

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

El manejo político de la ética: ensayos para una fundamentación  
teórico-programática

Alejandro Espinosa Granados

2008

Tesis que presenta para recibir el título de:  
**Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública, opción Ciencia Política**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi madre*

*A la memoria de la Dra. Teresa Losada y Custardoy,  
asesora de este trabajo*

*La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido de la vida, el bien absoluto, el valor absoluto no puede ser una ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro saber en ningún sentido. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente, no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría.*

*Ludwig Wittgenstein*

## ÍNDICE

Introducción.....	5
I. La ética de la fe en el progreso y su papel en la construcción social del líder.....	12
II. Justicia social: Los criterios de la estimativa política.....	38
III. Interés de clase y compromiso ético. Contribución teórica al análisis sobre el reciente viraje neopopulista en las democracias latinoamericanas.....	62
IV. ¿Éticas posmodernas o temor ético al discurso político?.....	87
V. ¿Comunidad ideal de comunicación? Racionalidad y acción en el laberinto de contextos utópico-ficcionales.....	97
Coda.....	131
Bibliografía completa.....	134

## INTRODUCCIÓN

Vale la pena mencionar que la idea de este proyecto discurrió por dos caminos en principio bastante distintos. Mi interés por la filosofía política y, especialmente, por la ética marcaron el primer horizonte de mi trabajo; por otra parte, la efervescencia de las campañas políticas a la presidencia de México-2006 acompañaron mi recorrido teórico en la primera parte de la obra. Inicialmente, el proyecto consistiría de dos partes, una teórica y otra práctica, en la cual, conforme a las observaciones del proceso electoral pudieran confrontarse algunos de los postulados teóricos.

Me hubiera gustado, ciertamente, poder aplicar las hipótesis de mi trabajo a los problemas de la praxis política contemporánea, sin embargo, existen dos motivos por los cuales no lo he hecho. El primero de ellos, el más obvio, se refiere a cuestiones de espacio y delimitación del tema; su complejidad no me permite más que apenas repasar cuestiones éticas que considero clave para la teoría política. El segundo de ellos, aclara el título de la tesis y delimita los alcances del tema. La ambición es muy grande, el tiempo de elaboración así como la inmensa complejidad ante la cual me enfrentaba me obligaron a delimitar los alcances que debía proponerme. Así, a sugerencia de mi asesora la Dra. Teresa Losada y Custardoy, optamos por hacer un trabajo exclusivamente teórico.

La relación entre ética y política resulta un asunto sumamente conflictivo, que a veces pretende ser disimulado o evadido por la crítica contemporánea; no es para menos, sinceramente, la realidad en la que vivimos la praxis política, no nos da para pensar otra cosa. En el nivel teórico me encontré sorprendido por la cantidad de temas que pueden surgir a partir de esta confrontación entre la ética y la política; el problema ahora era encontrar un esquema coherente mediante el cual pudiera tratar distintos temas de dicha relación sin desviarme demasiado del proyecto original.

Resultado difícil hallar la manera de conjuntar diferentes temáticas apoyadas en una gran diversidad de corrientes teóricas de pensamiento sin perder el hilo conductor de la investigación; es por ello, que al tradicional esquema de capítulos de la tesis optara por hacer varios trabajos a modo de ensayo que abordaran las diferentes temáticas de interés agrupándose en un trabajo coherente. Utilizar este esquema resultó de gran utilidad en todo momento, pues ante la complejidad del tema de la ética y la tarea imposible de repasar cada corriente teórica pude lograr encuadrar muchas de mis investigaciones en cinco diferentes ítems que representan la tesis misma sobre el manejo político de la ética. Puedo decir con toda seguridad, que el esquema de ensayos fue el mejor que hubiera podido elegir, en parte por todas las complicaciones que

surgen en los trabajos de corte teórico-filosófico, donde el proseguir por la misma línea argumentativa resulta una tarea demasiado complicada.

El manejo político de la ética no se refiere a una técnica mercadológica sino a una clarificación del sentido en el cual debe discurrir el análisis de la relación conceptual. Puede objetárseme (con justa razón) lo rimbombante y pretencioso del título, por lo cual me parece prudente puntualizar al respecto, a modo de evitar malentendidos.

En un principio pensé en hacer una tesis dividida en dos partes, una teórica y otra empírica, en este contexto surgió la idea del título. Mediante este modelo podía corroborar las hipótesis de mi investigación teórica en casos concretos como la formulación de un programa ético que sirviera como plataforma de un candidato a un cargo de elección popular. En lo absoluto he abandonado esta idea, es decir, creo firmemente que mi investigación teórica es compatible con los dilemas propios del realismo político contemporáneo. Al decidir que me concentraría exclusivamente en la problemática teórico-filosófica, de pronto el título del trabajo pareció fuera del lugar, pues no existiría aplicabilidad práctica al respecto.

Finalmente, he decidido conservar el título original por considerarlo apropiado a los propósitos de mi investigación; pese a esto, lamento decepcionar a quienes creen que este trabajo tiene como objetivo primario el diseño de estrategias de mercadotecnia política.

El título y el subtítulo de la tesis han sido lo único que no ha variado, lo cual también merece una explicación. El primer proyecto, que contemplaba una parte teórica y otra práctica era idóneo pues correspondía claramente al subtítulo de "Ensayos para una fundamentación teórico-programática". Con el correr del tiempo y pese a los cambios en el diseño del trabajo originalmente planteado, nunca me vi tentado a cambiarlo, pues con todo y que el enfoque programático pudiera identificarse especialmente con un trabajo práctico, pienso en definitiva que un programa de corte teórico puede resultar muy útil para la praxis política de la ética. De allí mismo parte el título del trabajo que tantas suspicacias podría despertar.

Como venía comentaba, la relación entre ética y política parece ser un asunto espinoso. De acuerdo a mi particular punto de vista, esta relación sin perder en ningún momento su complejidad, tiende a ser malinterpretada. Lo que sucede es que la relación entre ética y política siempre toma el mismo orden sintáctico, trátase indistintamente de la teoría o de la praxis a la cual pretenda aplicarse la relación de los términos. La tradicional ordenación de los términos -es decir ética-política- suele referirse a la ética política, lo cual nos habla fundamentalmente de un intento de praxis deontológica, más bien referida a la ética profesional del oficio político. Pero resulta claro que la relación de dos conceptos tan importantes para la filosofía social no puede estancarse en un dilema práctico que llega a desecharse, puesto que se piensa

que los problemas en su aplicabilidad parten no sólo de una imposibilidad metódica, pues solemos creer que ambas nociones se encuentran confrontadas de modo inevitable, al grado que ambos términos sólo pueden repelerse. Ante ello creo conveniente abordar la relación entre ética y política mediante una yuxtaposición de los términos, lo cual en primera instancia, nos permite librarnos de la problemática deontológica de la praxis política y, en segundo lugar, esclarece un problema de fundamentación aplicando la relación de los términos mediante un enfoque programático.

Naturalmente, la relación entre ética y política no se reduce a un problema de sintaxis, sino que bajo este dilema se esconde la interesante complejidad metodológica de ambos conceptos. Cuando me refiero al manejo político de la ética, no me propongo elaborar un programa mercadológico que se aboque a explorar técnicas mediante las cuales pudieran crearse estrategias de comunicación o propaganda política. Parece ser un tema fascinante que más bien corresponde al ámbito de la psicología política. El programa que presento en este trabajo de tesis es un programa teórico que puede claramente servir para funciones de este tipo, sin embargo no tiene como objetivo primario su aplicación práctica. La hipótesis central del trabajo se plantea en la misma yuxtaposición de los términos ética-política; considerando que un planteamiento teórico adecuado que proponga esclarecer la relación entre ética y política debe enfocarse desde un termino inicial, entonces yo propongo que el análisis parta de política-ética sin que esto signifique políticas de la ética. Así, el manejo político de la ética implica, exclusivamente, la forma en la que se aborda la temática del trabajo en los distintos ensayos; pues en sí la metodología mencionada constituye la misma hipótesis del proyecto.

Pese a que pudiera parecer lo contrario, este trabajo tiene una hipótesis concreta en el mismo sentido: El correcto esclarecimiento de la relación entre ética y política consistiría en no aglutinar los conceptos en una misma categoría de análisis, sino implementarse el método de análisis a partir de una de las variables sintácticas por medio de la cual discurra la investigación de la categoría determinante para el análisis: la ética.

Me resulta muy complicado encuadrar este trabajo en una tipología de las tesis, pues he deseado con mucha ambición que refleje distintas inquietudes intelectuales que por mi parte han surgido. Así, no puedo decir que se trate de un programa metodológico o una monografía sobre las teorías éticas contemporáneas, es por ello que quizá sea más productivo mencionar los propósitos que guiaron la investigación durante todo su trayecto.

El primer objetivo, conforme al primer proyecto de investigación que suponía una división tajante entre teoría y práctica, era básicamente una crítica al reduccionismo mercadológico. La fiebre de las encuestas y los métodos cuantitativos que han bombardeado el análisis político en fechas recientes me hizo considerar que era necesario plantear alternativas metodológicas. Con

todos los cambios sufridos con el pasar del tiempo, este objetivo se mantiene firmemente, aunque tal vez no de manera explícita; mas quisiera que cualquier persona que leyera este trabajo lo tuviera en cuenta a lo largo de su lectura, pues así tendrá presente no sólo la orientación primigenia a la que obedeció el trabajo, sino una referencia esencial cuando alguien se pregunte sobre sus problemas de aplicabilidad o practicidad, pues la pregunta esencial sería: ¿Acaso los métodos cuantitativos -hoy en día tan en boga- han parado a dilucidar alguna de estas cuestiones? Lo que debemos tener muy en cuenta (y lo digo pensando en los enemigos de la teoría) es que existen cuestiones de fondo que no pueden hallar explicación en el plano del análisis práctico, planificado para un mercado político.

Un segundo objetivo, ya mencionado con anterioridad, es el esclarecimiento de la relación entre ética y política. Se trata de una inquietud que me ha rondado la cabeza desde que descubrí el maravilloso mundo de la filosofía y, sobre todo, lo fascinante que resulta el tema de la ética. Tantas veces denostada como una noción hueca, una ficción o incluso una metáfora poética, la ética será siempre un desafío constante para la humanidad en conjunto. Cada día la ética encuentra nuevas aplicaciones ante los grandes retos que enfrenta la existencia humana, y la política no puede dejar de ser la excepción. Por más que sus aplicaciones resulten conflictivas e intenten esquivarse, tenemos que abogar porque este tema no se excluya del debate político contemporáneo, ya se trate de la teoría o la práctica, la ética representa un importante campo de exploración para todos aquellos que añoramos por mejorar las condiciones de nuestra sociedad. Asimismo, debemos tomar a la ética como un reto al que se enfrenta la política, que en vez de una antípoda se le llegue a considerar como una herramienta no sólo de análisis, sino de aplicación en los procesos sociales. Si logramos allanar el camino, probablemente algún día lleguemos a reencontrarlas más unidas.

En tercer lugar, presento algo que no ha sido un propósito por sí mismo. De forma natural con el correr de la investigación, me tope con una impresionante cantidad de temáticas que de algún modo referían la relación entre ética y política; por supuesto que ni con una enciclopedia hubiera sido posible abarcarlo todo. A toda la variedad de temas que encontraba cada día se sumaron los distintos puntos de vista sugeridos por distintas corrientes teóricas de la ética. El gran dilema consistía en tratar de conjuntar las variadas temáticas de la ética con las distintas propuestas teóricas. Los temas expresan de esta forma, categorías de aplicación dentro del panorama de las teorías éticas contemporáneas (como la ética del discurso, el neocontractualismo rawlsiano o el posmodernismo, por nombrar sólo algunas). Parecía difícil encontrar cinco temas que pudieran condensar todos los propósitos de una investigación sobre el manejo político de la ética; es por ello, que en cierta forma, los temas fueron surgiendo esporádicamente, mientras me adentraba en

distintas lecturas y me interesaba en algunos temas en particular. En este punto tuve especial atención en poder ofrecer un trabajo interesante para todo público y no específicamente para la intelectualidad filosófica; pues pienso que los temas que se discuten representan un nódulo para la teoría política contemporánea. Espero humildemente, contribuir al debate sobre estas cuestiones y abrir camino para una aplicación concreta sobre la teoría ética en la ciencia política.

Por último, un propósito claro es la fundamentación programática del proyecto, tal cual su nombre lo indica. Este trabajo constituye por sí mismo un programa de investigación sobre la ética abordada desde la categoría de la política. Cada ensayo constituye una piedra del puente que debe construirse para llevar a este esclarecimiento en la relación entre ética y política. Pero si marcamos un destino es necesario también organizar el trayecto; a ello me refiero cuando utilizo el término de fundamentación programática. Todas las temáticas se entrelazan sutilmente, dejándonos entrever que las fronteras entre la ética y la política son más tenues de lo que parecieran en realidad.

Esta línea que propongo para la investigación ético-política puede resultar más fructífera que un análisis centrado en un ítem particular, pues las aristas del problema son tan vastas que debemos encontrar fórmulas que concreten y engloben la problemática sin caer en el reduccionismo de su complejidad. No estoy fijando de ningún modo un programa ético para la política, más bien, mi intención principal es fijar las pautas de un programa de investigación política sobre temáticas correspondientes a la ética.

El subtítulo del ensayo nos revela claramente esta intención, pues el manejo político de la ética desde la óptica que propongo se encuentra fundamentado en un programa de orientación teórica que propone escudriñar en diversos tópicos concernientes a problemas ético-políticos mediante un camino trazado a la sazón de los retos y cambios que enfrentamos como sociedad hoy en día.

El trabajo, no está trazado de un modo lineal, mas el lector podrá darse cuenta el modo en el cual se encuentran imbricados cada uno de los ensayos, por ello resulta conveniente dar un breve repaso a su estructura:

1. En el primer ensayo titulado “La ética de la fe en el progreso y su papel en la construcción social del líder” he intentado poner en relieve el imprescindible carácter epistemológico de los procesos políticos. Contrastando distintos puntos de vista, desde la fundamentación teológica o pietista hasta la filosofía de la ciencia de orientación positivista, el componente cognoscitivo-gnoseológico es fundamental para la comprensión del problema. Nos referimos a relaciones de dominación que encuentran su anclaje ético más allá de los sistemas propios del complejo social y que vienen determinados por concepciones epistemológicas de distinta tradición. De allí la ética se enfrenta con su viejo dilema: la imposible conjugación entre razón y fe. Al respecto, Max

Weber dio en el clavo cuando investigo la conexión entre la religión y los aspectos cruciales de la praxis social intramundana, especialmente, el trabajo. Tal fue la orientación de la investigación en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Pero dicha conexión presenta rasgos distintivos cuando a partir de la ética vislumbramos el marco en el cual se desarrolla esta conexión esencial en los procesos de la sociedad.

Pareció en inicio difícil encontrar un punto de enlace entre los aspectos de religiosidad y los procesos sociopolíticos de la sociedad liberal que promueven una esfera secularizada; sin embargo, tomando en cuenta que en última instancia las decisiones dependen de una racionalidad procesal valorativamente neutra es que podemos diferenciar tajantemente entre los ámbitos público y privado del mundo de la vida en el nivel de la conciencia.

Mediante una ética de la fe en el progreso fundamentada en el sistema de ideológica complementariedad podemos acercarnos de manera más clara a esta cuestión, en el marco de nuestro sistema social contemporáneo. Así, mediante este sistema que Apel propone, enlazamos ambos paradigmas en una fórmula básica cuyo eje gira en torno a la noción de progreso. A ello corresponden paradigmas religiosos y científicos a lo largo de la historia, tales como los de Francis Bacon, Nicolás de Cusa, Karl Popper y tantos otros; todos guiados por el mismo ánimo progresista. El progreso constituye entonces, el aspecto clave en una investigación que pretende derivar el complejo sociopolítico a partir de su carácter epistemológico. La teoría del conocimiento nos permite aprehender las subsecuentes formas del sistema de relaciones políticas, en el cual la ética juega un papel primordial. Identificado este componente, resulta posible comprender más a fondo la raíz del problema, pero existen complejas formas en las cuales los sistemas de orientación ético-normativa se imbrican en las relaciones de dominación. La panacea del progreso ejemplifica la situación cuando la dominación política exige su fundamentación en el discurso político del líder de la comunidad. Los modelos antropológicos nos ayudan a esclarecer esta hipótesis, sin embargo, la creciente complejidad del sistema capitalista-liberal plantea numerosos cuestionamientos, es decir, el problema que representa cifrar esta orientación ético-normativa por encima de los factores materiales de la situación intramundana del hombre.

2. Cuando nos encontramos frente a los dilemas que plantea dicha esfera del liberalismo, también es importante encarar las cuestiones que dan origen a la problemática social. El sistema de ideológica complementariedad, propio de la democracia capitalista y liberal procura una fundamentación del orden normativo, de las reglas y procedimientos que han de observarse, precisamente en aras del progreso de la sociedad. Pero resulta muy complicado, derivar de un sistema que contrapone las esferas pública y privada

axiomas éticos respecto a pautas de orientación liberal. Esto es inconmensurable, máxime tomando en cuenta el relativismo en que descansa cualquier concepción ético-moral. No hay mejor estampa que ilustre este problema que la noción de justicia.

La justicia constituye un parámetro que de algún modo unifica las distintas concepciones del bien, además refleja unánimemente el aspecto material de toda filosofía moral. La justicia deja de ser una noción hueca y abstracta cuando la praxis social se entromete en vistas a su aplicación a problemas concretos de la realidad material; a ello se le denomina justicia social. Partiendo de esta idea, en el segundo ensayo me propongo investigar la polémica que surge ante la confrontación anotada anteriormente, desde el punto de vista de la teoría de la justicia de John Rawls. No cabe duda que dicha teoría ha repercutido de manera insólita en la filosofía política moderna, por tal motivo me pareció importante apoyarme en uno de los filósofos más influyentes del siglo XX y que por hoy continúa vigente. Mediante un análisis sintético, pero crítico de su teoría nos podemos dar cuenta que el autor ha denostado la rica tradición de la filosofía jurídica para apoyarse, casi exclusivamente, en los paradigmas utilitarios y iusnaturalistas de la filosofía moral. Este segundo ensayo es una revisión crítica sobre puntos clave de la *Teoría de la justicia* y del *Liberalismo político* de Rawls, sus dos obras paradigmáticas.

El principal propósito es revelar las fuentes del determinismo ético-moral y confrontarlo con los factores de la realidad material que de verdad construyen la justicia social. El modo en el que el sistema político evalúa cuestiones relativas a justicia y dirime los conflictos que surgen de una ambigua posición liberal, tales como la igualdad, la tolerancia, el respeto a la ley, etc., nos obliga a remitirnos a su fundamentación axiológica. Y es que una concepción política de la justicia opera en los estrechos canales que ofrece la moral política del liberalismo, lo cual reduce la noción de justicia a su puro contenido ético-formal. Resulta muy importante tomar en cuenta el relativismo axiológico al que se somete la concepción de justicia para aplicarla correctamente a las categorías sociales.

Los problemas prácticos sobre cuestiones de justicia requieren de una estimación política más que de conjeturas moralistas. Pero ello apenas nos da cuenta de un nivel de retracción de los problemas de fundamentación de la ética, en lo tocante a la justificación del orden político establecido y de los principios que deben regir la vida en sociedad. Pero sucede que la aplicación del principio material de la justicia exige clarificar su nivel de legitimación y no exclusivamente, su justificación, pues la expresión de los problemas sociales, en cuanto a demandas de justicia incide directamente en las formas que adopta el sistema político en aras de procurarse la necesaria legitimación.

3. En el tercer ensayo abordo, precisamente, el modo en el cual este mecanismo de legitimación transforma la carga moral impuesta mediante discursos ético-políticos. Para ello y ubicados en nuestro contexto latinoamericano, propongo analizar el fenómeno del populismo moderno, las claves de su éxito, así como proponer una explicación al respecto, por medio de su aplicación ético-discursiva.

En líneas generales, la tesis consiste en hacer ver que una vez agotadas las fuentes de legitimación para el sistema capitalista de corte neoliberal, deben buscarse alternativas de tipo modélico, dirigidas desde el sistema político, último responsable de procurar la legitimación al sistema social. La dialéctica de forma y contenido, propia de la tradición marxista, nos revela todo su poder cuando explicamos que el giro modélico de la política corresponde a una formación de planteamiento ético que se inmiscuye en el discurso político dando curso a las demandas que asfixiaba el neoliberalismo.

Una era de progreso y justicia social arraigada en el compromiso ético de los políticos gobernantes nos espera. El derrumbe de la Unión Soviética ha sido interpretado desde el neoliberalismo como el rotundo fracaso de cualquier aplicación de categorías marxistas, y esto vale tanto para el marxismo como doctrina económica o como modelo teórico. Pese a ello, los factores que construyen nuestra realidad material nos obligan a acudir a aquellas teorías “obsoletas y arcaicas” y pueden ayudarnos a interpretar la realidad social en la que vivimos, especialmente en Latinoamérica, donde se viene gestando un proceso de choque de corrientes ideológicas, ante las dudosas bonanzas de la experiencia neoliberal.

El moderno neopopulismo latinoamericano ha captado las debilidades del modelo neoliberal en lo que podríamos denominar su “precariedad ética”, en la cual la economía se superpone a la política derivando en el capitalismo voraz y salvaje que apenas recuerda su esencia humana. El descrédito ideológico al que ha llevado dicha situación ha provocado el surgimiento de ideologías suplementarias que pretenden recuperar la conciencia ética de los problemas producto de las contradicciones del capitalismo -como la tremenda desigualdad social presente en todos los países de Latinoamérica- sin cuestionar de fondo las estructuras del sistema de relaciones de producción capitalista.

Las clases desposeídas -sin el atisbo de su conciencia de clase- son el blanco del discurso ético-político aglutinador del movimiento neopopulista, que se caracteriza especialmente por procurar otro tipo de legitimación al sistema social en su conjunto, frente al agotado modelo de estado neoliberal, presa del descrédito de la sociedad. Lo importante de todo esto, es descifrar las claves del éxito del movimiento neopopulista desde una perspectiva de su discurso ideológico y su acoplamiento a las relaciones, digámoslo así, sistema-mundo de la vida. Finalmente, creo que el orden de legitimación del sistema económico hará necesarios siempre los cambios en los modelos de Estado y a

ello habrán de adaptarse todas las tendencias del discurso político contemporáneo.

4. Por su parte, los discursos políticos (en su generalidad), a la par de las ideologías han sido culpados de muchos de los desastres de la humanidad. Como objetos de representación, discurso e ideología han desempeñado un papel fundamental en las grandes transformaciones de nuestra era; ello nos revela su poder, sin llegar a clarificar sus propósitos objetivos. De aquí parte la crítica posmoderna a las metanarrativas, es decir, a aquellos discursos emancipatorios que en realidad ocultaban propósitos ideológico-políticos y que son característicos del periodo de la modernidad.

El contenido ético de los discursos, sin embargo, no puede ser reemplazado por una determinada concepción teórica, en la cual la libertad del sujeto se erige por encima del conglomerado social, al cual corresponden las aplicaciones discursivas e ideológicas del Estado. Las tesis posmodernistas han caído en un temor ante todo lo que suene a discurso político, confrontando al sujeto libertario a su esencia política, ofreciendo categorías éticas de dudosa aplicación práctica; pues ante todo, no debemos jamás olvidar que los discursos y las ideologías, sean de la clase que sea, siempre representan concepciones de la ética que aglutinan las concepciones éticas individuales. El sujeto descentrado poco podrá hacer por resolver problemas que a todos y a cada uno nos atañen como humanidad. Sólo recobrando la conciencia ética-universal de estos problemas podemos plantear aquellas soluciones que exigen asuntos tan delicados como el calentamiento global o la clonación humana, fuera de satanizar cualquier discurso por emancipatorio que sea.

5. Existe también una relación interesante entre la ética y el discurso, tan complicada como fascinante. Este quinto ensayo representa un abordaje a algunas de las tesis presentadas por la corriente teórica de la ética del discurso y algunos de los postulados de sus principales representantes (Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas). Durante el ensayo nos iremos encontrando con las categorías filosóficas con que pretende construirse un modelo de interacción social basado íntegramente en el diálogo y, por supuesto, en los discursos de los participantes. Pero este modelo de interacción dialógica descansa en un ideal aspiracional que nos evoca categorías que bien pueden confundirse con espacios ficticios o utópicos. Así, una sociedad del consenso argumentativo parece más cercana al idealismo utópico, contrariada con una sociedad plural, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones éticas.

Ciertamente, la ética del discurso concibe las interacciones sociales como un complejo relacional que basa sus procesos a partir de los procedimientos cooperativos de distintos argumentantes cuyo objetivo es lograr el consenso imponiendo argumentos válidos, de modo que la única coerción válida es la del

mejor argumento. Dichos procedimientos dependen de reglas operativas que formalizan una concreción de dimensión ético-dialógica, donde los participantes en el diálogo se ajustan a pautas de orientación que guían la acción equiparada al acto de habla, imaginando siempre condiciones de optimalidad en la situación de diálogo.

Pero resulta bastante dudosa la aplicación práctica de categorías, que se encuentran fincadas en la utopía de una comunidad ideal de comunicación. Más allá de lo importante o no que resulte la aplicación de las propuestas de la ética del discurso, sus tesis implican categorías básicas de la ética, como los criterios de veracidad, validez y universalidad. La cuestión fundamental viene dada cuando acción y racionalidad se confrontan a partir de la ética. De allí por ejemplo, sale a relucir la cuestión mencionada por Apel, ¿si la ética en la época de la ciencia es algo que deba ser? Si requiriéramos de un posicionamiento epistemológico, quizá los fundamentos científicos sí nos dan la pauta para exclamar la imposibilidad de la ética en esta época de la ciencia, pero creemos que detrás de la ética existen problemas tan complejos que la hacen algo no que deba ser sino que es; esta determinación puede ser llevada a sus últimas consecuencias en el proyecto apeliano de una fundamentación última de la ética como a priori de la comunidad de comunicación. Estas cuestiones filosóficas de orden superior pierden de pronto el contexto en el que se ubica la misma comunidad de comunicación y simulan un laberinto. Todo ello se encuadra en la dinámica de encontrar para la comunidad de comunicación una tónica ética que coherentemente esclarezca los problemas de operatividad dialógica con aquellos derivados de su factibilidad política.

A grandes rasgos presento de esta forma un resumen de los cinco ensayos que componen la presente investigación. Me hubiera gustado incluir muchos otros temas y tantas otras corrientes de pensamiento (como la ética de la liberación o el comunitarismo), lamentablemente no ha sido posible, ni tampoco creo que dentro de este trabajo fuera recomendable. Un tema como la ética siempre será demasiado amplio y no existe síntesis posible. Sólo me queda esperar que este esfuerzo contribuya a una mayor comprensión de la relación entre ética y política -tan denostada en nuestra época- y a recordar que también la filosofía nos proporciona muchas herramientas para interpretar la realidad política que vivimos...

## **“LA ÉTICA DE LA FE EN EL PROGRESO Y SU PAPEL EN LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL LÍDER”**

*Si laboramos en tus obras con el sudor de nuestra frente,  
tú nos harás partícipes de tu visión y tu descanso.  
Humildemente rogamos que esta intención permanezca  
firme en nosotros y que por nuestras manos y las de otros  
a quienes darás el mismo espíritu, te dignarás en dotar a  
la familia humana de nuevas mercedes.*

*Francis Bacon*

### **“Lubricar las ruedas del progreso con unguento sagrado”**

I

Muchas veces nos preguntamos si podemos vivir sin ídolos. El proceso de la modernidad ha tomado como su estandarte lo que Weber dio a llamar el desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas. Ciertamente, la cosmología medieval -centrada enteramente en la razón teológica-, la cerrazón de la Iglesia y sus nulos intentos por modernizarse abrieron paso a nuevas ideas y, más allá de eso, a una nueva era, donde la fe y el progreso irían de la mano en aras de la revitalización del hombre. El periodo histórico conocido como Renacimiento da cuenta de esta revitalización, a través de un nuevo impulso a las artes y a la ciencia; sin embargo, esta revitalización tiene como trasfondo la transformación de la esfera de la racionalidad del hombre.

Esta transformación se entendió desde la razón teológica como un alejamiento de Dios. El ensimismamiento del hombre que pretendía con la ciencia sobrepasar los límites del entendimiento, ya dado como razón teológica última, no podía ser otra cosa que soberbia, el mismo pecado que cometido por Adán nos había condenado al destierro del paraíso. El Renacimiento hubo de recuperar aquellos elementos que podrían sacar al hombre del paradigma que suponían aquellos dogmas inapelables que, amparados en la razón teológica, mantenían atado al hombre a un único ideal de vida: salvarse de las llamas del infierno. Así, desde El nacimiento de Venus de Boticelli hasta la *Docta Ignorantia* de Nicolás de Cusa recurren al principio platónico de la unidad, en un mundo donde el hombre aparecía cada vez más fragmentado, como intrascendente, temeroso de Dios a toda hora, en todo lugar.

