

FILOSOFÍA POLÍTICA

PIER PAOLO PORTINARO

DEFINICIÓN

En la cultura occidental está vigente desde hace décadas un resurgimiento del enfoque normativo de las cuestiones políticas que se manifiesta, por un lado, en la nueva propuesta del modelo aristotélico mediante el movimiento llamado de la *rehabilitación de la filosofía práctica* y, por el otro, en la reconstrucción del modelo artificialista moderno por obra del *neocontractualismo*. Con este renacimiento volvieron al centro de la reflexión los grandes temas de la filosofía política, que eran y siguen siendo fundamentalmente tres: la individuación del Estado óptimo y de la mejor forma de gobierno, la búsqueda del fundamento de la obligación y la determinación de la categoría de lo político (Bobbio, 1971).

La especificación de la mejor forma de gobierno como *ordo iustitiae* y como comunidad política ideal es el primer verdadero tema recurrente en la historia de la filosofía política. De Platón a Rousseau ella ha estado presente de continuo en la elaboración de modelos de Estado válidos universalmente o respecto a determinadas sociedades (aunque por lo regular para tiempos mejores) y el mito del gran legislador la acompaña hasta la Revolución francesa. Sin embargo, después de ésta el interés por el problema permanecería muy vivo, si acaso duplicado y especializado en dos corrientes: la *jurídica*, destinada a tratar de manera cada vez más técnica el problema de la elaboración de un proyecto y de la reforma de las disposiciones constitucionales, y la propiamente *filosófica*, heredera de la tradición del pensamiento utópico pero ahora orientada a elaborar, más que modelos ideales de Estado, modelos ideales de sociedad. A la par de la búsqueda del gobierno óptimo, la filosofía clásica se había comprometido a desenmascarar la peor forma de gobierno, la tiranía: en nuestro siglo, dicha tarea revive con mayor fuerza en la denuncia de las formas del totalitarismo.

La investigación sobre el origen de la obligación y de las razones que justifican el derecho de mandar y el deber de obedecer es "la más fundamental de las preguntas políticas", según Isaiah Berlin (1962). De las tres formas clásicas de fundamento de toda obligación política, *ex natura*, *ex delicto*, *ex contractu*, la filosofía contemporánea ha vuelto a ocuparse de manera sistemática de la tercera, arrancando la figura del contrato social de aquel olvido al que la habían condenado la crítica del historicismo y de la filosofía hegeliana. Así como la búsqueda de los requisitos de la república óptima puede (y debe) leerse también de manera negativa como una crítica de las relaciones actuales y de las degeneraciones de las comunidades históricas, así la determinación de las razones que justifican la obediencia respecto a los mandatos impartidos por el poder provee también un esquema de referencia crítica para establecer en qué circunstancias y bajo qué condiciones la obediencia deja en cambio de ser un deber que será sustituido por lo que la tradición jurídica occidental llama *derecho de resistencia* (Arendt, 1985).

La determinación del concepto general de política —el tercer ámbito temático de la tradición— pasa a

través de la diferenciación de los diversos ámbitos o subsistemas de la totalidad social y a través de la especificación del código que los rige. De esta manera, se han tratado de definir preliminarmente los límites entre el subsistema político y el económico haciendo hincapié en las funciones recíprocas (producción de normas-producción de bienes) o bien se ha identificado un criterio (la pareja *amigo-enemigo*, según la afortunada intuición de Carl Schmitt, o la pareja *conservador-progresista*, según una sugerencia de Niklas Luhmann) que pudiera equipararse a criterios análogos aplicados en otros sectores (como el código útil-dañino, en el ámbito económico, o bueno-malo, en el ámbito moral).

HISTORIA, TEORÍA Y CRÍTICA

Como a menudo se ha observado, con el siglo XIX la *polis* deja de ser el objeto casi exclusivo de la filosofía política clásica. Para valorarlo de acuerdo con los parámetros de libertad y de civilización, que habían garantizado su excelencia, el Estado moderno, salido de la Revolución francesa, muestra ya una superioridad. Sin embargo, la glorificación filosófica del Estado ético, del Estado de razón y de derecho, no estaba destinada a durar. Con la disolución del sistema hegeliano y con el ascenso del positivismo y del historicismo, la filosofía política queda privada de legitimidad. Naturalmente, a la expropiación de la filosofía por parte de las ciencias sociales y jurídicas, escuelas, tradiciones o experiencias aisladas de reflexión filosófica sobre la política sobreviven en varias formas, si bien minoritarias. Unos filósofos se dedican a la reconstrucción sistemática de la historia del pensamiento político con intentos de crítica de las ideologías; otros, sobre todo en el ámbito cultural anglosajón, se concentran en el análisis de los conceptos políticos, y otros, aún más ligados a las tradiciones continentales, practican una hermenéutica de las situaciones políticas. Por estas vías se pondrán gradualmente las premisas para programas de investigación que en la segunda posguerra conducirán en el área alemana a la *Begriffsgeschichte* y en el área anglosajona a la *history of political languages* (Richter, 1995). Sin embargo, durante un largo tiempo los libros verdaderamente decisivos en materia política no serán obras de filósofos. En el cauce del positivismo y del historicismo, de su intercambio y enlace, maduran las obras decisivas para la teoría política contemporánea, las de Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto (para la doctrina de las élites), Hans Kelsen y Joseph A. Schumpeter (para la teoría de la democracia), pero sobre todo de Max Weber y Carl Schmitt (más en general para la determinación del concepto de política).

