

Paradigmas de la Filosofía Política Contemporánea

Juan Francisco Fuentes

Me referiré a tres corrientes de la filosofía política actual y al aspecto de que en la misma medida que hay críticas e intentos de soluciones, y hasta incluso alguna novedad en sus proposiciones, dichas teorías también crean y estimulan problemas. Me centraré en el debate entre el Liberalismo Político de John Rawls y el llamado “republicanismo kantiano” de Jurgen Habermas, y también en la fuerte crítica que hace el comunitarismo al liberalismo en general.

Estas polémicas filosóficas comienzan en la década de los años 80 y 90 del siglo XX, pero en mi opinión marcan una tendencia no solucionada. Dicha disputa, en la que se discuten asuntos de forma y método, se recoge en el libro *Debate sobre el liberalismo político* (1). Es la polémica de Jurgen Habermas con John Rawls, la cual versa en el fondo sobre los trabajos recogidos por Rawls en su libro *Liberalismo político* (1994) y el de Habermas *Facticidad y validez* (1996).

Sin embargo, ya desde finales de los años 80 del pasado siglo se originaría una polémica que acapara gran parte de la filosofía política occidental: el debate entre comunitarismo y liberalismo. Este se abre con las críticas hechas a Rawls por parte de Sander Gilman en un trabajo titulado *Liberalism and the limits of justice*, por Taylor con respecto a la concepción atomista del individuo, así como también por Mc Intyre, quien con su crítica al proyecto ilustrado, representa la crítica mas fuerte realizada al liberalismo. Son hechos que marcan un debate en el mundo anglosajón y en España.

Comencemos por la primera polémica (Rawls-Habermas). Este debate se expresa en dos métodos fundacionales que marcan la forma de hacer filosofía política entre la tradición norteamericana y la europea (más bien diría la Alemana). Para la primera se trata de una filosofía política que intenta no tener contaminación, es decir, no apela a ninguna metafísica o sistema filosófico, y solo se centra en lo político como especificidad. La de Habermas, sin embargo, es comprensiva pues apela a la filosofía como elemento fundacional ya que esta es la que clarifica el punto de vista moral de igualdad y apertura de la ciudadanía.

Pienso que en el fondo esta polémica se debe a las diferencias entre estos dos autores con respecto a mecanismos analíticos de representación. Para Habermas todo se hace centrar en la *situación ideal del discurso*. Expliquemos brevemente esto. Habermas en su liberalismo y concepción de la democracia parte de la influencia kantiana pero no de una forma acrítica; trata de cambiar el foro de la crítica de la razón de Kant sustituyendo las formas de subjetividad

trascendental por las formas de comunicación. La relación sujeto-objeto se sustituye por la de sujeto-sujeto (relaciones intersubjetivas).

Si en Kant se miraba al horizonte de la realidad a partir de estructuras de conciencia, en Habermas vemos que la clave está en la razón comunicativa a partir de invocar razones o fundamentos argumentativos. En Habermas hay un intento de reconstrucción de la razón práctica en términos de razón comunicativa.

Si para Kant el imperativo categórico era atribuir a otros como válidos aquellas máximas que puedan querer que sean leyes universales, para Habermas "*lo que debo hacer es someter esas máximas a los otros para probar la pretensión de validez universal*". Ya no se trata de lo que pueda querer cada uno, sino en aquello con lo que todos puedan estar de acuerdo. El imperativo categórico se sustituye por un procedimiento de argumentación práctica.

En el caso de Rawls es que su liberalismo político se mueve en el campo de lo político y de hecho deja a la filosofía tal como está. Lo político se puede formular independientemente de cualquier concepción del mundo. La crítica fundamental contra Rawls es la siguiente: "¿cómo puede explicar algo como el status epistémico de una concepción de la justicia independiente sin tener que adoptar una posición frente a cuestiones filosóficas?" (2).

No obstante para Rawls la primera virtud de las instituciones sociales es la justicia. Su mecanismo analítico de representación es una especie de neocontractualismo, no para establecer formas de gobiernos sino para buscar aquellos principios, que el denomina *posición original*, donde todos aceptan una posición inicial de igualdad. Es un estado *mental hipotético* que no es real ni histórico.

Los fundamentos de lo que concibe Rawls son los siguientes:

- a) Nadie sabe cual es su lugar en la sociedad, ni sus ventajas, ni capacidad ni fortaleza.
- b) Los principios de la justicia se seleccionan bajo un velo de ignorancia para que nadie tenga ventaja, ni que lo favorezcan
- c) La situación original tras el velo de ignorancia es equitativa (just-imparcial)
- d) A partir de los principios originales y escoger una concepción de justicia general los hombres harán una constitución y un poder legislativo que promulgue las leyes de acuerdo, siempre con los principios de la justicia convenidos originalmente.