El giro trascendental de la racionalidad debía empero, superar aquella esfera intelectual que no podría ser representativa de la masa de la época. La transformación había de darse inicialmente en las entrañas de la institución religiosa, mediante el proceso de Reforma de la Iglesia y, en tanto, es que debemos acudir a la figura de Martín Lutero. La religión no debe abusar de esa razón teológica abocándose a los dogmas religiosos como fundamento de propósitos políticos o económicos. La unidad del hombre con Dios se encuentra únicamente en la fe; en una fe desprendida de toda racionalidad.

La crisis de la Iglesia se dio en dos planos; uno de crisis teológica y otro de desprestigio moral de la institución como tal. La Reforma de Lutero se inscribe como un programa que abarca en el más amplio sentido, todas las esferas de la vida cristiana; por un lado fundamenta la corrupción de la Iglesia desde las bases hermenéuticas que supone una determinada forma de interpretar las escrituras; por otro, critica los cimientos del poder de la Iglesia (la organización, los impuestos, la autoridad).

El poder, la intransigencia, la corrupción y otras tantas cosas más provocan ese desprestigio moral en el que cae la Iglesia como institución; y es que “para Lutero, el derecho y el Estado son por esencia prerreligiosos, extraños al cristianismo, cosa de los negocios terrenos. No puede, pues, haber propiamente un “Estado cristiano”; ambos términos se repelen” (Aranguren, p. 37).

Ambas esferas de la razón aparecen separadas, desmarcando así la organización social de la religión, e inaugurando así el proceso de secularización del mundo de la vida. La “organización (de la Iglesia) es, desde el punto de vista religioso, completamente accidental, y por ello en la concepción de Lutero, el Derecho eclesiástico se convierte en Derecho estatal, tarea no de la Iglesia, sino del Estado” (*idem*).

El aspecto que más me interesa resaltar de la obra de Lutero es el propagandístico. Reconocemos bien, que el programa de Lutero tiene como principio básico el de la irracionalidad de la fe, y en estos mismos términos es que hay que abordarlo. La secularización se inscribe, prácticamente, como un experimento del progreso del hombre, pero antes de ello, resulta importante tener muy en cuenta que Lutero pretende enlazar de manera muy inteligente -y por su propia interpretación de las escrituras-, la unidad del hombre con Dios mediante la fe y por lo tanto el fundamento de la separación de los órdenes eclesiástico y seglar está en las mismas escrituras (la base hermenéutica).<sup>1</sup> La revitalización del hombre se entiende en Lutero como la cabalgadura de Dios.

---

<sup>1</sup> “Fe justificante, fe luterana, que consiste más bien en esperanza. En realidad, a la base del punto central de la teología de Lutero hay toda una cuestión filológica. Él habla de la justificación por la fe, *fides*. Pero da a esta palabra el sentido que tiene en su hermanas *fidere* y *fiducia*, esto es, el sentido de la confianza. Es verdad que tal acepción está implicada también en la Fe católica. Esta consiste a la vez en creer-en-Alguien y en creer-en-Algo. Mas para Lutero, la segunda acepción -el asentimiento a las verdades reveladas, el tenerlas por efectivas verdades- retrocede ante la primera. Él es ante todo *homo*

Martín Lutero cree que el hombre adormilado durante siglos debe despertar (en un proceso que nos llevará hasta la misma Ilustración) acercándose a Dios mediante la fe ciega. “La situación del hombre no depende ya de su grado de ilustración, sino de su supuesta disposición para ser “cabalgadura” montada por dios o por el diablo, carente por su parte de elección o libertad de decisión, sin posibilidad de autonomía. Semejante inhabilitación del hombre en la misma víspera de sus mayores descubrimientos científicos y de logros culturales de gran repercusión debería haber eliminado a Lutero como punto de orientación espiritual en la confusión de la Edad Moderna” (Oberman, 1992, p. 267).

La discusión sobre esta justificación por la fe sola y sus límites, así como la disputa sobre el libre albedrío lo llevarán a la ruptura con el humanismo renacentista y a la polémica con Erasmo de Rotterdam. Y con mucha razón, dicha fórmula de la fe ciega fue utilizada también con sentido propagandístico por distintos regímenes, incluido en ellos el Tercer Reich; por esta razón este sentido lo llevaría al descrédito. Lo importante aquí es considerar a la fe como base fundamental en su aplicación al progreso, y resulta así que recurre a un poder de Cristo, que dentro de cada uno y todos juntos lo podemos canalizar a todas las esferas del mundo de la vida; esta fundamentación la obtiene en las mismas escrituras: “Dios me ha dado el poder para mejorar la cristiandad, no para destruirla” (Corintios 2: 10: 8). Como habíamos dicho anteriormente, toda fundamentación de la teología luterana pretende remitirse a la hermenéutica, a una interpretación de los textos libre de dogmas y únicamente fundada en la fe. Sin embargo, caemos en una paradoja, por una parte Lutero nos expresa que la fe debe despojarse de toda racionalidad; en cambio por otro lado su aplicación a todas las esferas del mundo de la vida no puede despojarse de toda racionalidad pues caería en el mismo punto que la razón teológica del periodo prerreforma.

El programa luterano pretendía que la racionalidad se inscribiera en los “negocios terrenos” con una base secularizada. Se considera que la teología luterana es importante sólo como base para el consiguiente saber científico; pone los cimientos del “egotismo en la filosofía alemana” (en referencia al libro de Santayana) por ejemplo; además su radicalismo referido a la mundanalidad puede tomarse como piedra de toque de todo quehacer técnico-científico, que por su misma naturaleza requiere de un desmarcamiento de la razón teológica.

Si Lutero se permitió interpretar las escrituras a sus propósitos teológicos, también resulta factible interpretar la fe ciega de Lutero en un sentido conveniente a los imperativos del desarrollo tecnológico y científico; y es que

---

*fidens*, y en mucho menor grado *homo credens*... La fe que justifica, añadirá, no es la fe histórica, sino la *fe-fiducia*, la confianza, la esperanza” (Aranguren, pp. 47-48).

aquí el punto central es la fe. De lo que trata el protestantismo como bien dice Santayana es de “lubricar las ruedas del progreso con unguento sagrado”.

## II

Si por una parte, la teología debe despojarse de toda racionalidad entendida como progreso moral del hombre, por la otra, el progreso material del hombre exige avances en el desarrollo técnico-científico.

El Renacimiento fue una era de notables avances en la intelectualidad y en la ciencia. Uno de los pensadores más sobresalientes de la época, y que considero más relevante a nivel de ideología del progreso -quizá junto a Condorcet- fue Francis Bacon. Él consideraba que existía un abuso de los silogismos en los que se basaba todo el desarrollo del pensamiento, derivado a su vez de la arquitectura epistemológica de los sistemas aristotélico-tomistas. La nueva era debe iniciarse con una transformación del saber desde sus propias bases metodológicas; la escolástica debe quedar atrás. Bacon se sabe como el profeta del progreso, filósofo de la revolución industrial y, en tanto, diseña un programa de conocimiento que pretende reformar el quehacer técnico-científico para el futuro: la *Instauratio Magna*. No me interesa abordar a Bacon desde los términos de la filosofía de la ciencia, simplemente me contento con hacer ver que el divorcio entre religión y ciencia resulta necesario y provechoso para el progreso de la humanidad. El problema de fondo es que la ciencia debe aplicarse a fines satisfactorios al hombre, a mejorar su situación de vida y sobre todo, a que de los avances resulten obras de utilidad técnica; y es que recordemos que el saber es poder.

Se reconoce que el influjo de Bacon en los avances científicos no fue muy notable, pero su animoso espíritu lo ha convertido en el gran filósofo del progreso. El divorcio entre religión y ciencia es, de esta manera, benéfico para el hombre, pues buscará siempre la perfección constante de éste y sus quehaceres de mundo. Este divorcio lo entiende Bacon como una separación de los planos; la religión debe servir al hombre como el estímulo moral del progreso, entendiendo que “la gloria de Dios es ocultar una cosa, pero la gloria del Rey es encontrarla”. “La explicación de estas cosas y la naturaleza de la mente es como la preparación y decoración de la cámara nupcial de la Mente y el Universo, con la asistencia de la Divina Bondad de cuya unión esperemos (y que esta sea la oración del canto nupcial) que surjan ayudas para el hombre y un linaje y una raza de descubrimientos que puedan, en alguna proporción, dominar y sobreponerse a las necesidades y miserias de la humanidad” (Bacon, p. 20).

Al igual que Lutero, Bacon ataca el saber tradicional apoyado en las sagradas escrituras, en ellas adquiere la legitimidad de su proyecto. El epígrafe indica prácticamente, una oración que condensa el principio básico de la ética de la fe en el progreso; pero ahora Dios aparece como fondo, el hombre por fin se encuentra en el frente.

La ética de la fe en el progreso va también de la mano con la función antropológica de la utopía. Bacon expone en su obra *La Nueva Atlántida* lo que para él será la sociedad perfecta, una sociedad en la cual el gobierno y la autoridad son la ciencia y sus principios elementales. La idea de tratar a Bacon en este ensayo se conecta con el propósito de que religión y técnica se unan precisamente en el punto que representa la función antropológica de la utopía. Esto lo demuestra el ferviente interés con que leyeron *La nueva Atlántida* los puritanos norteamericanos.<sup>2</sup> La idea de una nueva sociedad, de una superación constante técnica y material siempre basada en principios religiosos, era lo que estos colonos buscaban en una nueva tierra de oportunidades. En *La Nueva Atlántida* la religión aparece únicamente como la ética de lo ya dado, como algo aprehendido, algo que no se cuestiona porque es el trasfondo de la misma autoridad: la ciencia.

La secularización del quehacer mundanal permite referirnos a la idea del progreso como algo terrenal; así la fe por sí sola (Lutero) se aplica a una concreción material del espíritu divino. De tal forma nosotros, simples mortales que trabajamos bajo el sol (en referencia al libro del Eclesiastés) debemos encontrar aliento e inspiración para nuestra superación en el halo divino del sol. Una ética de la fe en el progreso debe tener muy en cuenta esto; todos nosotros, humanos, en un mundo de la vida secularizado debemos contar con esa palanca que representa la fe, una fe que debe encontrarse dirigida a un objetivo: el progreso, bajo los principios rectores de una ética; y que llevado todo a buen término se materializará en una vida mejor para todos nosotros.

Feligreses, agnósticos y ateos, todos en esta moderna sociedad necesitamos contar con un motor como cursor de la nueva era. A partir de esta concepción es posible vislumbrar que la función antropológica de la utopía se convierte en una ética de la fe en el progreso referida a la esfera secular; y es que, inmanente al hombre existe un deseo de estar mejor, de que mañana algo podrá cambiar; y así considerando esto, volvemos al punto central que es la idea de progreso. Esta es la función primordial de toda ética de la fe en el progreso; de lo que se trata, es de lubricar las ruedas del progreso con unguento sagrado.

---

<sup>2</sup> Cfr. Nisbet, Robert, *Historia del progreso*, 1991, Barcelona, Gedisa.

### III

Max Weber, mejor que nadie, nos explica el paradigma que representa la ética de la fe en el progreso en su aclamado libro de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Me concentraré exclusivamente en el capítulo de “La concepción luterana de la profesión. Tema de nuestra investigación.” Weber propone en este artículo que la novedad luterana referida al hombre consiste en el nuevo sentido que adquiere el trabajo mundanal de los hombres: la concepción de la profesión.

La convergencia de religión y trabajo en torno a la profesión se inscribe en el mismo tenor de la irracionalidad de la fe; esa fe que como fundamento de toda teología también resulta en una necesidad -herencia sin duda, del sistema teológico de Guillermo de Occam. He tratado de hacer hincapié en esta necesidad con la fórmula de que la función antropológica de la utopía en consonancia con la ética de la fe del progreso resultan de la necesidad de la irracionalidad de la fe.

La referencia a los quehaceres mundanales queda explicada parcialmente en los mismos términos en los que Bacon imaginó la nueva era de progreso y así, vemos con el puritanismo que ambas cuestiones iban de la mano; “Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es haber acentuado el matiz ético y aumentado la primacía religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en profesión”(Weber, 2006, p.141).<sup>3</sup> Aquí

---

<sup>3</sup> Weber, 2006, p. 141. La noción de profesión en este sentido, representa un importante dilema presente en la obra de Weber; por una parte Weber nos indica en el primer pie de página del artículo sobre la explicación del origen de la palabra profesión (*beruf* en alemán), nos dice que como noción religiosa indica una tarea puesta por Dios y se deriva sin duda de una traducción particular de la Biblia. Menciona que el sentido de *beruf* sólo puede considerarse como similar con un equivalente hebreo. No debemos olvidar nunca que Lutero hizo “su” traducción de la Biblia, por lo cual en el fondo volvemos al problema hermenéutico que representa la obra de Martín Lutero y el cual soy incapaz de abordar (cfr. Aranguren). Por el otro lado, y más adelante, Weber nos menciona que esta palabra adquirirá un significado posterior a la Reforma, pues “La salvación del alma y sólo esto era el eje de su vida y su acción. Sus aspiraciones éticas y los efectos prácticos de su doctrina no se explicaban sino por esa otra finalidad primordial y eran meras consecuencias de principios exclusivamente religiosos. Por eso, los efectos de la Reforma en el orden de la civilización –por preponderantes que queramos considerarlos desde nuestro punto de vista– eran consecuencias imprevistas y espontáneas del trabajo de los reformadores, desviadas y aun directamente contrarias a lo que éstos pensaban y se proponían” (Weber, 2006, p. 151). Interesante cuestión; por una parte se menciona desde el catolicismo que Lutero hizo con su Biblia lo que quiso, de manera tal que las interpretaciones que se hagan de ella deben tomarse precavidamente. Por otra parte Weber nos muestra que los efectos culturales de la Reforma no podían ser concebidos de inicio ya que partían desde un punto de vista enteramente teológico. Sería imposible abocarnos a uno de los dos puntos de vista exclusivamente, puesto que nunca conoceremos el fondo del asunto. Sería difícil y atrevido sugerir, conforme a la visión catolicista, el que Lutero haya hecho una traducción acorde a sus propósitos “mañosa”, pero en cuanto a las consecuencias que tendría el programa de Reforma y la interpretación de su propia teología fueron claras en la crisis externa que

volvemos a la posición que habíamos manejado antes, es decir, aquella de “el hombre como cabalgadura de Dios” (Oberman, *op. cit.*); en este sentido Lutero entendía que los deberes del hombre y de su trabajo bajo el sol correspondían a encomiendas divinas como órdenes especiales a cumplimentarse mediante la unión entre Dios y el hombre que la fe supone.

Lo que me interesa es el carácter ético de la noción de profesión. El bien fundado en la fe se externaliza desde la posición que ocupamos cada uno en el mismo mundo. Pero una ética de la fe en el progreso debe conducirse por cada uno pero por uno más. Por más reformador que fuera Lutero, también lleva implícita su teología el carácter de ascética y tradicionalista.

Hemos de conformarnos cada quien con nuestra posición de mundo, a partir de ella debemos esforzarnos por cumplir nuestra profesión de la mejor manera y cristianamente virtuosa; pero “lo único nuevo en el orden ético fue, pues, este rasgo negativo: la desaparición de los específicos deberes ascéticos (superiores a los deberes a cumplir en el mundo) y la predicación de la obediencia a la autoridad y el conformarse con la situación asignada a cada cual en la vida” (*ibidem*, p. 146). Estos principios resultan semejantes a los enumerados en el libro del Eclesiastés. Frecuentemente este libro suele referirse a los quehaceres mundanales desde la misma cotidianeidad en el sentido de la frase “no hay nada nuevo bajo el sol” y nos dice: “Obedece la orden del rey, ya que juraste fidelidad ante Dios” (8,2); “El que cumple el mandato no se meterá en situaciones difíciles” (8,5); “Si el jefe se enoja contigo, no abandones tu lugar, porque la calma evita desastres” (10,4). La mundanalidad adquiere el carácter de desencanto en el mismo sentido desde el cual predica Lutero la irracionalidad de la fe.

No alcanzo a comprender todavía los límites de la racionalidad que expone Weber por una parte mediante la exposición del caso del protestantismo ascético y, por otra, en la sociología de la dominación en el caso de *Economía y sociedad*; más adelante trataré de explicar esta relación entre protestantismo ascético y economía capitalista; por lo pronto en este mismo tenor Apel señala que “esta conexión puede demostrarse fácilmente en Max Weber en el sentido de una ideológica complementaridad entre el científico valorativamente neutro y el subjetivismo-decisionismo proto-existencialista” (Apel, p. 114). Es decir, la existencia rutinaria e intrascendente que Weber observa en los procesos de burocratización (posibles mediante la ampliación del saber y la racionalidad) podría interpretarse como la aplicación de la navaja de Occam -en lo que se refiere a la negatividad de la omnipotencia divina- en la forma que nos dice el predicador del Eclesiastés: “No hay razón, todo es absurdo” (12,8).

---

supuso para el proceso de Reforma la guerra de los campesinos en Alemania (Cfr. F. Engels, *Las guerras campesinas en Alemania*).

Si seguimos las tesis centrales de *Economía y sociedad* nos encontramos los rasgos de la fe presentes en la legitimidad del tipo de dominación y quizá así podamos conjuntar el principio de la irracionalidad de la fe con la racionalidad implícita en las estructuras de dominación de la existencia mundanal. La jaula de hierro en donde queda atrapada la racionalidad tiene en la fe si no una llave, por lo menos sí una esperanza para continuar allí. Lo importante es resaltar lo siguiente: La ética de la fe en el progreso lleva la carga de conjuntar estos aspectos clave para la fundamentación sociológica. Mi tesis es que los procesos de la teoría de la racionalización weberiana se conjuntan con la concepción de profesión, sólo si tomamos en cuenta la existencia de ese dejo de irracionalidad que significa la fe. La fe abordada desde la óptica de la teoría de la dominación sólo puede manejarse clarificando el sentido ético para el cual se sirve a explotar la idea de progreso, es decir explotar el idealismo innato del hombre; y es que, finalmente, de lo que se trata es de lubricar las ruedas del progreso con unguento sagrado.

#### IV

La tesis central de este ensayo es que políticamente se explota la idea del progreso utilizando la fe, basada en el principio programático de la ética. Esto quizá, no tendría nada de nuevo abordado desde la óptica de los mercadólogos reduccionistas; pero el principio hasta ahora esbozado -en tres puntos como fe, progreso y ética protestante- y esgrimido por Santayana en la premisa de “lubricar las ruedas del progreso con unguento sagrado” lleva implícitamente el requerimiento de su aplicación tecnocientífica en un ámbito que debe corresponderse antinómicamente desde la visión del escepticismo-cientificista y no exclusivamente en la razón teológica del luteranismo en la que se funda el paradigma weberiano de la ética protestante.

La religión terrenal -si bien, despejada de su componente mítico-sagrado en la esfera de la racionalidad- no se encuentra comprometida tácitamente con las leyes que desde el cartesianismo pretenden erigirse como la panacea del progreso técnico-material del hombre. La cuestión de la fe abordada desde este punto implica por parte de la ética científica el estudio del principio del falibilismo como condición esencial de toda ética de la fe en el progreso. Al respecto, el principio falibilista podría abordarse desde las pautas metodológicas del logicismo de la filosofía analítica (Russell, Moore); aunque simplemente pretendo dar un panorama general de tal principio y su relación con el tema.

## La oposición del principio falibilista

Definitivamente, no sería justo abordar las cuestiones relativas a la ética de la fe del progreso desde la visión exclusiva que hemos venido tratando: la del programa luterano interpretado por Weber como la religión terrenal de la ética protestante. A esta concepción, e inscrita en la misma polémica que rodea a la religión, es decir, la de la razón y la fe, se encuentra también la ética científica y con ella, como su mismo fundamento, el principio falibilista. En cambio, resulta sí muy necesario, descubrir que la oposición de tal principio nos lleva implícitamente a la cuestión de la verdad antropológica y, más allá de esto, a los supuestos en los cuales se funda la gnoseología moderna.<sup>4</sup> El falibilismo “se refiere a una posibilidad que nunca puede realizarse definitivamente y en la que uno tiene que creer como científico” (Apel, p. 137).

Generalmente se presenta a la ciencia como la antípoda de la religión; tal aseveración puede, en primera instancia, ser calificada como correcta, pero también toda la ciencia ha de fundarse en la ética procedimental; y resulta así que, “en la medida en que la fe que aquí se exige incluya un compromiso ético-normativo puede sostenerse que la posibilidad de una objetividad científica valorativamente neutra no excluye la validez intersubjetiva de las normas éticas sino que más bien la presupone” (*idem*).

El divorcio entre la religión y la ciencia, antes comentado, no implica la superación de la concomitancia entre razón y fe que ya venía dada en la razón teológica última, y es que, de modo natural, la presencia de la ética normativa en todas las esferas de la acción humana se infiltra también en el paradigma científico. El ejemplo más claro de la cuestión vendrían siendo las recientes discusiones sobre bioética en lo que se refiere a la clonación de seres humanos. Ya Cusa asimilaba la idea de que las obras del mundo no excluyen la mano de la obra de Dios; son complementarias. Esto se ajusta perfectamente, a pesar de la distancia en el tiempo, al mismo asunto. Todo objeto de conocimiento resulta de la fe: “La fe era el principio del conocimiento. En efecto, en toda facultad se presuponen principios primeros que sólo son comprendidos por medio de la fe, de los cuales se obtiene el conocimiento de las cosas que se hayan de tratar. Todo aquél que desee elevarse a la doctrina necesita creer cosas sin las cuales no puede elevarse... La fe, por consiguiente, complica en sí todo lo inteligible. Y el entendimiento es dirigido por la fe y la fe se extiende gracias al entendimiento. Allí pues, donde no hay una fe sana no existe un verdadero entendimiento” (Cusa, p. 221).

La ciencia ya no acude a una justificación de carácter sacro-divino, sin embargo, se remite necesariamente a los patrones de orientación ética, del

---

<sup>4</sup> En distinción de la gnoseología clásica del constructo aristotélico y de la tradición tomista.

obrar correcto y con miras a un progreso de la humanidad -esto por no hablar de los patrones de orientación deontológica de la ciencia como profesión. Podría, y con mucha razón, calificarse desde la ética científica como absurdo el argumento anteriormente presentado del deo de irracionalidad; en cambio sí podemos hablar de la reminiscencia ético-normativa de la presuposición existencialista.

El gran maestro de la ciencia Rene Descartes lo explica como una moral provisional que sin embargo parece haberse instalado como definitiva. El *cogito ergo sum*, en el que se funda la tradición gnoseológica moderna, no excluye la prueba de fe que significa la misma duda metódica (aunque no implícita en la formulación cartesiana); pues la validez intersubjetiva de las normas éticas - presente en la ciencia-, ya presupone de manera natural la finalidad objetiva del quehacer científico, en el mismo sentido que Bacon: el progreso del hombre. Podría ser refutado inicialmente dicho argumento, pero el porqué Descartes no pudo hacerse del principio del falibilismo se encuentra en el solipsismo en el que cayó su teoría de la ciencia. Esta posición solipsista excluía toda posibilidad de un fundamento de la fe a partir de la teoría del conocimiento. Pese a esto, observamos en la moral provisional cartesiana lo que podría ser considerado como el cimiento de un prototipo arcaico de falibilismo.<sup>5</sup>

Sin poner en duda la misma esencia de la duda metódica, la aprehensión de los objetos del mundo se encuentra ligada al mundo social en un sentido en primer lugar, pedagógico-tradicional: "Hablo francés por ser la lengua de mis padres", en segundo lugar, la moral provisional sólo puede ser interpretada como una herramienta que pretende evadir el imposible alejamiento de los presupuestos existenciales que supone la polémica entre razón y fe (la verdad antropológica).<sup>6</sup> Las cuestiones relativas a una ética de la fe en el progreso abordadas desde la perspectiva científica deben acudir, necesariamente, al mencionado principio falibilista.

Las intuiciones de Descartes han sido interpretadas desde la filosofía analítica como el principio del falibilismo. El principal problema de estas intuiciones es que apenas, vagamente, suponen una ética científica; ¿o es acaso que debemos considerar a la moral provisional como una especie de ética científica? La respuesta sería un sí y un no. Sí: Este asunto de la moral provisional -si no me equivoco- resulta de una imposible negación de la condición humana, y en tanto es que la duda metódica no puede despejarse de los compromisos ético-normativos que a uno como humano o como científico le

---

<sup>5</sup> Cfr. Descartes, René, *El discurso del método*, 2003, Losada.

<sup>6</sup> Cfr. González Montes, Adolfo y Fernando Broncano, *Fe y Racionalidad*, 1993, Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos, pp. 87-102.

son ya dados. No: La moral provisional sólo debe interpretarse como un estadio intermedio del hombre respecto a la ética normativa, hacia una ciencia completamente objetiva, que excluya como argumento toda prueba de fe. Sea lo que fuere, “el punto principal del razonamiento cartesiano se manifiesta de una manera mucho más impresionante cuando, en el caso de la duda en la existencia real de los elementos del mundo, se sustituye la duda simplemente universal con el principio empíricamente relevante del falibilismo. Aquí se muestra que no es posible dudar acerca de ciertos presupuestos de la argumentación con sentido y, por lo tanto, también de los discursos científicos y teórico-científicos sobre la falibilidad de aseveraciones de existencia individuales, empíricas” (Apel, p. 158). Si no partimos de este punto sería imposible cualquier fundamentación de la ética de la fe en el progreso, pues su elemento trascendental estaría negado de inicio. Aquí queda demostrada la superación del pensamiento solipsista, teniendo en cuenta la imposibilidad de una duda universal generalizada. Sin embargo, el principio falibista no debe ser interpretado tan sólo como una superación de la posición solipsista, sino que va más allá.

Por falibilismo entiendo aquí la idea, o la aceptación del hecho, de que podemos equivocarnos, y de que la búsqueda de la certeza (e incluso la búsqueda de una alta probabilidad) es una búsqueda equivocada. Pero esto no implica que la búsqueda de la verdad sea una equivocación. Por el contrario, la idea de error implica la de verdad como el patrón que puede no ser alcanzado. Implica que, si bien podemos buscar la verdad, e incluso podemos encontrarla (como me parece que lo hacemos en muchos casos), nunca podemos estar bien seguros de haberla encontrado. Siempre cabe el error, aunque en el caso de algunas pruebas lógicas y matemáticas esa posibilidad pueda ser considerada como pequeña. Pero el falibilismo no tiene en absoluto por qué dar lugar a conclusiones escépticas o relativistas. Esto se hace patente si consideramos que todos los ejemplos históricos conocidos de falibilidad humana - incluyendo todos los ejemplos conocidos de equivocaciones en la justicia- son ejemplos del avance de nuestro conocimiento. Cada descubrimiento de una equivocación constituye un avance real en nuestro conocimiento... Por tanto, podemos aprender de nuestros errores. Esta perspectiva fundamental es, en realidad, la base de toda la epistemología y la metodología (Popper, 1961, pp. 375-376)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> No he podido encontrar este párrafo en su fuente original por lo que me remito a la cita presentada por Rodríguez de Rivera en: [http://www2:uah.es/estudios\\_de\\_organizacion/epistemologia/racionalismo\\_critico.htm](http://www2:uah.es/estudios_de_organizacion/epistemologia/racionalismo_critico.htm)

La importancia original del falibilismo como criterio epistemológico, y que aquí nos interesa, se resume en las dos premisas popperianas de los artículos morales de fe y la irracionalidad de la fe en la razón. Ambas premisas nos muestran sobremedida, su relación con los aspectos ético-morales presentados en el subtema anterior. De acuerdo a la filosofía de la ciencia de Popper, la búsqueda de la verdad implica la aseveración de que la validez del paradigma científico se funda en la aceptación de las posibilidades lógicas del error. Pero la verdad asertórica requiere como criterio de aceptación los compromisos ético-normativos compartidos intersubjetivamente.