Es difícil sobrestimar la importancia que revisten textos, aun cuando sean breves y en cierto modo de ocasión, como *Politik als Beruf* de Weber y *Der Begriff des Politischen* de Schmitt, para la investigación filosófico-política de este siglo. Si por un lado es verdad que tanto Weber como Schmitt sustraen la política a la filosofía (mostrando que no se puede fundar de manera racionalista sino sólo como objeto de procesos de racio-

nalización que ya muestran sus límites y éxitos anti-nómicos), por el otro es también indudable que la filosofía política posterior no podrá de ninguna manera eludir los desafíos. Respecto a las idealizaciones éticas de la tradición filosófica, si tiene algo que hacer aquí, de manera eminente en Weber, Kelsen y Schumpeter, es con concepciones técnicas de la política (que ponen el acento sobre el medio —la coerción— más bien que sobre el fin del Estado), en línea con las adquisiciones del realismo político veteroeuropeo. Las categorías de la clásica doctrina del Estado, sobre las que se concentran también la filosofía, soberanía, voluntad general, representación, bien común, son ahora dejadas de lado como piezas anticuadas. Una reflexión que en verdad quiera arreglar cuentas con la realidad política y no sólo con deseos y proyecciones ideológicas debe partir de la consideración de que la política tiene siempre que ver con la "aspiración a una participación en el poder o a una influencia sobre la distribución del poder" tanto entre los Estados como entre grupos organizados dentro de un Estado, y que el Estado, como "empresa institucional de carácter político", puede ser definido no con base en los fines, sino únicamente por el medio (la fuerza) al que recurre o puede recurrir para llevar a cabo sus directivas y sus ordenamientos (Weber, 1972: II, 681). También en las nuevas condiciones de las democracias modernas, con su tendencia al nivelamiento social, la política es por ello inevitablemente asunto de oligarquías de profesionistas. Un análisis realista del mundo político debe considerar, siguiendo las sugerencias de las ciencias sociales positivistas, las constantes estructurales y caer en la cuenta del condicionamiento ejercido por factores económicos, psicológicos y también biológicos, como la agresividad, el territorialismo, el impulso del mando.

En sus intentos normativos, la doctrina del Estado del siglo XIX había realizado una significativa transición de un paradigma organicista a uno individualista. Por lo demás, todo el proceso de edificación del derecho público en la edad moderna había permitido la progresiva privatización de la sociedad civil y por consiguiente la afirmación de una concepción individualista de la política, con base en la cual por "política" debe entenderse primariamente no la lucha por la *sobrevivencia del grupo*, por la autoconservación y la autoafirmación de la colectividad, sino más bien la construcción artificial de disposiciones que hagan posible la ordenada *convivencia de los individuos* (Bovero, 1988). Ahora bien, el positivismo vuelve a poner el acento sobre las grandezas naturales de la política. Contextualmente, en una coyuntura histórica que ve la extensión de las funciones y de las finalidades del Estado a los más diversos sectores de la sociedad, es posible aprovechar el carácter de la política que permea e invade todo y al mismo tiempo es imposible mantener aquella equiparación de "estatal" y "político" que había sido un supuesto sin reflexionar de la doctrina clásica del Estado hasta Jellinek y Weber. Con Carl Schmitt, la ciencia jurídica adquiere conciencia de la necesidad de romper el círculo definitorio implícito en aquella equiparación. "El concepto de Estado presupone el de 'político'" (Schmitt, 1972: 101). La identificación del "criterio" de lo político en la distinción de *amigo* y *enemigo* sanciona, sin embargo, la salida de la concepción individualista de la política que en el caparazón del Estado mo-

derno se había venido afirmando progresivamente hasta el triunfo del liberalismo.

Frente a este escenario de innovaciones, la filosofía política renace en primer lugar bajo el signo de una rebelión contra el positivismo y el historicismo. Es ejemplar a este propósito la posición de Leo Strauss, cuya polémica contra el historicismo constituye una misma cosa con la crítica de la modernidad y el rechazo de una ciencia social puramente instrumental, que profesa una total ignorancia en materia de valores últimos y de los principios que guían nuestras opciones (Strauss, 1990). También el compromiso filosófico de Eric Voegelin está dirigido a la "restauración de la ciencia política" contra la "destrucción de la ciencia" realizada por el positivismo: el intento de su filosofía política es sustraer la historia al abrazo de un historicismo que ha perdido la brújula de la ciencia del hombre. Por ello, señala en la avanzada del gnosticismo "el rasgo esencial de la modernidad" y en el totalitarismo el cumplimiento de un "proceso de radical inmanentización" de las sociedades occidentales (Voegelin, 1968).

