partir de las investigaciones empíricas en la medida que haya una propuesta de solución precisa bajo la forma de una reconstrucción. La ética discursiva, se sirve de argumentos trascendentales que demuestran que ciertas condiciones no son prescindibles. También la prueba pragmático trascendental puede traernos a la conciencia el conjunto de condiciones. Si bien esto no permite fundamentar deductivamente si permite la aclaración. Solo será posible una fundamentación trascendental la cual se corresponde con la inclusión de un discurso práctico en las relaciones de la acción comunicativa. En esta medida, dirá Habermas “la ética discursiva remite a una teoría de la acción comunicativa (...) De esta teoría es de la que podemos esperar una aportación a la reconstrucción vertical de las etapas de la conciencia moral, puesto que se refiere a estructuras de una interacción orientada por normas y mediada por el lenguaje en la que está resumido lo que separa analíticamente a la psicología bajo los puntos de vista de la adopción de perspectivas, del juicio moral y de la acción”⁷².

Esta ética discursiva, es entonces una ética procedimental propia del orden posconvencional propuesto por Kohlberg (aunque esté orientada a completar los estadios de la lógica del desarrollo). Pero también es deontológica en la medida que, según Habermas, se ocupa de la normatividad del fenómeno moral. Es, en este sentido, una ética deontológica que indica los procedimientos que deben seguirse para llegar a determinar la corrección de una norma. El procedimentalismo del que en esta ética se habla, es un formalismo dialógico en tanto que el formalismo ético consiste en afirmar que la ética debe ocuparse de las formas morales, pero, a diferencia del formalismo monológico kantiano, el formalismo dialógico, dialogiza tal forma y asigna a la ética la tarea de descubrir los procedimientos dialógicos legitimadores de normas.

⁷¹ Habermas, J. (1983) ob.cit.. pág.148

⁷² Habermas, J. (1983) ob.cit. pag. 154

3.2.4.- La ética comunicativa y la nueva teoría de la racionalidad:

Volviendo a la cuestión de los fundamentos de esta concepción, se trata de la búsqueda de una nueva idea de racionalidad, distinta de la correspondiente a la modernidad, se propone entonces la racionalidad de lo práctico, es decir, la pragmática no empírica, la cual, parte de un análisis de los actos del habla.

La propuesta - desde este punto de vista procedimentalista o constructivo- será una ética comunicativa, que parte de un principio dialogal que puede ser replanteado, a partir de la formulación de Kant, de la siguiente manera: En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada, de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal.

Queda demostrado, de este modo, que el puente es el de la comunicación, y en ella radica toda fundamentación posible de la moral y de la ética. El mismo Habermas propone como fundamento discursivo común tanto de la moral, por un lado, como de la ética, la política y el derecho, por otro, aquel principio en el cual propone como válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas⁷³. La racionalidad, se halla constituida ahora por las pretensiones de validez que el hablante eleva con su acto de habla y el oyente acepta como buenas.

En opinión de Cortina, hay dos pasos fundamentales que siguen Apel y Habermas en busca de la racionalidad de lo práctico, el primer paso lo constituye la doctrina de los intereses del conocimiento (inspirada en la doctrina scheleriana de las formas del saber) que consiste en la reproducción y autoconstrucción de la especie humana orientada por tres intereses: 1) el interés técnico por dominar, motor de las ciencias empírico-analíticas, 2) el interés práctico del entendimiento, raíz de las ciencias histórico-hermenéuticas y 3) el interés por la emancipación, móvil de las ciencias sociales críticas. Esta doctrina afirma que a todo conocimiento subyace un interés aunque los positivistas y los cientificistas lo ignoren. Estos intereses son móviles legítimos de saberes racionales.

El segundo paso lo constituye la pragmática no empírica cuyo punto de partida es cualquier acción y expresión humana en tanto pueda verbalizarse. Partiendo de los actos de habla, se introduce a los interlocutores en el nivel de la intersubjetividad en el cual hablan entre si y sobre los objetos sobre los que se entienden. Las acciones comunicativas, implican una serie de “pretensiones de validez”: verdad para sus proposiciones, veracidad para sus expresiones, inteligibilidad de lo dicho y corrección de las normas de acción. Verdad, corrección y veracidad, son pretensiones universales de validez del discurso humano por las que se vuelven reflexivas las posibles referencias de la acción al mundo y, al volverse “lingüísticamente” reflexivas dichas pretensiones de validez se puede coordinar racionalmente las acciones extralingüísticas a la luz de un acuerdo sobre esa posible racionalidad.

Hablar sobre objetos con sentido, de este modo, exige una doble relación, a saber, hermenéutica, en la medida que haya un entendimiento mínimo entre hablante y oyente en vías de la acción comunicativa, pero también ética, en la medida que, haya un reconocimiento recíproco de los interlocutores como persona. Si la acción comunicativa se interrumpe, si el oyente pone en cuestión las pretensiones que el hablante eleva de verdad para sus declaraciones o de corrección para las normas de acción, la única salida racional, es estar dispuesto a la argumentación y a la réplica. Solo será esto posible a través del discurso, teórico o práctico. Teórico, si

⁷³ Cortina en Camps, V. Y otros ed. Ob.cit. pág. 185

pretende comprobar la verdad y práctico, si pretende comprobar la corrección de las normas de acción. Este discurso práctico es el que mas interesa a la ética. Según Cortina y, respecto de este discurso, Apel y Habermas tomarán algunas de las reglas de Alexy, en tanto presupuestos descubiertos mediante el mecanismo de la contradicción performativa. Los tres tipos de reglas que la ética discursiva cree descubrir como presupuestos del discurso práctico son: 1) las reglas correspondientes a una ética mínima, 2) los presupuestos pragmáticos de la argumentación y, 3) las estructuras de una situación ideal de habla. Como constitutivas de estas últimas, Habermas propone: 1) Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos. 2) Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación. 3) Cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación. 4) Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades y 5) No puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso⁷⁴. “De tales reglas se sigue que una norma sólo se aceptará si vale el principio de universalización que, como regla de argumentación, pertenece a la lógica del discurso práctico”⁷⁵

Con respecto a la racionalidad de la ética discursiva Charles Taylor ha insistido en hacer fuertes las funciones hermenéuticas del lenguaje: primero, su función expresiva para formular eventos y para referirnos a cosas, para destacar sentidos de manera compleja y densa, al hacernos conscientes de algo; segundo, el lenguaje sirve para exponer algo entre interlocutores en actitud comunicativa; tercero, mediante el lenguaje determinados asuntos, nuestras inquietudes más importantes, las más relevantes desde el punto de vista humano, pueden ser tematizadas y articuladas para que nos impacten a nosotros mismos y a quienes participan en nuestro diálogo⁷⁶.

En este lugar hermenéutico de la comunicación se basa el contextualismo, y en su misma línea las morales comunitaristas de M. Sandel, A. MacIntyre, M. Walzer y el citado Ch. Taylor quienes proponen como principio mediador la comunidad a la que pertenecemos con sus tradiciones, valores, virtudes y cultura en general. El comunitarismo plantea que la dimensión ética sólo se abre a las personas en el contexto de un grupo social (la familia, por ejemplo), de una comunidad, de un país, de un pueblo. Es sólo allí donde la virtud tiene sentido y algún contenido sustantivo, señalando como lo más importante en la moral la fuerza motivacional de los valores que nos mueven a la acción buena.

La ética comunicativa hace del diálogo, nutrido en el mundo de la vida, el puente entre nuestras experiencias personales y los principios morales. De esta forma, al desarrollar la competencia argumentativa del lenguaje, sin negar su poder interpretativo y comprensivo, la racionalidad comunicativa reconstruye genéticamente el «Overlapping Consensus», el consenso entrecruzado del contractualismo, liberándolo a la vez de las ficciones de la posición originaria y del velo de ignorancia.

El primer momento de la comunicación, sin minimizar su importancia, es el lenguaje dado que nos sirve para contextualizar nuestras opiniones, para defenderlas o cambiarlas con base en los mejores argumentos. Así pues, los participantes en la acción comunicativa y, tal como se ha dicho, pretenden que las proposiciones enunciadas sean verdaderas en un mundo objetivo, en el cual la acción del hombre es pragmática y por ello ha sido necesario señalar que quienes participan en la acción comunicativa también tienen pretensiones relacionadas con contextos normativos, distintos de los objetivos, y que se validan mediante razones que se nutren en el mundo social. En efecto, las proposiciones con sentido pretenden que la acción que se describe en ellas es correcta, o que el contexto normativo en el cual se realiza dicha acción es legítimo. Esta pretensión de rectitud, referida a un mundo social, es la que posibilita que los valores y las normas se vayan generalizando. De este modo se van consolidando las

⁷⁴ Habermas, J. (1983) ob.cit. pág. 112-113

⁷⁵ Cortina en Camps, V. Y otros ed. ob.cit. pag. 187

⁷⁶ Taylor, Ch. (1994) La ética de la autenticidad. Barcelona: Paidós.. Pag. 22

instituciones y se desarrollan las diversas formas de sociedad. Los argumentos, las razones y las teorías en esta "región ontológica" del mundo social, de la solidaridad y de la reciprocidad, van constituyendo el sentido de una moral razonable. Los acuerdos que se logren mediante la argumentación tienen mucho de común con los mínimos de las éticas contractualistas.

El principio puente es, de esta forma, la comunicación que debe partir del uso contextualizador del lenguaje para intentar dar razones y motivos, es decir que debe usar de modo diferente el lenguaje, el cual constituye en este planteo la fuerza de la argumentación. Dicha argumentación debe orientarse a solucionar conflictos y a consolidar propuestas con base en acuerdos sobre mínimos que nos lleven por convicción a lo correcto, lo justo, lo equitativo.

La competencia argumentadora no desdibuja el primer aspecto, el de la complejidad de las situaciones, que desde un punto de vista hermenéutico y moral son comprendidas y reconocidas como diferentes. La argumentación busca, a partir de la comprensión, llevar a acuerdos con base en las mejores razones. La actividad argumentativa en moral es en sí misma normativa.

Victoria Camps⁷⁷, afirma por su parte, que "el avance de las ciencias y la consecuente especialización del conocimiento han aniquilado la ambiciosa tarea de un saber totalizador. Desde Marx reconocemos la inanidad de un tipo de conocimiento que no tenga, al mismo tiempo, intención emancipadora. Y, mas allá de Marx tendemos a pensar que ni la interpretación del mundo, ni su transformación son actividades aisladas y distintas. Hoy sabemos que el conocer no es pasivo, sino un producto de nuestra interacción con la realidad. Que la información obtenida del mundo depende, en gran medida, de la intervención humana en él. Antes decíamos: no hay ética sin metafísica...Ahora debemos decir: no hay metafísica ni ciencia sin ética o política".