En este sentido, el positivismo lógico pretende que “las teorías éticas -y esto significa también las morales vividas, que en cierto modo pueden ser demostradas como consistentes- deben ser básicamente interpretadas como hipótesis competitivas (y que por lo tanto pueden multiplicarse de acuerdo con el principio de proliferación). Por consiguiente, al igual que las hipótesis de la ciencia empírica, deben ser comparadas según su capacidad de rendimiento y sometidas a la corroboración o falsación a través de la experiencia” (Apel, p. 21).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Tanto el neopositivismo como las corrientes principales de la filosofía analítica parecen concordar en que la cuestión ética tiene como trasfondo el del carácter científico de la ética. Los criterios de aplicabilidad de la ética se encontrarían sujetos a la corroboración empírica; lo que significa que la investigación ética solo puede derivarse de los hechos. De acuerdo con esto (la teoría del positivismo lógico del círculo de Viena -representada principalmente por Schlick, Ayer y Carnap-) parece ser que este modelo pretende excluir cualquier tipo de teoría ética. “Son los hechos los que configuran las normas. Estas son simple expresión, abreviada en un enunciado general, de aquella característica común que presentan en un grupo o sociedad el conjunto de acciones consideradas como buenas por aquella sociedad o grupo y el paso de la norma al principio moral se lleva a cabo por similar proceso de generalización. En este positivismo, las normas y el mismo principio o principios morales son producto de una generalización de diversos hechos de experiencia y su valor es siempre relativo. El principio positivista de la verificación elimina como sin sentido toda cuestión relativa a los valores absolutos, de lo que es digno de ser deseado por sí mismo, porque rebasa el campo empírico. *No es un problema, sino meros sonidos verbales huecos*”. (Urdanoz, p. 250). A partir de lo anterior, el positivismo en la ética interpreta a ésta únicamente como una doctrina de las normas. Estamos de acuerdo en que la no aceptación de los valores absolutos implica una completa desdogmatización de la ética; sin embargo, el apego a las máximas ético-deónticas no puede verse reducido a la mera suposición de que la regla en cuestión no existe si no se infringe, es decir que el procedimiento de corroboración sólo permitiría su aplicabilidad en el contexto de la experiencia. Lo que pretende el positivismo es terminar de una vez por todas con el problema de la verdad; pues según se menciona, dicho problema ha llevado a la ética a formular axiomas, que ya más sólo pueden ser tratados como “pseudoconceptos”. De aquí en adelante la ética debe tratarse exclusivamente como un sistema de reglas. Resulta natural que esta posición sea formulada desde la perspectiva científicista; sin embargo, aceptar esto significa la difícil tarea de preguntarnos sobre el origen de los códigos ético-deónticos que conforme al procedimiento falsacionista, no tienen lugar como verdades si jamás han estado sujetos a comprobaciones empíricas. Incluso en la comunidad científica está implícita la cuestión de que existen determinados axiomas que son tomados como patrones-guía de la razón práctica, o lo que Apel denomina la ética mínima. Aquí lo relevante es que incluso desde el falibilismo, se acepta como condición esencial la existencia de ciertos presupuestos que no pueden ajustarse al modelo de la corroboración, pues la tremenda pretensión de minimizar el papel de la ética y cambiarla por un simple código deontológico supone, que de vez en vez las corroboraciones de dicho código terminen por su misma inexistencia. Si todo el tiempo se están

Ya entonces, desde la filosofía de la ciencia, y de acuerdo a lo anterior, queda demostrado con el principio falibilista que la diferencia entre los autos de fe presentados por la razón teológica y los artículos morales de fe -en el sentido de Popper- que presenta la ciencia, radica en la no dogmatización de los principios rectores ético-morales. La falibilidad humana presupone que los criterios epistemológicos de verdad se encuentran atados a las determinaciones del presupuesto existencialista, en el que, de manera natural, se incluye la subjetividad de la ética normativa. Así, la ética científica ya no arrastra el peso de dogmas incuestionables, sino que al contrario, reconociendo el principio falibilista como característica principalísima del conocimiento humano, requiere de verificación en el sentido de cuestionamientos de tipo empírico.

Según Popper, existen dos tipos de sociedades: las sociedades cerradas y las sociedades abiertas. Las primeras se encuentran identificadas con el tribalismo, con aquellos aspectos que regulaban la conducta y los patrones sociales; sus instituciones parecidas a un organismo, encontraban su anclaje en tabúes mágicos muy cercanos a la biología (p. ej. los vínculos de parentesco). En la Grecia clásica podemos observar el tránsito de esta típica sociedad cerrada a una sociedad abierta; donde el desarrollo de las comunicaciones y el comercio marítimo permitió entrar en contacto con otras tribus y observar diferencias.

El proceso fundamental que se vive en este tránsito es el de la individualización. En la tribu (de *La sociedad abierta y sus enemigos*), el sujeto no puede considerarse como un individuo, puesto que todos los presupuestos existenciales giran en torno a verdades que son dadas como naturales y en las cuales descansan todas las instituciones sociales; el sujeto no cuenta con iniciativa propia. Todos estos constituyen los trasfondos de certeza existencial, y en tanto, las preocupaciones y la inseguridad no existen. La rigidez de las costumbres sacrosantas no permite que los hombres puedan ampliar el horizonte de su racionalidad; incluso no existen los dilemas morales, propiamente dichos. Esta es la diferencia fundamental entre ambas sociedades: la capacidad de tomar decisiones personales. La sociedad moderna debe ser calificada como una sociedad abierta, ya que nunca podremos regresar a la "inocencia" de las sociedades cerradas.

Teniendo como preámbulo la idea de la sociedad abierta, es momento de abordar un asunto más complejo: la sociología del conocimiento. La sociedad abierta es nuestro punto de partida, dado que representa la característica principal de nuestra civilización occidental. El problema básico del desarrollo de la ciencia a través de los tiempos ha sido el de que se ha visto

---

corroborando y por lo tanto, cambiando estas reglas, esto significaría que su mismo sustrato carece de fundamento.

determinado por “ideologías totales”; es decir, por sistemas, que desde su misma concepción, pretenden que el conocimiento se aboque a ciertos dogmas de tipo político. Popper reconoce de inicio, que nunca la ciencia podrá aislarse de aquellos elementos sociales en los cuales se constituye, específicamente hablando de las ciencias políticas y sociales; pero eso no significa que vengan determinadas de hecho por los factores histórico-políticos (esto constituye su ataque al historicismo), o lo que es lo mismo no depende de una evolución lineal. La sociología del conocimiento se nutre de estos aspectos sociales del conocimiento que determinan también al método científico.

Esta conclusión parece negativa en un sentido muy similar al que señala Bacon con su teorema de los ídolos que estorban al conocimiento;<sup>9</sup> nunca podremos librarnos de nuestros propios prejuicios, lo que determina la imposibilidad de una ciencia completamente objetiva. “La objetividad se halla íntimamente ligada al aspecto social del método científico, al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos de un hombre de ciencia individual por ser objetivo, sino de la cooperación de muchos hombres de ciencia. Puede definirse la objetividad científica como la intersubjetividad del método científico” (Popper, p. 386). Como tal, la objetividad depende del mundo social en el que se encuentra inserta; y por lo tanto, del carácter intersubjetivo de la experiencia. Así, cuando Popper habla del mismo idioma en distintas lenguas, incluso refiriéndose a la comunidad científica, tal aseveración implica un reconocimiento intersubjetivo. La fuente de la objetividad de la ciencia descansa en que se encuentra también, institucionalmente organizada; de este modo, resulta que la objetividad de la ciencia probada únicamente mediante la experiencia, requiere que se suponga su mismo carácter público.

Aceptar el carácter público de la ciencia, supone naturalmente, acatar también los presupuestos de la intersubjetividad. Lo que pretende Popper es

---

<sup>9</sup> “Los “ídolos” son para Bacon, las tendencias del intelecto humano que dan lugar a los errores y a los prejuicios, y que ocultan, por tanto el verdadero saber. Bacon distingue cuatro tipos de ídolos:

\* Los *idola tribus*. Éstos, según el autor se expresan en la tendencia intelectual a considerar que las cosas existen en un grado de orden y de igualdad mayor del que en realidad se encuentran. Los “ídolos de la tribu” surgen también de la propia vida emocional humana, con la consiguiente falta de objetividad en el momento de valorar los argumentos a favor o en contra de un principio. Estos ídolos conducen, finalmente, a la falsedad porque se apoyan en los datos engañosos que nos proporcionan los sentidos.

\* Los *idola specus* (literalmente “ídolos de la caverna”) proceden de las características específicas de cada individuo: de sus gustos, de su educación, de sus ocupaciones, etc. Emergen por tanto, de la subjetividad y velan la auténtica naturaleza de la verdad.

\* Los *idola fori* (“ídolos del mercado”) se originan por el contacto entre los hombres y derivan casi siempre del lenguaje. Causan un auténtico reino de la confusión, pues llegan a utilizar conceptos ilusorios para cosas inexistentes. “Cuando los conceptos faltan, los suplen oportunamente las palabras”.

\* Los *idola theatri* (“ídolos del teatro”), por último, son los que se derivan de las falsas teorías, que han engañado a los hombres a la manera como los actores engañan a su público en el teatro.”

(<http://www.monografias.com/trabajos10/fraba/fraba.shtml>)

que se acote la discusión de la objetividad del método científico a la razón práctica -siempre presente la intersubjetividad. “De este modo, el medio de eliminar el irracionalismo de la ciencia social no es, en modo alguno, la tentativa de separar el conocimiento de la “voluntad”, sino la aplicación práctica de nuestros descubrimientos... La principal dificultad con los prejuicios es que no existe ninguna forma directa de librarse de ellos” (Popper, p. 390).

Las premisas de la sociología del conocimiento son la base de la corriente del racionalismo crítico, fundada por Popper, y en la cual se asientan, en buena medida, varios de los fundamentos éticos de la ciencia moderna. Conocemos bien, los orígenes de la filosofía de Popper: el Círculo de Viena, donde se desarrollaban las teorías del empirismo lógico. Resulta natural que Popper nunca abandonara algunos de los supuestos del empirismo lógico y esto lo demuestra claramente su teoría del conocimiento. El dogma empirista, de que la certeza última es la percepción sensible, toma otro giro con la aplicación del principio falibilista; de tal forma, la percepción adquiere el carácter de interpretación, y como tal la validez tiene un último fundamento en la fe.

Los enunciados científicos han de tener siempre en cuenta que jamás podrán contar con una verdad definitiva y absoluta. Apoyado en los principios de la lógica es que recurre al principio del falsacionismo: “Los enunciados científicos sólo serían pues ensayos, esbozos arbitrariamente creados, con mero valor de conjetura, que sólo podrían tener valor científico tras una comprobación. Pero dado que tal comprobación no puede ser exhaustiva en su “verificación” (mostrar la verdad), sólo queda el método de la falsación, es decir el “refutar” las afirmaciones de esa teoría contrastándolas con los datos empíricos... En la base del saber científico no habría pues un fundamento infalible, sino sólo problemas, sólo convenciones críticas apoyadas en la confianza o fe en la fuerza de la razón” (Rodríguez, p. 4).

Este principio falibilista encuentra su demostración más clara aplicado a los problemas de la razón práctica. Para que esto sea posible hemos de traducir las proposiciones del enunciado científico tradicional: causa-efecto por enunciados sobre fines-medios. Es aquí donde el racionalismo crítico encuentra su espacio concreto. Los procesos de tecnificación de la sociedad moderna han llevado implícitamente la complejización de la razón y de su carácter ético. La sociedad se ve en todo momento agobiada por los límites que debe imponerse ante los avances científicos.

Pero ya desde una perspectiva axiológica, resulta de acuerdo a lo que hemos visto, que el carácter público de la ciencia exige también su fundamentación ética. Lo más impresionante de estos procesos se observa cuando podemos comprender que las potencialidades de la racionalidad cifrada en el medio-fin no encuentra aquellos límites en su propio tipo de racionalidad. Si la humanidad se viera completamente envuelta en el velo de la racionalidad tecnocientífica, se eliminaría la primera parte del enunciado fines-medios, dado

que la tecnología constituye un medio y no un fin en sí misma. La ética tiene la tarea de regular a los fines. Pero, ¿cuál es el límite, ahora que no existe una razón teológica, y la fe ahora se cifra en el progreso científico, y por lo tanto del hombre? El límite sólo podría considerarse el sentido mismo de la humanidad; los secretos de la naturaleza, que por alguna razón nos han sido velados.

Las aplicaciones técnico-científicas como progreso del hombre encuentran su más fiel expresión en la paradoja observada por el sha de Persia en su viaje a Inglaterra a finales del siglo XIX. El hombre en cuestión, quedó anonadado al conocer una estación de bomberos; se impresionó de todo lo que le era posible hacer al hombre con tal de salvar las vidas de otros. Sin embargo, se impresionó doblemente por el hecho de conocer los sofisticados armamentos de la época contruidos por los ingleses con un propósito completamente opuesto: matar.<sup>10</sup> ¿Cuál es la contradicción ética que enfrenta el hombre desde esta perspectiva, es decir, el ataque a su propia verdad antropológica?

Ni la razón científica, ni la razón filosófica logran, por lo demás, cancelar el misterio de la vida. Y tan cuestionables como pueden ser los dogmas de la fe para resolver los problemas bioéticos, son los dogmas de la razón y de los científicismos. No se puede invalidar el ámbito de lo indescifrable, del carácter ciertamente prodigioso e insondable de la vida, real y patente, aun fuera del contexto religioso. La razón filosófica tiene que incorporar el margen de lo desconocido y asumir la actitud de docta ignorancia. Pues en las cuestiones últimas de la vida y de la muerte no caben en el orden racional, científico y filosófico, respuestas absolutamente ciertas y definitivas. El filósofo asume la conciencia del misterio, del enigma, de los mismos límites de la razón y de la experiencia, y los acepta, aunque éstos estén permanentemente rebasándose a sí mismos, en una tarea sin fin. La docta ignorancia es la tarea interminable de superar la ignorancia y, a la vez, la tarea interminable de superar la soberbia y la pretensión de haber alcanzado verdades absolutas (González, p. 39).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Anécdota presentada por Carl Gimberg en "El Impresionismo", *Historia Universal*, ed. Ercilla.

<sup>11</sup> ¿Vale la pena seguir asumiendo dicha actitud en la actualidad; misma actitud que asumió el que es considerado el primer filósofo del renacimiento? Cfr. Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, 1961, Buenos Aires, ed. Aguilar.

## En torno al sistema de ideológica complementariedad...

Ahora, podríamos bien considerar la existencia de una norma ética básica, que sin embargo, desde la ciencia no puede ser considerada como infalible, pues se encuentra sujeta a los cuestionamientos y a una competencia ética-moral en cuanto a corroboraciones pragmáticas opuestas. Desde esta óptica nos encontramos con una posición que, si bien, no resulta contradictoria con la del punto anterior, sí se presenta como distinta en cuanto al objetivo. Así se encumbra una “historia de la ciencia como la de un posible progreso en la aproximación a la verdad” (Apel, p. 133). La ética de la fe en el progreso ya no se ata ni siquiera a la religión terrenal, observada por Weber; sino que su única fundamentación es su misma fuente de existencia: la verdad.

Así desde la ciencia, un análisis crítico que enlace ambos paradigmas nos lleva a pensar lo mismo que mencionaba Cusa en su fórmula de la “equiparación de lo verdadero con lo creado”, pero ahora en un sentido pertinente a los imperativos exigidos por el planteamiento pragmatista. Sin embargo, el criterio de verdad valorado únicamente desde el terreno epistemológico-gnoseológico en este caso, no nos sirve de nada. Coincidimos en estos dos primeros puntos en una cosa: en la validez de presupuestos existencialistas de verdad. El hombre siempre busca la verdad, y ha de ser la ciencia su herramienta para encontrarla, este es el meollo del asunto del progreso; pero existe una verdad ya dada como supuesto existencialista: la verdad antropológica.

Ya hemos reconocido un punto neutro de concordancia: la verdad antropológica; ¡Pero es que sería tan fácil de un plumazo decir esto! Mas nos vemos en la necesidad de una fundamentación, en el más amplio sentido de la palabra. Me parece correcta dicha fundamentación desde la idea de un “sistema de complementariedad ideológica entre el científico valorativamente neutro y el subjetivismo-decisionismo proto-existencialista”. La idea de tratar ambos paradigmas, primero el de la ética protestante y después el del principio del falibilismo, como componente esencial de la ética científica, es la de presentar también la concordancia entre ambas. Me parece el modo más correcto de abordar dicha cuestión, a través del planteamiento de Apel del sistema de ideológica complementariedad. De inicio, es sencillo captar que el concepto de un sistema de ideológica complementariedad está fundado en una formulación sociológica. En cierta forma, hemos visto anteriormente otros planteamientos similares de la mano de Weber y Popper; de esta manera nos hemos encontrado también con *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y con *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ambos esquemas, que sin lugar a dudas, se ocupan de materias distintas, tienen en común la fundamentación sociológica de, en lo que a mí me interesa, una ética de la fe en el progreso.

Comenzaré por lo primero: el reconocimiento de una verdad antropológica. Cuando hablo de la verdad antropológica lo hago pensando en el presupuesto existencialista en el que se asienta la condición humana. No es necesario explicar que la ambición de analizar dicho concepto resulta impertinente. Sin embargo, la incompatibilidad de la razón y la fe sólo puede explicitarse en un sentido que trascienda su mismo dilema constitutivo. La impresión que tengo, con lo que hasta el momento hemos analizado, es que la verdad antropológica se encuentra presente de manera muy clara en la idea del progreso.

Como todas las ideas, se trata de construcciones mentales, y también las utopías responden a las condiciones sociales.<sup>12</sup> Así, por una parte tenemos al idealismo innato del hombre como parte de su verdad antropológica. Como parte de esta verdad encontramos las ansias de conocimiento, y es que, debido a esto, me pareció importante abordar algunos elementos de la filosofía de la ciencia. Además existe la palanca motora de la fe. Vimos que, tanto la razón teológica como la razón científica conservan su elemento de fe. Ambas posiciones parecen de inicio, irreconciliables; pero también nos encontramos con que la razón, como tal, contiene ya como característica esencial de la verdad antropológica al enunciado regulador ético-deontológico; y así resulta que ambas encuentran su intersección en el sistema de ideológica complementariedad.

Las discusiones recientes de bioética (específicamente, en lo que toca a la clonación de seres humanos) han tenido muy en cuenta que hasta el progreso científico deberían atenerse a una ética normativa; ¡Increíble, pero cierto! En la época del mundo completamente arrancado del pensamiento sacro-divino, ¡Nuevamente salió a relucir el tema de Dios! En realidad, lo que salió a relucir fue la fortaleza del enunciado regulador ético-deontológico. No se trata de desafiar a Dios igualando sus proezas, se trata de poner a prueba nuestra propia verdad antropológica: ¿Implica el progreso infinito el abandono de todo enunciado regulador ético-deontológico? El ejemplo anterior nos demuestra que la ciencia valorativamente neutra se complementa, digámoslo así, con un “aplica restricciones”, de parte de la verdad antropológica.

Pero si uno piensa que la misma ciencia -que como verificación experimental de las leyes naturales pre-ocupa el concepto de la validez objetiva en el sentido de la neutralidad valorativa- justamente de esta manera ha aumentado las potencias técnicas éticamente no más controladas del “homo faber” en la medida hoy relevante, se manifiesta entonces la paradoja interna de la problemática con la que se ve enfrentado el intento de una fundamentación de la ética en la época de la

---

<sup>12</sup> Véase *Supra* ensayo 5.

ciencia. El mismo concepto de “ratio” científica que, a través de sus implicaciones tecnológicas, determina la situación actual de desafío a la razón práctica -y esto significa, por ejemplo, la necesidad de una responsabilidad solidaria de la humanidad para la salvación de la ecoesfera planetaria- bloquea a priori, según parece, la exigida movilización de la razón práctica al presentar como obsoleta la idea de su posibilidad.

En mi opinión, a través de las investigaciones de la historia de las ideologías, puede demostrarse que esta dramatización dialéctica de la situación del problema no se apoya en una fantástica construcción filosófica sino sobre una amplia base en la constitución social del espíritu de la época. Así, por ejemplo la historia del liberalismo burgués en Europa Occidental y en los Estados Unidos puede ser reconstruida como la de una disolución progresiva de los -originariamente jusnaturalistas y cristianos-presupuestos normativos de la idea rectora (de una fundamentación de normas a través de la autonomía) de la libertad de conciencia. La vía iniciada con la separación del Estado y la Iglesia, de la privatización de las pretensiones de validez moral-religiosas -y esto significa al mismo tiempo: de la neutralización desde el punto de vista moral y de las concepciones del mundo, del ámbito público, por ejemplo la desmoralización del derecho y de la fundamentación convencional de la legislación política-, esta vía del liberalismo fue llevada a cabo tan rigurosamente que el resultado final parece haber encontrado su interpretación ideológica decisiva en un sistema de complementariedad entre la racionalidad procesal valorativamente neutra en el ámbito público y las decisiones últimas pre-racionales en el ámbito privado de la vida (Apel, p. 115).

Me parece correcto el hecho de que el sistema de la ideológica complementariedad no puede ser concebido aparte de los procesos histórico-sociales del liberalismo. Numerosas interpretaciones se ajustan al mismo tema. Tomaremos como punto de partida esta situación: la separación de los ámbitos privado y público. Esta separación de las esferas pública y privada, es concatenante de los procesos del liberalismo moderno. Aunque la mejor manera de explicarlo se encuentra en la teoría de la racionalización del derecho (desmoralización, sustitución de los axiomas tradicionales del derecho natural), lo que me interesa resaltar es que la ética en este punto, no es que signifique cosas distintas para un ámbito y otro; simplemente desde el ángulo sociológico resulta natural que la ética se desprenda de los dogmas que alguna vez impregnaron todos los ámbitos de la existencia mundanal -lo que nos lleva a pensar en la misma separación de los órdenes seglar y eclesiástico en Lutero.

La razón ilustrada trajo consigo el deslinde de los modelos de razón metafísico-religiosa, acarreado con esto la formación de nuevas estructuras de conciencia. Partimos del supuesto de que la separación de los ámbitos

derecho y moral ha sido causa de la autonomización de los sujetos en materia práctico-moral. Si en principio los dictados de las tradiciones y de la religión regulaban las estructuras de conciencia moral, la razón ilustrada permitió el desarrollo del pensamiento científico y con ello la separación de las esferas moral y derecho. La modernidad, sin embargo, no puede ser concebida como un proceso que apartó de un momento a otro los principios ético-deontológicos que guiaban las pautas de conducta humanas.

Las estructuras de conciencia moral de antaño se encontraban firmemente ancladas a un pensamiento mítico-religioso que se presentaba como unidad social, no se les discutía, se afirmaban sus dictados en el mundo de la vida y se reproducían una y otra vez al paso de las generaciones. El proceso de reproducción de esta conciencia moral convencional se llevaba a cabo mediante una introyección de los sistemas de afirmación deontológica ligados a la religión. El pensamiento científico y la razón ilustrada vinieron a romper con este esquema. Si bien, la razón práctico-moral viene determinada en última instancia y desde el inicio de los tiempos como una elección libre y voluntaria; no se le contradecía, no se afirmaba precisamente, porque iba en contra de los mismos principios sobre los cuales descansaba la sociedad. El principio de aplicabilidad de la razón práctico-moral sólo puede concebirse dentro de un proceso de autonomización del sujeto respecto del sistema normativo.

Resulta claro en este sentido, que la racionalización del derecho se inscribe como el paradigma más claro para explicar los procesos de secularización, y en tanto, la ética adquiere sus matices para los distintos ámbitos de la situación intramundana.<sup>13</sup>

Para comprender mejor este problema, repasemos el pasaje final del bando anterior de la cita a Apel: “Esta vía del liberalismo fue llevada a cabo tan rigurosamente que el resultado final parece haber encontrado su interpretación ideológica decisiva en un sistema de complementariedad entre la racionalidad procesal valorativamente neutra en el ámbito público y las decisiones últimas pre-rationales en el ámbito privado de la vida”. Esto nos llevaría a pensar directamente en Weber y en su compleja teoría de la modernidad. A este respecto, el mejor ejemplo lo ofrece el sistema económico. Siguiendo a Weber, la complejización del sistema de relaciones económicas en el capitalismo moderno priva de sustrato ético la interacción entre particulares.

Un estupendo análisis acerca de este tema es el que hace Habermas en la parte final de su *Teoría de la acción comunicativa*; así nos explica que la economía capitalista, mediante la racionalización del derecho y moral, se constituye como un subsistema regido por medios, lo cual hace que no necesite ya, de un anclaje ético, o lo que significa lo mismo, una diferenciación

---

<sup>13</sup> Sobre esto cfr. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2002, México, Taurus.

estructural entre la racionalidad con arreglo a fines y una racionalidad con arreglo a valores. Tales premisas, valen de acuerdo a lo mostrado por Weber, para todas las esferas del mundo de la vida. “En la sociedad burguesa los ámbitos de acción integrados socialmente adquieren frente a los ámbitos de acción integrados sistémicamente que son la Economía y el Estado, la forma de esfera de la vida privada y esfera de la opinión pública, las cuales guardan entre sí una relación de complementariedad.” (Habermas, 2002, p. 452). Estos procesos de diferenciación estructural entre los ámbitos del mundo de la vida adquieren particular importancia si nos enfocamos a su mismo sustrato ético. Weber clarifica este sentido, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; donde el desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas, permite por ende, la racionalización de los subsistemas derecho y moral; pero ello no implica necesariamente que la autonomización del sujeto, diferenciado en sus ámbitos de acción mundanal, se desprenda del marco regulador de la ética normativa.

Esta cuestión es clara en dicho libro, y del mismo modo es que hay que abordarla; como un sistema de ideológica complementariedad. Como tal, el progreso viene interpretándose, desde la perspectiva de la modernidad, como un desprendimiento de los condicionamientos morales. Pero el mismo liberalismo no pretende que la autonomía del sujeto se libere de su marco regulatorio ético-deontológico, sino que la diferenciación de los ámbitos público y privado de la vida, permite condiciones distintas para el uno y para el otro, y así resulta en una exigencia del progreso de la vida común, que se observa en la opinión pública.

### **Las imágenes del mundo y los sistemas de afirmación normativa**

Weber concibe la evolución del derecho moderno como un proceso de desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo que habían cobrado un lugar especialmente significativo en las estructuras de las sociedades. La comunidad obedecía a los dictados que en los autos de fe encarnaban las estructuras sociales, éstas respaldadas por un poder divino o sobrenatural que monopolizaba además, el poder de sanción. Los procesos de evolución en la sociedad moderna (como el Renacimiento y la Ilustración) pusieron en duda manifiesta este orden e invocaron hacia una revalorización del hombre, creando en consecuencia, nuevas imágenes del mundo que constituirían una nueva racionalización social.

A grandes rasgos, esto es lo que se conoce como el proceso de desencantamiento. La evolución del derecho resulta de un proceso de

desencantamiento -considerando que las sociedades (incluso las tribales) donde la ley respondía más bien a los dictados de la tradición (autoridades tradicionales) y se confundía en todo momento con la conciencia moral- que sufrirá subsecuentes procedimientos de codificación hasta erigirse en ley y sancionarse (sistematización), con la ayuda de una autoridad que respalde estas leyes y convirtiéndose así en un derecho positivo y coactivo, rasgo esencial de las sociedades modernas.

Sin duda lo más importante a mi juicio, es que gracias a este proceso de desencantamiento es posible diferenciar ahora muy claramente las dos esferas de la normatividad en sus aspectos interno y externo y coercible e incoercible: el derecho y la moral; así se da pie a la construcción de una racionalidad moderna, en la que las imágenes del mundo han dejado atrás (supuestamente) la conciencia mítico-religiosa.

La pregunta es el porqué del supuestamente; esto es así por dos causas: 1) porque si bien, el sistema derecho ha dejado de lado esta racionalidad religioso-metafísica, las estructuras de conciencia moral son autónomas de la ley y en tanto autónomas y coercibles se encuentran aún atadas a los rasgos de una razón sagrada; 2) la codificación de la ley ha obedecido a los supuestos que se encontraban ya expuestos en la tradición normativa prejurídica, y es así que hablamos de un aura sacra que envuelve al derecho, o de otro modo su fundamento sagrado o natural (derecho natural).

Otro punto que debemos resaltar, puesto que me parece de gran importancia es el de la universalización de la moral y el derecho en los términos de la ética protestante. Ya concebimos ahora una nueva racionalización de las imágenes del mundo gracias al proceso de desencantamiento. Ahora interpretaremos esta racionalización en los términos de la tradición cultural. En este campo (el de la tradición cultural), es en el cual quedan desenvueltos los nuevos componentes del racionalismo occidental, que en el sentido de Weber vienen dados gracias a la emergencia de la empresa capitalista y el estado moderno.