Sin embargo, también el más reciente renacimiento de la filosofía política normativa en el área anglosajona, dentro del cuadro más general de la rehabilitación del acercamiento ético a la política y con la nueva propuesta, sorprendente por muchas razones, del contractualismo, tiene un valor antihistoricista. La historia es el gran ausente en la obra de John Rawes. Y la idea de política que aquí se afirma es la de un esquema racional de convivencia entre los individuos. Al modelo neoaristotélico lo sustituye el modelo neocontractualista, con sus artifices de la posición originaria, del velo de ignorancia y de los principios abstractos de justicia. Para la familia de las filosofías de los derechos, el utilitarismo sustituye al positivismo como objetivo polémico. La principal imputación consiste aquí en el hecho de que el utilitarismo no toma en serio las "interacciones entre las personas"; por ello, lo que vale no son los individuos y sus derechos, sino la distribución del bien en el mundo.

Al permanecer firmes las adquisiciones delineadas arriba, cualitativamente se puede estar de acuerdo con quien advierte que son dos los intereses que han marcado más el perfil de la filosofía política del siglo XX: la investigación sobre la naturaleza de la política (o de lo político, según una innovación que no es sólo terminológica) y la cuestión de la legitimación del orden colectivo y del mando. Se trata de dos demandas radicales ligadas a retos igualmente radicales que han marcado la historia de nuestro siglo: la capitulación de la política frente a la economía y a la técnica y la pérdida de legitimidad del dominio político en una edad de ideologías marcadamente (aun cuando a menudo de manera ilusoria) antiestatales. También ahí donde estas ideologías no se han manifestado en formas virulentas, la cuestión de la forma óptima de gobierno se ha vuelto prerrogativa de los técnicos y de las instituciones y ha sido suplantada, entre los filósofos, por la investigación de la "buena sociedad", es decir, por la discusión crítica de los valores y los procedimientos de la cooperación y de la convivencia.

El primer tema está representado por la reflexión sobre la naturaleza de la política, aun cuando, considerándolo bien, versa más en particular sobre el *origen de lo político* y el *fin de la política*. La especificidad

de esta reflexión está en la radicalización del diagnóstico ya prefigurado por el pensamiento político del siglo XIX, según una progresión que ve venir uno después de otro a Marx y la doctrina de la extinción del Estado, Nietzsche y el anuncio de la muerte de Dios con el consiguiente derrumbamiento de los valores, Weber y el sofocamiento del sujeto libre en la jaula de la burocratización, Schmitt y la pérdida de la objetividad del Estado y de la forma jurídica representativa; en síntesis, una pluralidad de diagnósticos en los que se articula la crisis del racionalismo político moderno. Gran parte de la reflexión política producida por la cultura alemana en el siglo XX versa sobre la pérdida de la política en la modernidad. De Max Weber a Carl Schmitt, de Leo Strauss a Eric Voegelin, de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno a Hannah Arendt, los mayores estudiosos de la disciplina política —sobre bases filosóficas o también con otras tendencias disciplinarias— tematizan esta pérdida. El trauma del nacionalsocialismo ha producido en el pensamiento alemán una particular sensibilidad a las patologías del desarrollo político. Y sobre esta base maduran todas las filosofías políticas influyentes en las décadas centrales del siglo. Lo problemático de la categoría política para la filosofía contemporánea no se agota, en efecto, en la percepción de la multiplicidad de sus significados y de su posible antagonismo, sino que incluye también la conciencia de la *caducidad de lo político*, de la forma política o de la acción política, por lo demás expresada por la convicción de que el siglo que se está cerrando marca un paso hacia su disolución. Todas estas teorías tienen en común el reconocimiento del papel estratégico —hiperpolítico o antipolítico— de la economía en el horizonte de la dinámica expansiva de la técnica.

Tres son las teorías que adquieren particular relieve en este cuadro. La primera es la marxista de la extinción del Estado, que ha ejercido con sus dos variantes fundamentales —supresión violenta del Estado burgués, regresión y extinción gradual del Estado socialista— una influencia difícilmente sobrestimable en el pensamiento político del siglo. La segunda es la doctrina schmittiana del final de la época del estatismo, un final que sobrevendría con la pérdida del monopolio de lo político por parte del Estado, es decir, de la exclusividad de la decisión soberana sobre el amigo y el enemigo (Schmitt, 1972). Pero tal vez ha venido a menos con el monopolio estatal de lo político la misma posibilidad de individualizar correlativamente formas de amistad y hostilidad públicas: hay una proliferación del conflicto, pero éste es incapaz de tomar forma. La soberanía estatal no borra del mundo el conflicto, sino que lo disciplinaba al interior, neutralizando las manifestaciones extremas, y lo distribuía al exterior, sujetándolo a las reglas del *jus in bello*. La tercera es la teoría de la finalidad de la política que nos sugiere el original diagnóstico arendtiano sobre la crisis de la modernidad: en un mundo en que cada espacio público ha sido ocupado por la organización de los intereses materiales, por la composición autoritaria de los conflictos, por la estructura jerárquica del poder, la política como dimensión originaria de la acción y del discurso queda sofocada y suprimida. El último refugio moderno de la política, si por política se quiere entender algo más que una potencialidad debilitada, son las revoluciones (Arendt, 1983).