Recientemente, la misma autora, en su presentación del segundo tomo de la "Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía", dedicado a las Concepciones de la ética, y después de reconocer una crisis de la teoría moral en los primeros 150 años después de Kant, afirma: "La segunda mitad del siglo XX ha asistido a la evidente recuperación de la teoría ética, hasta el punto de que no es insensato ni erróneo afirmar que, hoy por hoy, la 'filosofía primera' ya no es metafísica o teoría del conocimiento, como ocurrió en la modernidad, sino filosofía moral"⁷⁸.

Esta rehabilitación de la filosofía práctica tiene su explicación también en el mismo desarrollo de la ciencia y la tecnología. Se busca ahora en la razón práctica la orientación, el sentido de la vida, de la sociedad y de la historia.

3.2.5.- La ética comunicativa se inscribe en un nuevo modelo social

Parece oportuno citar en este punto algunos comentarios extraídos de la obra de José Luis Rebellato "La encrucijada de la ética" del año 1995 y que se halla orientada desde un punto de vista crítico con respecto a los supuestos éticos contemporáneos. En su apartado sobre la ética comunicativa nos dice que "mientras Habermas elabora una teoría de la acción que asume la racionalidad y sus deformaciones en el capitalismo de los países centrales, Apel se muestra más preocupado por el desafío de una macroética en la era de las ciencias, a partir de las consecuencias devastadoras provenientes de la destrucción del medioambiente. Esa preocupación lo muestra más abierto a las situaciones de injusticia y de exclusión que se sufren en la periferia del sistema"⁷⁹. Este comentario no solo apunta a resaltar alguna de las diferencias entre estos dos autores sino que también intenta poner de manifiesto que la teoría de la acción co-

⁷⁷ Camps, V. (ed.) (B) ob.cit. Tomo 3. Prólogo.

⁷⁸ Camps, V. Y otros ed. Ob.cit. Pag. 19

⁷⁹ Rebellato, J.L. (1995) La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto norte-sur, la liberación. Montevideo: Editorial Nordan-comunidad pag. 92

municativa de Habermas tal vez deba ser tomada con pinzas a propósito de su aplicación a países del Tercer Mundo, aunque, el propio pensador sea cuidadoso al tratar sobre el tema.

Un punto interesante del texto lo constituye la interpretación de la racionalidad comunicativa en tanto nuevo paradigma de las ciencias sociales y la filosofía en oposición al paradigma cartesiano caracterizado por una serie de dualidades tales como: sujeto versus objeto, razón versus sentido, conciencia versus cuerpo, el yo versus el otro, el individuo versus la sociedad, racionalidad versus afectividad, etc... Este paradigma, por su parte será decisivo en el pensamiento kantiano a propósito de lo que los discursivistas denominan “la razón monológica por oposición a la dialógica.

Siguiendo la argumentación del citado autor, afirma que Habermas distingue cuatro modelos en relación a las teorías acerca de la sociedad: El primer modelo corresponde al del sujeto cognoscente y juzgante, que en el pensamiento contemporáneo se expresa en la fenomenología (Husserl, A.Schütz, Berger, Luckmann) en la que el proceso de construcción de la sociedad consiste en la generación de una imagen de la realidad por la que los sujetos se orientan en el relacionamiento entre sí y, dado que el proceso de generación es atribuido a las operaciones de los sujetos, este primer modelo, se centra en él, pudiendo derivar en una conciencia individual generalizada (yo trascendental) o en una conciencia colectiva (un sujeto genérico constituido históricamente).

El segundo y tercer modelo caracterizan respectivamente a la Antropología Cultural estructuralista y a las teorías sistémicas de la sociedad. Ambos comparten la tesis de que los procesos de generación de la sociedad resultan a partir de un sistema de reglas o de estructuras exentas de sujeto.

Tan sólo el cuarto modelo permite la comprensión de las interacciones sociales y, corresponde al modelo de la comunicación lingüística cotidiana que se caracteriza por lo que ya ha sido explicado a propósito del segundo paso en la búsqueda de una racionalidad en Apel y Habermas y que, resulta interesante repensarlo a partir de esta oposición de Rebellato entre un modelo monológico y otro dialógico. “El modelo del lenguaje comprendido sobre la base del modelo de las reglas de juego, permite entender adecuadamente que quien participa en el lenguaje no puede tener una actitud neutral o de mero observador. La única actitud que corresponde a los sujetos competentes es la de participar en el juego del lenguaje. Al hablar, ya estamos participando intersubjetivamente en la constitución de significados y en la coordinación de acciones. No hay una evidencia accesible a una conciencia solitaria. Toda evidencia está necesariamente mediada por interpretaciones y éstas requieren de reglas de lenguaje. Ahora bien, puesto que las reglas son constitutivas del lenguaje, no es correcto afirmar que la finalidad del lenguaje es entenderse. En el concepto mismo de entendimiento está implicada la categoría lenguaje”⁸⁰.

Es justamente en estas consideraciones que Rebellato afirma que la Ética Comunicativa entiende que está colaborando en la emergencia de un nuevo paradigma. Ni una conciencia que, en solitario, decide cuales son las normas que deben orientar su acción, ni un imperativo que se revela a un sujeto trascendental que busca universalizarlo en máximas que sean compartidas por la humanidad sino, sujetos que dialógicamente, en virtud de la mediación del lenguaje, desempeñan competentemente la coordinación en la acción social, problematizando y siendo problematizados. Esta vendría a ser la propuesta de la nueva ética, la cual constituye un avance sustantivo en el enfoque de la acción social.

Desde este paradigma somos seres esencialmente sociales y dialógicos y estamos dispuestos a someter racional y competentemente nuestras creencias a un intercambio con los demás.

Este modelo ético, al rechazar las categorías absolutas hace comprensible que Hayek sustente que la pretensión de introducción la racionalidad en el mecanismo autorregulado del mercado

⁸⁰ Habermas (1989). Citado en Rebellato ob.cit. pag 99

sea expresión de arrogancia, dado que la ética neoliberal no acepta la dialogicidad de la normatividad. Más bien es una ética monológica, que adhiere a los criterios sistémicos del mercado. El mercado no es un sistema comunicativo, sino un sistema competitivo.

Otro de los apartados importantes de la obra de Rebellato lo constituye aquel en el que se ocupa de oponer a la ética comunicativa el cientificismo e irracionalismo a partir de la argumentación de Apel. En efecto, según este autor “existe un sistema occidental de complementariedad entre la filosofía analítica y el existencialismo irracionalista. Una suerte de división del trabajo, donde la primera toma el ámbito del conocimiento científico-objetivo, y el segundo se encarga del ámbito de las decisiones éticas. Una complementariedad entre el objetivismo no-valorativo de la ciencia y el subjetivismo existencial de las decisiones éticas. Esta complementariedad es expresión de la separación liberal entre vida pública y vida privada. En función de esto, el liberalismo ha reducido cada vez más el carácter prescriptivo de las normas morales a la esfera de las decisiones privadas”⁸¹.

El cientificismo, de este modo, solo se ocupa de la dimensión instrumental de la mediación racional entre teoría y praxis limitando las posibilidades de establecer fines racionalmente y restringiendo el pensamiento científico al establecimiento de criterios técnicos para alcanzar fines preestablecidos sin aportar ningún criterio sobre la deseabilidad de las metas o fines y reduciendo la acción social al concepto científico-tecnológico de una racionalidad que objetiva sin valorar.

El irracionalismo, por su parte, constituye la contracara del cientificismo. En relación al existencialismo irracionalista, Apel afirma que es ocioso decir que la llamada ética existencialista de la situación y el decisionismo político siguen la misma lógica. “Es la lógica de alternativa entre ciencia objetiva y decisión axiológica subjetiva, que hoy en día todavía determina en gran medida la estructura ideológica de la mediación entre teoría y praxis en occidente. Según su versión democrática liberal, la vertiente pública de la praxis vital debería estar regulada idealmente por una racionalidad no valorativa, tal como es concebida por la filosofía analítica en el más amplio sentido. Lo que esta racionalidad no puede resolver -el problema de las preferencias últimas acerca de valores y metas- queda relegado, por principio, a la esfera privada de las decisiones subjetivas de conciencia, tal como es concebida por el existencialismo en el más amplio sentido”⁸².

Al tratarse de un sistema de complementariedad concluye Rebellato que comprende un único dispositivo con dos expresiones aparentemente contradictorias: el cientificismo y el decisionismo. El cientificismo tiene a su cargo el ámbito de la vida pública, y por tanto también de la política y, el decisionismo queda relegado al ámbito de lo privado e íntimo. La esfera política y la esfera ética quedan distanciadas de este modo, sin posibilidad de articulación. A partir de este sistema liberal de complementariedad se extraen dos consecuencias: por un lado descalifica como dogmático e ideológico todo intento por fundamentar las normas éticas que orientan los comportamientos y, por otro lado solo puede establecer convenciones o contratos, que carecen de la legitimidad de una justificación ética.

Otra complementariedad planteada por Apel es la del sistema ideológico liberal vigente en occidente y, el sistema de integración que rige en el marxismo ortodoxo. Dicho marxismo, a pesar de entender la distinción entre la esfera de la vida pública y la privada como un síntoma de una situación de alienación, no propone en su lugar una justificación ética, y ello, por la razón de que la integración dialéctica que permite superar la alienación, queda socavada por exigencias de un determinismo histórico, donde el deber ser se encuentra definido por el sentido inexorable de la historia. “Más bien parece ahora posible una super-ciencia determinista-dialéctica de la marcha necesaria de la historia que, a través de la integración de la problemá-

⁸¹ Rebellato, J.L. ob.cit. pag.100

⁸² Apel (1985) en Rebellato ob.cit. pag. 101

tica ética en la racionalidad dialéctica del socialismo científico, podría hacer parecer el propio planteamiento ético como superado(...). Popper ha llamado a esto futurismo ético y visto en ello, en mi opinión con razón, una corrupción de la conciencia ética”⁸³

Y, “con la articulación del liberalismo occidental y el marxismo dogmático, se produce el bloqueo de la razón ético- práctica”⁸⁴

3.2.6.- Ética comunicativa y democracia:

En opinión de Sartori⁸⁵, desde mediados del siglo pasado se fundieron los ideales democráticos y liberales, pero existe un malentendido que proviene de la diferencia existente entre democracia y democracia liberal. En el caso de la democracia liberal, se le da a la democracia todos los atributos del liberalismo razón por la cual el ideal de democracia es la libertad. En cambio, en el segundo caso, el ideal de democracia no es la libertad sino la igualdad. Esto significa que cuando la comunidad política occidental se vuelca al ideal de libertad se hace anclar a la democracia en el liberalismo pero, cuando se vuelca al ideal de igualdad, se separa del liberalismo. Para determinar que tipo de democracia se quiere es necesario, siguiendo al mismo autor, determinar que se entiende por liberalismo, solo en función de estudiar una realidad compuesta como lo es la democracia liberal.