Cierto es, que dicha racionalización de la acción ha de seguirse de procesos de tecnificación, en el sentido de la acción instrumental y con arreglo a fines. “Es el racionalismo ético y jurídico el que proporciona los factores centrales para el nacimiento de la sociedad moderna. Weber, en efecto denomina también racionalización, a la autonomización cognitiva del derecho y la moral, es decir al desgajamiento de las ideas práctico-morales, de las doctrinas éticas y jurídicas, de los principios, máximas y reglas de decisión, respecto de las imágenes del mundo en que inicialmente estaban insertas”. (Habermas, 2002, s/p)

Estas ideas quedan ancladas con lo que se refiere a la ética protestante mediante el supuesto de que las nuevas instituciones que han surgido de estos procesos de desencantamiento no han abandonado del todo este fundamento

sacro del que surgieron; esto significa un proceso que, partiendo de la racionalización cultural, ha de transformarse en racionalización social. Expuesto esto brevemente, lo que me interesa tomar de estas reflexiones son las pretensiones de validez universalistas del nuevo racionalismo ético-jurídico surgido de la ética protestante.

La evolución del derecho mediante su codificación ha traído a colación el desgarramiento de esta conciencia única que apenas podía diferenciar entre la moral y el derecho. Ahora el segundo paso de esta evolución deberá concebirse como su universalización, la universalización del racionalismo occidental para todos los hombres que hayan de llamarse civilizados, este punto es muy importante dado que los nuevos ideales de democracia y fundamentación del moderno estado de derecho tienen su base precisamente en la universalización de esta moral que preña de su esencia a los componentes racionales de la acción.

Ahora me interesa ligar estas ideas de universalización de la moral y el derecho a la perspectiva sistémica, suponiendo que moral y derecho diferenciados racionalmente, se unen en un sistema de respaldo práctico-moral a las estructuras jurídicas que guían la acción. Esto es posible gracias a las orientaciones de la acción universalistas que llevan en sí un carácter valorativo. El problema es encontrar esta ligazón entre lo que Weber llama la acción estratégico-utilitaria a la esfera de los valores mediante orientaciones universalistas que se autoproclaman como válidas en el sentido de una racionalización social derivada de las tradiciones culturales.

Habermas emprende esta tarea, la de ligar el problema de la institucionalización de los valores con la universalización de la moral y el derecho en términos de una perspectiva diferenciada de sistema-mundo de la vida, mediante un estudio de la idea de Durkheim acerca de la lingüistización de lo sagrado; acercándose a esta idea, pero retrocediendo a su vez a algo que ha quedado aclarado: el fundamento sacro de la moral y el derecho, y su configuración en la racionalización de las imágenes del mundo como garantía de su pretensión de validez universalista.

Así los procesos de universalización del derecho y la moral pueden quedar conectados con el plano de las orientaciones valorativas solo en tanto que puedan concebirse no diferenciadamente en el plano sistema-mundo de la vida; sino complementariamente dentro de una esfera que incluya a la acción ligada a los valores y estructuras subjetivas reforzadoras del derecho y el Estado (Estado de derecho).

Lo importante aquí es, que al resaltar el cambio de perspectiva en cuanto a referir la idea de la ética de la fe en el progreso a las instituciones, y sobre todo a la dominación política, implica transferir esta idea al campo de la moral. Partimos del dualismo observado por Durkheim en la moral, como fuerza vinculante que ejerce a la vez una coerción y a la vez una atracción; tal

dualismo sólo podría derivarse del aura sacra propia de la moral. Pero implícita a la idea de la modernidad, queda clara la tajante diferenciación entre los ámbitos sacro y profano en la vida social.<sup>14</sup>

¿De qué forma entonces puede quedar garantizado el fundamento sacro de la moral cuando reconocemos dicha diferenciación? Únicamente puede entenderse esta idea si tomamos en cuenta que la reproducción social en los ámbitos sacro y profano se lleva a cabo mediante las prácticas rituales. Los ritos garantizan la cohesión del grupo reafirmando su identidad, y con ello, estrechando los vínculos, que con la disolución de los clanes de parentesco, se entienden como la solidaridad social.

En su clásico estudio sobre el totemismo en las sociedades primitivas, Levi Strauss observa el significativo papel que desempeñan las imágenes del mundo en el diseño y recreación de las instituciones sociales de la tribu. Los procesos de individualización, que observamos con Popper, ponen en duda por primera vez la autoridad de lo sacro, sin cuestionar en cambio su fuerza vinculante; de ello resulta pues, que el mundo secularizado no abandone del todo estas imágenes del mundo cargadas con esa aura sacra, ya que desempeñan ahora funciones de legitimación de la dominación política. Parece de tal modo, que los ámbitos sacro y profano se funden en la organización social, del mismo modo en el que se sirve a implantar la idea del liderazgo respaldado por imágenes del mundo todavía totemistas. Esta cuestión nos lleva invariablemente a plantearnos la idea del origen del poder desde una perspectiva antropológica. Así, las formas arcaicas del poder surgen ligadas a la idea del prestigio social, que también se concatena con los aspectos biológicos de los vínculos de parentesco, creando así clanes dominantes de la tribu.<sup>15</sup>

Estos primeros ensayos de organización del poder ya implican el reconocimiento generalizado de estructuras de dominación, lo que por tanto, significa que ya se reconoce el principio de la autoridad basada en una jerarquización vertical, a cuya cabeza se encuentra el jefe o líder de la tribu. La noción del prestigio social se va transformando conforme la sociedad adquiere un gradiente más amplio de complejidad; entonces hablamos más bien de estatus.

Lo que ahora vamos a considerar como la característica principal de este proceso de transformación de la autoridad y el poder político, para ahorrarnos mucho tiempo es el concepto de estratificación, que implica de hecho, aquello de lo que ya veníamos hablando, la racionalización del derecho y la moral y la

---

<sup>14</sup> Cfr. *Las formas elementales de la vida religiosa*, documento electrónico en [www.2.fices.unsl.edu.ar/?kairos/k08-01.htm](http://www.2.fices.unsl.edu.ar/?kairos/k08-01.htm).

<sup>15</sup> Cfr. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 227-232, 2002, México, Taurus.

separación de los subsistemas poder y dinero como medios de interacción social. Lo importante es que quedando atrás los vínculos de parentesco, los grupos sociales ahora disponen de una organización estatal.

Los antropólogos sociales distinguen estas formaciones sociales por la existencia de “gobiernos”, es decir, de un poder central organizado que dispone de un cuadro administrativo, por rudimentario que éste sea, de una alimentación por impuestos y tributos y de una judicatura que hace que se obedezcan los mandatos del príncipe... El disponer de medios de sanción para decisiones vinculantes se convierte en fundamento de una autoridad ligada al cargo, con la que por primera vez queda institucionalizado el poder de organización en tanto que tal -y no sólo como apéndice o compleción de las estructuras dadas con el sistema de parentesco-.

Con el Estado, adquiere forma directamente institucional una organización que asegura la capacidad de acción del colectivo como un todo. La sociedad en su totalidad puede ser entendida ahora como organización. La pertenencia social al colectivo es interpretada con la ayuda de la ficción de una adquisición básicamente contingente del carácter de “socio”, en este caso, del carácter de miembro de un Estado (Habermas, 2002, pp. 240-241).

Naturalmente, también reconocemos que la cristalización de todo poder político debe venir respaldada por un poder de sanción que es cierto, debe fundarse en un orden jurídico, pero va más allá. El poder de sanción encuentra su legitimación en un sistema de leyes, en las cuales en cambio, su acatamiento también depende de que éstas leyes sean reconocidas como justas; sólo así puede hablarse de un poder político anclado firmemente en la legitimidad.

Aquí entran precisamente, las imágenes del mundo con función legitimatoria. Desprendidas de su carácter totémico, las imágenes del mundo habrán de desempeñar funciones de tipo ideológico. Como menciona Habermas, uno de los aciertos más grandes de la sociología de las religiones de Weber fue demostrar que la religión cumplió el papel de legitimar el desigual reparto de bienes y fortuna entre los hombres, desarrollando teodiceas que pretendían explicar el origen de las injusticias, tratando de hallar la solución a la contradicción entre bien y justicia y, sobre todo, el porqué Dios permitía dicha contradicción. Este es el punto que debemos de tomar como partida para conjuntar las ideas hasta ahora expuestas: El tránsito de la comunidad de fe a la comunidad política mediante la justificación de la ética, ahora en una dominación estatizada que requiere de liderazgo.

## **Max Weber: La construcción social del líder únicamente como la consonancia entre la ética de la fe en el progreso y la sociología de la dominación**

La transformación de la comunidad de fe en la comunidad política no excluye que determinados rasgos de la primitiva orientación de la acción religiosa hayan desaparecido por completo. Al más puro estilo del oráculo de los azande (Evans-Pritchard),<sup>16</sup> la figura del mago ocupa un papel preponderante en nuestra sociedad de una manera sólo distinta en las formas. Ya habíamos considerado la nueva función de las imágenes del mundo en la sociedad diferenciada: la legitimación del orden político-social. Ahora vamos a aclarar dicha tesis. La existencia de la magia implica también la existencia del mago, lo mismo que la existencia del poder implica que alguien lo detente. La característica esencial del mago es que detenta una posición de exclusividad, en el sentido de que no todas las personas poseen la capacidad de entrar en trance y por lo tanto de provocar magia.

Esta característica es igual en las formas, al atributo esencial del político moderno: el carisma. Las ceremonias mágicas de los pueblos primitivos descritas por los antropólogos, nos hablan de danzas rituales en las cuales sólo a través del mago es posible la encarnación en él de dioses, demonios o almas. Además de los atributos de tipo mágico y carismático, su posición depende de la investidura como figura principal de la comunidad de fe; así el mago se convierte en el puente entre el mundo de los vivos y el mundo de los dioses. Como tal, sus acciones rituales son determinantes socialmente únicamente por su carácter simbólico.

Las religiones, tal y como lo muestra Max Weber han recorrido un tránsito gradual desde el naturalismo preanimista hasta un completo simbolismo. Esta “semiotización” se ha reflejado de manera muy clara en las instituciones religiosas, y así también la figura del mago será sustituida por la del sacerdote o el profeta, con sus numerosas variantes según cada religión. Naturalmente el nacimiento de las religiones ha venido acompañado de una normatividad especial, es decir nace la ética religiosa. Junto con ella nacen los tabús y los sacrilegios, que significan una trasgresión al orden divino.

La cuestión más importante, desde mi particular punto de vista, es la función de estos tabús: la de proteger intereses políticos y económicos; es decir, su carácter legitimatorio. Ahora quiero, en este mismo tenor, reconocer la figura del profeta: “El profeta es un “puro portador personal de carisma, cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino. Puede ser de dos

---

<sup>16</sup> Cfr. Evans-Pritchard, E.E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, 1979, Barcelona, Anagrama.

tipos, ya sea “fundador” de una nueva religión, o sea renovador de una ya existente. Al profeta hay que distinguirlo tanto del sacerdote como del mago. Del primero se diferencia en: 1) que el profeta lo es en virtud de una revelación personal, a diferencia del sacerdote que está al servicio de una tradición santa y; 2) que el profeta actúa gracias a su don personal, el carisma, mientras que el sacerdote distribuye bienes a su cargo. En cuanto a la distinción con el mago, el profeta no recibe honorarios por su labor, mientras que el mago ejerce su labor profesionalmente. Los profetas no reciben su misión por encargo de los hombres, sino que la usurpan gracias a una revelación divina... La profecía representa un sentido unitario pleno de la vida, ordenando todas las manifestaciones de ésta de forma coherente” ([www.galeon.com/ocdm/weber.html](http://www.galeon.com/ocdm/weber.html)).

La sociología de la dominación de Max Weber es, con mucha razón, uno de los documentos clásicos de la ciencia social; por lo mismo considero que sus planteamientos básicos son plenamente conocidos. Por tal motivo concentraré mi atención sólo en aquellos puntos clave que me ayuden a reconocer esta “construcción social del líder”. El tránsito de la comunidad de fe a la comunidad política exige la distinción entre dos conceptos que a menudo suelen confundirse: el de poder y dominación. El poder se califica como la facultad de imponer la propia voluntad; en cambio la dominación puede decirse, consecuencia derivada del poder, pues implica el acatamiento de dicho poder en la forma de obediencia de las personas.

La dominación como tal, es entonces entendida por Weber como una organización eficaz del poder que busca responder a sus propias necesidades. Los procesos de ampliación del saber y la racionalidad característicos de la modernidad han permitido, en primera instancia, distinguir determinadas formas de dominación, visualizando también la efectividad de cada una y también sus puntos débiles. La modernidad viene aparejada de una estructuración racional del poder acorde a los procesos técnico-sociales. Weber distingue estos tipos de dominación: la burocrática, la tradicional y la carismática.

Para efectos de mi trabajo me concentraré en esta última: la dominación carismática. Al carisma, -menciona Weber- igualmente que el atributo del mago, se le considera como una cualidad extraordinaria de una personalidad, a menudo ligada con la posesión de fuerzas sobrenaturales. La determinación sobre la posesión del carisma viene, en última instancia condicionada por la valoración de la comunidad política; resulta así, que la lucha de hombres carismáticos es una lucha por ganar adeptos. El reconocimiento garantiza de esta forma, la validez del carisma, pues se reconocen aquellas cualidades extraordinarias de las que veníamos hablando; “este reconocimiento es, psicológicamente, una entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la indignancia y la esperanza” (Weber, 1999, p. 194). Sin embargo, el tránsito de la comunidad de fe a la comunidad política supone que

los atributos del político carismático puedan ser valorados, en el sentido de que su jefatura produzca algún bienestar a los dominados.

Existe otro punto en la dominación carismática que me parece de gran interés: la idea de un proceso de comunización de lo emotivo. El adepto al líder se compenetra en un sentido más allá de cualquier identificación partidista-ideológica, el carisma pretende que los adeptos lo sean en un “comunismo de amor o camaradería”, puesto que no han de recibir ningún sueldo o compensación. La validez del carisma, descansa finalmente, en su corroboración; en una corroboración del reconocimiento por parte de los dominados.

Estas son las principales características de la dominación carismática. Ahora debemos enlazar este esbozo al problema de la legitimación; lo que implica abordar lo que Weber llama la “transformación antiautoritaria del carisma”. Esta transformación puede visualizarse como parte fundamental del proceso de racionalización creciente de las relaciones sociales. Ya habíamos visto que la validez del carisma descansa, en el reconocimiento por parte de los dominados, a través de procedimientos valorativos de corroboración; pero sucede que “ocurre con facilidad que este reconocimiento sea considerado como fundamento de legitimidad en vez de consecuencia de la legitimidad (legitimidad democrática)... El señor legítimo en méritos de su propia carisma se transforma en imperante por la propia gracia de los dominados, que éstos por su arbitrio (formalmente) libre eligen y ponen, y eventualmente, deponen también -como ya antes la pérdida de carisma y la falta de corroboración traían por consecuencia la pérdida de la legitimidad genuina. El imperante es ahora jefe libremente elegido” (*ibidem*, 1999, p. 214). Estas observaciones nos permiten entender la dominación carismática en el marco evolutivo de la racionalización del derecho. La dominación estatizada cobra ahora el carácter de legitimación democrática, en el sentido de nuestros gobiernos modernos.

El carisma se aboca ahora, a la confianza depositada en el político a través de sistemas democráticos (sufragio efectivo), en donde radica su legitimidad. La posición del líder carismático se transforma, y de tal forma éste se convierte en un “servidor de los dominados”. Naturalmente esta transformación viene aparejada no sólo de la racionalización del derecho, sino de todos los procesos de burocratización de la moderna sociedad occidental. Llegamos pues, al punto crucial de este análisis sobre la dominación carismática: la representación.

La representación en la comunidad política cumple primordialmente las funciones de legitimación y vinculación. Aunque existen distintos tipos de representación únicamente tocaremos el tema de la representación libre, considerando que es el que se ajusta a nuestra comunidad política contemporánea. El sistema de representación permite que la confianza depositada en el líder se convierta en una plena atribución de deberes y

obligaciones, entendida más allá de la concepción formal, en que el líder se convierte en “señor de su propia conducta”, únicamente se atenderá a sus propias convicciones fundadas en deberes morales; se vincula más bien a normas abstractas características de la dominación legal.

La dominación legal como todos los demás procesos derivados de la racionalización social se presentan como consecuencias de un extremo límite, como dice Apel, al que nos ha llevado determinada interpretación de la ideología liberal. Sin embargo, el liberalismo como tal quedó instituido a partir de condiciones especiales iniciadas por la vía económica.

Para poder de una vez por todas, conjuntar los aspectos hasta ahora presentados sobre la sociología de la dominación con la ética de la fe en el progreso es interesante observar su conexión con la economía:

1. La descomposición de la base económica de los viejos estamentos condicionó la transición a la “representación libre”, en la cual los demagógicamente dotados encontraron vía abierta, libres de toda consideración estamental. La causa de aquella descomposición fue el capitalismo moderno.

2. Las exigencias de calculabilidad y confianza en el funcionamiento del orden jurídico y la administración, una necesidad vital del capitalismo racional, condujo a la burguesía a concentrar su esfuerzo en limitar a los príncipes patrimoniales y a la nobleza feudal por medio de una corporación, en la que la presencia (conjunta) de la burguesía fue predominante, y mediante la cual poder controlar las finanzas y la administración y cooperar en las variaciones del orden jurídico.

3. El desarrollo del proletariado en el momento de esta transformación no era de tal naturaleza que le otorgara un peso político propio y pudiera hacerlo parecer peligroso a la burguesía. Además, por medio del derecho electoral censatario se eliminaba sin reparo todo peligro para la situación de poder de las capas poseedoras.

4. La racionalización formal de la economía y del estado, favorable a los intereses del desarrollo capitalista, podía ser fuertemente favorecida por medio del Parlamento. No era difícil ganar una influencia sobre los partidos.

5. La demagogia de los partidos condujo a la ampliación del derecho electoral. La necesidad de ganarse al proletariado ante conflictos internacionales y la esperanza puesta en el carácter “conservador” de éste frente a los burgueses -falsa ilusión- indujeron por todas partes a príncipes y ministros a favorecer (firmemente) el sufragio universal.

6. Los parlamentos funcionaron de un modo normal en tanto que, por así decir, estaban en él como en casa las clases de “propiedad y educación” -en definitiva *Honorationen*- y dominaban en él no partidos clasistas sino oposiciones estamentales, condicionadas por las distintas formas de propiedad. Con el comienzo del poder de los partidos de clase puros, particularmente de los proletarios, la situación del Parlamento se

transformó y sigue transformándose. Con no menos fuerza contribuye a esto la burocratización de los partidos (sistema caucus), que es de específico carácter plebiscitario y que transforma a los diputados de “señores” de sus electores en servidores del jefe de la “máquina” del partido (Weber, 1999, pp. 238-239).

Esta conexión económica presenta su carácter más obvio en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Estos seis puntos han determinado el marco situacional en el que se desarrollaría el capitalismo moderno: el liberalismo. Antes quiero aclarar el propósito último de este ensayo. Lo determinante del tema es la necesidad de ligar estas ideas a dos puntos fundamentales de la idea del progreso:

1) la ética protestante referida a la economía como una “ética social del mundo civilizado” como su significado constitutivo -lo que en Weber se demuestra como una relación entre la conducta práctica y los sentimientos religiosos-, y

2) cómo dicho proceso se implementa en las instituciones sociales, especialmente en el Estado (donde se desarrolla la construcción social del líder en nuestra época). Así observamos una última idea del progreso en las esferas que resalta Weber (conexas entre sí); y ellas exacerbadas hasta un radicalismo en los procesos histórico-ideológicos del liberalismo.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Esta concepción radical del progreso viene siendo desde el liberalismo una interpretación particular del ideal presentado por los pensadores ilustrados de la Francia prerrevolucionaria. El más importante ideólogo del progreso en la época (Condorcet) condensa los principios a los cuales el progreso técnico-científico ha de abocarse por el bien del hombre. Condorcet parte desde una entusiasta filosofía de la ciencia hasta la aplicabilidad práctica de la ciencia para el futuro de las instituciones sociales. Para él la Ilustración representa para el hombre una etapa de transición entre la infancia y la edad adulta. La primera ambición de Condorcet de crear una “matemática social” que transpasara los conceptos del cálculo a las ciencias morales y políticas parecería obsoleta, sin embargo, lo más importante de su pensamiento se encuentra referido a adaptar las premisas de la ciencia moderna a las ciencias morales y políticas, ya más bien encumbando la idea del progreso hacia una sociedad y un aparato estatal democrático; es decir, subordinar la política a la razón. Anterior al comienzo de la revolución, Condorcet vislumbraba estas tendencias de la Ilustración como un proyecto emancipatorio de la humanidad, que en cuanto a lo social se encontraba atado por las cadenas del Estado absolutista. Los regímenes democráticos surgidos de las revoluciones americana y francesa abrían el pasó a la instauración de dicha subordinación de la política a la razón, sobre todo cuando la nueva legislación americana era de carácter abierto, susceptible a transformaciones. “Condorcet va a constituir precisamente la mejor personificación de la conexión entre la Ilustración y la Revolución. Es la única gran figura que se va a ver confrontada a la difícil tarea de oficiar como albacea del movimiento ilustrado en medio de la Revolución. Pero si la dificultad del reto era evidente, también se ofrecía por otra parte la posibilidad de que en Francia se realizaran finalmente las promesas largo tiempo aplazadas del movimiento ilustrado... La revolución como realización de las promesas de la Ilustración.” (Ginzo, p. 23). Esta realización se ha venido interpretando de manera radical por el liberalismo; en tanto, el progreso se ve inserto en la paradoja que le representa ahora una determinada pauta ideológica, que a diferencia de antes (Renacimiento, Ilustración) ha cuajado en una estructura económico-política reconocida hasta nuestros días como un Estado democrático capitalista liberal.

(1) La idea del progreso nunca exige una disociación entre progreso material y progreso humano; el fundamento de dicha asociación tiene rasgos espirituales. La ambición innata del hombre, nos comenta Weber, no guarda relación alguna con el capitalismo, por el contrario, la racionalización implícita en la modernidad impone una moderación a los instintos de lucro individual. Los procesos de estratificación social condicionan que el progreso ya referido a una superación en sentido competitivo se encaminen éticamente por la vía del esfuerzo individual. Ya antes habíamos visto el carácter que adquiere la noción de profesión en el mundo moderno; pero no consideramos el modo en el que surge como tal. Sólo en Occidente puede observarse el carácter de profesión establecido sobre la base de una “organización racional-capitalista del trabajo básicamente libre”.

En Occidente, de tal forma pudo llegar a cristalizarse una formación social como la “burguesía” que descansa sobre todo en la cuestión de la estratificación. Fue la burguesía como cuerpo social quien pudo implementar ciencia y técnica a una ideología progresista; sin embargo, el avance tecnocientífico se vería condicionado en todo momento por los resultados económicos que generaría. Así resultó en una ideología económica-social peculiar que encontraba su anclaje en el influjo “de ciertos ideales religiosos en la formación de una “mentalidad económica”, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético” (Weber, 2006, p. 66).

Con Lutero observamos que la revolución eclesiástica permitió crear las condiciones para romper no sólo con el tradicionalismo económico imperante; sino que en general abrió las puertas de la modernidad cuestionando el poder estatuido y su validez. La diferencia de mentalidades entre católicos y protestantes la analiza Weber mediante la investigación profesional, llegando a la conclusión de que los protestantes se ven involucrados exitosamente en actividades relacionadas con la empresa capitalista.

Ahora entonces, hablamos de la “virtud capitalista” como una “forma de piedad intensa, que impregna y regula todos los actos de la vida” (*ibidem*, p. 86). El progreso humano en la forma de espíritu de laboriosidad y de avance deberá fundarse en tres elementos: la piedad, el comercio y la libertad, poniendo los cimientos de una ideología liberalista que abarque consigo todos los aspectos del mundo social.

El problema de fondo es que la antigua tradición religiosa del catolicismo - y en gran medida, de todas las demás religiones- consideraba como antinatural la relación entre individuo y dinero; por ejemplo, en lo que respecta a la prohibición de la usura en el medioevo para los cristianos, oficio que de manera regular era practicado por personas de religión judaica. Para el protestantismo dicha relación no resulta antinatural, sino que por el contrario adquiere un

carácter sentimental referido al progreso del hombre; pues en la modernidad la idea del progreso nunca exige una disociación entre progreso material y progreso humano.<sup>18</sup>

Estratificación y profesión guardan una relación en lo que consta a la condición de vida individual. La reflexión de que “el pueblo únicamente trabaja debido a que es pobre y en tanto lo sea”, considero que queda aclarada parcialmente con lo visto en el primer punto del ensayo; así, “la idea del aburrimiento beatífico en el cielo tiene muy poco de atrayente para el que siente la alegría de la acción, y la religión le parece un medio de sustraer a los hombres del trabajo en el mundo” (*ibidem*, p. 118).

Sólo a través de la conexión económica religión y capitalismo pudieron consagrarse espiritualmente como un “fenómeno de masas”. Dicho fenómeno conocido como el espíritu del capitalismo es una relación entre conducta práctica y sentimientos religiosos que se expresa en los ámbitos del mundo de la vida como una ética de la fe en el progreso. “La “concepción del mundo” va determinada por la situación de los intereses político-comerciales y político-sociales. Quien no adapta su conducción de vida a las condiciones de éxito capitalista, se hunde o, al menos, no asciende demasiado” (*ibidem*, p. 120). La racionalización social expresa contradicciones que sólo podrán encontrar un fundamento común en una “ética social del mundo civilizado” que ahora ya, tenemos que exigirla y alabarla.

(2) La construcción del orden estatizado ha recorrido un trecho largo, sólo explicable mediante los procesos propios del racionalismo occidental, que condujeron a una ampliación del saber y la técnica moderna. Gracias a lo que hemos comprendido como el sistema de ideológica complementariedad fue posible desmarcar de manera definitiva los ámbitos público y privado en el mundo de la vida, consecuencia clara de la individualización en la modernidad. Pero esta diferenciación estructural, sin embargo, es únicamente explicable mediante los procesos de juridización que desde finales del siglo XVIII han permitido la organización de un derecho positivo que distingue al hombre (ámbito privado) del ciudadano (ámbito público).

El Estado moderno se ha servido de esta diferenciación no sólo para sancionar la ley codificada como derecho público y privado, sino que se ha servido de ella como criterio legitimatorio y de desarrollo del nuevo Estado democrático de derecho, un Estado que como condición esencial requiere de la participación del individuo en su calidad de ciudadano. La clave fundamental de este proceso ha sido la generalización ideológica de aquel cuerpo social llamado “burguesía”, que antes en su calidad de segmento de estratificación detentaba una posición exclusivista.

---

<sup>18</sup> Y a esto parece referirse Max Weber con la asociación que realiza entre ascetismo y espíritu capitalista.

La democracia como elemento primordial del moderno Estado de derecho exige una participación social ampliada. Todo esto no puede más que interpretarse como un progreso de la humanidad en su aproximación al poder; y también ha sido con ello, consecuencia directa de un liberalismo que desde las entrañas de la burguesía constituiría la nueva forma de dominación estatizada, que principalmente vendría determinada por un componente legitimatorio (democracia). Esta construcción fundada en los términos de una racionalización del derecho creo que ya sólo es importante como modelo constitutivo, pues ya de acuerdo con Hobbes, el Estado se entromete en la vida privada de los hombres únicamente para garantizarles una cierta paz social como marco para la realización de sus acciones y transacciones para las cuales ha de servirse de un derecho privado.

El derecho público por otro lado, mantiene la fuerza del vínculo colectivo con las figuras de igualdad ante la ley en la forma de un derecho positivo y coactivo sancionado por el poder estatal. Sin embargo, la construcción estatal no puede por sí sola cargar todo el peso que la diferenciación de los ámbitos ha traído consigo, y más cuando los procesos de complejización del sistema económico capitalista se liberan paulatinamente de todo anclaje ético y de cualquier religión terrenal. El modelo de la ética protestante y el espíritu del capitalismo también se ve enfrentado a una creciente complejización del sistema capitalista y de la democracia de masas, que ya más no podría ser explicado mediante el principio de ideológica complementariedad:

A medida que la ética protestante de la profesión deja de imprimir su sello en la vida privada, el modo metódico racional de las capas burguesas se ve desplazado por el estilo de vida utilitarista y unilateral del “especialista sin espíritu” y el estilo de vida estético-hedonista del “gozador sin corazón”; esto es por formas de vida complementarias que muy pronto calan en toda la población. Ambos estilos de vida pueden presentarse plásticamente en distintos tipos de personalidad; pero pueden adueñarse también de la misma persona; y con tal fragmentación de la persona, el individuo pierde la capacidad de dar a su vida el imprescindible grado de orientación unitaria... El deber ético frente a la propia profesión queda sustituido por actitudes instrumentales frente a una ocupación que ofrece oportunidades de ingresos y de carrera, pero que ya no ofrece oportunidad alguna de asegurarse de la propia salvación personal o de autorrealizarse en forma secularizada” (Habermas, p. 458).