A la luz de estos diagnósticos, y de otros que elaboran una temática de la relación entre política y religión, es comprensible el cuestionamiento por parte de la filosofía acerca de los orígenes y el significado del totalitarismo como logro terminal de la historia política del Occidente. Ya sea que se vea inscrito en el destino del racionalismo occidental como voluntad de potencia, según argumentan Horkheimer y Adorno en su diagnóstico del mundo totalmente administrado en *Dialektik der Aufklärung*, o bien que se lo considere como éxito de un "proceso de radical immanentismo" de una sociedad incapaz de representación del orden trascendente, como quiere Voegelin, o que se sitúe en la confluencia de procesos de nivelación y disgregación social y de burocratización del poder, como afirma Arendt, el totalitarismo constituye el examen pericial para comprobar la capacidad de las categorías de la tradición política occidental.

La reconstrucción de la democracia liberal después de la segunda Guerra Mundial acontece en gran parte del Occidente, y sobre todo en Europa occidental, con base en aquello que podríamos definir un paradigma procedural bien ejemplificado por la teoría de la democracia de Hans Kelsen. Contra la tesis kelseniana según la cual el relativismo es la "concepción del mundo que la idea democrática supone" (Kelsen, 1966), y más en general contra el ingenuo y a menudo subrepticio agnosticismo ético de buena parte de la ciencia política contemporánea, se activa la rehabilitación de la filosofía práctica, que apunta a legitimar de nuevo la competencia crítico-normativa de la filosofía respecto a los problemas del obrar.

La tesis del gran restaurador de la filosofía política clásica, Leo Strauss, es que una vez aceptado el relativismo, o el weberiano "politeísmo de los valores", como concepción del mundo para que en la ética pública de la democracia sea inevitable la llegada del nihilismo. Demasiado transparente en sus escritos es la polémica en lo que se refiere a la democracia de masa, con su combinación de nivelamiento social, conformismo y hedonismo. A ella se contraponen el modelo clásico, para el cual "el fin de la vida política es la virtud, y el ordenamiento que mejor conduce a la virtud es la república aristocrática o bien el gobierno mixto" (Strauss, 1977). Éste ha sido un tema afortunado entre los filósofos comunitarios de la última generación en la conjugación polémica contra una modernidad que muy bien puede calificarse como la época del eclipse de la virtud y por el nexo establecido entre nihilismo y renuncia a la finalidad, a la concepción teleológica del hombre (MacIntyre, 1988). Por lo demás, es bueno tener presente que el desafío de Strauss ha sido recogido en el ámbito ético, y por lo que respecta a la relación entre ética y filosofía de la naturaleza, por Hans Jonas, que ha intentado fundar una ética para la civilización tecnológica sobre la base de una rehabilitación del teleologismo aristotélico. Si la virtud propia de quien manda es la prudencia, la virtud de quien domina la naturaleza a través de la técnica es la responsabilidad (Jonas, 1990). Si bien en Strauss es más virulenta la polémica respecto a la Ilustración, para él no es mera casualidad iniciar con Maquiavelo, siendo común a ambos una orientación política que no es impropio definir como "paternalismo".

Al emprender el camino marcado por autores tan

diversos como Strauss, Voegelin, Arendt, aunque en el cuadro de un complejo debilitamiento de la radicalidad de los diagnósticos, la rehabilitación de la filosofía práctica ha querido dar una respuesta orgánica a la crisis de la modernidad a través de una recuperación de la ciencia política de matriz aristotélica —por tanto, a través de la reafirmación de la autonomía de la *praxis* respecto a la *teoría*, la demarcación de *praxis* y *poiesis*, la rehabilitación del saber *dossástico* [doxástico]* del juicio político— contra los paradigmas políticos de la modernidad, el analítico-constructivista del intelecto (de Hobbes a Kant) y el sintético dialéctico de la razón (Hegel). No obstante confrontado con los problemas de las sociedades complejas, el modelo neoaristotélico no ha tardado en manifestar sus debilidades. Haciendo a un lado las pretensiones de fundación de la metafísica aristotélica, nos hemos preguntado: ¿pueden el saber práctico y la *phronesis* garantizar una orientación eficaz en un mundo en el que la ciencia ha destruido las condiciones previas de su funcionamiento? ¿Es posible conjugar el llamado a la racionalidad y la ciencia moderna? ¿De esta manera no se corre el peligro de aislar en dos *ghettos* la separación entre el saber de los expertos y el saber prudencial de la práctica cotidiana?