El término liberalismo se acuñó muy posteriormente al liberalismo en tanto fenómeno dominante de cuatro siglos de historia en Occidente, como término político fue acuñado en España en el año 1810 comenzando a circular por Europa en 1820 en sentido despectivo y, hasta mediados del S. XIX no fue aceptado en Inglaterra como Inglés. Sartori llega a la conclusión que el término liberalismo nació demasiado tarde porque apareció luego de haber dado sus frutos y muchos se denominaban liberales a pesar de que ya habían dejado de serlo.

En Alemania, la obra de Humboldt -de la escuela del derecho natural- fue publicada en 1851 después que los liberales alemanes habían sido derrotados de el parlamento de Frankfurt.

Los americanos, por su parte, nunca adoptaron el título de liberal como distintivo de la comunidad política que habían construido porque, según Louis Hartz⁸⁶ los Estados Unidos eran en principio una república, y luego una democracia.

Mas allá de los ejemplos, que hacen a la cuestión del desfasaje del término con respecto al fenómeno liberal, una de las problemáticas significativas con referencia a la relación entre democracia y liberalismo es que este último representaba una posición antitética a la primera antítesis superada cuando ambos se alinean para enfrentar al socialismo.

El que mostrará la evolución de los hechos que llevaron a la convergencia de democracia y liberalismo es Tocqueville. Mientras que en el primer volumen de "La democracia en América" publicado en 1835, democracia y liberalismo eran presentados como adversarios, en 1848, a propósito de la Asamblea Constituyente, el mismo autor afirmó que "La democracia y el socialismo están únicamente vinculados por una palabra, igualdad; pero obsérvese la diferencia: la democracia quiere la igualdad en la libertad, y el socialismo quiere la igualdad en la pobreza y la esclavitud"⁸⁷. Esto significa en opinión de Sartori que Tocqueville había abando-

⁸³ Apel (1986) en Rebellato ob.cit. pag. 103

⁸⁴ loc.cit.

⁸⁵ Sartori, G. (1987) Teorías de la democracia, Madrid: Alianza universidad T. 2 cap. XIII

⁸⁶ citado por Sartori ob.cit. T.2 pág. 449

⁸⁷ citado por Sartori ob.cit. T.2 pág. 452

nado el significado clásico o pre-liberal del término democracia dándole el sentido moderno de "democracia liberal".

A partir de esta diferencia es que Tocqueville divide en dos partes su anterior concepción de la democracia. Por un lado, la igualdad es enemiga de la libertad en el socialismo y, por otro lado, la igualdad en armonía con la libertad constituyen la democracia liberal. Mas allá de un reajuste verbal, la conclusión de Sartori es que Tocqueville registra el nacimiento de una alianza que conformará el nuevo planteo de una democracia diferente de la democracia clásica.

Otra gran diferencia es la correspondiente al liberalismo político y el liberalismo económico. En efecto, en el momento al que estamos aludiendo, tiene lugar la primera revolución industrial que se produce en nombre de la libertad económica. A propósito de esta situación es que Sartori sostiene que se acuña el término liberalismo cuando lo que se entendía por tal era el liberalismo económico y, por lo tanto el término se asoció mas a la economía que a la política. Sin embargo, no es este el único sentido de liberalismo porque para autores como Locke, Montesquieu, Madison, Constant, el liberalismo significaba la supremacía de la ley y el Estado constitucional y la libertad era la libertad política y no el principio económico del libre comercio o la ley de supervivencia de los mejores dotados.

Con respecto a los diversos tipos de liberalismo, Sartori hace mención de tres autores, De Ruggiero, Cranston y Manning. En relación al primero dirá que hace del liberalismo un liberalismo estatista de tipo hegeliano y su aporte magistral será la historia que presenta de los liberalismos, la cual conduce a las nuevas aportaciones de Cranston en el sentido de la gran variedad de liberalismos que este presenta. Manning, por su parte pone en tela de juicio la diversidad de Cranston y, Sartori concluye que, en el mejor de los casos, hay que conformarse con hablar de la elasticidad del liberalismo y, mas allá de los diversos tipos es menester hablar de liberalismo en singular.

Esto nos lleva a una concepción unívoca de la democracia como democracia liberal. En este sentido, nos dice Respuela⁸⁸ que el surgimiento del liberalismo a partir del S. XVII significará la aparición de una nueva forma de pensar la política, basada centralmente en las libertades individuales y, dichos cambios se incorporan a la teoría de la democracia a tal punto que, autores como Sartori interpretan a la democracia como democracia liberal.

Siguiendo a Maliandi⁸⁹ en su trabajo "Hacia un concepto integral de democracia", distinguimos la doctrina clásica y la doctrina nueva tomada de la ambigüedad clásica de Schumpeter con respecto al término democracia.

Por un lado la doctrina clásica se caracteriza por estar asociado a conceptos como soberanía popular, voluntad general, interés común y, se articula en torno al protagonismo central del pueblo que, en tanto soberano, conforma un todo homogéneo capaz de producir una voluntad colectiva que actúa en beneficio del bien común y del interés general. Por otro lado, a esta doctrina clásica le opone la doctrina nueva, "en la que no importa primariamente el hecho de que el electorado tenga poder de decisión en las cuestiones políticas, sino el de que haya una elección o selección de hombres con ese poder"⁹⁰. La definición de la nueva democracia es: "El método democrático es el acuerdo institucional para la toma de decisiones políticas donde los individuos adquieren el poder de decisión mediante una lucha competitiva por el voto del pueblo"⁹¹.

Esta nueva definición traslada el protagonismo del pueblo al de los dirigentes o, como los denomina Maliandi, a los políticos prácticos que compiten efectiva y eficazmente por el po-

⁸⁸ En Pinto, J. ob.cit. pág. 277

⁸⁹ En Apel K.O. y otros (eds) (1991) Teoría comunicativa y democracia. Barcelona: Editorial Crítica. Segunda parte.

⁹⁰ Apel, K.O. y otros ob.cit. pag. 266

⁹¹ Schumpeter en Maliandi. Ob.cit. pág. 266

der, razón por la cual la nueva definición del término contará con ventajas, tales como, señalar un criterio de distinción entre los gobiernos democráticos y los que no lo son; incorporar las circunstancias de que las colectividades no imponen la dirección sino que la aceptan; contemplar la posibilidad de algunas voliciones de grupo genuinas; incluir la inevitabilidad de fenómenos competitivos fraudulentos y la de una tendencia constante al método autocrático; aclarar el sentido de la relación entre la democracia y la libertad individual; reconocer que el electorado tiene tanto la función de crear un gobierno como la de despedirlo y, la última, aclarar que no es necesario para el cumplimiento del método democrático un sistema de representación proporcional, con tal que se garantice el ejercicio del gobierno por parte de quien obtenga la mayoría de votos.

En opinión de Maliandi, ambos conceptos de democracia son insuficientes razón por la cual se propone plantear un concepto integral de la misma. El fenómeno democrático, implica una doble tensión. La primera, entre lo individual (libertad) y lo general (igualdad) y la segunda, entre el hecho y el desideratum, surgido este último de la necesidad de legitimación. Las teorías éticas no cognitivistas provenientes de la filosofía analítica tales como el neopragmatismo americano y el posmodernismo francés e italiano, no aceptan la conexión entre ética comunicativa y democracia debido a que la superioridad de la democracia sobre cualquier otro orden político es una evidencia. Las corrientes filosóficas norteamericanas afirman que la democracia ha de extenderse y practicarse de igual modo que los derechos humanos han de respetarse, razón por la cual no es tiempo de fundamentar convicciones ampliamente compartidas.

Los autores (tanto creadores como adscriptos) correspondientes al movimiento de la ética comunicativa piensan que dicha evidencia no es tan clara por tres razones: 1) no todos los países aseguran dicha evidencia. 2) el déficit de legitimación además del bajo rendimiento económico producen una debilidad crónica de las instituciones democráticas en algunos países latinoamericanos. 3) La experiencia que, según Apel, tuvieron algunos países democráticos en la vuelta a un nivel anterior al ético democrático en el desarrollo de la conciencia moral. Todo ello implica el planteamiento tomado en este capítulo acerca de que tipo de democracia hablamos. La razón de acudir a una ética comunicativa es que ella delinea un concepto de democracia que se mueve entre la fundamentación moral y la realización política y pretende inspirar modelos democráticos moralmente deseables y políticamente realizables. Siguiendo a Maliandi en su argumentación acerca de la necesidad de la fundamentación de la democracia desde la ética comunicativa, nos dice “la legitimación de la democracia presupone – y en este aspecto la ética de la comunicación representa actualmente acaso la mas clara toma de conciencia – la fundamentación racional y universalista de normas morales. Esto ha adquirido durante los últimos años una importancia renovada, debido no solo a la clara expansión del escepticismo ético sino también a la fuerte oposición a toda forma de fundamentación ética, oposición proveniente de movimientos nuevos, como el Neopragmatismo y el Posmodernismo”⁹².

Siguiendo la argumentación de Apel, Maliandi comenta que, la humanidad se halla (desde el planteo de la evolución de la conciencia moral de Kohlberg ya citado en esta investigación) en una crisis de adolescencia cuya superación entraña una gran dificultad. Señala Apel, en este sentido que en la tradición religiosa y metafísica se alcanzaron algunas anticipaciones de los fundamentos universalmente válidos de la ética y que ahora se trata de lograr una reconstrucción crítico-racional de los fundamentos. En opinión de Maliandi, un concepto integral de democracia contiene necesariamente la concientización de esos principios universales con los cuales puede legitimarse.

En este tratamiento del tema se hace necesario tomar el concepto de transición a la democracia. Se define en este sentido que la democracia es algo dinámico, en lo cual radica su comple-

⁹² Maliandi en Apel y otros. Ob.cit. pag. 277

alidad. Por esta razón Maliandi de inmediato cambia el concepto dicho por carácter transitivo de la democracia, dando la idea que ella se encuentra en devenir, en transición permanente. Desde este planteo la ética comunicativa, se encuentra en conexión con el esquema de Kohlberg por un lado por el aporte que dicho esquema representa para la tarea de la fundamentación de las normas y, por otro porque solo allí se le plantea el importante problema del estadio supremo de la conciencia moral. Maliandi apunta a este respecto aquello que ya ha sido mencionado en esta investigación, a propósito del planteo de Habermas con respecto a que la ética discursiva, en realidad, completa el esquema mentado por Kohlberg. Dicho esquema debería ser completado con un séptimo estadio, es decir, para que pueda establecerse la transición de la perspectiva monológica a la perspectiva dialógica. La norma de la universalizabilidad de una máxima según Habermas y, de acuerdo con Kohlberg se verifica luego del grado 6 en un estadio supremo a través de un acuerdo concreto de todos los afectados.