La que era una incipiente diferenciación de los ámbitos del mundo de la vida se encuentra fijada a una frágil relación de complementariedad, cuando en este caso los problemas de tipo económico propios de la vida privada no encuentran su fundamento en las entusiastas premisas de un espíritu del

capitalismo.<sup>19</sup> Si de la mano de Apel concluimos que la validez de la ciencia y de la ética dependen finalmente de un “subjetivismo-decisionismo proto-existencialista”, es decir de decisiones que se encuentran en último plano, en la esfera de la vida privada; el carácter público de la ética no guarda ya ninguna relación constitutiva con el ámbito público en el cual se desarrollan las relaciones de poder estatizadas.

La cuestión de fondo, es la misma que como tal, preocupó tanto a Weber: Si las imágenes religioso-metafísicas del mundo habían cumplido satisfactoriamente -desde la óptica del poder- el papel legitimatorio de la dominación tradicional, ¿es posible que la dominación en la forma del nuevo

---

<sup>19</sup> Parecería aquí en principio, que dicha observación cae en contradicción con lo que antes habíamos repasado con Habermas: que los procesos de racionalización presentes en la diferenciación estructural de los subsistemas economía y política resultan en que la economía ya no necesita de ningún anclaje ético, sino que las transacciones entre particulares únicamente se encontrarán sometidas a una regulación coactiva del derecho privado. Pese a esto, podemos encontrar una clara justificación a dicha contradicción en lo que Habermas denomina las “bases morales del estado liberal” y que se presentarían en la obra de Weber como un problema constitutivo. Partimos de tal forma de lo siguiente: una sospecha - como hemos visto, muy bien fundada- de que el Estado liberal tiene su fundamento primero en tradiciones ético-religiosas. Los procesos de secularización han determinado un Estado que, sin embargo, requiere justificaciones en el sentido de que los órdenes liberales estén sometidos a las perspectivas de creyentes y no creyentes mediante actitudes cognitivas particulares.

Cierto es que precisamente, en el liberalismo debe entenderse al Estado como un cuerpo que ya no requiere de una justificación religiosa o metafísica; pues han sido los procesos de racionalización los que nos han llevado hasta este punto. La ampliación de las libertades en el liberalismo presupone la existencia de derechos político-ciudadanos que permiten la recreación del orden democrático; tales derechos desde la proclamación de los derechos del hombre en la Revolución Francesa quedaron garantizados sobre una base secularizada que no permite ya objeciones regresistas de carácter religioso. Es por eso que la codificación de la ley en el Estado liberal hasta reconocerla como un derecho positivo y coactivo sancionado por el Estado, excluye definitivamente la posibilidad de justificaciones que no provengan estrictamente de los órdenes liberales estatuidos. El problema, sin embargo, queda referido a una esfera de “convicciones de tipo ético-prepolítico”, que naturalmente sólo pueden ser entendidas como parte constitutiva, ya no sólo del Estado liberal, sino de cualquier formación política.

Es necesario como tarea de investigación del tema reconocer dichas fuentes prepolíticas de eticidad. A partir de ellas es posible ya, vislumbrar la solidaridad (en el sentido de Durkheim) como referida al Estado liberal en la forma de orientaciones cognitivo-instrumentales como determinantes del espíritu del capitalismo (Weber). Sin embargo la justificación metafísico-religiosa, en este caso regresionista, pretenderá insinuarse como nueva fuente de legitimidad ante el agotamiento de las llamadas fuentes de solidaridad en una sociedad postsecular arrancada de las imágenes religioso-metafísicas. Ya no sería posible, pues, entender el espíritu del capitalismo como una fuente de legitimidad de la economía moderna, y mucho menos la ética protestante como cimiento del Estado liberal. “La neutralidad cosmovisional del poder del Estado que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secularística del mundo. Y los ciudadanos secularizados, cuando se presentan y actúan en su papel de ciudadanos, ni pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, ni tampoco pueden discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer contribuciones en su lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que arrimen el hombro a los esfuerzos de traducir el lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones (del lenguaje religioso) que puedan resultar relevantes” (Habermas, 2004, p. 10). La diferenciación de los ámbitos de acción público y privado ya no permite intromisiones religiosas en el ámbito privado de discursos cosmovisionales de carácter público que pretendan validez universal. Ahora, según Habermas, son tres los elementos fundamentales que vienen dados en la modernidad y de los cuales se ha de valer: la ciencia moderna, el derecho positivo y las éticas profanas.

Estado democrático de derecho -que distingue plenamente dos diferentes ámbitos de la vida mediante un derecho positivo y coactivo- encuentre una legitimación característica que, por una parte, permita su desarrollo y por otra, no ponga en peligro las estructuras económico-políticas propias del capitalismo que dieron origen a su creación?

La pretensión de otorgar tal respuesta sólo encuentra justificación en una investigación historiográfica de la ideología liberal y que como tal no es momento de hacer. En vistas de dicha complejización, la dirección de los modernos problemas éticos concernientes al poder sólo deben dirigirse al ámbito privado; el ámbito público sólo ha de procurar una legitimación éticamente presupuesta desde el ámbito privado. En la medida en que los problemas éticos se han ido desmarcando del ámbito público, las exigencias legitimatorias solamente encuentran cabida en la noción de profesión aplicada a un razón práctica que ya sólo puede interpretarse como una “ética de la responsabilidad política”.

La ética de la fe en el progreso ahora sólo puede visualizarse como un recurso proto-existencialista ante la complejización del mundo moderno; pero esto de ninguna forma excluye la validez del argumento ontogenético de la formación capitalista, que desde una raíz espiritual fomenta su desarrollo y su mantenimiento. En efecto, las características relaciones de dominación del capitalismo moderno vinculan las nociones de éxito profesional y progreso material al papel del Estado en lo que se refiere a la democracia de masas.

El papel del ciudadano en la construcción democrática determina la inclusión de las “preocupaciones” del pueblo, en los compromisos políticos del líder que busca los votos, respaldados de confianza, una confianza que adquiere un cariz de fe. Estos procedimientos de la democracia formal son fácilmente explicables desde la perspectiva sistémica con el teorema de los *inputs* y *outputs* del sistema político, que se refieren a demandas y a políticas a implementarse en relación con dichas demandas.

Lo que creo más importante es demostrar que la ética en el mundo moderno, no se debe problematizar como una contradicción científico-religiosa; sino que conforme a los procesos de racionalización, la aplicación ética debe concretarse a los patrones de la razón práctica que exige el moderno estado democrático de derecho, que aun como una formación social hipercompleja no ha abandonado la pauta ideológica con la cual nació, y que desde finales del siglo XVIII -con los movimientos de Ilustración y de la Revolución Francesa en Europa- se interpretó y actualmente se le interpreta, como un progreso en todas las esferas de la vida del hombre.

## BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl Otto, *Estudios éticos*, 2004, México, Fontamara.
- Aranguren, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 1996, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Bacon, Francis, *Instauratio Magna*, 1991, México, Porrúa.
- , *Ensayos sobre moral y política*, 1974, México, DGP-UNAM.
- Condorcet, Jean Antoine Caritat de, *El cálculo y las ciencias políticas y morales*, documento electrónico en:  
[www.eumed.net/cursecon/textos/condorcet\\_calculo.htm](http://www.eumed.net/cursecon/textos/condorcet_calculo.htm)
- Descartes, Rene, *El discurso del método*, 2003, Losada.
- Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*, 1987, Ediciones Akal.
- Engels, Federico, *Las guerras campesinas en Alemania*.
- Evans-Pritchard, E.E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, 1979, Barcelona, Anagrama.
- Ginzo Fernández, Arsenio, *Europa y América en el pensamiento de Condorcet*, documento electrónico en:  
[www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=s0798-11712003000300....](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=s0798-11712003000300....)
- González, Juliana, "Valores éticos de la ciencia", en Vázquez, Rodolfo (comp.), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, México, ITAM-FCE, 1999.
- González Montes, Adolfo y Fernando Broncano, *Fe y racionalidad*, 1993, Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII".
- Guillermo de Occam, *Pequeña suma de filosofía natural*, 2002, Navarra, EUNSA.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1 y 2, 2002, México, Taurus.
- , *Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal*, discusión con el cardenal Joseph Ratzinger (Enero, 2004), documento electrónico en:  
[www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071\\_discusion\\_bases\\_morales\\_estado\\_liberal.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm)
- Levi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, 1965, México, FCE.
- Lutero, Martín, *Escritos políticos*, 1986, Madrid, Tecnos.
- , *Las 95 tesis de Martín Lutero. Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias*, documento electrónico en:  
[http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocslglMod/Lutero\\_95tesis.htm](http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocslglMod/Lutero_95tesis.htm)
- Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, 1961, Buenos Aires, ed. Aguilar.
- Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, 1991, Barcelona, Gedisa.
- Oberman, *Lutero: Un hombre entre dios y el diablo*, 1992, Madrid, Alianza.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1994, Barcelona, 6a. ed. Paidós.

-----, "Facts, Standards, and Truth: A Further Criticism of Relativism", en: *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1977, Addenda, I, pp. 369-396.

Rábade Romeo, Sergio, *Guillermo de Ockham (1285?-1349)*, 1998, Madrid, Ediciones del Orto.

Rodríguez de Rivera, José, *Racionalismo crítico (Popper) y la Epistemología de las Teorías sobre la Organización y la Persona*, documento electrónico en: [http://www2.uah.es/estudios\\_de\\_organizacion/epistemologia/racionalismo\\_critico.htm](http://www2.uah.es/estudios_de_organizacion/epistemologia/racionalismo_critico.htm)

Rossi, Paolo, *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, 1990, Madrid, Alianza Editorial.

Santayana, George, *El egotismo en la filosofía alemana*, 1942, Buenos Aires, ediciones Imán.

Weber, Max, *Economía y Sociedad*, 1999, México, FCE, 13a. reimp.

-----, *Ensayo sobre sociología de la religión*, 1998, México, Taurus.

-----, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2006, México, FCE, (edición crítica de Francisco Gil Villegas).

Weinberg, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, 1998, Madrid, ed. Cátedra.

#### Fuentes electrónicas:

Biografía de Guillermo de Occam en <http://www.webdianoia.com/medieval/ockham.htm>

Síntesis del pensamiento de Francis Bacon en <http://www.monografias.com/trabajos10/fraba/fraba.shtml>

Sobre la sociología de las religiones de Weber en [www.galeon.com/ocdm/weber.html](http://www.galeon.com/ocdm/weber.html)

Las formas elementales de la vida religiosa: Emile Durkheim, en [www2.fices.unsl.edu.ar/?kairos/k08-01.htm](http://www2.fices.unsl.edu.ar/?kairos/k08-01.htm)

## “JUSTICIA SOCIAL: LOS CRITERIOS DE LA ESTIMATIVA POLÍTICA”

*“Los hombres quisieron hacer justicia a través de la religión, otras veces a través del derecho; pero ahora los hombres ya no quieren confiar en otra justicia que no sea la equitativa distribución de los bienes”.*

*Juan Manuel Terán*

Resulta complicado abarcar una idea global sobre el concepto de justicia; los criterios sobre su aplicabilidad exigen su acotamiento. Ciertamente, cuando tratamos el tema de la justicia nos encontramos con un concepto que ha variado poco en la historia de la filosofía; y no sólo en el espacio de la filosofía occidental, sino que dicho concepto nos ofrece sorprendentes semejanzas entre las distintas culturas y sistemas filosóficos de la humanidad a través de los siglos. No es para menos, pese a sus distintas interpretaciones, la justicia es considerada como la piedra angular sobre la que descansan las instituciones sociales y el derecho, además de ser la virtud por excelencia o, conforme a Platón, la madre de todas las virtudes. No obstante, la inmensa complejidad que pesa sobre el concepto en los términos de la filosofía moral, resulta sencillo explicar el porqué de su importancia y, sobre todo, de su carácter imprescindible para la sociedad.

La justicia versa sobre la materia social, es decir que sólo puede existir mediante la apreciación de otras personas.<sup>1</sup> Este principio de reflexividad -en el cual Hume hace tanto hincapié- pone de manifiesto el principal aspecto por el cual le concedemos a la justicia su singular importancia: la utilidad; y es

---

<sup>1</sup> Un concepto ampliado de justicia es el que ofrece Popper de la siguiente manera: “¿Qué queremos decir en realidad, cuando hablamos de “justicia”? No creo que las cuestiones verbales de esta naturaleza sean de particular importancia, o que sea posible responder en forma definida, dado que dichos términos siempre son utilizados con diversos sentidos. Sin embargo creo no errar al sostener que la mayoría de nosotros, especialmente aquellos que tenemos una formación general humanitaria, entiendo por “justicia” algo semejante a esto: (a) una distribución equitativa de la carga de la ciudadanía, es decir de aquellas limitaciones de la libertad necesarias para la vida social; (b) tratamiento igualitario de los ciudadanos ante la ley, siempre que por supuesto, (c) las leyes mismas no favorezcan ni perjudiquen a determinados ciudadanos individuales o grupos o clases; (d) imparcialidad de los tribunales de justicia, y (e) una participación igual en las ventajas (y no sólo en las cargas) que puede representar para el ciudadano su carácter de miembro del Estado” (Popper, 2006, p. 104).

precisamente en este punto donde se acrecenta la complejidad de una noción considerada como básica para la existencia humana en sociedad.

Que el concepto de justicia haya persistido sin considerables modificaciones a través de los siglos y de las revoluciones del pensamiento puede atribuirse con sobrada razón a un fenómeno que igualmente no ha cambiado: la escasez de bienes y su consiguiente distribución de forma justa y equitativa. La idea de la justicia social se encuentra irremediabilmente asociada a la de la justicia distributiva.<sup>2</sup> Siento además, que el tema de la justicia social demuestra un aspecto de crucial interés cuando se recobra su sentido ético; las desigualdades entre los países ricos y pobres, la concentración de la riqueza en la era de la globalización y las hambrunas en el África subsahariana. Con toda causa, el tema de la justicia social es de relevancia e interés para la teoría política contemporánea.

La relación entre justicia y conceptos como el de bienestar, igualdad o equidad nos ofrece un impresionante campo de estudio, a la vez que es el foco de un intenso debate entre intelectuales de todas las ramas de las ciencias sociales y la filosofía (economistas, politólogos, sociólogos, teóricos del derecho, etc.), y es que, en cierta forma, todo depende del cristal con que se mire.

En el siguiente ensayo pretendo mostrar algunos de los aspectos que desatan esta polémica, así como sugerir una alternativa en el análisis de la justicia social mediante la apreciación de criterios axiológicos. Las teorías modernas dentro del campo de la filosofía han intentado borrar de un plumazo la rica tradición de la filosofía del derecho oponiendo a ello teorías globales. Me refiero ni más ni menos que a la Teoría de la justicia de John Rawls -con sus sucesivas modificaciones- que ha repercutido de manera insólita en la filosofía política contemporánea. Por discutible que sea el pedestal en el cual se la ha colocado (considerada por algunos la obra de filosofía política más importante del siglo XX), a mi parecer, resulta innegable la importancia de sacar a la palestra de la filosofía política contemporánea un aspecto clave sobre el cual descansa todo el pensamiento liberal: la igualdad.

Desde los moralistas y utilitaristas ingleses (Hume, Bentham, Mill, Sidgwick) hasta los teóricos de la justicia y el bienestar de nuestra época (Rawls, Sen, Harsanyi, Dworkin), todos parecen remontar su análisis a los problemas que se derivan de los principios de justicia en la sociedad liberal. Trataremos de limitar los alcances de dicho enfoque y hacer observaciones pertinentes respecto a los problemas de aplicabilidad a los cuales se enfrenta. La mera idealidad no me parece un punto de referencia adecuado para determinar esquemas que provienen del mundo real.

---

<sup>2</sup> Y con ello nos remontamos a la concepción aristotélica de la justicia; cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1983, México, UNAM-IIF.

## La concepción política de la justicia

La teoría de la justicia de Rawls revolucionó la filosofía moral y política moderna, principalmente -creo yo que ese es el motivo-, por sus pretensiones globales. Su complejidad y los posteriores rebates que recibió, obligaron al autor a delimitarla y hacerle considerables ajustes; daremos por ello un breve repaso a su fundamentos. En el *Liberalismo político* (aparecido más de 20 años después de la publicación de la *Teoría de la justicia*) presenta su teoría como una concepción política de la justicia, despejándola de interpretaciones trascendentalistas. Su nueva concepción se nos presenta como una justificación de un orden social establecido, anclado en los cimientos firmes que ofrecen los ideales del liberalismo. “El objetivo del liberalismo político consiste en poner al descubierto las condiciones de la posibilidad de una base pública de justificación razonable acerca de las cuestiones políticas fundamentales” (Rawls, 1995, p. 14).<sup>3</sup>

Si bien partimos de que “la concepción política limita las concepciones del bien”, dicha expresión no resulta satisfactoria cuando se refiere a la ética aplicada. Rawls explica que la concepción política se limita a expresar una prioridad de lo correcto, que en vistas de una tenue frontera entre la ética y la moral, justificaría exclusivamente un determinado orden de las cosas (el del sistema político liberal). Aunque podemos adoptar este enfoque restrictivo, su conexión con la ética resulta conflictiva. El hecho de que una sociedad política bien ordenada sea un bien, (LP, p. 197) no creo que sea un bien preponderante para la ética aplicada, constituye exclusivamente un escenario para el bien llevar a cabo nuestras propias concepciones del bien, una variante más del esquema contractualista.

La idea de la justicia política rawlsiana me parece que se encuentra más cerca del planteamiento humeano del apetito general del bien.<sup>4</sup> Todos deseamos el bien pero una determinada concepción política del bien no asegura nada cuando parcialmente no es palpable en mis propias

---

<sup>3</sup> Para evitar confusiones y debido a lo numerosas que serán, en adelante las citas de los dos principales libros de John Rawls se presentan de la siguiente manera: (TJ) *Teoría de la justicia*, 2006, México, FCE, 2a. ed., 6a. reimp., y (LP) *Liberalismo político*, 1995, México, FCE, 1a. ed.

<sup>4</sup> Hume concibe al apetito general del bien como un deseo dependiente de principios. El problema principal parece ser que Hume no clarifica cual sería dicho principio o conjunto de principios a los cuales responde el objeto del deseo, mas bien “lo ve como un principio psicológico que funciona de distintas maneras, pero no como un principio racional que el agente aplica en reconocimiento de su autoridad racional” (Rawls, 2001, p. 67). En este sentido, Rawls propone entender al apetito general del bien dentro de una esfera de la razón práctica en la cual la deliberación se encuentra regulada por juicios, o como Hume lo diría, una concurrencia entre razón y sentimiento presente en todas las determinaciones morales (Hume, p. 168).

concepciones del bien. Aunque aceptamos la concepción política, resulta un enfoque inadecuado desde el mismo cimiento de la sociedad liberal y del que veníamos hablando en el ensayo anterior: la separación de las esferas pública y privada en la vida del hombre. Más adelante volveremos a tratar esta cuestión, por lo pronto, lo importante es saber que Rawls justifica un determinado papel que debe de jugar la justicia, exclusivamente en el campo de decisiones del ámbito público; este es el muy estrecho horizonte de una concepción política de la justicia, el de una justicia deseticizada.<sup>5</sup>

Ahora resulta conveniente analizar hacia qué se dirige la concepción política de la justicia. Al limitar el concepto de justicia hacia una comprensión política, queda claro que el nivel subjetivo de la ética individualista queda por un momento de lado. Pero entonces, ¿hacia dónde se dirige el concepto político de la justicia? Tomando en cuenta lo anterior, olvidemos considerar a los individuos como su objetivo primario. La justicia política se dirige hacia la estructura básica de la sociedad como primer objeto de la justicia. Rawls observa que esta estructura básica está determinada por procedimientos cooperativos, mediante los cuales toda la estructura en su conjunto puede llevar a cabo fines comunes en el marco de la armonía que provee un orden social estable.

---

<sup>5</sup> Esta interpretación primeramente se basaba en lo que Rawls denominaba la “teoría tenue del bien” (*TJ*), con ella pretendía delimitar los conceptos de la bondad y el bien a lo estrictamente indispensable. Por lo estrictamente indispensable entendemos su aplicabilidad a la estructura básica de la sociedad y, por ende, a su carácter general. Lo simplemente indispensable a lo cual reduce el concepto de bien se concatena con un carácter funcional aplicable a la estructura básica de la sociedad. Pensado el bien en tanto función, su categorización cede primacía en favor de los principios de justicia que cumplen un papel indiscutible para la sociedad, sin preguntarnos sobre su carácter racional. Dicha teoría no contiene -ni mucho menos exige- una formulación concreta del concepto de justicia y, por lo tanto, esgrime, en primera instancia, los rebates trascendentalistas. Tres premisas principales podrían ilustrarnos: La neutralidad moral de la definición del bien (*TJ*, p. 366); La conveniencia de considerar el sentido de lo “bueno” como análogo al de un signo de función (*TJ*, p. 366); El criterio del bien es hipotético (*TJ*, p. 382). Estos puntos pueden considerarse como estrictamente indispensables para la teoría tenue del bien. A partir de ello, deberíamos considerar los límites de la racionalidad impuestos por la teoría tenue y su acotación al concepto humeano del apetito general del bien. La teoría tenue del bien simplifica al mínimo indispensable las nociones del bien, sin embargo, su objetivo principal estaría dado por formular una estrategia congruente aplicable a la estructura básica de la sociedad. Así, la congruencia viene a ser la suma de la bondad y la justicia. El mínimo indispensable acota a la teoría sin despojarla de su congruencia, lo cual ha sido desde el principio su objetivo primordial; sin embargo, la utilización de la teoría tenue no justifica la improvisación de resultados. El que el concepto de justicia no aparezca dentro del mínimo indispensable resulta de la misma derivación de la proyección del bien como racionalidad.

Aunque el enfoque de la teoría tenue del bien, presentado en la *Teoría de la justicia*, minimizaba a la ética a un papel secundario, podría entenderse como una forma de saltar un importante obstáculo metodológico. En la nueva versión (*LP*) nos explica ahora que la bondad como racionalidad cumple únicamente con dos funciones: “primero, nos ayuda a identificar una lista viable de bienes primarios; segundo, basándonos en un índice de estos bienes, nos permitirá especificar los objetivos (o las motivaciones) de las partes en la posición original, y explicar por qué esos objetivos (o motivaciones) son racionales” (*LP*, pp. 174-175). Esto es lo que denomino la deseticización de la justicia en su concepción política; la pregunta fundamental sería, ¿Es posible creer que el papel de la ética se reduce a este extremo en la sociedad política liberal?

Dicho marco de armonía es presentado como la “justicia de trasfondo”; es decir, principios moralmente aceptados por todos mediante los cuales se moldean instituciones sociales que sean capaces de asegurar las condiciones óptimas para las transacciones particulares (justicia procedimental pura). La estabilidad adquiere un papel preponderante en el liberalismo político, sin embargo, parece poco claro el límite entre lo que se considera el objeto de la justicia, la estructura básica y el fin último, la estabilidad. Que el objeto sea político reduciría más aún el campo de acción de la justicia que, de este modo, quedaría reducida a las instituciones sociales, políticas y económicas. Por muchas razones el concepto de estabilidad presentado por Rawls en el *Liberalismo político* se presenta problemático, parece limitado a la pura idealidad.

El problema fundamental es que se parte de la unanimidad de creencias y valores morales encarnados por las instituciones. A partir de ello, “la sociedad bien ordenada será estable porque sus ciudadanos estarán racionalmente convencidos de la validez y de la legitimidad de las instituciones y se habrá erradicado toda fuente de formación de creencias proclives a producir descomposición social” (Reyes, p. 64). El que se adopten instituciones en base a una supuesta “moralidad consensuada” que justifique principios de justicia y que por sí misma encarne una legitimidad sin excusas es muy discutible. Para explicarlo, Rawls nos ofrece su propia teoría contractualista basada en los supuestos de una posición original, situación inicial o el famoso “velo de la ignorancia”.<sup>6</sup> Resultaría imposible en estas líneas entrar en detalles respecto a esta teoría, pero podemos indicar que se trata en líneas generales de un esquema contractual a partir del cual se justifica el orden social establecido.

“En la justicia como imparcialidad, las instituciones de la estructura básica son justas siempre y cuando satisfagan los principios que las personas morales libres e iguales, en una situación que todas consideren justa, adoptarían con el propósito de regular esta estructura. Los dos principios más importantes, a este respecto, son los siguientes: a) cada persona tiene el mismo derecho que las demás al más amplio esquema de las mismas libertades para todos; b) las desigualdades sociales y económicas son permisibles siempre y cuando se regule que i) los mayores beneficios se otorguen a los menos privilegiados, y ii) las posiciones, los cargos y los puestos estén abiertos para todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades” (*LP*, p. 255). Esto es lo que se denomina los dos principios de justicia, en los cuales podríamos estar justamente de acuerdo.

---

<sup>6</sup> Una aguda crítica a estos principios puede encontrarse en Habermas y Rawls, *Debate sobre liberalismo político*, 1998, Barcelona, Paidós-ICE-UAB. Sobre el replanteamiento que realiza Rawls a la doctrina contractual y, en general, un buen resumen sobre la posición original cfr. Campbell, Tom, *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, 2002, Barcelona, Gedisa, pp. 101-130.

El problema principal se deriva de la aplicabilidad práctica de dichos principios, aunque Rawls insiste en que el pacto inicial, del cual se derivan los principios de justicia aplicables a la estructura básica deben considerarse dentro de un marco hipotético y no histórico (*LP*, pp. 255-258), en cuanto al primer principio yo no estaría tan seguro. Teniendo en cuenta que el tema de este ensayo es la justicia social nos centraremos en el estudio del segundo principio por la siguiente razón: los derechos y libertades que regulan el criterio jurídico de la igualdad deben ser considerados como conquistas históricas del liberalismo que no admiten regresión alguna.<sup>7</sup>

Por supuesto que, el que dicho esquema de derechos y libertades tenga un firme anclaje constitucional no garantiza su expedita consecución, y con ello fácilmente podemos observar (sobre todo en nuestra sociedad mexicana) que la igualdad de derechos y libertades está lejos de existir. Pero también queda claro que nos concentramos en las sociedades de marcado carácter liberal (entiéndase en su marco institucional-constitucional, así como en una cosmovisión occidental); y que no hablamos de Sudán -a propósito de los espantosos acontecimientos de Darfur- o del sistema de castas indio. En ello concordamos completamente con Rawls, tomando en cuenta que “en escritos posteriores a *Teoría de la justicia* abandonó las pretensiones de validez universal de su concepción de la justicia como equidad y sostuvo que se trata de una concepción pensada para sociedades modernas, democráticas y pluralistas” (Rivera, p. 55). Es por ello que el segundo principio de justicia nos ofrece un campo de análisis más amplio en lo que toca al tema de la justicia social, ya que considero que el primer principio es válido e inapelable.

En lo que sigue, trataremos este principio que para Rawls se encuentra justificado por otro principio, el de “diferencia”, tema que abordaremos más adelante. Por lo pronto, volveremos sobre un tema que habíamos mencionado anteriormente, el de la justicia deseticizada que parece presentarnos en el *Liberalismo político*. Este enfoque resulta inadecuado cuando se introduce la noción de igualdad, pues los parámetros que establezcan una igualdad pueden ser disímiles abordados desde una determinada visión ética. Resulta primordial aclarar este tema y, fundamentalmente, adoptar un criterio ético de la igualdad.

---

<sup>7</sup> No me cabe la menor duda al respecto, sin embargo, resulta interesante confrontar esta observación con algunas medidas adoptadas en Estados Unidos a propósito de la ley antiterrorismo. Muchas de las medidas que se permite al estado adoptar en el caso de sospecha atentan contra las libertades más básicas de los individuos; atacan la privacidad de una manera infame y nuevamente los límites entre lo público y lo privado parecen poco claros. La pregunta clave, en este caso, sería la siguiente: ¿Se encuentra, en todo caso, el bienestar de la estructura básica por encima del individuo y de sus libertades básicas?

## Conflictos éticos de la igualdad

Llama mucho la atención el problema sobre la aplicabilidad de principios éticos a los criterios de igualdad, en la cual se basa el fin último de la justicia. Es natural que la noción de igualdad responda a una determinada -¿o predeterminada en el caso de Rawls?- concepción del bien, dado que en torno a ella se estructuran los criterios de justipreciación de los distintos agentes. Pero la cualidad distintiva de dichos criterios radica en las numerosas concepciones del bien que podemos tener unos y otros, y que parece irreal que puedan también encuadrarse en la dinámica de un concepto político de justicia. Para efectos de este trabajo me parece más interesante el análisis de Dworkin sobre la *Ética privada e igualitarismo político*.