A esta específica aporta de la rehabilitación de la filosofía práctica pretende reaccionar el modelo comunicativo-discursivo de Karl-Otto Apel y de Jürgen Habermas. Este paradigma proviene en efecto de la conciencia de la crisis del primado de la teoría sobre la práctica y por consiguiente de la revaloración de los "mundos de la vida", de los contextos cotidianos del obrar y de la comunicación, haciendo por lo demás valer la exigencia de que tal revaloración de la eticidad de las particulares formas de vida no recaiga en el relativismo contextualista y en la reafirmación de identidades convencionales como la nación. Cuando el Estado constitucional es concebido en los términos de la teoría discursiva, la soberanía popular cesa de concretarse en una colectividad, es decir, en la "presencia físicamente aferrable de una asamblea" de representantes de la nación, y en cambio se hace valer "en la circularidad procesal de consultas y deliberaciones razonablemente estructuradas" (Habermas, 1996).

Al considerar el conjunto de estos problemas, se advierte que un singular sincretismo anima la filosofía política contemporánea. Este intento recompositivo es evidente, sobre todo en el área cultural alemana, si se considera cómo se trabaja en ella, por ejemplo con autores como Jürgen Habermas y Otfried Höffe: a) en la superación de la oposición entre filosofía práctica y proyecto político de la modernidad y en particular en la conjugación del paradigma aristotélico y el paradigma kantiano; b) en la integración entre la filosofía política estadounidense y la tradición filosófico-jurídica continental; c) en la recomposición de la disidencia entre libe-

rales y comunitarios, es decir, entre las razones del formalismo moral y las de la eticidad sustancial; d) en la reedificación de puentes de unión, en muchos ámbitos caídos con altos costos de incomunicabilidad, entre el paradigma sistémico de las ciencias sociales y el modelo normativo del renacido contractualismo y de todo discurso iusracionalista (Habermas, 1996). Para la arraigada y ramificada escuela habermasiana: puesto que la autonomía del sujeto moral y político no es la atomista de individuo aislado, sino la construida intersubjetivamente por el individuo socializado, la ética del discurso y la teoría discursiva de la democracia se contraponen a las doctrinas morales y políticas que consideran los problemas de la justicia simplemente como problemas distributivos, es decir, pertenecientes a la repartición de los bienes operada sobre la base de la elección racional de individuos que actúan guiados por intereses y preferencias.

La segunda cuestión central en la reflexión filosófico-política del siglo es la correspondiente a la legitimación del orden político. Por lo demás, el de la justificación del orden impuesto es el problema del que históricamente se origina la filosofía política. Mas sobre la base de las experiencias extremas de burocratización y de dirigismo totalizante, la filosofía política del siglo xx se inclina también aquí hacia una radicalidad particular. Uno de los libros que más han contribuido al renacimiento del debate político-filosófico del último cuarto de siglo, *Anarchy, State and Utopia* (1974) de Robert Nozick, principia con una demanda radical: "El problema fundamental de la filosofía política, aquel que precede a las cuestiones sobre cómo organizar el Estado, es si debe existir un Estado cualquiera. ¿Por qué no tener en cambio la anarquía?" (Nozick, 1981). A partir de esta pregunta, la filosofía política contemporánea ha vuelto en particular a reexaminar sistemáticamente las respuestas que la modernidad, desde Hobbes, ha dado a la cuestión de la obligación política.

Para quien se mueva en la tradición del liberalismo y mire los problemas de la obligación según la lógica del Estado-*societas*, las relaciones políticas se someten a discusión conceptual y argumentativa: no condenadas y rechazadas, sino juzgadas en relación con el alcance y los límites de su legitimidad, fijando por esta vía límites a la acción del derecho y del Estado. La crítica moral del poder —que se ha desarrollado en la edad moderna contra el despotismo patrimonial y el absolutismo ilustrado— ha adquirido nueva fuerza en el siglo del totalitarismo, que asiste al máximo crecimiento y a la máxima degeneración de aquel monstruo frío que es el Leviatán. Pero también la respuesta radical a aquel exceso de concentración y de abuso del poder, la ideología de la sociedad sin coerción o dominio (*Herrschaftstrei*), que coloniza buena parte de las culturas políticas de las nuevas generaciones después de aquellas dramáticas experiencias, necesita un examen crítico por parte de la filosofía política (Höffe, 1995).

También en años recientes la bibliografía ha vuelto a evidenciar la correlación que subsiste entre las modalidades de entender la política, incluidas las concepciones antropológicas, y las soluciones dadas al problema del orden político: cuanto más se tiende a enfatizar el papel del conflicto en la realidad política, tanto más se inclinará a proponer una solución "autoritaria" del problema de la convivencia social. En las raíces del positi-

* Etimológicamente el *Diccionario Garzanti* da estos datos:

Doxologia: compuesto de *doxa* 'opinión, alabanza' (de *dokéin* 'creer, estimar' y *loghia*), logía, logos.