Para culminar con el presente planteo haremos una breve referencia a lo que Maliandi llama el carácter conflictivo de la democracia. En efecto, asumir este carácter conflictivo del fenómeno democrático no implica estar en el conflicto sino tener el conflicto. La democracia, en este sentido es la toma de conciencia de la segunda opción. Asumir esta conflictividad no es tomar una actitud resignada sino que implica combatir aquellos hechos de la realidad que sean negativos (corrupción administrativa, manipulación de voluntades, etc.) Esta estructura conflictiva se debe al carácter bipolar de la democracia en la medida que ella es una dinámica oscilante entre dos polos y, mientras que posturas como el posmodernismo se instalan en el agotamiento y consecuente escepticismo que consiste en adaptarse al polo negativo, la ética discursiva presenta una alternativa crítica que inscribiéndose en el polo positivo intenta que en el desarrollo de la democracia se supere el nivel posconvencional del esquema de Kohlberg.

3.3.- El neocontractualismo de John Rawls

3.3.1.- Consideraciones generales acerca de Rawls y su obra:

Nacido en Baltimore, Maryland en E.E.U.U. en 1921 y profesor desde 1962 en la Universidad de Harvard, es el creador de una teoría de la justicia que se expresa en su obra “Una teoría de la justicia” de 1971, la cual –según en el mismo prefacio de la citada obra- intenta unificar una serie de ideas expuestas en artículos del autor que datan del período transcurrido entre 1958 y 1970. Rawls, en el mencionado prefacio y luego de establecer una correspondencia entre los artículos realizados y los capítulos de las tres partes de la “Teoría de la Justicia”, nos dice que “aún cuando las ideas principales son en gran parte las mismas, he tratado de eliminar inconsistencias y de completar y fortalecer el razonamiento en muchas partes”⁹³

Según Rawls en filosofía moral han predominado las tendencias utilitaristas en la época moderna las cuales adolecen de fallas que no han podido subsanar el intuicionismo por ejemplo en ética. No por estas fallas desconoce Rawls la importancia del movimiento mencionado dado que “durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido una derivación del utilitarismo. Una razón para ello es que ha sido defendida por una larga serie de escritores brillantes que han construido una doctrina intelectual verdaderamente impresionante en sus alcances y en su refinamiento. Olvidamos a veces que los grandes utilitaristas, Hume y Adam Smith, Bentham y Mill, eran teóricos sociales y economistas de primera línea y que la doctrina moral que elaboraron estaba diseñada para satisfacer las necesidades de sus amplios intereses y ajustarse en un esquema comprensivo. Aquellos que los criticaron lo hicieron a menudo desde una perspectiva más estrecha”⁹⁴. Se refiere nuestro au-

⁹³ Rawls, J. (1978) Teoría de la Justicia. Madrid: FCE. pág.9

⁹⁴ Rawls, J. ob.cit. pág.10

tor a la crítica de los intuicionistas y, aclara posteriormente que su propuesta consiste - en oposición al utilitarismo y al intuicionismo - en generalizar y llevar a un grado mayor de abstracción la teoría tradicional del contrato social de Locke, Rousseau y Kant.

La concepción de la justicia concierne no solo a cuestiones morales sino a sistemas jurídicos, instituciones políticas, formas de organización social, etc.

La justicia es primariamente entendida en sentido social; se trata de saber como se distribuyen los derechos y deberes en las instituciones sociales y de que modos pueden conseguirse las máximas ventajas que puede ofrecer la cooperación social. Rawls habla de la justicia distributiva y examina sus principios partiendo de una "posición original" por la que puede asegurarse que los acuerdos básicos a que se llega en un contrato social son justos y equitativos. La justicia es entendida como equidad (fairness) por ser equitativa la posición original. Los dos principios de la posición original son: a) asegurar para cada persona en una sociedad derechos iguales en una libertad compatible con la libertad de otros. b) debe haber una distribución de bienes económicos y sociales tal que toda desigualdad debe resultar ventajosa para cada uno, pudiendo acceder cada uno sin trabas a cualquier posición o cargo.

La concepción general de la justicia consiste en Rawls en que todos los valores sociales, libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, y las bases del respeto mismo, deben distribuirse igualmente a menos que una distribución desigual de cualesquiera y de todos estos bienes sea ventajosa para todos y, el enunciado final de la justicia para las instituciones, debe seguir dos principios. 1) "Cada persona debe tener un derecho igual al sistema total mas extenso de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos" y, 2) "Las desigualdades económicas y sociales deben estar dispuestas de modo que: a) sean para el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con el principio de los ahorros justos. b) se hallen agregadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidad para lo cual deben seguirse dos reglas de prioridad. 1) Regla de libertad. "Los principios de la justicia deben estar en orden léxico". La libertad solo puede ser restringida por causa de la libertad. Dos casos: a) Una libertad mas amplia debe reforzar el sistema total de libertad en que todos participan. b) una libertad menos que igual debe ser aceptable para los que tengan menos libertad. Y, 2) Regla de prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar "El segundo principio de la justicia es léxicamente previo al principio de eficacia y al de la maximización de la suma de ventajas; y la oportunidad de equitativa es previa al principio de diferencia. Dos casos: a) Una desigualdad de oportunidad debe realzar las oportunidades de los que tienen menos oportunidad b) Una proporción excesiva de ahorro debe a la postre mitigar la carga de los que sufren estas privaciones.

La concepción general mantiene que todos los bienes primarios sociales - libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, bases del respeto a si mismo - deben distribuirse igualmente a menos que una distribución desigual de cualesquiera y de todos estos bienes sea ventajosa para el menos favorecido. Aún con todos estos principios y reglas, Rawls reconoce que la formulación es incompleta, pero justamente toda su teoría de la justicia está encaminada a dar las precisiones necesarias y a proporcionar las interpretaciones que se consideran admisibles en casos especialmente difíciles. Como todas las teorías de contrato social, la de Rawls no se presenta como una descripción de hechos, sino como un modelo del que puedan derivarse las prescripciones a adoptar en circunstancias determinadas. En este sentido puede ser considerada como una teoría trascendental de la justicia en el sentido Kantiano de "trascendental". Por lo demás reconoce que su teoría es altamente Kantiana.

A partir de la aparición de Teoría de la justicia se introduce, un cambio cualitativo y cuantitativo en el tratamiento de las materias que desde siempre constituyeron el objeto de la filosofía política.

La importancia de Rawls para la filosofía política anglosajona contemporánea, consiste en el influjo en el modo de hacer filosofía política. Uno de los cambios que introduce la obra men-

cionada conlleva a un debilitamiento de la filosofía política de orientación analítica y a una consolidación de una tradición post-analítica.

Mientras que el objeto de la filosofía política analítica consiste en el análisis del significado y en el esfuerzo de realizar clarificaciones metaéticas en vez de una argumentación sustantiva, Rawls es el primero en elaborar una teoría completa sobre el supuesto de que los problemas morales y políticos no se reducen a simples cuestiones de significado y, en coherencia con esto opina que existen mejores y peores opciones normativas lo cual implica encontrar argumentos que nos permitan optar racionalmente entre ellos.

Existen por lo tanto tres cuestiones con respecto al planteo de esta filosofía política, a saber, la concepción del objeto de la filosofía política, la concepción de la justificación y el método específico.

En cuanto a la Concepción del objeto de la filosofía política todos los rawlsianos, aunque con diferencias, parten de la filosofía moral representando por lo tanto, una forma de argumentación normativa así como también una evaluación de las instituciones y prácticas colectivas. El Objeto consiste en una Justificación y evaluación normativa de las instituciones políticas y prácticas que son aplicadas en el marco de la cooperación social. Esto incluye una definición de los principios fundamentales (estructura de base), una evaluación de políticas evaluativas y laborales y la discusión de diversos asuntos tales como desobediencia civil, derechos de las minorías, obligaciones hacia las generaciones futuras.

La justicia, dentro de este contexto, es la primer virtud de las instituciones (antes era considerada como un valor entre otros).

Las Tareas correspondientes serán la evaluación de las instituciones y las prácticas políticas y el análisis de los conceptos políticos fundamentales.

Esto último tiene que ver con la evolución de la reflexión rawlsiana posterior a la “Teoría de la Justicia” que, según Rodilla citado por Vallespín, proviene de una doble obsesión de Rawls. Por un lado, intenta afianzar su concepción de la persona moral y, por otro lado, se propone insistir en su impronta kantiana y, construir una concepción moral aplicable a la organización social y política bajo condiciones modernas más que una teoría moral general y comprehensiva⁹⁵. Todas estas revisiones, siguiendo a Vallespín, “tienen como punto de referencia ineludible su Teoría de la Justicia. En particular la tercera parte de la misma que, hasta la aparición de los artículos de Rawls de los años ochenta, ha sido sin duda la peor comprendida”⁹⁶

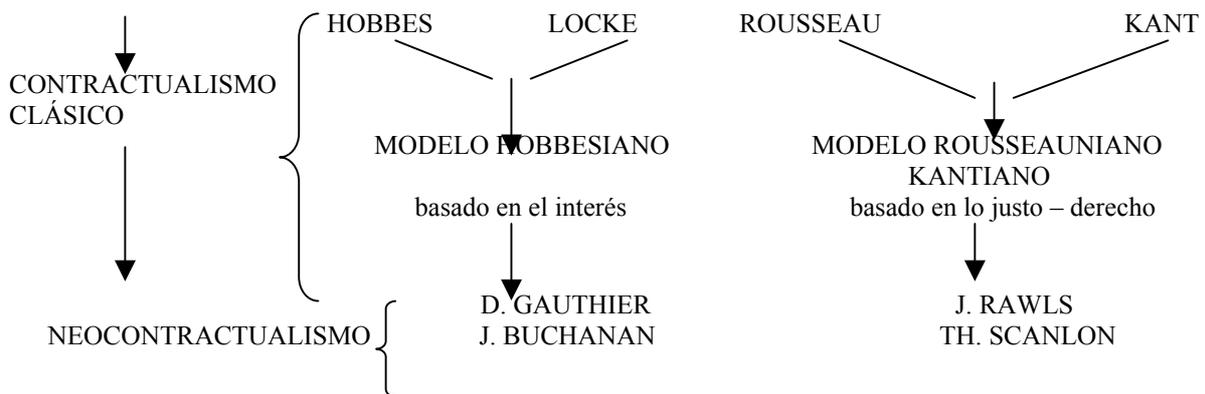
3.3.2.- Los hilos conductores:

Luego de esta breve introducción que expone una apretada síntesis de las ideas rawlsianas y, antes de tomar en detalle algunas de las ideas claves del autor nos parece oportuno tener en cuenta los hilos conductores entre el contractualismo clásico y el neocontractualismo que presentamos a partir de dos pequeños esquemas conceptuales :

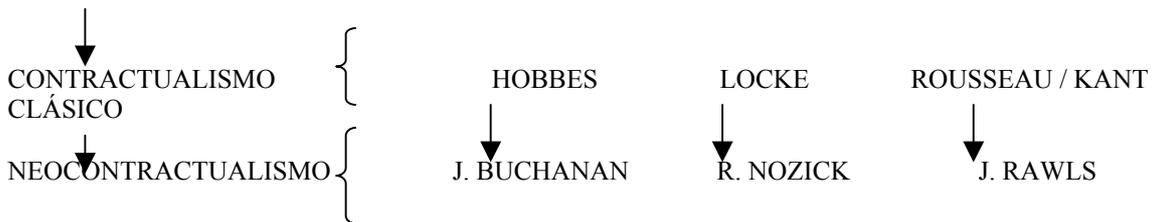
⁹⁵ Vallespín en Camps. Historia de la ética pag. 579

⁹⁶ Vallespín en Camps, V. ob.cit (B)

SEGÚN EL CONCEPTO DE RAZÓN PRÁCTICA EN RELACIÓN AL CONTRATO



SEGÚN LAS BASES DE LEGITIMIDAD DEL ORDEN POLÍTICO:



Como puede observarse a propósito de estos esquemas las diferencias clasificatorias fueron establecidas en base a dos criterios, según la interpretación del concepto de la razón práctica en relación al contrato y según sean las bases de legitimidad del orden político, teniendo en cuenta una dimensión filosófico-política. Según el primer criterio establecido, los clásicos de los siglos XVII y XVIII coinciden en tres ideas básicas, a saber: el lenguaje de los derechos y la libertad individual, el acuerdo racional y razonable como fruto del consentimiento para beneficio de todos y las relaciones sociales libres que adoptan la forma de un contrato aceptado libremente y conocido públicamente. Pero se diferencian en la naturaleza de la situación desde la que se establece el acuerdo.

A partir de los años 70 las ventajas teóricas y prácticas de la teoría del contrato se potencian luego de las críticas del marxismo en un contexto en el que los esfuerzos consisten en la rehabilitación de la racionalidad práctica frente a las posturas escépticas, irracionalistas o subjetivistas. Esta idea general del acuerdo, entre otras, permite la posibilidad de abordar el problema de la justificación en el ámbito de la ética. “El neocontractualismo, de honda raigambre liberal, en el ámbito de la filosofía moral y política se sitúa en el espacio de la normatividad y se enfrenta a la otra gran tradición liberal: el utilitarismo. Atendiendo a estos dos aspectos, la relevancia del contractualismo no deja lugar a dudas, sin desconsiderar por ello

las circunstancias histórico-sociales concretas, a saber, la crisis del Estado de bienestar⁹⁷.

Siguiendo la argumentación de Agra Romero, así como se diferencian los contractualistas clásicos dentro de un paradigma común, lo mismo sucede con el neocontractualismo, pero, estas diferencias están en relación a las descriptas a propósito de la tradición antecesora.

De este modo es que se han podido agrupar a Hobbes y a Locke en el denominado modelo hobbesiano y a Rousseau y a Kant en el modelo que les corresponde. Teniendo en cuenta este agrupamiento situamos a D. Gauthier y a J. Buchanan en el primero y a J. Rawls y a Th. Scanlon en el segundo. Pero, “si el punto de inflexión se establece en las bases de legitimidad del orden político, en una dimensión más filosófico-política, las diferentes posiciones neocontractualistas se incardinarian en los modelos clásicos hobbesiano, lockeano y rousseauiano kantiano, representados por J. Buchanan, R. Nozick y J. Rawls respectivamente⁹⁸”

Si bien existe una correspondencia de ideas del neocontractualismo respecto del contractualismo clásico, puede decirse que la novedad que aporta el primero consiste en la ya mencionada rehabilitación de la racionalidad práctica en oposición a otras corrientes escépticas e irracionalistas. Una racionalidad que tiene como fundamento indiscutible el planteo de la “justicia” cuyo principal exponente es J. Rawls a partir de su “Teoría de la Justicia”.

3.3.3.- Corrientes opuestas al neocontractualismo rawlsiano:

Teniendo en cuenta que todo pensamiento se describe en relación tanto a las corrientes de pensamientos en las que se inscribe como así también a la que se opone y, habiendo expuesto en líneas generales el primer caso, es que resulta interesante exponer, también en líneas generales, aquellas corrientes de pensamiento a las que se opone el neocontractualismo rawlsiano y porque. Tres son estas corrientes, a saber, la filosofía analítica, el utilitarismo y el intuicionismo.

Según Agra Romero, la concepción ética de Rawls continúa el pensamiento analítico desde el momento que comparte con Toulmin en que la tarea fundamental de la ética consiste en dar una explicación del razonamiento moral válido rechazando, de este modo, el doble paralelismo entre ciencia con razón y ética con retórica o sentimiento. También comparte con Toulmin la versatilidad del razonamiento. Las objeciones que va a hacer a este planteo consisten en la problemática de las reglas y la crítica al utilitarismo.

Con respecto al utilitarismo, en “Outline for decision procedure for ethics de 1951⁹⁹”, va a comenzar su crítica luego de abandonar la reflexión metaética. En “Two concepts of rules” de 1955¹⁰⁰ distingue Rawls entre la justificación de una práctica que implica reglas generales, de la justificación de la acción racional que implican reglas que especifican prácticas. En este sentido afirma Rawls que el utilitarismo de la regla, se aplica mejor a las reglas legales que las morales y, lo que distingue la moralidad de la ley es que la primera no está sometida a un código de reglas. Hay otras razones de los utilitaristas para justificar la validez de las prácticas sociales. Para esta corriente de pensamiento la justificación de las prácticas solo es posible apelando a las consecuencias. Por otro lado en Justice as fairness de 1958¹⁰¹, inicia Rawls la línea crítica al utilitarismo y el desarrollo de un procedimiento de decisión para una ética que conducirá a la formulación de principios de justicia, los cuales no se derivan ni de principios a priori de la razón ni son conocidos por la intuición sino que son derivados de una explicación

⁹⁷ Agra Romero, M.J. en Camps y otros ed. Ob.cit. Pag. 247. El presente apartado sigue la argumentación de esta autora dado que nos pareció un planteo claro y conciso a propósito de los hilos conductores entre el contractualismo clásico y el neocontractualismo desde los dos criterios expuestos en los esquemas conceptuales.

⁹⁸ Muguerza (1984) Rodilla (1986) citados por Agra Romero en Camps, V. Y otros ob. cit. pág. 248.

⁹⁹ Citado por Agra Romero en Camps, V. Y otros ed. Ob. cit. Pag. 249.

¹⁰⁰ Agra Romero en Camps, V. Y otros ed. Loc.cit.

¹⁰¹ loc.cit.

hipotética o construcción analítica para lo cual no son fundamentales las cuestiones epistemológicas. Lo importante es si podemos establecer un procedimiento razonable de la decisión. El propósito será entonces formular un método que sirva para validar o invalidar las reglas morales o intento de justificación de las prácticas. El utilitarismo se enfrenta entonces con la teoría contractual. Para el utilitarismo una sociedad está correctamente ordenada y, consiguientemente es justa, cuando sus principales instituciones sociales están estructuradas de forma que se consiga el mayor balance neto de satisfacción entre todos los individuos. De este modo, lo que en principio fue un problema lógico, a propósito de los dos conceptos de reglas, ahora es un problema práctico dado que se trata de cómo justificar las prácticas sociales. Según el utilitarismo y, siguiendo esta argumentación, las instituciones o prácticas sociales deben estructurarse de la forma mas eficaz para promover el bienestar general. La justicia sería igual a eficacia. Para el contractualismo, en general, las personas son participantes de un sistema de prácticas o instituciones cuya base para el reconocimiento de los demás es la reciprocidad y, para Rawls, en particular, la persona es un sujeto de derechos. La justicia no es ya eficacia sino que la misma se entiende como equidad.

Si para el utilitarismo, existe una idea de racionalidad, esta se basa en un principio que genera prescripciones que violan nuestros juicios ponderados. Para el intuicionismo no existe tal idea de racionalidad, sino que existe una pluralidad de principios y sus prescripciones no violan los juicios ponderados. Esta última corriente, entonces, carece de criterios constructivos. Según la alternativa rawlsiana, si bien no se puede evitar el apelar a la intuición plantea la posibilidad de un ordenamiento serial de principios.

Teniendo en cuenta la controversia entre el utilitarismo y el neocontractualismo, parece interesante el planteo de Vallespín quien afirma que “desde el debate actual en las ciencias humanas, las disputas y fricciones entre el neocontractualismo rawlsiano y el utilitarismo pierden parte de su fuerza y relevancia si ampliamos el contexto de la discusión y lo enmarcamos en una instancia de mayor envergadura. Es decir, si lo reubicamos en la controversia contemporánea sobre los límites de la razón, que inevitablemente escinde el proyecto filosófico en dos estrategias metodológicas distintas. Está, de un lado, toda la corriente «posmoderna», por utilizar un término al uso, que se muestra contraria a la posible objetivación de los ideales universalistas ilustrados. Se trata de una «filosofía de la sospecha» que concibe la razón como pura fuerza coercitiva y aborda la crítica desde un pensamiento disperso en la «pluralidad». Y, de otro lado, tenemos la corriente «neoilustrada», que si bien desconfía de un concepto enfático de razón, no propugna por ello que tengamos que dejar de reivindicar los ideales universalistas de la Ilustración. Es más, de lo que se trataría es de reformularlos a partir de una visión de la razón, que siendo consciente de sus límites, fuera capaz de dotarlos de un nuevo fundamento¹⁰².

En este sentido, dirá Vallespín que la clásica cuestión de la filosofía moral y política, a saber, ¿Cuáles son los límites y las condiciones de posibilidad de la justificación racional de las teorías políticas y de los presupuestos normativos sobre los que se asientan? La responde Rawls recurriendo a la teoría del Contrato Social.