La posición original es de personas racionales que no conocen su lugar y ventajas, y desconocen su propia concepción del bien. Buscan su punto de vista compartido por todos los ciudadanos.

La pregunta de Rawls es la siguiente: ¿Cómo lograr un consenso dentro la diversidad de concepciones, pluralidad, en las sociedades desarrolladas u organizadas? Si para Habermas el criterio es el de la acción comunicativa para Rawls es el de un consenso entrecruzado. ¿Qué entender por esto último? La esencia de la cuestión es que la concepción pública de la justicia elegida por todos (derechos, oportunidades, etc) no pueda ser realizada razonablemente, sino que sería el acuerdo sobre las concepciones política centrales a los que acceden personas que se adscriben a doctrinas o concepciones del bien distintas e incluso opuestas. Su fundamento no es un modus vivendi, es una concepción moral. Por tanto debe ser aceptada y asumido por motivos morales.

Chantal Mouffe emprende una descalificación de todo el proyecto rawlsiano por no hacer frente a los problemas de la política real. El conflicto, el poder, la violencia se hace invisible debido a su obsesión por el consenso y la neutralidad. (3) El supuesto ideal de unidad social apoyado en la idea de neutralidad respecto a las distintas concepciones del bien presupone un concepto de razonabilidad que potencialmente permite excluir a aquellas que no comulguen con la definición que se haga del mismo.

La Ética Dialógica de Jurgen Habermas

Caracterizaré brevemente la posición habermasiana sobre este tópico a través de los textos *Teoría de la Acción Comunicativa* y *Facticidad y validez*.

El problema de la democracia se impregna en Habermas de la influencia kantiana, pero no de una forma acrítica como sí lo es en Rawls. Después de un intento nada fructífero de fundamentar epistemológicamente la relación *teoría-praxis-conocimiento-interés*, Habermas realiza una noción de razón comunicativa de relaciones intersubjetivas con el fin de desarrollar una teoría de la democracia válida y convincente. Habermas en su empeño combina lo que él denomina las tres dimensiones de la razón práctica: la moral, la ética y la pragmática. La primera es imparcial y equitativa en los conflictos, la segunda interpreta valores, y la tercera está dirigida a la instrumentación de fines en la negociación y el compromiso.

La estrategia habermasiana trata de buscar la fusión de estas dimensiones en la discusión intersubjetiva controlada por el principio del discurso que introduce el punto de vista moral: “solo son válidas aquellas normas en la que todos los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional”. De ahí el papel de la filosofía en la teoría del discurso que se limite a la clarificación del punto de vista moral; y los rasgos del discurso, entre otros, son: imparcialidad, igualdad, apertura, unanimidad y no-coacción.

En otras palabras, la acción comunicativa se abre paso en la razón práctica con una concepción de la verdad como consenso. Es una especie de unión (la comunicativa) o fusión

de una filosofía como teoría de la sociedad donde intenta romper el marco de las filosofías estrictamente epistemológicas de la conciencia. Al hablar nos ponemos en relación con el mundo físico, con los demás sujetos. Estas relaciones quieren hacer valer unas determinadas pretensiones: que decimos la verdad, que nuestros actos son rectos, y si hay duda recurrimos al diálogo, a dar razones como camino de la intersubjetividad.

Es decir, la política habermasiana es “una reconstrucción discursiva de la noción kantiana de la personalidad moral, con todas sus implicaciones universalistas, y a la vez subraya la dimensión pública de la autonomía” (4). A través del discurso se institucionaliza el punto de vista moral, el cual según su concepción “sólo son válidas aquellas normas en la que todos los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional”. Agregaría que este principio en Habermas es lo moralmente correcto.

El objetivo de Habermas en los momentos actuales es encontrar un punto de referencia normativo unitario ante la creciente invasión del sistema poder-dinero que amenaza constantemente en colonizar al mundo de la vida (sociedad civil - esfera pública).

El último Habermas, el que ha llegado a nuestro medio académico a través de su libro *Facticidad y Validez*, intenta legitimar el principio del discurso como un todo -quizás en un intento desesperado- a través del Derecho. Solo a través del Derecho, cree Habermas, puede existir la igualdad, la libertad en una sociedad donde los individuos se relacionan en el anonimato. El Derecho se convierte en la representación constitucional de los procesos comunicativos, desde una perspectiva comprensiva, en una amplia concepción que une filosofía y sociología del derecho.