El esquema de Dworkin se basa también en un plano liberal, pero nos ofrece novedades considerables. El problema de la igualdad es un asunto muy conflictivo y sumamente dudoso -dice-, ante ello, hemos de tratar el asunto de la igualdad únicamente como una cuestión de recursos: "Puesto que la igualdad liberal considera al poder político como un recurso privado, la igualdad política liberal no es una cuestión de igualdad de impacto o de influencia en las decisiones colectivas de la comunidad. Es más bien una cuestión de distribución del voto y de protección de las libertades políticas del modo que mejor sirvan a los otros objetivos de la igualdad liberal. La democracia, para la igualdad liberal, se juzga por su producto final, no por su input" (Dworkin, p. 90).

Este radical punto de vista se ajusta definitivamente mejor a la ética aplicada. La idea de la igualdad es la esencia de la justicia y, en muchas formas, su razón de ser; pero aquí lo que nos interesa es una igualdad planteada desde los términos de la ética aplicada. Nadie discute los fundamentos de los derechos humanos y las garantías individuales cuyo moderno origen puede rastrearse en las proclamas del derecho natural; el problema de la igualdad encuentra su forma más acabada cuando se establecen los criterios de la justicia distributiva y de las métricas del bienestar. Dworkin señala al respecto, que desde la igualdad liberal resulta inaceptable que el bienestar sea tomado como métrica de la justicia (*ibidem*, p. 93). Esta posición sólo puede explicarse mediante la adopción de una postura ética. La igualdad resulta ser un ideal político dudoso, dado que por una parte nos aceptamos como iguales en la comunidad política, pero siempre en nuestra vida privada actuaremos parcialmente favoreciendo aquellos a quienes apreciamos.

La explicación del compromiso ético en la comunidad política se entiende como la neutralidad ética del gobierno que debe prevalecer para la aplicación de la justicia. Ningún gobierno puede favorecer una determinada concepción del bien, dado que las concepciones del bien son relativas. Un error frecuente

consiste en equiparar las nociones de bien y bienestar para objeto de la justicia social. Puesto que cada uno tiene convicciones distintas, resulta imposible compatibilizar entre todos un modelo de vida buena con el cual todos estemos de acuerdo. Ante ello la idea de bienestar se encumbra como panacea de la igualdad.

Satisfaciendo los aspectos básicos mediante los cuales pueda llevarse a cabo una vida buena ya no es necesario preguntarnos sobre cuál es el modelo de vida buena a seguir o sobre si existen vidas mejores que otras. Sin embargo, el teorema de la neutralidad ética tiene una deficiencia: “El problema se estructura en torno al alcance que tiene la neutralidad del liberalismo; esta neutralidad no se extiende a todas las áreas, sino que abarca una en particular: la de la moral personal. Los liberales defienden la neutralidad ante las diferentes concepciones de la buena vida que existen en una sociedad; pero esta posición se da exclusivamente en el ámbito de la moral privada y, por lo tanto, no supone que la neutralidad tenga un alcance en el nivel de lo que cuenta como una mejor sociedad... En consecuencia, esto no significa ningún tipo de neutralidad frente a principios de justicia” (Pereira, p. 354). A un liberalismo basado en la neutralidad, Dworkin opone un liberalismo basado en la igualdad con cuatro características principales: “1) La justicia se construye en el espacio de los recursos no en el del bienestar; 2) Es igualitario, en el sentido de que las porciones de recursos para cada uno deben ser idénticas; 3) Es compensatoria, puesto que reconoce minusvalías y limitaciones entre unos y otros e intenta paliarlas mediante esquemas de compensación ante carencias bien definidas; 4) Es tolerante, puesto que ninguna concepción del bien es superior a otra” (Dworkin, p. 161).

Uno de los aspectos más interesantes del esquema presentado por Dworkin es la subordinación del concepto de justicia. La justicia no puede equipararse a la ética como un parámetro para medir el valor de la buena vida, sino exclusivamente mediante la solución rawlsiana de la “teoría tenue del bien”, se explica que pese a todas las diferencias que puedan existir entre lo que es una vida buena, todos coinciden en que mientras más recursos tengan podrán llevar a cabo una buena vida. La justicia para la igualdad liberal es una cuestión de recursos y en tanto -compatibilizando con la solución de Rawls-, puede ser considerada como un parámetro blando de los intereses críticos de la gente (*ibidem*, p. 174).

La concepción ética que debemos adoptar en la igualdad liberal es la de la ética del desafío. En la ética del desafío “la justicia... juega un papel dinámico en la vida de un liberal ético, determina los recursos que puede usar de forma apropiada y contribuye así a fijar el reto al que se enfrenta a vivir su vida. De manera que si no podemos contrastar en modo resultante la teoría de la justicia preguntándole si tiene las mejores consecuencias para los intereses de la gente, sí podemos contrastarla éticamente preguntándole si encaja bien

con el resto de nuestras creencias acerca del modo apropiado de vivir” (*ibidem*, pp. 176-177). De acuerdo con esto, cada individuo posee una identidad ética particular, a partir de la cual se configuran los deseos y aspiraciones de lo que para la persona es una buena vida. Asimismo, la justicia radica en proporcionar recursos a las personas para llevar a bien su proyecto de buena vida determinado por identidades éticas particulares.

El problema radical en este sentido, deriva de la creciente complejidad de numerosos proyectos éticos que deben responder, tomando a la justicia como parámetro, a exámenes críticos que requieren cuando menos de cierta convergencia. Si bien, cada uno ha de decidir su propia identidad ética, a todos nos es común que la vida se nos presente como un constante reto. La idea del reto como común denominador de las identidades éticas, parece correcta, aunque resulta sumamente abstracta:

“El modelo del desafío, al resultarle irrelevante el impacto de nuestra vida en el mundo, no tiene ningún criterio de evaluación externo; esto podría conducir a pensar que vivir bien sería hacer cualquier cosa que pase por vivir bien. Ante esto Dworkin sostiene que el modelo descansa en convicciones que se supone que ya poseemos acerca de cómo vivir; no juzga estas convicciones, sino que sostiene que nuestra vida ética se comprenderá mejor si se concibe como la realización diestra de una tarea que uno mismo se impone. El núcleo central está en lo que se concibe como ejercicio diestro y no en lo que se ejercita. Se supone que existe un consenso acerca de en qué consiste realizar diestramente una tarea. El valor ético se encuentra en ese ejercicio, en la forma en que se ejecuta cualquier tarea que uno mismo asume, y con base en esto, se evaluará una buena vida; por lo tanto se trata de una tesis formal: la vinculación del valor ético al ejercicio y no al producto es lo que determina dicha formalidad” (Pereira, p. 371).

El mayor embrollo al que se enfrenta el autor es la dependencia mutua entre ética, justicia y política; no queda muy claro hasta que punto dependen cada una de la otra, pero parece seguir el siguiente orden descendente: política-ética-justicia. Algo si nos queda claro, la justicia en adelante se considera como un parámetro para el ejercicio de una buena vida y asimismo hemos de tratarla. El meollo de la cuestión para Dworkin es la incompatibilidad entre una igualdad política y una igualdad privada. Desde este punto de vista, la igualdad política se nos presentaría como una ficción hipócrita; esto tomando en cuenta que consensuadamente los liberales éticos aceptamos la igualdad política pero rechazamos la igualdad personal. Esta visión encuentra su sustento, exclusivamente, cuando partimos de los recursos como parámetro de la ética, resulta así que la igualdad de recursos nos “da licencia” para la imparcialidad (Dworkin, p. 181 y ss.) Esto significa, definitivamente, separar las

esferas de acción pública y privada, lo que en todo caso no tendría nada de nuevo desde la perspectiva del liberalismo; la pregunta fundamental sería la siguiente: “(¿) es congruente trabajar políticamente por la igualdad y, sin embargo, tratar de actuar cada vez más parcialmente en la vida cotidiana (?)” (*ibidem*, p. 181). Parecería imposible tratar la cuestión de la igualdad cuando ésta se deriva de convicciones fundadas en la parcialidad personal que practicamos en nuestra vida privada. Aunque el modelo de la ética del desafío nos resulta útil en tanto que resulta universalizable, debemos encontrar un punto a partir del cual la convergencia entre las convicciones últimas fundadas en la parcialidad puedan sustentarse firmemente en una justicia como imparcialidad que exige el ámbito público, o más específicamente los principios de una concepción política de la justicia. Ante ello propongo como fundamento las premisas de la ética de la fe en el progreso -repasadas en el ensayo anterior-, una concepción ética de carácter universalista que encuentra sustento en el sistema de ideológica complementariedad apeliano. Resulta curioso que en el *Liberalismo político* hayan quedado olvidados, aquellos principios subjetivos que gobiernan también el anhelo humano de justicia; tal es el caso de la noción de envidia, cuya importancia en los temas sobre igualdad es fundamental y que queda completamente excluida en el nuevo planteamiento rawlsiano.

La solución de un concepto político de la justicia, sin embargo, parece precaria; esto tomando en cuenta que desde los orígenes del liberalismo, al tejerse las nuevas relaciones entre el ámbito público y privado, quedó de manifiesto el problema evidenciado por Tocqueville en *La democracia en América*: “¿Cómo conciliar felicidad privada y acción pública?”<sup>8</sup> Partiendo desde una ética de la fe en el progreso, como concepción ética ampliada con el modelo del desafío, trataremos ahora de esclarecer los criterios que pretenden justificar la desigualdad social basada en el principio de diferencia. ¿Si todos somos iguales desde el punto de vista ético-político -sin referirme con ello a las fronteras entre lo público y lo privado-, en qué medida pueden justificarse las tremendas desigualdades observables desde el marco de la justicia social y no estrictamente desde una concepción política de la justicia?

---

<sup>8</sup> Cfr. Perrot, Michelle, “La familia triunfante” en Ariès Phillipe y Georges Duby (comps.), *Historia de la vida privada*, t. IV, pp. 97-108; Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*; Clinton, David, *Tocqueville, Lieber and Bayehot*, 2003, Nueva York, Palgrave-MacMillan, pp. 105-121. Con respecto a la aplicación de esta paradoja al debate político norteamericano, véase Diggins, John Patrick, “La fragilidad liberal y la influencia conservadora: el pasado y el futuro de la política estadounidense”, en Vereza, Mónica y Silvia Nuñez (coords.), 1997, México, UNAM-CISAN.

## El principio de diferencia

Examinaremos ahora el principio de diferencia, mediante el cual pretenden justificarse las desigualdades en el plano de la distribución de los bienes y la riqueza. El llamado “principio de diferencia” introducido por Rawls en su *Teoría de la justicia* no ofrece cambios sustanciales respecto al *Liberalismo político*, lo cual es muy notable, y significaría que no queda alterado por una concepción política de la justicia. Aunque no implica mayores variaciones, en el *Liberalismo político* el principio de diferencia se entiende como una extensión de los dos principios de justicia enumerados anteriormente (aunque al pie de la letra puede ser considerado el segundo).

Tomaremos la primera enunciación del principio que reza de la siguiente manera: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (*TJ*, p. 68). Resulta difícil explicar el principio de diferencia sin partir del contexto mediante el cual se llega; sin embargo, parece imposible tratar dicho contexto en toda su magnitud, por lo tanto, trataremos de establecer unas bases generales. La concepción rawlsiana parte de los estrictos términos de la cooperación social, en la cual todos los individuos estamos involucrados, todos mantenemos intereses generales en lo que se refiere a la permanencia de un orden social estable; en tanto, cooperaremos socialmente a dicho orden mediante instituciones fundadas en la justicia como imparcialidad. En otras palabras, estamos dispuestos a cooperar porque como ciudadanos sabemos que la justicia se aplica, en primera instancia, a la estructura básica de la sociedad.

Trataremos al principio de diferencia como una regla de carácter justificatorio de las desigualdades sociales y económicas. Podemos estar de acuerdo, en el plano de la estructura básica ideal, en que la mayor ventaja de unos debe redundar satisfactoriamente a los menos favorecidos. La primer pregunta que surge es, ¿cómo llegamos a aceptar dichas desigualdades, suponiendo el caso de que se encontraran justificadas?

El teorema de la posición original es nuevamente el punto de partida; y es que el primer problema que se nos presenta es la aceptación de un orden de cosas en el cual, como hemos visto más arriba, nos aceptamos como iguales políticamente pero desiguales en lo privado. Rawls supone que -con todo y el carácter hipotético de la posición original- hemos llegado a un punto en el cual nos reconocemos como iguales e incluso llegamos a aceptar las condiciones de desigualdad existentes en la realidad.

Todos partimos de una situación original en la cual no sabemos la posición social que ocupamos, las diferencias en la dotación de talentos y, mucho menos, los avatares de la suerte y la fortuna. Todos nos reconocemos como iguales y a partir de ello fundamos una situación contractual inicial, dado

que todos estaremos situados en igualdad de circunstancias y, por consiguiente, actuaremos como si estuviéramos en la peor posición. Naturalmente -pese a que estemos limitados por una teoría tenue del bien- llegaremos, por medio de comparaciones interpersonales, a reconocer diferencias que requieren de una justificación.<sup>9</sup>

¿Mediante qué principio pueden las personas morales libres e iguales aceptar el hecho de que las desigualdades sociales y económicas son influidas profundamente por la fortuna social, y por las contingencias sociales e históricas? Como las partes se consideran a sí mismas personas de estas características, el punto de partida obvio será para ellas suponer que todos los bienes primarios sociales, incluso los ingresos y la riqueza, deberían ser iguales: todo el mundo debería tener una participación igual en la riqueza de la sociedad. Pero deben tener en cuenta los requisitos organizacionales y la eficiencia de la economía. Así, es irrazonable detenerse en una división (de la riqueza) igual para todos.

La estructura básica debe permitir las desigualdades organizacionales y económicas en tanto que estas desigualdades puedan mejorar la situación de cada cual, incluso la de los menos privilegiados, siempre y cuando estas desigualdades sean congruentes con la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades para todos. Como empiezan con participaciones iguales, los que se beneficien menos (tomando la división igualitaria de la riqueza) tendrán, por así decirlo, el derecho de veto. Y así llegan las partes al principio de diferencia. Aquí, la división equitativa de la riqueza se acepta como el punto de partida, porque refleja cómo está situado el pueblo cuando lo representan en su calidad de personas morales libres e iguales. Entre esas personas, quienes hayan ganado más que otras tienen que actuar en términos que mejoren la situación de quienes hayan ganado menos. Estas consideraciones intuitivas indican por

---

<sup>9</sup> La concepción rawlsiana de las comparaciones interpersonales se encuentra sumamente influida por los planteamientos de Hume en torno al principio de reflexividad y, aunque no lo planteé explícitamente, puede encontrar semejanzas con el interaccionismo simbólico de G.H. Mead. Ésta se entiende como un segundo yo en el cual renunciamos a la concepción egoísta de la moral. Mediante mecanismos psicológicos en nuestras relaciones sociales siempre esperaremos que nuestras acciones sean correspondidas conforme a la máxima “no hagas lo que no quieres que te hagan”. “¿Para qué erigir hitos entre mi campo y el de mi vecino, cuando mi corazón no ha hecho división entre nuestros intereses, sino que comparte todos sus gozos y pesares con la misma fuerza y vivacidad como si fueran originalmente los míos propios?” (Hume, p. 173). Para llegar al principio de reflexividad resulta indispensable partir de una base de principios morales justificados, lo cual significa nuevamente adoptar la teoría tenue del bien ante la multiplicidad de concepciones del bien. Quizá una mejor manera de abordar el problema que entraña el equilibrio reflexivo se encuentre en lo provechoso que resulta arrancarnos de las concepciones egoístas de la moral en provecho de la estructura básica. Pese a ello, la noción del equilibrio reflexivo parece sumamente abstracta desde cualquier punto de vista. Para un análisis más detallado cfr. Schmidt, Johannes, “La *original position* y el equilibrio reflexivo” en Kern, Lucian y Hans Peter Müller (comps.), *La justicia: ¿Discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, 1992, Barcelona, Gedisa.

qué el principio de diferencia es el criterio apropiado para regular las desigualdades sociales y económicas (*LP*, pp. 263-264).

En este sentido, el principio de diferencia me parece sumamente irreal, máxime tomando en cuenta que descansa, en última instancia, sobre la base del intuicionismo. Lo relevante en todo caso es que en este punto medular, es en el cual se contraponen de modo extremo las concepciones políticas y privada de la igualdad.

Una moral pública puede justificar que los más aventajados en la escala social deseen que los menos aventajados resulten también favorecidos; sin embargo, el principio de diferencia no resulta practicable más que mediante la esfera del mercado, donde las acciones se rigen por los criterios de utilidad y no los de la moralidad pública. Allí, los costes de utilidad pueden demostrar que no siempre la mayor ventaja de unos redundará en una ventaja general.

Si bien, es cierto que el problema no se reduce a una envidia social, exige que sean recreados mecanismos que permitan constatar que las desigualdades en la distribución de bienes y riqueza existen como tales, y además, no necesariamente han de ser aceptadas. El que mediante comparaciones interpersonales lleguemos a la conclusión de que las desigualdades existen, se debe, principalmente, a que nuestros deseos y aspiraciones han sido moldeados conforme a una base de expectativas en la que todos nos aceptamos como iguales; a esto nos referimos con la idea de los bienes primarios, una base pública y reconocible de expectativas y aspiraciones generalizables. “Las expectativas se definen como el índice de bienes primarios que un hombre representativo puede razonablemente esperar. Las perspectivas de una persona mejoran cuando puede prever una colección preferida de estos bienes” (*TJ*, p. 97).

Resulta entonces un hecho que las desigualdades existen y pueden medirse en base a un índice de los bienes primarios que se poseen. Ahora, examinaremos las propiedades de los bienes primarios y su carácter universal, partiendo desde luego, del modelo de la ética de la fe en el progreso como una concepción ampliada de la ética del desafío y, por lo tanto, delimitando las concepciones del bien y, en este caso, de lo que está bien tener.

Rawls enumera cinco clases principales de bienes primarios, a los que señala que pudieran agregarse otros más. La lista es la siguiente:

- a) Los derechos y libertades básicas
- b) La libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades
- c) Los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica

d) Ingresos y riqueza

e) Las bases sociales del respeto a sí mismo (*LP*, p. 177).

Como ya había manejado antes, los derechos y libertades podemos caracterizarlos por su contenido meramente formal, y la misma situación se podría extender a los dos siguientes (*b* y *c*); más adelante explicaré el porqué de esta reducción, que considero más bien de sentido axiológico. El punto *e* me parece de extremo carácter psicológico-moral, lo cual me permite dejarlo de lado. Nos concentraremos en lo que respecta a la desigualdad de los ingresos y riqueza, que según sostengo, es el plano al cual debe abocarse una justicia social fundada en los términos de la estimativa política.

También resulta pertinente recordar que estamos partiendo de una concepción que considera a la igualdad como una cuestión de recursos (Dworkin). La tarea de realizar un índice de bienes primarios generalizable a toda la sociedad en su conjunto resulta sumamente difícil, pudiendo derivar incluso en la injusticia, puesto que las variaciones entre las preferencias de la gente pueden ser muy grandes, además, como ha hecho ver Amartya Sen, las capacidades de los individuos -diferentes entre unos y otros- para utilizar esos bienes determinan que una lista de bienes primarios no puede generalizarse sin tomar en cuenta su capacidad para utilizarlos y hacerlos provechosos.<sup>10</sup>

En lo que sí podemos estar de acuerdo es en identificar los bienes primarios como necesidades de los ciudadanos. Esas necesidades deben estar determinadas por criterios de justicia que establezcan un mínimo o una "igualdad básica", a partir de la cual puedan valorarse las desigualdades. Conforme al criterio *maximin* en el cual se basa el principio de diferencia, deben disponerse las desigualdades de modo que el peor situado esté lo mejor posible, lo que significa establecer una línea base del límite permisible de desigualdad, que bien podría ligarse a la idea de la dignidad o el respeto a uno mismo, puesto que el establecimiento de un mínimo razonable del bien vivir conlleva a consideraciones de tipo ético-autoestimativo.

Este planteamiento no es, de ningún modo, una novedad y ofrece semejanza con *La psicología del hombre económico* de Jeremy Bentham, al establecer grados en la igualdad practicable, opuesta a la mera idealidad de una igualdad absoluta.<sup>11</sup> Según Bentham, el mínimo de la igualdad practicable se encuentra en la subsistencia, debajo de la cual no hay existencia. Contando con los medios de subsistencia, a los cuales se suma el de la seguridad, pueden agregarse los medios de abundancia que, conforme se van agregando,

---

<sup>10</sup> Cfr. Sen, Amartya, *Nuevo examen de la desigualdad económica*, 1995, Madrid, Alianza editorial, pp. 89-104.

<sup>11</sup> Cfr. Bentham, Jeremy, "Psicología del hombre económico" en *Escritos económicos*, 1965, México, FCE, en especial pp. 21-24.

derivan en una posición en la cual, la capacidad de disfrutar la felicidad resulta mayor, tomando en cuenta que, en última instancia, la felicidad disfrutada depende de la capacidad de goce.

La corriente teórica de la “elección social” ha tomado en cuenta estos detalles y ha pretendido establecer criterios en la medición de las desigualdades.<sup>12</sup> Se supone que el principio de diferencia es preferible al del utilitarismo porque toma en cuenta las distribuciones de utilidad de los individuos, en el sentido de que no siempre las ganancias de uno, por grandes que sean, pueden compensar las pérdidas de otro; el placer y el dolor no son susceptibles de mediciones métricas.<sup>13</sup> En tanto es que adoptamos el criterio de bienestar como una métrica adecuada para el principio de diferencia.

Sen explica que el principio de de diferencia de Rawls puede establecerse mediante una regla *maximin* de ordenación lexicográfica, para una comunidad de  $n$  individuos:

- (1) Maximizar el bienestar del individuo peor situado.
- (2) Para igual bienestar de los individuos peor situados, maximizar el bienestar del segundo individuo peor situado.
- 
- 
- 
- (n) Para igual bienestar de los individuos peor situados de los segundos peor situados, ..., de los  $(n - 1)$ -ésimos peor situados, maximizar el bienestar del individuo mejor situado (Sen, 1976, p. 171).

Puede rebatirse que este principio parezca ilusorio, dado que corresponde a un estado de completa abundancia, o de constante crecimiento o, incluso, lo que habíamos dicho anteriormente, que descansa, finalmente, en criterios intuicionistas.<sup>14</sup> Nos preguntaremos, con justa razón, si el principio determina

---

<sup>12</sup> Cfr. Salcedo Megales, Damián, *Elección social y desigualdad económica*, 1994, Barcelona, Anthropos-UAM.

<sup>13</sup> “Es peligroso centrarse exclusivamente en la optimalidad de Pareto. Una economía puede ser óptima en este sentido aun cuando unos estén nadando en la abundancia y otros bordeen la indigencia, con tal de que no pueda mejorarse a los indigentes sin recortar los placeres de los ricos. Si evitar el incendio de Roma hubiese hecho que Nerón se sintiera peor, entonces dejarle incendiar Roma sería un óptimo de Pareto. En resumen, una sociedad o una economía puede ser óptima según Pareto y ser, no obstante, perfectamente indignante” (Sen, *Elección colectiva y bienestar social*, 1997, pp. 30 y 39, en García-Bermejo p. 164).

<sup>14</sup> “Si las cosas cayeran del cielo como maná, y nadie tuviera ningún derecho especial a alguna porción de él, y no cayera ningún maná a menos que todos acordaran una distribución particular y, de alguna manera, la cantidad variara según la distribución, entonces es verosímil sostener que las personas colocadas de tal manera que no pudieran lanzar amenazas o hacer ofrecimientos para recibir porciones

de igual modo, que las grandes ganancias de pocos y las pocas ganancias de muchos puedan ser compatibles con una idea del bienestar general, ya que en este sentido, el principio resulta simple y justificado. “Debido a su naturaleza puramente ordinal, el criterio de maximin no es sensible a magnitudes de ganancias y pérdidas. Aquí no vale decir que una ligera ganancia de la persona peor situada queda anulada por grandes ganancias (tan grandes como nos atrevamos a postular) de las demás. No hay transacciones” (*ibidem*, p. 172). Sobre las posibles inconsistencias de este principio, es recomendable la literatura económica sobre la idea del bienestar; para nosotros queda entendido este principio de diferencia, basado en un criterio de maximin lexicográfico. Aunque intenta excluir la idea de la comparabilidad interpersonal, parece poco probable llevarlo a la práctica, aunque en primera instancia, tenga una coherencia teórica.<sup>15</sup> Lo importante aquí es determinar una idea de la igualdad basada en el bienestar que permita acercarnos a un concepto ampliado de justicia social.

Debemos tomar en cuenta que toda la teoría de Rawls se nos presenta como una alternativa a los criterios del utilitarismo, puesto que -según señala- ésta teoría subyuga al individuo a un margen estrictamente económico; pero por otro lado, también se opone a las doctrinas asistencialistas.

La debilidad del principio de diferencia, como ha hecho notar Jon Elster, es la vaguedad del concepto de “los que se encuentran en la peor posición”, puesto que una referencia concreta nos obliga a adoptar métricas del bienestar.<sup>16</sup> Aquí mismo es donde surge el problema, si el criterio de *maximin* no puede en la práctica paliar las desigualdades, y el asistencialismo es descartado como una opción de justicia distributiva, ¿cuál es la alternativa que se nos ofrece? “Maximizar el bienestar total parece inhumano, maximizar el bienestar mínimo parece ineficaz... Habría que maximizar el bienestar total, sujeto a una restricción mínima fija sobre el bienestar individual” (Elster, p. 252).

---

especialmente grandes, acordarían la regla del principio de diferencia de distribución. Pero ¿es éste el modelo apropiado para pensar sobre cómo deben ser distribuidas las cosas que las personas producen? ¿Por qué pensar que los mismos resultados deben obtenerse para situaciones en donde hay derechos diferenciales y donde no las hay?” (Nozick, p 197).

<sup>15</sup> Conviene al respecto, estudiar algunas de las ideas planteadas por la teoría de la acción social y sus críticos (Harsanyi, Arrow, Sen, etc.). Cfr. Salcedo Megales, Damián, *Elección social y desigualdad económica*, 1994, Barcelona, Anthropos-UAM-I.

<sup>16</sup> Aunque Rawls ha captado este error, su pretendida explicación del concepto de “los menos aventajados” aparecido en *La justicia como equidad* (última publicación inédita antes de su muerte) tampoco esclarece de modo satisfactorio las lagunas que sigue presentando el concepto. Campbell sugiere que en el esquema de Rawls el concepto no tiene la importancia que pudiese parecer, e incluso lo caracteriza como una “parte relativamente superficial del modelo” (Campbell, p. 128).

De inicio reconocemos que el principal problema es la asignación de prioridades sociales, al encontrarnos con un abanico de preferencias individuales que difícilmente admitirían una clasificación social general. El dilema del bienestar viene determinado, por los criterios de medición que se apliquen, ya que pueden diferir de manera considerable según criterios políticos, económicos o jurídicos. El criterio de Pareto, en el cual se basa en buena medida la teoría de la elección social (y con ello el principio de maximin lexicográfico), se limita a una dimensión del bienestar, que es la dimensión de la eficiencia.<sup>17</sup>

Supuestamente hemos elegido este principio porque excluye las comparaciones interpersonales, pero ello parece poco probable cuando nos enfrentamos con que los juicios sobre el bienestar descansan finalmente en preferencias individuales. De acuerdo con Elster, parece más prudente adoptar criterios sobre el sentido común de la idea del bienestar, dado que el establecimiento de métricas, muy difícilmente, podría adaptarse a un esquema de preferencias individuales tan variables entre los distintos individuos involucrados en la cooperación social. “El concepto que el sentido común tiene del bienestar entonces se puede enumerar en cuatro proposiciones, cada una de las cuales modifica a la precedente. 1) Maximizar el bienestar total. 2) Apartarse de esa meta si es necesario para asegurar que todos alcancen un nivel mínimo del bienestar. 3) Apartarse de la exigencia de un nivel mínimo del bienestar en el caso de personas que caen por debajo de éste debido a sus propias elecciones. 4) Apartarse del principio de no apoyar a las personas identificadas en (3) si su fracaso en el planeamiento y la reacción a los incentivos se debe a una grave pobreza y privaciones” (*ibidem*, p. 254).

Es claro que, sea cual sea el enfoque que quiera adoptarse con respecto al bienestar, la cuestión de los recursos se erige como un criterio específico sí no para medir el bienestar, sí para medir la equidad. El reconocimiento de las partes y de sus desigualdades viene precedido por la inequitativa distribución de los bienes primarios, que como recursos nos pueden ser útiles para poder bien llevar a cabo nuestro proyecto de vida basado en un sentido común del bienestar.