3.3.4.- Rawlsianismo metodológico:

Para poder oponerse a la justicia como eficacia que propone el utilitarismo, habíamos dicho que Rawls plantea la justicia como equidad y es este el punto de partida sobre el cual elabora la “Teoría de la Justicia”. La justicia es “la primera virtud de las instituciones sociales que ha de prevalecer sobre otros criterios como la coordinación, eficacia o estabilidad”¹⁰³ y, de esta

¹⁰² Vallespín en Camps, V. Y otros ed. Ob.cit. Pag. 582

¹⁰³ Rawls. J. ob.cit. pág. 6

manera una teoría de la justicia será más perfecta y preferible si es capaz de satisfacer estas otras virtudes de la organización social y, la idea que subyace a esta postura sobre la justicia es que la sociedad, según Rawls es un sistema de cooperación dirigido a la satisfacción óptima de los intereses de todos y cada uno de sus miembros.

Según estas concepciones con respecto a la justicia y a la sociedad es que Rawls desarrolla sus tres métodos de la ética: la posición original, el equilibrio reflexivo y el constructivismo kantiano.

La posición original su objetivo es el diseño de las instituciones sociales y política, su función es establecer un procedimiento justo, y sus agentes son individuales, es decir, personas racionales capaces de preferencias y de actuar en función de esas preferencias. La acción consiste en elegir los principios de la moralidad y las condiciones del diseño son: a) circunstancias de justicia entendiéndose por ello escasez moderada y desinterés mutuo. B) restricciones formales del concepto de lo justo, entendiéndose por tal, generalidad, universalidad, publicidad, ordenación y definitividad. C) velo de ignorancia en tanto limitaciones de conocimiento y motivación de las partes. Y d) la racionalidad de las partes implica que tienen un plan de vida racional. Se les presenta a las partes una teoría del bien y una lista de concepciones alternativas. La teoría del bien consiste en entender como bienes primarios los derechos y libertades, los poderes y oportunidades, los ingresos y riquezas, el respeto de sí mismo y la carencia de envidia. En la lista de concepciones alternativas, por su parte, debe incorporarse la justicia procedimental pura y como consecuencia, la exigencia de compromiso.

El equilibrio reflexivo: Una vez elegidos los principios estamos ya en condiciones de abordar la segunda estrategia metodológica tratando de buscar argumentos convincentes que nos permitan aceptar como válidos, tanto el procedimiento como los principios derivados de él. Además de justificar una determinada decisión racional hace falta que los condicionantes y demás circunstancias procedimentales sean justificados. El elemento justificador consiste en que toda persona tiene una idea intuitiva sobre la justicia que, confrontada y añadida a la de los demás, nos permite definirnos sobre ella. De la abstracción de estas ideas y representaciones de lo que común y cotidianamente entendemos por justicia deducimos algunos principios vagos y generales que podemos contrastar con los principios elegidos en la posición original. Esta confrontación se entiende como un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta que se logra una perfecta concordancia o conformidad entre todos ellos. En esto estriba el equilibrio reflexivo¹⁰⁴. El objetivo de este método consiste en que seamos capaces de razonar conjuntamente sobre determinados problemas morales a partir de un procedimiento en los que se ponen a prueba los juicios éticos que intuitivamente consideramos como más razonables. Su función es poner de manifiesto las suposiciones que subyacen a los principios y guiarnos para afianzar o desechar aquellos supuestos en los que no tenemos una posición definida o tenemos intuiciones contradictorias.

Si se cumple con el objetivo, la racionalidad moral se convierte en racionalidad dialógica o comunicativa. “En este sentido, el procedimiento rawlsiano no sería ya sólo una situación deliberativa o una mera instancia de mediación intersubjetiva destinada a alcanzar un mejor entendimiento, sino que se constituye en la misma garantía de la praxis verdadera, en situación ideal de enjuiciamiento de la razón práctica. Sólo así puede honrar Rawls la transformación de imperativos morales abstractos en normas sociales específicas”¹⁰⁵.

El constructivismo kantiano: Su objetivo consiste en especificar una determinada concepción de la persona e intentar derivar de ella los principios de la justicia a través de un proceso de

¹⁰⁴ Rawls, J. ob.cit. pág. 20

¹⁰⁵ Vallespín en Camps, V. Y otros ed. Ob.cit. pag 592

construcción cuyo elemento mediador es la posición original. La utilidad de este método es que une el concepto de la justicia a una determinada concepción de la persona; y al hacerlo, contempla a las personas como, a la vez, libres e iguales, es decir, capaces de actuar tanto razonables como racionalmente siendo capaces de tomar parte en una cooperación social entre personas así consideradas. Racional es lo que corresponde a mis intereses, remite a la idea de lo bueno y constituye el aspecto ejecutivo de la personalidad. Razonable, en cambio, es lo que corresponde a la cooperación social, remite a lo justo y constituye el aspecto legislativo de la personalidad. Ambos aspectos, lo racional y lo razonable forman parte de los intereses de orden superior y se encuentran en la personalidad en perfecto equilibrio. La capacidad para actuar racional y razonablemente implica el carácter moral de las personas como entes libres e iguales y se corresponde a sus dos poderes básicos: el poseer un efectivo sentido de la justicia (la capacidad para comprender, aplicar y actuar a partir de principios de la justicia), y la capacidad para formar, revisar y ejercer racionalmente una concepción del bien. Si bien ambos son igualmente necesarios a la personalidad, lo razonable requiere y subordina a lo racional. Lo justo, es prioridad con respecto a lo bueno y, combinados de modo equilibrado van a construir los principios de la justicia.

3.3.5.- Rawlsianismo metodológico en la actualidad:

“Rawls ha cambiado radicalmente nuestra manera de hacer filosofía política (...) desde el punto de vista metodológico muchos nos hemos vuelto decididamente rawlsianos”¹⁰⁶

La teoría Rawlsiana es una metodología operante que implica la posibilidad de encontrar premisas poco examinadas, cuestionadas y defendidas por las teorías políticas actuales. En el artículo de Da Silveira y W. Norman (1995) se analizan y explicitan los principales rasgos de dichas premisas, y ello por tres razones. En primer lugar porque deben explicitarse los presupuestos y las máximas poco examinadas, cuestionadas o defendidas en la mayor parte de las teorías políticas defendidas en la actualidad. En segundo lugar, porque dichas premisas implican tomas de posición de diversas cuestiones que merecen ser examinadas conscientemente. Y, por último, porque las opciones metodológicas pueden tener implicaciones muy profundas sobre el tipo de teoría sustantiva. Se trata entonces de discutir algunos presupuestos de una tradición filosófica influida por la obra de Rawls.

La importancia de Rawls para la filosofía política anglosajona contemporánea, consiste en el influjo en el modo de hacer filosofía política. La obra "Teoría de la justicia" de 1971, influye, de este modo, en el debilitamiento de la filosofía política de orientación analítica y en la consolidación de una tradición post-analítica.

El objeto de la filosofía política analítica consiste en el análisis del significado y en el esfuerzo de realizar clarificaciones metaéticas en vez de una argumentación sustantiva.

En la década del '50, la filosofía analítica se critica a sí misma y en los años posteriores, la crítica a la filosofía política coincide con el surgimiento de obras de reflexión sustantiva en torno a los principios de cooperación social.

Rawls es el primero en elaborar una teoría completa sobre el supuesto de que los problemas morales y políticos no se reducen a simples cuestiones de significado. Existen mejores y peores opciones normativas lo cual implica encontrar argumentos que nos permitan optar racionalmente entre ellos.

Existen tres cuestiones con respecto al planteo de esta filosofía política, a saber, la concepción del objeto de la filosofía política, la concepción de la justificación y el Método específico.

En cuanto a la Concepción del objeto de la filosofía política todos los rawlsianos, aunque con

¹⁰⁶ Da Silveira P. y Norman Wayne (1995). Rawlsianismo metodológico. Revista internacional de filosofía política. N° 5. UAM. UNED.

diferencias, parten de la filosofía moral representando por lo tanto, una forma de argumentación normativa así como también una evaluación de las instituciones y prácticas colectivas. El Objeto consiste en una Justificación y evaluación normativa de las instituciones políticas y prácticas que son aplicadas en el marco de la cooperación social. Esto incluye una definición de los principios fundamentales (estructura de base), una evaluación de políticas evaluativas y laborales y la discusión de diversos asuntos tales como desobediencia civil, derechos de las minorías, obligaciones hacia las generaciones futuras.

La justicia, dentro de este contexto, es la primer virtud de las instituciones (antes era considerada como un valor entre otros).

Las Tareas correspondientes serán la evaluación de las instituciones y las prácticas políticas y el análisis de los conceptos políticos fundamentales.

En cuanto a la Concepción de la justificación, esta es, según el R.M. un proceso mediante el cual se elimina progresivamente, de manera racional y razonable el desacuerdo con ciertos tipos de oponentes. "La justificación (...) presupone un enfrentamiento de puntos de vista entre personas o en la misma persona (...) se trata de convencer a los otros o a nosotros mismo del carácter razonable de los principios en que se fundan nuestras pretensiones y nuestros juicios. Al estar destinada a armonizarse mediante la razón, la justificación avanza a partir de lo que todos los individuos tienen en común...una simple prueba no es una justificación...pero las pruebas se convierten en justificación una vez que los puntos de partida son reconocidos por ambos interlocutores..."¹⁰⁷.

Este pasaje, ya mencionado a propósito de los métodos, contiene, respecto de esta perspectiva de análisis numerosas afirmaciones acerca de la justificación:

1°.- Como algo distinto de la demostración. Intenta persuadirnos de que tenemos buenas razones de preferir esa opción particular a otras igualmente posibles.

2°.- Rechaza toda adhesión a primeros principios, leyes naturales o verdades evidentes. Este rechazo de fundacionalismo no implica adhesión a alguna forma de escepticismo moral, lo único que exige el R.M. es que los argumentos fundados en verdades profundas sean dejados de lado cuando se trate de justificar las instituciones y las prácticas políticas.

3°.- Los interlocutores no necesitan compartir las mismas verdades profundas, pero si es necesario que se pongan de acuerdo en los criterios de verificación y en las reglas de inferencia que van a ser considerados como válidos. Hay una concepción mínima de racionalidad que debe ser compartida por todos.

El rechazo del fundacionalismo y la apuesta por una racionalidad común no es privativo del R.M. lo que lo caracteriza es su concepción acerca de a quien es necesario convencer por estos medios.

Como herederos de la filosofía analítica los R.M. no se plantean porqué ser moral. Parten del supuesto que tanto ellos como sus oponentes están dispuestos a actuar moralmente y a justificar desde el punto de vista normativo las instituciones que eligen.

Por último, en cuanto al método específico se puede decir que de acuerdo al análisis del objeto y la justificación caben una serie de máximas:

Máxima 1: Partir de premisas débiles. Tomadas en conjunto tienen el efecto de imponer límites significativos a los principios de la justicia que pueden ser justificados. Es la máxima fundamental del R.M. y la que mas lo distancia del fundacionalismo.