No obstante como bien señala el autor español, José Antonio Gimbernat: “Hoy es evidente la ausencia de instituciones de carácter nacional y mucho más mundial que hagan sostenibles la realidad del discurso moral. Según se requiere en condiciones de simetría de los implicados tanto individuos como colectivos y naciones, con vistas a obtener acuerdos de carácter normativo, ausentes de imposiciones y dominaciones”. (5)

Por otra parte, los procesos de socialización no son de participación sino de consumo de grandes masas, y en ellos el individuo se ve atado a una red de la ideología dominante que hace pública su opinión. Por tanto no existe una participación igualitaria desde el punto de vista de lo que es moral y justo. En otras palabras, ¿cómo puede ser posible el punto de vista moral intersubjetivamente válido con un carácter universalista en medio de una opinión pública que es dominada, y en la que el sujeto es consumidor y no participativo?.

Si Habermas hace del derecho –y esto sería una condición ideal y no real- su nuevo objeto, en su vínculo con la teoría social el derecho tendría que dejar su práctica argumentativa

institucional para convertirse en el elemento imparcial de toda la sociedad. Sin embargo, todos sabemos que el derecho es dominación instituida en leyes y constituciones, o como sentenciaba Marx el derecho es “la voluntad de la clase dominante erigida en ley”.

En los momentos actuales prima una política neoliberal que intenta sustituir la legitimidad por la “eficiencia del mercado”, por tanto el derecho no puede ser el alma fundacional que legitima la acción comunicativa o desactive la colonización del poder dinero sobre el mundo de la vida.

El Comunitarismo.

En la década del 80 del pasado siglo se origina una polémica en gran parte de la filosofía política en Occidente. Siendo más exacto, hay un renacer de la anterior discusión. Es el debate entre comunitarismo y liberalismo declarado por las críticas hechas a Rawls por parte de Sandel, Taylor y McIntyre.

Sin lugar a dudas Alasdair McIntyre ha sido el crítico más radical del proyecto moral de la modernidad, a través del cual se han impuesto normas dominadoras a diferentes culturas y tradiciones populares. Es decir, la cultura universalista es absoluta y se basa en la hegemonía. En general el comunitarismo plantea el problema de las tradiciones, la comunidad como parte sustantiva de la cultura de los individuos y cada una de ellas tiene una concepción de justicia y racionalidad donde cada tradición es incompatible –no neutral.

En el liberalismo, según los comunitaristas, a primera persona de la cultura liberal se convierte, caprichosamente, en el *nosotros* universal, como justificación de patrones de juicio y pautas de acción. Además, el *nosotros* deviene impersonal naciendo con ello un nuevo artefacto socio-cultural: el individuo en cuanto individuo de la sociedad liberal.

Una de las tesis más fuerte del comunitarismo al liberalismo es que este último parte de una concepción errónea en cuanto a las diferencias entre personas y grupos sociales pues declara un sujeto autónomo desprovisto de género, raza, credos, naciones, etc. En este sentido el universalismo ignora el contexto social y cultural a la hora de conferir identidades a los sujetos, de ahí que, el comunitarismo sea contextual tanto en lo moral como lo político. Por eso en sentido general el Estado -según los comunitaristas- sea el lugar adecuado para formular la concepción de lo bueno y la virtud humana ya que se requiere de análisis compartidos y no individuales, o sea, una política del bien común debe estar basada en la adhesión de las personas a un contexto sociocultural.

Ahora bien, la salida neoaristotélica del comunitarismo no es hacia adelante sino que representa una vuelta atrás. Según McIntyre (6) el proyecto moderno encuentra su fracaso

producto de una multitud de fundamentaciones argumentativas y que en nombre de la subjetividad se propone descubrir una base universal y racional.

En mi opinión ambas posiciones tienden a lo absoluto, ya que si bien las normas universales son válidas para cualquier contexto cultural esto no quita las especificidades o particularidades de determinadas tradiciones específicas. Los hombres pueden y deben tener su autodeterminación pero no por esto son

libres de sus prácticas y roles sociales, en definitiva como dice Carlos Thiebaut:

"son los contextos de los sujetos, como la sociedad y la historia, y el contexto material de la razón, como el lenguaje, los que determinan el sentido de esa subjetividad y razón. (7).

CITAS Y REFERENCIAS.

(1) **Jurgen Habermas. John Rawls.** *Debate sobre el liberalismo político.* Editorial Paidós, Madrid, 1988.

(2) Idem: Ob. Cit, p. 149.

(3) Citado por Fernando Vallespín, en Prólogo a Ob. Cit., p. 24

(4) **M. Reyes Mate:** *Mística y Política.* Editorial Verbo Durus, Madrid, 1990, p. 34

(5) **J. A. Gimbernat:** *La filosofía moral y política de Jurgen Habermas.* Biblioteca Nueva, Madrid, 1997 p. 17.

(6) **A. McIntyre:** *Tras la virtud.* Editorial Barcelona 1988, p. 74.

(7) Comentarios sobre el libro *Universidad, pluralismo cultural e identidad moral. El debate entre comunitarismo y liberalismo* (Entrevista con Carlos Thiebaut), en Revista Filosofía Política No 3, 1998