El cómo los recursos pueden transformarse en felicidad viene siendo harina de otro costal. García-Bermejo apunta que el único modo de excluir las comparaciones interpersonales de los criterios de equidad, consiste en considerar a la equidad como una ausencia de envidia. Aunque dicha explicación parece dudosa, podríamos entender que ante una situación de garantía práctica de la igualdad de recursos (entiéndanse medios y

---

<sup>17</sup> Cfr. García-Bermejo Ochoa, Juan Carlos, “Sobre el tratamiento de la equidad y de la justicia en la economía” en Di Castro, Elisabetta y Paulette Dieterlen (comps.), *Debates sobre justicia distributiva*, col. La filosofía y sus problemas, 2005, México, UNAM-IIF, pp. 145-205.

capacidades del hombre representativo), podríamos considerarnos situados en una línea base de bienestar -ni mínimo ni máximo-, a partir de la cual la agregación de recursos se encontraría determinada por los talentos, la fortuna y la ambición; por lo tanto, la envidia quedaría excluida de inicio como criterio de las comparaciones interpersonales.

Esta idea puede ejemplificarse para el caso de países desarrollados con políticas de bienestar asistencialistas, como es el caso de Noruega; sin embargo, la adopción del enfoque de la equidad como ausencia de envidia parecería borrar algunas de las premisas de la ética del desafío como puede ser la idea de Dworkin de que “no debemos compensar a las personas por bajos niveles de ambición”, dado que establecida una equidad en el bienestar y la ausencia de envidia como parangón, algunos estarían inconformes con aquellos cuya nula ambición les permite seguir disfrutando de un bienestar al que poco contribuyen en la estructura básica, sería una envidia a la inversa.<sup>18</sup>

Parece correcto el tratamiento de algunos autores (Elster y Young) que oponen al concepto de justicia social el de equidad o justicia local. Ante las pretensiones de una justicia global cuyos fundamentos parecen poco practicables, las preferencias individuales deben acotarse a problemas ordinarios propios de una justicia local.

### **Un giro axiológico**

Ya había mencionado que la prioridad de las libertades puede darse por sentada como una conquista histórica del liberalismo implantada en el derecho positivo. Rawls alega que el esquema de las libertades no es meramente formal, a lo cual podemos hacer algunas objeciones. En primer lugar, la prioridad de las libertades es el sustento del moderno estado democrático de derecho, así como soporte de la democracia constitucional en la cual se funda el paradigma del liberalismo político; sin el esquema de libertades básicas es inconcebible la concepción política de la justicia. Es por ello que, pienso que las libertades no deben ser consideradas dentro de la lista de bienes primarios como tales, puesto que se encuentran implantadas positivamente de modo apriorístico para la concepción política de la justicia.

Un problema muy diferente es el ejercicio de las libertades, el cual se encontraría ligado a otro tipo de consideraciones. La explicación más obvia a

---

<sup>18</sup> Quizá podemos decir que la ética del desafío se concentra en el reto de vivir la vida; pero podemos argüir que, probablemente, cuando se establecen las condiciones óptimas para el reto o se elimina el reto, las perspectivas que ofrece el desafío de la vida parecen empañadas por otro tipo de aspectos psicológicos. Como ejemplo, podríamos citar las mayores tasas de suicidio registradas en los países más desarrollados que cuentan con programas de asistencia social muy amplios, cuya explicación podría encontrarse en la ética del desafío.

este problema se refiere a la expedición de la justicia, lo cual en todo caso no nos lleva a ningún lado, dado que suponemos que el estado debe garantizar justicia expedita para todos en igualdad de circunstancias; es decir, las libertades implantadas en el derecho positivo deben ser respetadas y no debe admitirse ningún tipo de violación al respecto. Otra explicación del problema, mucho más elaborada, se refiere al ejercicio de las libertades partiendo desde la ética del desafío.

Partimos de un esquema de libertades en el cual no existe discriminación alguna, situados en una posición original todos gozamos de las mismas, y el estado esta comprometido a garantizarlas. Pero ello entraña paradojas respecto a su plena consecución; por ejemplo, está estipulada constitucionalmente la libertad para elegir libremente la ocupación o profesión que se deseé; sin embargo, el ejercicio de esta libertad se encuentra intrínsecamente ligado a las posibilidades que se tienen para elegir la profesión que se quiere. Muy seguramente, aquellos que se encuentran con mayor ventaja económica y social tendrán mayores oportunidades de dedicarse a lo que desean que aquellos cuya inmediatez no les permite dedicarse mas que a ganarse el pan de la manera que se les presente. No basta con elegir sino con ejercer. Resulta así que las libertades serán puramente formales mientras no se ejerzan. Muy fácilmente, podría cualquier persona rebatir este argumento, dado que podrían suponer que no es posible el determinismo puro en el ejercicio de las libertades, en otras palabras, que el hecho de poseer libertades no implica que forzosamente debamos ejercerlas. Ello es muy cierto, el que seamos libres de cambiar nuestro lugar de residencia no implica que debamos hacerlo sólo por ejercer ese derecho, cuando nos encontramos bien en el lugar donde vivimos.

Así, el objeto del derecho positivo podría reducirse únicamente a la garantía para lograr los fines últimos de los hombres. Todos los problemas que emanen del ejercicio de las libertades se remiten a la instancia de la justicia social, esta vez limitada a la cuestión de los recursos. Mientras con más recursos se cuenten, resultará más sencillo ejercer el abanico de libertades que nos son ofrecidas.<sup>19</sup> Quiero con ello apartarme de esta polémica que había pospuesto hasta ahora.

Otro sentido que recobra esta discusión se encuentra unido a la idea del valor. Quizá el ejercicio de las libertades no requiera de una consecución en base a medios -conforme a un criterio utilitarista-, sino que más bien dependería del valor que les otorgamos. Hemos elegido no conceptualizar a las

---

<sup>19</sup> Esta es la misma propuesta de Amartya Sen: La igualdad debe buscarse en la capacidad de cada sujeto para transformar los recursos en libertades. Para mayor detalle cfr. Gargarella, Roberto, *Las teorías políticas después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, 1999, Madrid, Paidós, pp. 76-79.

libertades como bienes primarios, pero tampoco las ubicaremos como medios. Podríamos decir que el fin último de los hombres es la felicidad, y que, como tal, una felicidad plena es inconcebible sin libertad. Aunque la felicidad es un tema aparte, resulta siempre conveniente tener en cuenta su articulación con la idea de justicia. Pienso que, finalmente, el aspecto crucial de las libertades -ya no como meramente formales- radica en la igualdad. Cuando menos desde el derecho positivo, en las libertades nos encontramos más cerca que nunca del concepto de igualdad.

Resulta increíble semejante paradoja; cuando volteamos a nuestro alrededor y vemos las tremendas desigualdades en términos de distribución de la riqueza y acceso a oportunidades decimos ¿dónde está la igualdad?, pero en cambio hablando de derechos decimos, ¡yo tengo el mismo derecho que tú, seas quien seas! Por lo menos el esquema de libertades nos ofrece una valoración igualitaria, y es que, ¿dónde más podremos valorar la igualdad? Fuera de toda proporción aritmética, la igualdad se concibe dentro de un esquema valorativo; de tal modo, la igualdad existirá porque es posible valorar condiciones que lleven a ella. Al respecto, Miguel Bueno apunta lo siguiente: “la igualdad humana es el atributo menos real de todos los que encontramos inmersos en la existencia, no sólo en el orden ético y jurídico, sino también psicológico y antropológico” (Bueno, p. 77).

Además, la formalidad del esquema de libertades lleva consigo una cuestión de gran interés. Hemos mencionado el cómo las libertades se encuentran implantadas en el derecho positivo, e incluso, la igualdad formal propugnada por el derecho. Detrás de ello se encuentran los criterios estimativo-axiológicos que dan lugar al derecho. Por encima de cualquier ideal de justicia se encuentran aquellos valores que dan forma a los ideales que se plasman en el derecho positivo. Esto es lo que denominamos la axiología jurídica. Muchas veces damos por sentado este hecho, sin pararnos un segundo a pensar en los aspectos mediante los cuales se llegó a tal punto.

Es necesario desde una posición constructivista de la justicia detenernos a repasar esta metodología axiológica. Rawls supone que el conjunto de valores del liberalismo han dado forma a las instituciones propias de la justicia procedimental en el estado democrático de derecho. A partir de los valores también se forma una base pública de justificación de los principios de justicia. El error de Rawls, pienso que es separar tajantemente esta base pública de justificación -identificada por él como un consenso traslapado-<sup>20</sup> como una

---

<sup>20</sup> En el original en inglés aparece como *overlapping consensus*. En otras ediciones en español a distintas obras de Rawls aparecen otras traducciones como consenso por superposición, consenso coincidente o consenso entrecruzado. Escogemos la de consenso traslapado únicamente por ser como aparece en la edición de *Liberalismo político* (1995, México, FCE) a la que nos referimos a lo largo del texto. En cuanto a su significado podemos seguir a Fernando Vallespín: “Sería el acuerdo sobre las concepciones políticas centrales al que acceden personas que se adscriben a doctrinas o concepciones

esfera que encarna valores absolutos. Opone el relativismo ético individual a una base pública con una trama axiológica de carácter absoluto. Cuando menciona que el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad podría estar cayendo en una postura transpersonalista tan opuesta a un liberalismo fundado en el humanismo.

Aunque Rawls se opuso a las doctrinas utilitaristas al considerar que éstas no tomaban al hombre más que regido por mecanismos de eficiencia, su teoría de la justicia -según observo- tiene vacíos importantes respecto a una concepción humanista. Recaséns Siches nos explica que los hombres desiguales entre sí desde cualquier punto de vista, han de ser igualados lo más posible mediante el derecho. El derecho no podrá encarnar los valores más altos que dignifiquen al hombre, que serían más bien los valores morales, pero a partir de ellos puede possibilitarse la realización de valores humanos de carácter superior. He aquí el punto débil en la teoría de Rawls; por un lado, la concepción política de la justicia admite fundamentos morales dados por mecanismos axiológicos, más sin embargo, el consenso traslapado no admite mecanismos axiológicos que ofrezcan divergencias con el modelo fundacional que encarnan.

La justicia procedimental de trasfondo, en este caso, no basta. La subyugación de la ética individualista se opone al constructivismo ético-axiológico que siento que exige el liberalismo moderno. Algunas de estas fallas han sido repasadas por Ronald Dworkin, quien apunta que es preciso fundar primero una ética liberal que marque la pauta de los criterios axiológicos jurídico-políticos, antes de hablar de una concepción política de la justicia que da por sentados valores morales positivizados. La base pública de justificación referida por Rawls apela, supuestamente, no a una neutralidad *strictu sensu*, sino que a partir de valores aceptados por todos pudieran construirse valores superiores en beneficio de todos.

De acuerdo con ello, el consenso debería ampliarse progresivamente. “Lo que exige la razón pública es que los ciudadanos puedan explicar su voto unos a otros en términos de un razonable equilibrio de los valores políticos públicos, y que todo el mundo entienda, por supuesto, que la pluralidad de las doctrinas comprensivas que profesan los ciudadanos sea considerada por ellos mismos un apoyo más, a menudo trascendente, para esos valores” (*LP*, p. 230). Nos resultan, al respecto, poco claras las fronteras axiológicas entre la razón pública y la moral positivizada encarnada por las instituciones del liberalismo político; puesto que Rawls alude que la razón pública ha de servir como un soporte a la democracia constitucional (¿justicia procedimental pura?).

---

del bien distintas o incluso opuestas; el acuerdo sobre el que todos pueden converger” (Habermas y Rawls, *Debate sobre liberalismo político*, intro., p. 18).

La importancia de los valores en los criterios que forman la justicia no debe de ninguna forma admitir concepciones políticas, ya que sus pautas deben de ser las de los valores más altos que pueda alcanzar la humanidad, y sí, a partir de ello, su positivización en términos de factibilidad política. “La teoría de la justicia tiene que limitarse, por lo tanto, al estrecho círculo de aquellas cuestiones político-morales básicas, en las que razonablemente cabe esperar un *overlapping consensus*; y esas cuestiones son precisamente aquellas que afectan a valores neutrales en lo que se refiere a concepción del mundo y aceptables por todos. Se buscan principios o normas que encarnen intereses susceptibles de universalización” (Habermas, p. 125).

La perspectiva universalizante de la razón pública parece interpretar indistintamente el sentido axiológico de la política y el derecho. El consenso traslapado, implica la aceptación de criterios universales -mediante una doctrina comprensiva de entre las tantas que existen, según Rawls- a partir de los cuales las valoraciones no pueden retrotraerse a niveles fundacionales de la estimativa axiológica. La aceptación de los criterios se toma como un hecho dado por sí solo, que sin embargo, no presenta una tajante diferenciación entre los ámbitos político-jurídico de la justicia.

La explicación del derecho positivo, mediante la cual se encarnan los valores mínimos para que de él emanen los valores más altos encarnados por la moral, no encuentra cabida en una noción de justicia que se explica como concepción política fundada en términos de la axiología jurídica. Una verdadera concepción política de la justicia debe delimitar claramente las fronteras axiológicas entre lo político y lo jurídico. Resulta completamente distinto adoptar valoraciones fundacionales de derecho a adoptar criterios políticos universalizables. La concepción política de la justicia pretende abarcarlo todo basándose exclusivamente en el plano justificatorio.

Si se trata de justificar principios democráticos, la valoración de la justicia quedaría completamente excluida. La justificación democrática resulta precaria desde su sentido axiológico, puesto que la democracia depende, finalmente, de mayorías y, como tal, el consenso traslapado (con lo vaga que parece esta formulación) implicaría también criterios mayoritarios.

“Verdaderamente la apelación a la mayoría no nos da ni la característica del concepto de Derecho ni tampoco la de la idea de la Justicia. El Derecho implica una voluntad autárquica. Su concepto no se agota en un escrutinio; es otra cosa que una suma de adhesiones individuales o de opiniones individuales aisladas de esta o aquella mayoría. El ideal de la Justicia no se puede describir como el anhelo de una determinada mayoría numérica. Ello implicaría una lamentable confusión de la cantidad con la calidad. La misión de la política estriba en el establecimiento de una situación buena. Y una situación no es buena simplemente porque muchos la piensan y quieren. La decisión de una

mayoría cualquiera sólo puede ser un medio condicionado. Se ha de demostrar que, bajo determinadas condiciones históricas, se obtiene el resultado objetivamente mejor ateniéndose al criterio de la mayoría de una masa determinada. Entonces se abandona el principio democrático como tal. En realidad el principio con el cual se quiere justificar este medio de la decisión mayoritaria es otro que sin embargo no se ha expresado ni demostrado claramente por los que proclaman la mayoría como la norma suprema... Y no hay para esta cuestión un criterio apriorístico que valga para todos los hombres y pueblos” (Stammler, pp. 108-109).

Mi propuesta sería la de adoptar un relativismo ético-axiológico no sólo a nivel individual sino también a nivel público, contrariando la opinión del consenso traslapado que confunde una base moral de justificación con la neutralidad propia del gobierno. La justificación axiojurídica de la justicia no requiere de planteamientos objetivistas, puesto que se funda en los ideales del humanismo; en cambio la justificación política de la justicia para ser objetiva debe tener muy en cuenta el relativismo ético en el cual se enmarca, dado que desde el criterio estimativo no existen valores que puedan darse como puros o absolutos, sino sólo categorizaciones útiles para el marco del constructivismo político (Rawls).

El método del constructivismo político utilizado por Rawls opera en los márgenes de la razón práctica kantiana, lo que supone que los principios de la razón práctica se originan en nuestra conciencia moral informada por la propia razón práctica. La metodología constructivista intenta articular en un esquema coherente los principios básicos de la nueva teoría de la justicia del *Liberalismo político*. Podríamos interpretar el constructivismo político como la fórmula mediante la cual se pretende que los valores institucionalizados pudieran transformarse en los más altos valores morales, según nos menciona Recaséns.

Hábilmente, Rawls evade la problemática axiológica que entraña la noción de justicia (incluso, desde su concepción política), oponiendo a ello que lo necesario para el constructivismo político es que las partes tengan una capacidad de sentido de justicia, desde el punto de vista racional. La noción de sentido de justicia, como exclusivamente necesaria, parece menospreciar los contenidos irracionales que pudiesen también dar origen a valoraciones sobre justicia. Inclusive, Martha Nussbaum, quien se dice partidaria de la teoría rawlsiana del *Liberalismo político*, admite el papel primordial que juegan las emociones en la configuración del derecho.<sup>21</sup>

Los criterios axiológicos no deben encuadrarse en lógicas de lo “ya dado” como racionalmente válido, sino que deben aceptar que el poseer un sentido

---

<sup>21</sup> Para mayor detalle de esta relación, cfr. Nussbaum, Martha C., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley*, 2006, Buenos Aires, Katz editores.

de la justicia no significa que las valoraciones aparezcan preconfiguradas respecto a esquemas de la razón práctica. Y es que “pareciera que los liberales ya viven con un régimen en el que se expresan juicios de valor sobre emociones, y que no tienen ninguna perspectiva realista de hacer otra cosa” (Nussbaum, p. 75).<sup>22</sup> Existe una independencia entre la categoría de la realidad y la categoría del valor.<sup>23</sup> Nosotros, que hemos decidido adoptar criterios relativistas sobre la justicia podemos poner en tela de juicio el esquema racionalista del constructivismo político.

¿Realmente, resulta necesario que la concepción de la justicia opere en los márgenes del racionalismo? Kelsen nos respondería que no, y es que finalmente, se ha confundido la relación axiológica político-jurídica que entraña la noción de justicia. A la justicia le es propio un contenido valorativo y no, exclusivamente, un sentido racional. Al confundirse los términos de ordenación de la relación axiológica, los criterios de positivización pretenden extenderse a la esfera política como una base pública de justificación donde operan mecanismos axiológicos distintos a aquellos que originan el derecho positivo. “No es posible dar una solución racional al problema valorativo de la justicia, porque estas valoraciones son de fuente irracional. Mas esto, ¿significa caer en el escepticismo político?

Tal consecuencia de criterio irracional no entraña un escepticismo, porque a su vez, señala que el ideal racional objetivo en el orden social es otro: es el de la paz; es decir, que en lugar de canalizar los esfuerzos del estado y del derecho para hacer justicia entre los hombres, lo que objetivamente procede plantear y afrontar es el problema de la simple convivencia como tal; porque la idea de la paz es una idea que todos los hombres captan y comprenden en qué consiste” (Terán, p. 351).

Así, resulta sencillo formular una doctrina que establezca que no resulta pertinente un sentido de la justicia cuya valoración procede de fuentes irracionales, sino que la comprensión política de la justicia se limita estrictamente al orden social estable. El consenso traslapado y la razón pública justifican únicamente una convivencia armónica que descansa en última instancia en criterios relativistas (también en el ámbito público-político). Con ello podemos desprendernos de modo definitivo de los ideales de

---

<sup>22</sup> Dworkin apunta una crítica similar cuando señala que “el liberalismo, pues, parece una política de la esquizofrenia ética y moral; parece pedirnos que nos convirtamos, en y para la política, en personas incapaces de reconocernos como propias, en criaturas políticas especiales enteramente diferentes de las personas ordinarias que deciden por sí mismas, en sus vidas cotidianas, qué quieren ser, qué hay que alabar y a quien hay que querer” (Dworkin, en Pereira, p. 366)

<sup>23</sup> Sobre la relación entre realidad y valor, cfr. Recaséns Siches, Luis, *Filosofía del derecho*, 1961, México, Porrúa, pp. 58-70.

universalización de una concepción política de la justicia, pues el relativismo de la justicia opera, precisamente, en los márgenes de la estimativa política.

### **Criterios de la estimativa política**

Es importante aclarar en qué sentido es que adopto la noción de “estimativa política”. El concepto lo hemos tomado a partir de la terminología axiológico-jurídica, por lo tanto, resulta imprescindible su esclarecimiento. Los criterios estimativos se refieren, naturalmente, a valoraciones, en este caso dentro del campo y acción de la política como sistema. La tarea de la estimativa sería la de definir valorativamente criterios políticos específicos, en este caso referidos al campo de acción de la justicia social. Así, la estimativa política se encargará de mostrar bajo qué aspectos es más conveniente abordar la temática de la justicia social, apuntando soluciones pertinentes. No quiero que se confunda la estimativa política dirigida a la justicia social como políticas públicas; por ello mismo, hemos abordado el problema desde una perspectiva filosófica.

La estimativa se refiere a criterios valorativos a partir de los cuales se fundamenta la concepción política y no meramente la acción política. La connotación axiológica del problema se funda en la premisa de la validez material de los valores, lo cual de acuerdo a la postura que venimos manteniendo se puede interpretar inscrito en dos premisas principales: *i*) el relativismo de la justicia, y *ii*) los recursos como esfera material de la justicia social.

*i*) Uno de los dilemas de la justicia distributiva, conforme a la máxima de “dar a cada quien lo suyo”, se basa en que se apoya en una definición no relativa. El que cada quien tenga lo que se merece no puede explicarse por medio de categorías absolutas, pues los criterios de merecimiento obligan a relativizar las concepciones de justicia. El relativismo no pesa sobre la justicia procedimental pura, sino que adoptando un concepto político de la justicia, es imposible encuadrar las valoraciones a un esquema absoluto por más que descansen en firmes intuiciones morales.

Según Radbruch, la justicia opera en el nivel de la especialización, compensando la más amplia generalización con la más completa individualización. La multiplicidad de identidades éticas determina que los esquemas valorativos se ajusten hacia “la mayor igualdad posible”, lo que en todo caso, nos confirma el relativismo de la justicia. Los valores están fundados en función del interés. Las expectativas legítimas que pudieran determinar una justicia distributiva poco pueden esclarecer al tema, pues la cuestión ahora se encontraría en definir lo que es legítimo esperar como justo -ello considerando la situación original como punto de partida.

Ante esta paradoja podríamos adoptar dos criterios; el primero sería acudir a la justicia procedimental pura, lo que significaría retrotraernos a la esfera del derecho positivo; el segundo sería recurrir a los criterios morales, lo cual implica el ensalzamiento de la posición intuicionista y que no nos llevaría a nada nuevo. El equilibrio de las expectativas legítimas debe conformarse en el marco de la estructura básica de la sociedad; a partir de ello, el precepto cambia a “cada quien según su contribución”. Para que resulte posible equilibrar las expectativas de acuerdo a esta premisa, los problemas de justificación de la justicia social deben resolverse mediante la esfera del mercado.

*ii*) Se puede objetar, con mucha razón, que el relativismo al cual nos referimos podría confundir *ex profeso* las connotaciones de justicia económica y justicia política. Cuando elegimos la categoría de justicia social, pretendemos precisamente abarcar ambas nociones, que considero no son contradictorias. La primacía de los recursos -en el sentido de Dworkin- no significa reducir la justicia al ámbito exclusivo de la acción económica; pues como hemos visto, los recursos forman parte de las configuraciones éticas particulares, mediante las cuales es posible valorar la igualdad. Precisamente, si la concepción política de la justicia se ocupa de priorizar la igualdad resulta necesario enfocarnos a los campos en los cuales se desarrolla.

Hemos mencionado anteriormente, el porqué concedemos a la categoría de los recursos una primacía sobre los demás bienes en el esquema rawlsiano. Los bienes primarios deben ser aquello que los ciudadanos necesitan y no, específicamente, lo que podrían merecer. Las necesidades de los ciudadanos, sin embargo, no pueden estipularse del mismo modo que en *i*), puesto que los criterios de “lo necesario” deben estrecharse en cuestiones de factibilidad a los mínimos requeridos para la estabilidad de la estructura básica de la sociedad. Este es el marco de la esfera material de la justicia: la previsión social como el suministro de bienes que conlleven al equilibrio en torno a expectativas legítimas que garanticen la igualdad.

Dworkin señala que son dos las instituciones de la igualdad: la democracia y el mercado. La previsión de bienes se fundamenta en el principio de diferencia; dado que aquí sí, tal principio puede aplicarse a las instituciones despojado de criterios intuicionistas, por ejemplo, la fiscalización de recursos por parte del estado. Lo importante sería establecer, claramente, de qué modo los bienes primarios pueden ser “criterios públicos fehacientes para dirimir las cuestiones de justicia política” (*LP*, p. 182). Ante el escenario de una concepción política de la justicia, los recursos como un bien primario admiten una doble caracterización en las instituciones de la igualdad: su determinación está expuesta a criterios políticos y económicos, lo mismo que su conformación y distribución.

“La llamada a decidir acerca de la relación entre los derechos del hombre y el todo supraindividual que forma el pueblo es la justicia distributiva” (Radbruch, p. 39). Entenderemos a los derechos en la más amplia acepción posible (tomando en cuenta que de los derechos emana el problema de la división equitativa de los bienes) y el enfoque sobre la justicia distributiva tendremos que adaptarlo a los esquemas de bienestar. Cualquier determinación estimativa debe reconocer parámetros identificables en base a los cuales se funden los criterios valorativos.

La definición del bienestar puede resultar muy problemática, es por ello que debemos concentrar nuestra atención, más bien, en la justificación del propio bienestar. La justificación más evidente podemos encontrarla en la propia estabilidad de la estructura básica de la sociedad; de ella se deriva de modo consecutivo, la aplicación del principio de diferencia. La justificación del bienestar puede tener dos raíces: “The first is that need, when it is urgent or concerns basic necessities, ought to be addressed by those who are in a position to provide relief. The second is that an individual’s entitlement to resources is proportional to the willingness (or ability) of the individual to assume burdens and obligations associated with being the recipient of the benefits of social cooperation” (Fedder, p. 132).

La justificación del bienestar presenta su aspecto más interesante cuando asume su condición política. Los criterios de bienestar, basados en los recursos, parten de una base económica, que sin embargo, tiene su fundamento en una esfera de carácter político. Veamos esto; los problemas que surgen desde el subsistema económico se derivan de una escasez de recursos; ante tal escasez, el problema que debiera enfrentarse ahora, es la asignación de los mismos en condiciones equitativas. Así, las condiciones que deben generarse del esquema de asignación descansarán, finalmente, en criterios estimativos.

El que hayamos puesto énfasis en la cuestión de los recursos, a lo largo del ensayo, no es producto de la casualidad, pero de ningún modo es una obviedad. Parece correcta la idea de que el esquema de asignación de los recursos viene predeterminado por la misma justicia procedimental pura en el sentido del ejercicio de los derechos económicos. Ya nos ubicamos de forma irrenunciable en la esfera del mercado, en la cual se cristalizan los criterios de validez material de los valores. “Rawls sostiene que no hay un modo efectivo de adscribir valores relativos a los recursos excepto recurriendo a las leyes de la oferta y la demanda como variables cruciales para determinar quién obtiene qué en un sistema económicamente eficiente” (Campbell, p. 126).<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Observaciones importantes sobre lo que se entiende por un sistema económico eficiente se encuentran en *TJ*, pp. 249-257.

Los criterios de asignación de los recursos deben apegarse a métricas del bienestar. Escogemos la idea del bienestar como un criterio adecuado para la estimativa política aunado a la idea de justicia, entendiendo esta conexión no como una cuestión de agregación en los estrictos términos de la economía del bienestar sino en el sentido de satisfacción de las necesidades humanas.

Pareciera que a esta última máxima le falta el adjetivo de básicas, sin embargo, conforme a lo básico podríamos regresar a la línea de supervivencia benthamiana, que nos indica criterios mínimos en lo que se refiere a las necesidades de las personas. Siento que lo “básico” resulta irrelevante desde el punto de vista estimativo, pues la línea base poco puede servir para las valoraciones en agregación de preferencias. El problema estimativo es de justicia social y no, propiamente, sobre las bases de la justicia social, que debiesen darse por sentadas. La igualdad básica sirve exclusivamente como un parámetro para valorar las desigualdades.

Los conflictos principales con los cuales se toparía la concepción política de la justicia son, precisamente, los criterios estimativos que debe adoptar el estado, dando por sentados sus fundamentos. Las aspiraciones de una división justa de los recursos dependen, finalmente, de la justicia procedimental pura, en la cual Rawls parece depositar todas sus esperanzas. Partiendo de unas instituciones sociales justas se daría por sentado que sus disposiciones serán justas y más allá de eso serán aceptadas como justas. Lamentablemente, este enfoque parece chocar de manera irremediable con la esfera del mercado en el cual se fundan los criterios estimativos, dado que el principio de diferencia en toda su extensión no podría descansar en la justicia procedimental. La estimativa política podría considerarse como un enfoque programático que media entre la justicia social y la eficiencia del sistema económico. No pretenderemos soslayar la problemática que implica la inclusión de preferencias mediante los esquemas del mercado, que conforme al principio de diferencia se presentaría como el mecanismo apropiado. Consideraremos pues, que nos encontramos ante un sistema económico eficiente como el que Rawls nos presenta en *TJ*.