Máxima 2: Evitar premisas intrínsecamente discutibles (las que provienen de la metafísica. por ejemplo.) Se deriva de la 1 y excluye del campo de trabajo del R.M. problemas metafísicos, antropológicos, etc. que otras tradiciones consideran esenciales como soporte de toda

¹⁰⁷Rawls, J. ob.cit. pág.641.

concepción moral.

Máxima 3: La conclusión debe ser menos plausible que sus premisas. El esfuerzo del R. M. consiste en partir de ciertas intuiciones ampliamente compartidas (máxima 1) para dar respuesta a aquellos problemas que no aceptan soluciones unánimes ni evidentes.

Máxima 4: Los principios normativos deben ser claros y específicos (máxima del verificacionismo o falsacionismo institucional)

Máxima 5: Las dos fuentes fiables que pueden proporcionar premisas adecuadas para la argumentación justificatoria: a) nuestros juicios bien ponderados y b) los principios normativos generales extraídos de las tradiciones éticas de mayor influencia o de nuestras tradiciones jurídicas e institucionales.

Máxima 6: Las teorías normativas pueden ser consideradas justificadas si pueden ser armonizadas con el conjunto de nuestros juicios bien ponderados de acuerdo al método del equilibrio reflexivo.

El equilibrio reflexivo es un test que nos permite decidir si una teoría moral o un conjunto de principios normativos pueden ser considerados como suficientemente justificados. Lo dicho en la máxima 6 no implican la aceptabilidad de la teoría. Ella puede ser plausible prima facie y luego revisada. La elaboración de una teoría moral consiste así en un movimiento de vaivén entre nuestros juicios bien ponderados y los principios generales que vamos formulando. Si no hay conflicto se sigue adelante, si lo hay quedan dos cosas: modificar los principios o revisar los juicios existentes. Este método no es novedoso. Es la estrategia tradicional de refutación desde los tiempos de Sócrates: Para refutar una teoría alcanza con mostrar que sus conclusiones están en conflicto con algunos juicios bien ponderados a los que no quisieran renunciar incluso aquellos que defienden la teoría. El R.M. refina esta estrategia por la vía de aportar una definición cuasi-técnica de la noción de juicio bien ponderado. Esto le permite precisar que clase de contraejemplos y de experimentos mentales pueden ser lealmente utilizados en la discusión.

Aceptar la validez del método implica aceptar dos presupuestos, en primer lugar, las concepciones abstractas y los principios generales no están por encima de nuestros juicios particulares sino que son complementarios.

La filosofía moral en este sentido consiste en explicar y refinar un sentido de la justicia que está estructurado en parte en base a principios generales y en parte a juicios particulares.

En segundo lugar, cuando nos ocupamos de la parte de la teoría moral llamada filosofía política nuestro rol consiste en colocarnos dentro del cuerpo de ciudadanos.

El equilibrio reflexivo es viable porque al hacer filosofía asumimos como nuestros los principios e intuiciones de base que están implícitos en la cultura política pública. Mas aún, asumimos que esos principios e intuiciones pueden ser combinados en una concepción política de la justicia coherente con las convicciones mas firmes que defendemos.

El filósofo político no es ni un observador externo ni un crítico sino un ciudadano leal a los principios de la democracia constitucional.

En cuanto a las Perspectivas de la teoría política normativa, puede afirmarse que un filósofo que acepte el pluralismo deberá ser humilde respecto de la capacidad de una teoría filosófica de resolver nuestras discrepancias fundamentales.

Seis factores explican los múltiples desacuerdos:

- 1.- La evidencia empírica es compleja, contradictoria y difícil de evaluar
- 2.- De haber acuerdo en el tipo de consideraciones podemos discrepar en el peso que le podemos dar a cada una
- 3.- Nuestros conceptos políticos son vagos.(implica indeterminación de los juicios que se formulan a partir de ellos).
- 4.- Nuestra manera de evaluar la evidencia empírica y de ponderar los valores políticos y morales depende de la experiencia la cual varía de un individuo a otro.

5.- Conflicto normativo: ambas caras de un mismo problema cuentan a su favor y es difícil evaluarlas.

6.- Todo sistema de instituciones sociales impone límites a los valores que pueden ser admitidos.

Estas fuentes de desacuerdo hacen posible que las sociedades modernas simplemente carezcan de todo consenso básico, de juicios bien ponderados que nos permita trabajar en la justificación de las instituciones y prácticas políticas. Se plantea si es posible el R.M.

Según Dworkin, Charles Larmore y Rawls lo característico de las sociedades democráticas es que no están simplemente fundadas sobre un *modus vivendis* sino sobre un acuerdo normativo.

Esta respuesta no alcanza para ocultar que ninguna teoría comprensiva de la justicia ha podido:

a.- servir como instrumento de decisión para evaluar normativamente las instituciones de base de la sociedad.

b.- ser aceptada por todos los miembros razonables de una sociedad pluralista.

Esta dificultad podría explicar una evolución. La tendencia actual de los rawlsianos metodológicos consiste hoy en concentrarse en problemas limitados (desobediencia civil, educación política de las nuevas generaciones, derechos de las minorías, etc.) que pueden ser resueltos mediante la formulación de principios menos generales (en vez de intentar justificar una teoría comprensiva de la justicia).

Rawls no ha abandonado su proyecto original pero su argumentación flaquea cuando los juicios bien ponderados que definen las condiciones de la posición original podrían no ser aceptados por muchos oponentes perfectamente razonables. Rawls ha intentado recientemente allanar las dificultades que impedían a su teoría satisfacer la condición b por la vía de afirmar que lo que hace falta para poder legitimar los principios de justicia es simplemente un consenso por superposición. Esta respuesta no ha hecho más que relanzar la discusión ya que muchos críticos han acusado a Rawls de que su definición de desacuerdo razonable dejaría del lado de los no razonables a todos aquellos que no estén dispuestos a aceptar la propia definición.

Tres programas fueron importantes en los últimos años: 1º) Explorar algunos problemas más limitados que han sido poco estudiados hasta el momento. Ejemplo: un rawlsiano metodológico puede preguntarse si un conjunto de principios liberales ampliamente compartidos puede ser consistente con ciertas modalidades de nacionalismo, o con el reconocimiento de ciertos derechos colectivos, o con la eliminación de los controles de migración, o con la provisión de un ingreso mínimo garantizado. 2º) En lugar de intentar justificar una concepción de la justicia ante un amplio espectro de oponentes, se trata de dirigirse a quienes forman parte de la misma tradición sirviéndose del equilibrio reflexivo para razonar y resolver disputas internas) y 3º) Abstenerse de considerar una serie de cuestiones típicamente tratadas por la filosofía política para concentrarse en una serie de problemas de orden procedimental, es decir, cómo deben los miembros de una sociedad pluralista decidir lo que debe hacerse en el marco de la vida social. Según James Fishkin en lugar de aportar una teoría sistemática de la justicia este programa ofrece una teoría más restringida acerca de las instituciones políticas legítimas. Sus prescripciones características van a ocuparse de las condiciones que deben ser satisfechas por las instituciones que deben tomar las decisiones en vez de ocuparse de la sustancia de la justicia social.

Esta evolución no tiene modo de ser evaluada porque está en curso. Las opciones metodológicas que condicionan la propia sustancia de las teorías filosóficas. La mayoría de los rasgos del R.M. son extensiones o explicaciones de algunos principios de la lógica y del razonamiento crítico, o de la exigencia de la claridad filosófica. Reunidos ellos en una única metodología terminan por determinar las preguntas que se considera pertinente plantear, la forma en que las respuestas pueden ser justificadas y los interlocutores ante quienes corresponde defender-

las.

Una metodología en sentido amplio marca el tipo de filosofía que podemos hacer y el tipo de conclusión al que es posible llegar por eso es posible que al intentar explicitar la metodología dominante en la filosofía anglosajona contemporánea también se hayan identificado algunas de las fuentes de desacuerdo que la separan de sus rivales.

CONCLUSIÓN

La diferencia existente entre ser y deber ser, desde los orígenes de la humanidad, supone la presencia de una serie de reglas, las cuales conllevan a otra diferencia, a saber, el acuerdo o el no acuerdo con respecto a las mismas.

En opinión de Albrecht Wellmer, “La pregunta ética se plantea precisamente desde el momento en que la concordancia de las acciones con las normas fácticamente vigentes de una sociedad ya no se reconoce como instancia última de una justificación de dichas acciones. En la historia occidental, la problemática de la justificación se ha radicalizado en dos direcciones diversas, 1: en la pregunta por la legitimidad, es decir, la justicia de las normas mismas y 2: en la pregunta del valor ético, es decir, la justicia de los agentes.

Tanto la pregunta por la legitimidad, así como también, la pregunta por el valor ético se han encontrado con muy diversos planteos en esta historia del pensamiento occidental.

En esta investigación, guiada inicialmente por el objetivo general de descubrir los fundamentos éticos de la concepción neoliberal, se ha planteado la necesidad – tal como planteamos en la introducción y a propósito del tratamiento llevado a cabo en estos tres capítulos – de realizar un viraje hacia la explicitación de los fundamentos éticos de las concepciones de corte liberal, teniendo en cuenta que el término liberal no se identifica con el de neoliberal sino que lo incluye en tanto que comparten temáticas tales como la importancia del mercado y del individuo. Este viraje se ha realizado justamente a propósito de una de las variables de alcance menor que habían sido planteadas en nuestro informe de avance, a saber, el tipo y grado de racionalidad subyacente a las propuestas de los planteos liberales. A partir de lo dicho, se ha seguido entonces esta variable de relevancia como criterio guía de las reflexiones que se realizan de cada uno de los movimientos y autores seleccionados. En la pregunta por la legitimidad de la norma antes mencionada, se ha visto entonces, que la continuidad de nuestro pensamiento occidental se establece a propósito de la racionalidad como fundamento clave de la legitimación pretendida. En este sentido, se ha puesto de relieve, en cada uno de los movimientos y autores analizados, el alcance racional de las concepciones que les corresponden

siguiendo un itinerario diacrónico-sincrónico.