Doxógrafo: en la antigua Grecia, autor de colecciones, que contenían doctrinas y opiniones de filósofos y noticias sobre su vida. Compuesto del griego *dóxa* 'opinión, doctrina' (de *dokéin* 'creer, estimar' y *grafo*).

Doxología: en un segundo sentido, según el *Diccionario enciclopédico Larousse* 1998, significa enunciado que se limita a reproducir la opinión común o una apariencia.

vismo jurídico contemporáneo encontramos casi invariablemente el paradigma hobbesiano. Una solución antiautoritaria del problema político presupone en cambio una concepción moderadamente conflictiva del poder y una antropología sustancialmente optimista. Para probarlo en términos radicales está precisamente el anarquismo, una concepción que postula la inutilidad o incluso lo nocivo del Estado y de todo ordenamiento jurídico coactivo sobre la base de una visión armónica e irónica del hombre y de la historia. Sobre este horizonte crítico se mueve, por ejemplo, una de las obras más representativas del debate filosófico-político contemporáneo: *Politische Gerechtigkeit*, de Otfried Höffe.

En particular, en la crítica del positivismo realizada por Höffe se sintetiza con oportunidad una directriz de la filosofía política del siglo xx: la revisión de aquel paradigma iuspositivista que revive en la sociología del derecho de escuela sistémica y contra el que se han dirigido en los últimos años las flechas de la escuela habermasiana. Luhmann concibe ya el derecho sólo desde el punto de vista de la estabilización de las expectativas de comportamiento. "Al término de un largo proceso de desencantamiento sociológico, la teoría sistémica ha limpiado la plaza también de los últimos restos de normativismo iusracionalista" (Habermas, 1996). Al modificar el universo normativo en un sistema creador de sí mismo (*autopoietico*) que responda a imperativos de autoconservación estabilizando expectativas de comportamiento, Luhmann reduce la legitimidad a la disponibilidad para adaptarse a procedimientos en un modo tal que hace suponer al poder político la aceptación por parte de los asociados de las decisiones tomadas: por esto no es necesario que se dé una difusa convicción de la validez del derecho estatuido, es suficiente que funcione el mecanismo de autoilusión estabilizadora del sistema. Las expectativas de tipo normativo son, en esta perspectiva, presentadas como variantes de expectativas de naturaleza cognoscitiva al servicio de una estrategia de reducción de la complejidad: no está en juego la fundación moral de los procedimientos, sino simplemente el aseguramiento de las condiciones favorables a su aprendizaje. De esta manera se puede ver en la teoría luhmanniana nada más que una variante elaborada de la reducción positivista de la legitimidad al principio de eficacia.

Un intento de gran alcance por salvar la legitimidad del sistema de legalidad de una sociedad compleja sin recaer en las presunciones metafísicas del iusnaturalismo clásico o en una ética material de los valores, pero fijando la validez de las normas jurídicas en una *racionalidad procedural de tipo práctico-moral*, ha sido el realizado por Habermas. Considerando, sobre la base de una diversa teoría de la acción, inadecuado el montaje analítico weberiano, Habermas trata de referir la legitimidad del poder legal a la relación que ocurre entre derecho y moral: una moral que, sin embargo, no se coloca por encima del derecho como un sistema de normas sobrepuesto, sino que se introduce "sublimándose en un procedimiento de justificación válido para posibles contenidos normativos" (Habermas, 1992). El resultado es una versión proceduralizada y elaborada de la teoría liberal de la legitimidad, que vuelve a conectarse con el argumento lockiano de la "ley de la opinión y de la costumbre", en que un elemento racional se entrelazaba con el tradicional precisamente como ahora racionalidad procedural y reserva de eticidad de

los mundos vitales (*Lebenswelten*) se unen en la aspiración por reconstituir una razón íntegra. En la precariedad de tal conjugación se oculta sin embargo también la vulnerabilidad de esta forma de legitimación discursiva de la legalidad: es suficiente que los procedimientos de un poder producido comunicativamente sean deformados por la lógica estratégica de la irrupción de intereses e identidades no negociables para que se abra una crisis de legitimidad.

Una vez aclarado si existen y por qué deben existir el derecho y el Estado, toca pues a la filosofía política mostrar cómo el derecho y el Estado tienen carácter instrumental respecto a los fines y valores extraestatales y metajurídicos y cómo en cambio los derechos fundamentales constituyen el basamento indisponible del universo normativo de toda sociedad democrática. La indisponibilidad y la universalidad de los derechos fundamentales es la apuesta de gran parte de la filosofía política contemporánea, y de la estadounidense en particular, que por esta razón, en amplia medida, tiene su núcleo en la elaboración crítica de los contenidos del constitucionalismo o de la democracia constitucional (Rawls, 1994). Paralelamente, quiere establecerse como la conciencia crítica del liberalismo, de la liberaldemocracia y de la socialdemocracia.

En efecto, es imposible no advertir en el debate contemporáneo una estrecha trama entre construcciones teóricas y opciones de valor. La batalla entre teóricos de la justicia distributiva y teóricos ultraliberales de los títulos de propiedad, Rawls contra Nozick, sólo para citar dos de los nombres más representativos, lo atraviesa a profundidad. Si Nozick vuelve a proponer una vez más, con la intransigencia de quien advierte estar en minoría en la comunidad de los filósofos, el tradicional binomio libertad/propiedad, Rawls atribuye sólo a la libertad el estatuto de derecho fundamental y se interroga sobre el nexo subsistente, y ahora ya advertido como filosóficamente obligante, entre derechos civiles, políticos y sociales. Sin embargo, más allá de las profundas diferencias teóricas más directamente condicionadas por las opciones de valor sobre el tema de la indisponibilidad de los derechos se registra en la filosofía contemporánea un frente de consenso que no tiene precedentes en la historia y que, como lo ha sugerido Bobbio, es una de las pocas señales estimulantes en un escenario por otra parte más bien sombrío. Tanto Rawls como Nozick parten de la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano: "obra en forma de no tratar jamás a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de los demás, únicamente como medio, sino siempre al mismo tiempo como fin". En *A Theory of Justice* podemos leer: "Toda persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia sobre la que ni siquiera el bienestar de la sociedad en su conjunto puede prevalecer. Por esta razón la justicia niega que la pérdida de la libertad para alguien pueda justificarse por mayores beneficios gozados por otros" (Rawls, 1982).

El ataque dirigido a los teóricos liberales por parte de los comunitarios se enfoca en la crítica de una concepción totalmente centrada sobre los derechos que ignora o desestima el ámbito de los deberes y de las virtudes. Sin embargo, no es necesario aceptar el punto de vista *communitarian* para advertir los límites de una concepción puramente racionalista de los derechos: "una teoría de los derechos humanos necesita de una teoría

de los sentimientos humanos" (Veca, 1997). Los comunitarios ponen a discusión la confianza en el potencial universalista de los modelos abstractos, principios, normas no mediadas por la particularidad de identidades concretas y tradiciones históricas y ponen a discusión la idea de persona como agente racional aislado del contexto, la abstracción del sí mismo atomista y emotivista, del *unencumbered self*. Por lo demás, históricamente la democracia nació de una concepción individualista de la sociedad política (piénsese en las modernas teorías contractualistas) pero al mismo tiempo del principio de autodeterminación colectiva: entre estos extremos, del individuo entendido atomistamente y de la totalidad como unidad nacional ética y calificada culturalmente, está destinada a moverse toda filosofía de la justicia política que aspire a conciliar las razones del derecho, de la eticidad y de la moral.

Por un lado, la universalización de los derechos viene al encuentro de las exigencias de los excluidos, pero al precio de obligar a individuos y grupos a renunciar a la propia identidad cultural específica a favor de una unidad artificial definida únicamente (o principalmente) por el común disfrute de los derechos; por el otro, el potenciamiento y la ampliación de los derechos reducen o eliminan la exclusión y la discriminación de determinados grupos pero al costo de la restricción de la libertad de otros. Al examinar estos fenómenos, los comunitarios han contribuido a traer de nuevo al centro de la reflexión filosófico-política cuestiones de identidad colectiva, haciendo valer la prioridad de la identidad sobre el interés. En la vertiente liberal, en cambio, sigue prevaleciendo la atención por la relación entre individuos e instituciones. Se discute qué modelo de sociedad debe prevalecer y si se deben preparar de antemano instituciones para una sociedad en que cada individuo considera a todos los demás como medios para la realización de los propios fines o más bien como fines en sí mismos o todavía para una sociedad de carácter ético, en que, para expresarlo con Ronald Dworkin, cada ciudadano "siente un especial interés desinteresado por el bienestar de los demás" (Ferrara, 1992).

Una vez puesto en claro que los derechos son, según una feliz definición, "los recursos normativos para la minimización del sufrimiento socialmente evitable" (Veca, 1997), queda por definir su lugar en el cuadro de las actuales democracias constitucionales. En la agenda de la filosofía política contemporánea, la cuestión de la relación entre derechos y soberanía popular ocupa con razón un lugar central. "El derecho no es un sistema cerrado narcisistamente en sí mismo, sino que se alimenta de la 'eticidad democrática' de los ciudadanos y de la receptividad de una cultura política liberal" (Habermas, 1996). Rousseau, Kant y Hegel siguen siendo los protagonistas del debate filosófico-político en los umbrales del siglo XXI.

LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE CONTEMPORÁNEO

Si una parte del universo filosófico de finales de siglo está bajo el signo del sincretismo y puede ser repre-

sentada por los esfuerzos de que se ha hablado de unir a "Aristóteles y Kant", una parte no menos influyente está comprometida en un trabajo de disociación y polarización que se puede sintetizar en la fórmula "Nietzsche contra Kant". La obra de Michel Foucault ha sido en las últimas décadas punto de referencia constante para una filosofía política que se quiere liberar del compromiso normativo. Contra la ética del discurso, su programa filosófico hace valer la tesis de que no hay discurso que no sea discurso del poder. A la clásica pregunta de la filosofía política —sobre cómo puede el discurso de la verdad fijar los límites de derecho del poder— se opone una pregunta que es lo inverso de la precedente y tiende a "establecer qué reglas de derecho aplican las relaciones de poder para producir discursos de verdad", dado que inevitablemente "estamos sometidos a la producción de la verdad por el poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad" (Foucault, 1990). Una vez reconocido que es el poder el que activa, regula e institucionaliza la búsqueda de la verdad, la filosofía política debe necesariamente despejar el campo a la genealogía y a la arqueología de los saberes.

Bajando al terreno práctico para proponer de nuevo las razones de lo normativo, la filosofía política vuelve a encontrarse a la vuelta del siglo defendiéndose de los ataques de las formas viejas y nuevas de realismo político. Y sus estrategias de defensa manifiestan crecientes incertidumbres, están veteadas de escepticismo, mientras que las polémicas internas se destacan por acusaciones recíprocas de derrotismo. Florecen las teorías de los derechos, de la ciudadanía, del republicanismo. Sin embargo, las tendencias reales parecen ir en dirección opuesta, del mundo del *citoyen* y de las virtudes republicanas, retóricamente llamadas así, al mundo del *bourgeois* y de los mercados financieros, con sus imperativos sistémicos y su cínica indiferencia respecto a las obligaciones morales. En el preocupante alargamiento de esta tijera, el escenario de finales de siglo registra la creciente fragmentación posmoderna de las teorías políticas, el surgimiento de dudas sobre los límites del enfoque analítico, incluso considerado críticamente desde un nuevo punto de vista, en filosofía política el agotamiento del impulso propulsor de la filosofía práctica. Según el perfil estructural, la política ha perdido ya su papel central, su capacidad para coordinar a partir de un centro la sociedad. Una vez más —se podría decir a cuenta de balance— la prestación crítica de la filosofía política ha sido superior a la constructiva. Ha suministrado los elementos para dismantelar las ideologías totalitarias del siglo, ha dado una contribución fundamental a la crítica de los límites, de las contradicciones, de las "promesas no cumplidas" de la democracia liberal, contraponiendo un modelo de democracia ideal a los modestos resultados de la democracia real (Bobbio, 1984), pero no ha tenido la capacidad para suministrar una sólida base a las instituciones liberales y democráticas. El juego sigue abierto, aun cuando ya se entrevén los signos de una pérdida de importancia del discurso filosófico en el delineamiento de las disposiciones futuras.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1967), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milán.
- (1983), *Sulla rivoluzione*, Edizione di Comunità, Milán.
- (1988), *Vita activa*, Bompiani, Milán.
- Berlin, I. (1978), *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, The Hogarth Press, Londres.
- Bobbio, N. (1971), "Considerazioni sulla filosofia politica", *Rivista italiana di scienza politica*, 1, pp. 367-379.
- (1983), "Politica", *Dizionario di politica*, a cargo de N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino, Utet, Turín.
- Bovero, M. (1988), "Etica e politica tra machiavellismo e kantismo", en *Teoria politica*, v, núm. 2, pp. 43-63.
- Foucault, M. (1990), *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Ponte alle Grazie, Florencia.
- Habermas, J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna.
- (1996), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milán.
- Hayek, F. A. (1986), *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milán.
- Höffe, O. (1995), *Giustizia politica. Fondamenti di una filosofia critica del diritto e dello Stato*, Il Mulino, Bologna.
- Horkheimer, M., y T. W. Adorno (1997), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Turín.
- Jonas, H. (1990), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Turín.
- Kelsen, H. (1966), *La democrazia*, Il Mulino, Bologna.
- Kymlicka, W. (1966), *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinello, Milán.
- MacIntyre, A. (1988), *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milán.
- Nozick, R. (1981), *Anarchia stato e utopia. I fondamenti filosofici dello "Stato minimo"*, Le Monnier, Florencia.
- Rawls, J. (1982), *Una teoria della giustizia*, Feltrinello, Milán.
- (1994), *Liberalismo politica*, Comunità, Milán.
- Richter, M. (1995), *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford.
- Riedel, M. (1990), *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Il Mulino, Bologna.
- Schmitt, C. (1972), *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna.
- Schumpeter, J. A. (1977), *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas, Milán.
- Shiklar, J. (1986), *Vizi comuni*, Il Mulino, Bologna.
- Strauss, L. (1990), *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Génova.
- Voegelin, E. (1968), *La nuova scienza della politica*, Borla, Turín.
- Weber, M. (1974), *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milán.
- Wilke, H. (1992), *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie Polyzentrischer Gesellschaft*, Suhrkamp, Francfort del Meno.
- (1992), *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milán.