Claro que hablar de racionalidad no implica hablar de un solo modelo de racionalidad. Así, por ejemplo, si bien los griegos sientan las bases racionales de todo el pensamiento político social el mismo Aristóteles subraya que la política no puede compararse, en su pretensión cognoscitiva con la ciencia estricta o episteme. La razón moderna, en cambio pretende más que una filosofía práctica una filosofía social científicamente fundamentada en función de especificar las condiciones del orden estatal y social que sea correcto. “Los ingenieros del orden correcto – dirá Habermas - pueden prescindir de las categorías del trato moral y limitarse a la construcción de las circunstancias bajo las cuales los hombres, en tanto objetos naturales, están forzados a una conducta calculable”¹⁰⁸. El concepto de dicho orden implica una necesaria modificación del mismo, a saber, del orden del comportamiento virtuoso se ha pasado a una regulación social y, la filosofía práctica, a propósito de lo mismo, se convierte en filosofía social. Las tesis de los modernos se encuadran entonces en una dimensión de racionalidad ordenadora y legitimadora de lo social. Montesquieu, ve en la ley, el producto de la razón humana. Locke, por su parte, si bien acepta que las leyes proceden de Dios, ellas son racionales y coinciden con las leyes naturales y, la explicación racional de los contractualistas en general, se encuentra en el contrato social, variando entre ellos según criterios de índole antropológicos. La obligación moral que se pretende en la modernidad consiste entonces en el cumplimiento mínimo, medio o exagerado, según los casos, de lo establecido por la ley que rige la sociedad civil.

Kant va a establecer los límites de la razón, el objetivo Kantiano será definir la legitimidad moral de la conducta en función de la racionalidad de criterios de la conducta ética pero, no por ello tiene un sentido jurídico de la moral. La teoría jurídica Kantiana, tal como se planteó en el apartado que a este autor le corresponde, se basa en la suma de leyes como posibilidad de una legalidad patente y ello implica un isomorfismo entre derecho y moral. De todos modos, Kant, sienta las bases de una ética que se encuentra fuera de la experiencia y cuya única validez es la razón.

Luego de una férrea oposición al programa racional planteado por Kant por algunas corrientes irracionistas, el siglo XX va a caminar sobre los rieles de dicha racionalidad pero, una racionalidad que asume las controversias del planteo Kantiano. Es justamente en la actualidad, y a propósito de las concepciones analizadas en el último capítulo de nuestro trabajo que se ponen de manifiesto nuevos paradigmas de racionalidad, ya sea desde la óptica de las concepciones neoliberales, en discusión inclusive, con el propio liberalismo, ya sea desde la óptica de las éticas comunicativas que, constituyen un verdadero exponente del pensamiento contemporáneo debido a que se destacan por ser una alternativa que, desde una nueva teoría de la racionalidad, pretende la justificación del orden democrático.

¹⁰⁸ Habermas, Teoría y praxis, 1966 pag. 51

BIBLIOGRAFÍA

- APEI K.O., A. CORTINA, J. DE ZAN Y D. MICHELINI (eds) (1991) Teoría comunicativa y democracia. Barcelona: Editorial Crítica.
- ARANGUREN, J.L., (1996) Ética y política. Madrid: Biblioteca nueva.
- (1994) Ética. Barcelona: Ediciones Altaya.
- ARISTÓTELES, (1994) Ética Nicomaquea y Política. Mexico: Porrúa
- AUBERT, J.M.,(1973) Moral social para nuestro tiempo. Barcelona: Herder
- BENAVENTE, J.M. y H.C. DÍAZ, (1981) Ética social y política. Madrid: Gregorio del Toro.
- BENETTON, P., (1995) Las dos versiones de la democracia liberal. Revista de filosofía: 3º Época. Vol. 8 nº 15
- BILBENY, N. (1992) Aproximación a la ética. Barcelona: Ariel
- BORRADORI, Giovanna, (1996) Conversaciones filosóficas, el nuevo pensamiento norteamericano. Colombia: Grupo editorial Norma
- BUCHHEIM, H. (1985) Política y poder. Barcelona: Ed. Alfa
- BUNGE, M., (1972) Ciencia y técnica. Bs.As.: Siglo Veinte.
- (1996) Ética, ciencia y técnica. Bs.As.: Siglo Sudamericana
- CAMPS, V. y otros ed. (1992) Concepciones de la Ética en la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. EIF Madrid: Trotta
- CAMPS, V. ed. (1992) Historia de la Ética, Madrid: Editorial crítica
- CORTINA, Adela, (1996) Ética mínima, Introducción a la filosofía práctica. Madrid: Tecnos 5º ed.
- (1997) Ética aplicada y democracia radical. Madrid: Tecnos 2º ed.
- Crisis de la filosofía, crisis de la política (mesa redonda) (1995) U.B.A.
- DA SILVEIRA, Pablo y Norman Wayne Rawlsianismo metodológico. Revista internacional de filosofía política nº 5. Junio 1995. UAM. UNED.
- DOLLIVAN, A.M.(1997) Teoría de la argumentación y ética discursiva. Revista de filosofía: 3º época. Vol.10. nº 18
- DUNN, J. (1995) Democracia. El viaje inacabado (598 a.C.- 1993 d.C.) Barcelona: Tusquets editores
- DRUCKER, P.F., (1992) La sociedad poscapitalista, Bs.As.: Editorial Sudamericana
- FERNÁNDEZ, A. (1985) Ética social y política, Madrid: Dosset
- FINLEY, M.I. (1990) El nacimiento de la política. México: Grijalbo
- FRANZ VON KUTSCHERA, (1982) Fundamentos de Ética. Madrid: Cátedra, teorema.
- GALBRAITH, J.K., (1987) Historia de la economía, Bs.As.: Ariel sociedad económica
- GARCÍA LEAL, J. (1994) Sociedad real y comunidad ideal según K.O.Apel. Revista de

- filosofía: 3º época. Vol.7 nº 11.
- GRONDONA, Mariano,(1987)Bajo el imperio de las ideas morales. Bs.As: Editorial Sudamericana
- (1992) El posliberalismo, Bs. As.: Planeta
- GUARIGLIA, O. (1994) Universalismo y particularismo en la ética contemporánea. Revista de filosofía: 3º época V. VII. nº 11.
- GUISÁN, E. (1995) Invitación a la ética. Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (1988) Teoría de la acción comunicativa, Madrid: Taurus. 2 vols.
- (1995) Teoría y praxis. Barcelona: Altaya
- (1983) Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Península
- (1998) Facticidad y validez. Valladolid: Trotta
- HAYEK, Friedrich, (1990) Camino de servidumbre. Madrid: Alianza editorial. 3º ed.
- (1983) Derecho, legislación y libertad. 3 vols. Madrid: Unión Editorial 2º ed.
- HESÍODO."Teogonía"versos108yss.(1968)Buenos Aires: ceal Traductor: R.V. Caputo.
- HOBBS, Thomas (1994) Leviatán. Barcelona: Ediciones Altaya 2 vols.
- HUME, D., (1994) Investigación sobre el conocimiento humano, Barcelona: Altaya
- KANT, I, (1995) La paz perpetua. México: Editorial Porrúa. 8º ed.
- (1995) Fundamentación de la metafísica de las costumbres, México Editorial Porrúa. 8º ed.
- (1995) Crítica de la razón práctica, México: Editorial Porrúa. 8º ed.
- LOCKE, J. (1984) Ensayo sobre el entendimiento humano. Barcelona: Sarpe
- (1994) Segundo tratado del gobierno civil. Barcelona: Altaya
- LÓPEZ SAENZ, M. del C., (1997) Filosofía hermenéutica y deconstrucción. Revista de filosofía: 3º época. Vol. X nº 18.
- MACPHERSON, C.B., (1994) La democracia liberal y su época, Madrid: Alianza editorial (3º reimpresión)
- MALIANDI, R., Etica, conceptos y problemas. Biblos. Bs.As. 1991., N., (1992) El Príncipe, Madrid: Alianza
- MARTÍNEZ DE VELASCO, L., (1987) El imperativo moral como interés de la razón. Madrid: Editorial Orígenes
- MERQUIOR, J.G., (1997) Liberalismo viejo y nuevo. México: F.C.E. 1º reimp de la 1º ed.
- MONTESQUIEU. (1994) Del espíritu de las leyes. Barcelona: Ediciones Altaya.
- NINO, Carlos, (1989) El constructivismo ético. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales
- OTFRIED HÖFFE, ed. (1994) Diccionario de Ética, Barcelona: Crítica
- PASQUINO, GIANFRANCO, y otros. (1996) Manual de ciencia política, Madrid; Alianza universidad texto
- PINTO, Julio, (compilador) (1995) Introducción a la ciencia política. Bs. As: EUDEBA.
- PLATÓN, (1984) República. Bs.As.: EUDEBA16º ed.
- POPPER, K., (1982) La sociedad abierta y sus enemigos. Barcelona: Paidós
- (1994) La miseria del historicismo. Madrid: Alianza taurus.5º reimp.
- RAWLS, J. (1978) Teoría de la justicia. Madrid: F.C.E.
- (1995) Liberalismo político. México: F.C.E.
- REBELLATO, J.L., (1995) La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto norte-sur- la Liberación, Montevideo: editorial NORDAN- comunidad.
- ROSENFELD, Denis, (1993) La filosofía política y los problemas de nuestro tiempo. Cuadernos de Ética. Bs.As. nº 15 y 16
- ROSS, W.D., (1972) Los fundamentos de la ética, Bs.As: EUDEBA

- ROUSSEAU, J.J., (1993) El contrato social, Barcelona: Altaya
- SABINE, G.H., (1996) Historia de la teoría política. México: F.C.E.
- SAENZ DIEZ, Juan Ignacio y otros, (1994) Síntesis de Historia del Pensamiento Político, Madrid: Actas
- SANCHEZ VÁZQUEZ, A. (1978) Ética, Barcelona: Crítica
- SANSUBRINO, Rosana (1993) Jean Piaget, razón y conflicto. Cuadernos de Ética. Bs.As. nº 15 y 16
- SARTORI, G. (1987) Teorías de la democracia. Madrid: Alianza Universidad. 2 vols.
- SCHELLER, M., (1941/42) Ética. Madrid: Revista de Occidente. 2vols.
- SHELDON S. Wolin, (1993) Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental. Bs.As.: Amorrortu editores
- SUAREZ, J. O., (1994) Filosofía política de K. Popper: la problemática de la sociedad abierta. Humanidades, Buraramanga. Vol 23 nº2 de julio a diciembre
- TAYLOR, Ch., (1991) La ética de la autenticidad, México: Ediciones Paidós.
- TOPOLSKY, Jerzy, (1973) Metodología de la historia, Madrid: Cátedra. 3º edición.
- TOUCHARD, J. (1996) Historia de las ideas políticas. Madrid: Tecnos 5ºreimp.5º ed.
- TUGENDHAT, E., (1997) Lecciones de ética, Barcelona: Gesida editorial
- VALLESPÍN, f., ed. Historia de la teoría política. 6 vols. Madrid: Alianza editorial
- WEBER, M., (1944) Economía y sociedad, México: F.C.E.