Los esquemas que rigen la asignación de prioridades, para bien o para mal, no se basan en el intuicionismo de gobernantes y gobernados regidos por el principio de diferencia. La justicia procedimental pura como fórmula perfecta -que más bien parece una interpretación trascendental de la teoría del derecho positivo- no gobernará jamás la política regida por los fines de la preservación del poder. No podemos esperar que la justicia procedimental se haga cargo por sí sola del acatamiento de acciones instrumentales regidas por criterios político-utilitarios. Creo que Rawls comete un grave error al creer que las instituciones que se justifican como justas por su fundamentación en el liberalismo político, son justas por el simple hecho de que la gente acata sus

dictámenes. En este caso, está confundiendo los términos que implican la justificación y la legitimación del orden social establecido.

El mercado de las preferencias se inmiscuye en el campo de la política determinando lo que representará la existencia o no de la justicia social. Resulta increíble que las demandas a nivel individual y público sean extremadamente parecidas. Esta cuestión no debería de buscar explicaciones racionales, sino contentarse con saber que las expectativas, al simplificarse a la cuestión de los recursos no son gobernadas más que por una esfera del mercado (en el cual se producen los bienes y servicios, en base a los cuales se han formado las expectativas) a la cual el aparato estatal debe conformar con productos desprendidos de su forma mercantil (este tema lo abordaré con mayor amplitud en el siguiente ensayo).

Parece difícil que el estado pueda procurar cualquier tipo de expectativas y demandas por el simple hecho de que se consideren como aspiraciones materiales de los ciudadanos. Todos los criterios en la distribución de los recursos deben tener en cuenta, primeramente su factibilidad en los términos de la eficiencia del sistema, y en segundo lugar, que contribuyan al desarrollo de la estructura básica. “Es importante recordar que los estratos altos siempre gozan de enormes ventajas para imponer sus demandas, o sea, los que definen lo que es socialmente necesario” (Moore, p. 53). Esta afirmación resulta muy real, y creo que su fundamentación última se encuentra en la esencia de la política. Para contrastar esta opinión deberíamos trazar una línea de la justicia social más que del bienestar.

Las métricas del bienestar, generalmente resultan contradictorias debido a que pueden existir numerosos índices en los cuales basarse. Sen afirma que la cuestión del bienestar debe enfocarse en la capacidad de las personas en transformar los recursos en libertades. Finalmente, todas estas ideas tienen por objeto la felicidad de los individuos; así resulta paradójico que el semifeudal país de Bután -con pocos recursos- tenga el índice de felicidad más alto del mundo.<sup>25</sup> Podrían encontrarse numerosas explicaciones sociológicas al respecto, pero más bien la cuestión radica en la justicia social. Una sociedad fuertemente igualitaria, aún en la pobreza, puede presentar mayor justicia que una que nada en la abundancia.

Puede presentarse problemática la división entre lo que sería la justicia social y el problema sobre los derechos sociales, específicamente su exigibilidad.<sup>26</sup> Mas parece correcto que ante un tratamiento de la justicia dentro

---

<sup>25</sup> Tomando en cuenta el relativismo en el que descansa la noción de justicia, esta aseveración tiene puntos muy discutibles, más allá del marco metodológico empleado en la elaboración de este índice. Cfr. [www.neweconomics.org](http://www.neweconomics.org)

<sup>26</sup> Cfr. Abramovich, Victor y Christian Courtis, “Apuntes sobre al exigibilidad judicial de los derechos sociales”, en Abramovich, Victor y Christian Courtis (comps.), *Derechos sociales. Instrucciones de uso*, 2003, México, Fontamara.

del espacio del mercado la distribución de los recursos también se encuentre regulada por la oferta y la demanda. El marco del sistema político conformará las demandas de justicia social a través de los canales que garanticen la estabilidad y preservación del sistema. Respecto al principio de diferencia, operará básicamente, como plano legitimatorio del orden social.

Los “menos aventajados” representan el gran mercado de la justicia social. Las prioridades en la atención de demandas vendrán determinadas por el insumo que proveen al sistema político y no solamente a la estructura básica de la sociedad. La reducción del componente axiológico en el esquema rawlsiano parte de la imposibilidad del método intuicionista. Siendo realistas, la estimativa política valorará el problema de la justicia social delimitando su campo de atención al insumo que pretenda obtenerse. A diferencia de las métricas del bienestar, la justicia social puede variar ampliamente mediante los criterios de la estimativa política, trazando fronteras entre grupos sociales y circunstancias históricas. La idea de la justicia social no opera en el marco del derecho positivo estrictamente, por ello mismo, sus concepciones y sus objetivos pueden ser moldeados por criterios político-estimativos.

Los criterios de la estimativa política no se preocupan por establecer bases para una justificación del orden social, sino más bien por su legitimación. Una concepción política de la justicia parece indicar, exclusivamente, la fórmula de justificación del sistema social, mas no parece explicarnos los mismos problemas que acarrea dicha concepción en su magra esencia, que transfiriendo los términos sería más bien la de una concepción de la justicia política.

“Es importante plantearse si esta concepción política en particular ofrece la idea de justicia -incluso justicia en el sentido político- que debería. Multitud de injusticias descaradas en el mundo tienen lugar en circunstancias sociales en las que recurrir al “liberalismo político” y al “principio de tolerancia” puede no ser fácil ni particularmente útil. Y a pesar de todo el dejar estos asuntos fuera del alcance de una “concepción política de la justicia” podría implicar una seria reducción de su dominio. Hay muchas cuestiones importantes de justicia e injusticia implicadas en la elección política de las instituciones sociales en todo el mundo, y no es fácil adoptar una definición de la concepción política de la justicia que las excluya de su competencia porque se plantean en situaciones ideológicamente alejadas de las democracias constitucionales. Los límites de “lo político” no tienen porque ser tan estrictos. Los eternos problemas de la desigualdad y de la injusticia en el mundo requieren un enfoque menos restrictivo” (Sen, 1995, p. 95).

Rawls justifica los dilemas que entraña la justicia social mediante una concepción política, pero no se plantea el conflicto legitimatorio que consiste en justificar las bases sociales de la injusticia bajo un trasfondo de justicia procedimental pura. Parece que existen fundamentos morales bastante hondos que explican la cuestión, en lo que Moore denomina la ética de la sumisión.<sup>27</sup> Para nosotros resulta claro que la concepción política de la justicia no basta para explicar el comportamiento político de la justicia. Para ello acotamos la dimensión de la justicia a una justicia social que no pone por encima a la estructura básica de la sociedad sino a los grupos rezagados de la estructura social que representan mayoritariamente al mercado político. La estimativa política adopta los criterios pertinentes en la asignación de los recursos, con el fin primordial de procurar su necesaria legitimación.

El legado que nos ha dejado la obra de John Rawls es sumamente basto, pues nos ha hecho poner los ojos en el tema de la justicia, una noción que siempre escuchamos pero a la que le concedemos poca atención. Su compromiso con los ideales democráticos de la justicia y la igualdad le han valido las críticas de los liberales ultraconservadores (p. ej. Nozick), que confían exclusivamente en la meritocracia proferida por la perfección del sistema de mercado y el estado democrático de derecho. Pese a todo, agobiados por la realidad mundial repleta de injusticias, nos parece necesario e incluso, más constructivo, pasar del plano de la justificación al orden de legitimación que exige una concepción política de la justicia.

---

<sup>27</sup> Véase, Moore, Barrington Jr., *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, 1989, México, IIS-UNAM.

## BIBLIOGRAFÍA

Abramovich, Victor y Christian Courtis, “Apuntes sobre la exigibilidad judicial de los derechos sociales”, en Abramovich, Victor y Christian Courtis, *Derechos sociales. Instrucciones de uso*, 2003, México, Fontamara.

Affichard Joëlle y Jean Baptiste de Foucauld (dirs.), *Pluralismo y equidad. La justicia social en las democracias*, 1997, Buenos Aires, Nueva Visión.

Ash, William, *Marxismo y moral*, 1969, México, Era.

Ayer, A.J., *Hume. A Very Short Introduction*, 2000, Nueva York, Oxford University Press.

Barry, Brian, *Teorías de la justicia*, 2001, Barcelona, Gedisa, 1a. reimp.

Bentham, Jeremy, *Escritos económicos*, 1965, México, FCE.

Bueno, Miguel, *La axiología jurídica en Luis Recaséns Siches*, 1980, México, IJ-UNAM.

Campbell, Tom, *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, 2002, Barcelona, Gedisa.

Clinton, David, *Tocqueville, Lieber and Bayehot*, 2003, Nueva York, Palgrave-MacMillan.

Diggins, John Patrick, “La fragilidad liberal y la influencia conservadora: el pasado y el futuro de la política estadounidense”, en Vereza, Mónica y Silvia Nuñez (coords.), 1997, México, UNAM-CISAN.

Dworkin, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, 1993, Barcelona, Paidós.

Elster, Jon, *Justicia local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*, 1994, Barcelona, Gedisa.

García Añón, José, “Derechos sociales e igualdad”, en Abramovich, Victor y Christian Courtis, *Derechos sociales. Instrucciones de uso*, 2003, México, Fontamara.

García-Bermejo Ochoa, Juan Carlos, “Sobre el tratamiento de la equidad y de la justicia en la economía” en Di Castro, Elisabetta y Paulette Dieterlen (comps.), *Debates sobre justicia distributiva*, col. La filosofía y sus problemas, 2005, México, UNAM-IIF, pp. 145-205.

Gargarella, Roberto, *Las teorías políticas después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, 1999, Madrid, Paidós.

Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, 1998, Madrid, Trotta.

----- y John Rawls, *Debate sobre liberalismo político*, 1998, Barcelona, Paidós-ICE-UAB.

Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, en “Selecciones de David Hume”, Hendel, Charles W. (comp.), 1959, Argentina.

Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, 2002, México, Porrúa.

Marshall T.H., *Social Policy in the twentieth century*, 1967, Londres, Hutchinson & co., 2a. ed.

Martínez, Ronald, *Justicia social y bienes públicos*, 2003, Xalapa, México, Universidad Veracruzana.

Miller, David y Michael Walzer (comps.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, 1996, México, FCE.

Moore, Barrington Jr., *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, 1989, México, IIS-UNAM.

Novoa Monreal, Eduardo, *Derecho a la vida privada y libertad de información*, 1979, México, Siglo XXI.

Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, 1988, México, FCE.

Nussbaum, Martha C., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley*, 2006, Buenos Aires, Katz editores.

Pereira, Gustavo, *Medios, capacidades y justicia distributiva*, 2004, UNAM-IIF.

Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2006, Barcelona, Paidós.

Perrot, Michelle, "La familia triunfante" en Ariès Phillipe y Georges Duby (comps.), *Historia de la vida privada*, t. IV, pp. 97-108

Radbruch, Gustav, *Introducción a la filosofía del derecho*, 1951, México, FCE.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, 2006, México, FCE, 2a. ed., 6a. reimp.

-----, *Liberalismo político*, 1995, México, FCE, 1a. ed.

-----, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, 2001, Barcelona, Paidós Ibérica.

-----, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Erin Kelly (ed.), 2000, Barcelona, Paidós.

Recaséns Siches, Luis, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1961, 2a ed.

Reyes Escobar, Jorge Armando, "El problema de la estabilidad en El liberalismo político de John Rawls", en Di Castro, Elisabetta y Paulette Dieterlen (comps.), *Debates sobre justicia distributiva*, col. La filosofía y sus problemas, 2005, México, UNAM, IIF, pp. 62-76.

Rivera Castro, Fabiola, "La teoría de la justicia de John Rawls: ¿una teoría para quién?" en Di Castro, Elisabetta y Paulette Dieterlen (comps.), *Debates sobre justicia distributiva*, col. La filosofía y sus problemas, 2005, México, UNAM, IIF, pp. 53-52.

Salcedo Megales, Damián, *Elección social y desigualdad económica*, 1994, Barcelona, Anthropos-UAM.

Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 2000, Barcelona, Gedisa.

Schmidt, Johannes, "La "original position" y el equilibrio reflexivo" en Kern, Lucian y Hans Peter Müller (comps.), *La justicia: ¿Discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, 1992, Barcelona, Gedisa.

Sen, Amartya, *Nuevo examen de la desigualdad económica*, 1995, Madrid, Alianza editorial.

-----, *Elección colectiva y bienestar social*, 1976, Madrid, Alianza editorial.

Stammler, Rudolf, *Modernas teorías del Derecho y del Estado*, 1955, México, Ediciones Botas.

Suárez, Francisco, *Tratado de las leyes y del Dios legislador*, 1921, Madrid, Hijos de Reus.

Terán, Juan Manuel, *Filosofía del derecho*, 1998, México, Porrúa, 14a. ed.

Thomson, David, *Equality*, 1949, Cambridge University Press, GB.

Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, 1990, Madrid, Aguilar.

Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, 2004, México, FCE, 1a. reimp., 2a. ed.

Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, 1997, Barcelona, Paidós, 3a. reimp.

## “INTERÉS DE CLASE Y COMPROMISO ÉTICO”

*El proletariado sigue intensamente  
preso en las formas intelectuales y  
emocionales del capitalismo.*

*Georg Lukács*

La idea de este ensayo ha surgido de las declaraciones de uno de los candidatos a la Presidencia de México-2006, en contra de su oponente, mencionando que debe abstenerse de nombrar conceptos como el de interés de clase porque altera el desarrollo normal de la campaña política.<sup>1</sup> El concepto por sí mismo, caduco y obsoleto para la teoría política contemporánea, me pareció no sólo de amplio interés, sino que además encontré curiosa su aplicación al tema de la ética.

Tras la debacle del socialismo real (soporte empírico del marxismo ortodoxo), la terminología marxista resultó demeritada para los propósitos de análisis de las ciencias sociales contemporáneas; de tal forma, conceptos como el de interés de clase, el de burguesía o el de proletariado, cayeron en desuso en la era del capitalismo triunfante y el estado democrático y liberal. Pero por más que cambie esta terminología, la complejización del sistema capitalista mantendrá como constantes las contradicciones propias del sistema a nivel social. La idea surge en el contexto del reciente viraje político neopopulista en distintas democracias de América Latina. Aunque explícitamente no se está alentando la lucha de clases, simplemente, retomar los conceptos es visto con malos ojos. Pero dicho viraje político encuentra su explicación precisamente en la complejización del sistema; éste se ajusta tanto a los problemas de legitimación en el capitalismo tardío (Habermas) como a las contradicciones en el estado de bienestar (Offe).

Resulta muy cuestionable la pretensión de que dichos conceptos sean anulados de las campañas políticas bajo el argumento de que impiden su desarrollo normal o porque alteran la paz social. Ningún argumento puede desaparecer los síntomas de crisis a los que se encuentra sometida la legitimidad del estado democrático liberal. La explicación de estos procesos fue clarificada por Habermas en su análisis sobre los *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, donde se recurre al análisis sistémico como alternativa de investigación. A partir de esta línea, el mencionado viraje político en los países latinoamericanos, podría interpretarse como el choque directo e irremediable,

<sup>1</sup>

La Jornada, Enero, 2006.

entre la legitimidad del sistema y los intereses de clase. La corriente neopopulista representa la alternativa de legitimación para una nueva estabilización del sistema; sin embargo, las adaptaciones que exigen las crisis de legitimación no se solucionan tan fácilmente, pues quienes detentan las posiciones de poder y con ello aseguran su interés de clase, no estarían dispuestos a que dicho interés se subordine a los ajustes que exige la estabilización del sistema; la lucha de clases se traspasa a la arena política.

### **Planteamiento general de la investigación**

Trataremos de establecer una relación subsecuente de los temas mediante el siguiente planteamiento general de la investigación:

(a) La complejización del sistema capitalista se ve sometida a crisis adaptativas relativas al problema de legitimar las contradicciones de clase y de una riqueza desigualmente repartida; la sociedad moderna (funcionalmente diferenciada) ha traído consigo procesos de desclasamiento que permiten generalizarla en cuanto a expectativas de *modus vivendi*;

(b) La cuestión legitimatoria es transferida a un estado que, para tratar de menguar las desigualdades, se convierte en un estado de bienestar, en el cual pretenden garantizarse los servicios del estado como bienes y servicios desmercantilizados desde una base social desclasada;

(c) Mediante los programas neoliberales de “achicamiento” del estado, la desigualdad aumentó (recorte de las prestaciones y servicios provistos por el estado), y dio pauta a una crisis de legitimación que cuestionaba de manera directa los resultados del programa neoliberal; ante tal suceso -en Latinoamérica particularmente-, se han vuelto a retomar las corrientes populistas, las cuales se erigen como una atractiva fórmula de legitimación del sistema ante políticas económicas de dudoso beneficio (o en todo caso, de beneficio para sólo unos cuantos);

(d) La organización del movimiento neopopulista no requiere de estructuras partidistas de tipo corporativo o de tácticas revolucionarias, pues existe un cambio en las perspectivas objetivas con miras a la conquista del poder político. Este cambio de papel viene determinado por una estrategia política de utilidad espontánea, en la cual las masas constituyen el instrumento de conquista del poder político y donde ya el partido político solo cumple funciones de protección ideológica del interés de clase;

(e) La formulación del concepto de interés de clase, por parte del programa neopopulista, no pretende de ninguna manera abocarse a la formación de una conciencia de clase -en el sentido de Lukács-, sino que

desprende el sustrato ético del concepto con objetivos de identificación y captación político-partidista; de tal modo, el problema ético se canaliza a las condiciones de desarrollo material de las masas empobrecidas, mediante la vaguedad de ideologías suplementarias;

(f) El programa partidista en los sistemas políticos contemporáneos se encuentra cada vez más lejos de dirigirse hacia la concreción de un partido de clase, puesto que esta formulación lo convierte en un órgano radical y excluyente; la elaboración de plataformas desde este punto de vista, requiere un compromiso ético-social mediante el cual queden garantizados beneficios en favor de aquellas masas que, en el límite de crisis sistémica, claman por el retorno del Estado social;

(g) El compromiso ético-social se constituye en unidad con el interés de clase en la forma de una ideología suplementaria que no se encuentra sujeta a restricciones de carácter normativo.

## §

### (a)

El desarrollo del sistema capitalista permitió que la anterior relación entre poder y clase desprendiera su sustrato económico. Este fenómeno es conocido como la despolitización y repolitización de las relaciones de clase. En primera instancia, el surgimiento del derecho privado y, con ello, el marco legal de acción para las transacciones entre particulares, resultó en un desprendimiento de los sistemas político y económico; así, conforme al orden liberal, se consolidó el principio de *laissez faire*, pues las relaciones capitalistas de producción necesitaban ya al estado, únicamente como promotor y vigía de ellas. Esto es lo que llamamos la despolitización de las relaciones de clase. El capitalismo voraz, sin embargo, no puede justificar por sí mismo, el orden al que se encuentran sometidas dichas relaciones; en tanto es que se ve obligado a transferir las funciones de legitimación de una riqueza desigualmente repartida hacía el sistema político-administrativo (estado).

Este análisis (muy influyente en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado) justificó ante los economistas neoliberales y keynesianos el fundamento del llamado estado de bienestar, pues a través de prestaciones (y tal es el ejemplo de la seguridad social), dicho estado sustituye en algunos aspectos al mecanismo de libre mercado, consiguiendo legitimar un sistema capitalista liberal fundamentado en las relaciones individualistas que establece el derecho privado. Así, el Estado capitalista liberal sometido -por su misma naturaleza contradictoria- a persistentes crisis de legitimidad, repolitiza en este sentido, las relaciones de clase. Ahora, sin embargo, con la “anonimización del

poder de clase” (Habermas), en la arena política la lucha de clases enfrenta a contendientes que sólo representan al interés de clase, más no se puede decir, como pretendía Lukács, que ostenten el ser de clase en su forma de conciencia de clase. En dicho proceso -observado por Bell en su libro *El fin de las ideologías*-, el desarrollo histórico del Estado liberal entraña consigo, el desclasamiento de las relaciones de poder fundadas en la igualdad de derechos y libertades. Está claro, de tal modo, que las relaciones de poder en nuestro moderno estado, no se rigen en primera instancia, por el concepto de clase.<sup>2</sup>

Los procesos por los cuales atraviesa el capitalismo avanzado, deben concebirse como un grado sumo de la estratificación. Pero la anterior explicación con la cual quedaba justificada la existencia del estado de bienestar, quedó inconclusa ante la emergencia de los programas neoliberales de “achicamiento” del estado. Los programas neoliberales -aplicados particularmente en América Latina- redujeron de manera casi absoluta al anterior estado benefactor, las empresas paraestatales fueron vendidas a compañías privadas y muchos de los servicios públicos fueron privatizados. La experiencia latinoamericana, hoy mirando hacia atrás, resultó en muchos aspectos nefasta, pues acrecentó las desigualdades que el anterior modelo de estado había pretendido menguar. En base a estos resultados (sin entrar en polémica), la legitimidad del moderno estado neoliberal -esbelto y eficiente- cayó a un precipicio. Ya desde esta perspectiva, resulta más sencillo visualizar el porqué del nuevo auge del populismo en Latinoamérica.

El problema de fondo tiene características estructurales, pero en lo que toca a la legitimidad del sistema, la cuestión es un asunto de ajustes en cuanto a la estabilización del sistema. Luhmann nos explica que el tránsito de una sociedad estratificada a una funcionalmente diferenciada implica un giro en cuanto a los problemas de la sociedad. Luhmann cree que los problemas de adaptación en la sociedad hipercompleja sólo pueden solucionarse a través de una correspondiente diferenciación subsistémica; del sistema social en general, los problemas funcionales deben dirigirse, exclusivamente, a los ámbitos correspondientes del subsistema al cual pertenecen.

El sistema como tal, resulta estable siempre y cuando, sepa adaptarse a su entorno, de tal forma, debe aprender a manejar las crisis como perturbaciones normales a las cuales se encuentra sometida dicha relación entre sistema-entorno. Tal cuestión sólo se explicita en un entorno de

---

<sup>2</sup> Con desclasamiento nos referimos de modo similar a una idea expuesta anteriormente, principalmente el hecho que los procesos del moderno liberalismo político y económico nos han llevado a distinguir claramente que las relaciones sociales no se encuentran determinadas primariamente por el concepto de clase, pues esto se debe principalmente a que “nuestros deseos y aspiraciones han sido moldeados conforme a una base de expectativas en la que todos nos aceptamos como iguales” Cfr. *Infra*, Ensayo 2.

generalización vs. estratificación. Las antiguas sociedades estratificadas fueron el resultado natural del aumento en la complejidad social. Ante las contradicciones, resultaba imposible una sociedad que no descansara en los principios jerárquicos de organización y producción; los procesos de estratificación dieron por ende, origen al concepto de clase.

La nueva era, caracterizada por una comunicación de masas basada en el acceso universal a la información, por la generalización desclasada de expectativas e ideales de vida, por la “supuesta” igualdad de oportunidades de desarrollo, ha acabado con la concepción clasista del sistema social. Sin embargo -nos menciona Luhmann- la estratificación aún sobrevive, pero se adapta a la diferenciación funcional, cambiando de forma y contenido. “Habiendo sido desbancada como modelo primario de diferenciación, la estratificación se convierte en una estructura de clase, más o menos abierta y continuamente reproducida por los efectos de la diferenciación funcional” (Luhmann, p. 87). Así,

“las sociedades estratificadas podían suministrar concepciones de la “vida buena” que estaban modeladas según las aspiraciones y el *modus vivendi* de los estratos elevados. La sociedad funcionalmente diferenciada continúa reproduciendo imágenes marchitas de la vida en la alta sociedad, pero la estructura social y la motivación están ahora conectadas a través de otros mecanismos. Éstos tienen que ser más abstractos y, a la vez, situacionalmente más específicos. Las expectativas han de validarse de una forma relativa, mediante una referencia a los sistemas a los que sirven de soporte o a las decisiones “sujetas a cambio sin previo aviso”. Esta situación puede ser descrita como una disociación entre la integración social y la sistémica, y sólo puede ser explicada como un *tradeoff problem* de la diferenciación funcional” (Luhmann, p. 95).

**(b)**

Queda claro, de esta forma, que en la moderna sociedad (diferenciada funcionalmente), la estratificación pasa a un segundo término ante la generalización de expectativas de *modus vivendi*. En realidad, el desplazamiento de los conflictos de clase a meras ficciones esconde tras de sí las mismas contradicciones del modo capitalista de producción. Desde esta perspectiva, el estado se ve obligado a la difícil tarea de conjuntar legitimidad y eficiencia en el marco de un sistema sometido a crisis constantes que amenazan la integridad y estabilidad de éste.

Según Offe, el estado liberal se encuentra sometido a una presión que exige que los criterios que rigen al estado se adapten al modelo económico de la rentabilidad; de aquí el surgimiento de la cuestión sobre el estado

benefactor, que conforme a los criterios de rentabilidad, no cumple eficazmente su cometido, aunque por otra parte, consiga legitimar las contradicciones del sistema. Los procesos de desclasamiento que observamos hace un momento, denotan que los servicios del estado benefactor son considerados como bienes de cambio de la producción estatal para con los segmentos poblacionales más desfavorecidos, sólo que esta vez a través de formas desmercantilizadas, en el sentido de que el estado sustituye al mecanismo del mercado, alterando las bases del principio de acumulación capitalista y, con ello, también el principio de *laissez faire*.

Ya no suponemos criterios clasistas cuando hablamos de la accesibilidad a servicios básicos, hablamos de prestaciones universales en la forma de bienes y servicios dotados por el estado. “El Estado no se convierte tanto en una fuerza de cambio social y progreso social, según pretenden los reformadores liberales, como en arena de una lucha creciente; suministra el modelo rudimentario de una organización de la vida social liberada de la forma mercantilizada, pero sin lograr ponerse a la altura de la promesa implícita en este modelo. Las instancias estatales proyectan una imagen de sí mismas donde se sugiere que valores de uso como educación, conocimiento, salud, seguridad social y otros ingredientes de una vida “decente” son el propósito final de sus medidas y políticas. La experiencia de que esta imagen es falaz debe causar conflictos específicos y actitudes de frustración ante *falsas promesas*” (Offe, pp. 132-133). Efectivamente, el que queden garantizados determinados bienes y servicios dotados por el estado -que generalmente tienen un anclaje constitucional-, no soluciona el fondo de la cuestión, pues los simples procesos de desclasamiento promovidos por las industrias culturales (Adorno y Horkheimer) tan sólo son el biombo tras el cual se encuentra una diferenciación aberrante en cuanto a condiciones de vida entre los distintos sectores de la sociedad.

Sea como sea, el estado de bienestar -o social, para el caso específico de Latinoamérica- cumple su cometido en cuanto al criterio legitimatorio, pues en cierta forma, acota los riesgos de crisis sistémica, quedando garantizados los mínimos de supervivencia y bienestar en la forma de prestaciones universales con anclaje constitucional. Sin embargo, el modelo del Estado benefactor pronto se vio atrapado en una crisis fiscal, ante el enorme peso que significaba la producción de bienes y servicios desprendidos de la forma mercantilizada. Naturalmente, esta afirmación tenía una base económica; el modelo keynesiano de estado como planificador de la economía se vio rebasado ante un sistema en constante expansión, sobre todo en lo tocante al nuevo mercado mundial de la era globalizada. El mercado se erige nuevamente como el midas del progreso; al estado le toca promover el intercambio en la forma de “changarro y vocho para todos” (Fox), una promesa ilusoria ante los patrones de acumulación capitalista, pues al estado, ya desmarcado de su función

directiva de la planificación económica, le queda únicamente establecer promesas y compromisos de carácter utópico-legitimatorio.

El problema general es que en el estado benefactor se agudizaron las contradicciones del esquema costo-beneficio, mediante la producción de bienes y servicios liberados de su forma mercantil. Aunque el estado como soporte institucional del sistema se ve obligado a fungir como intermediario en la contradictoria relación entre trabajo asalariado y capital; el modelo de estado social no cumple con los criterios de rentabilidad que exige el moderno sistema económico mundial.

Generalmente, el estado populista y corporativo latinoamericano fue el promotor del estado de bienestar. Las condiciones adaptativas del sistema capitalista presionaron a los distintos regímenes a forzar un cambio en las estructuras políticas y económicas propias de los modelos de estado social. En muchos aspectos, las formas desmercantilizadas de bienes y servicios de los cuales era proveedor el estado, lo convirtieron a éste en un monopolio que contravenía los intereses del gran capital.

Los criterios de rentabilidad mostraron que al alto costo que significaba para el erario público la provisión de bienes y servicios, se sumó una creciente ineficiencia estatal. Desde esta óptica de mercado, resultaba más conveniente que la administración de muchos de los servicios estatales pasara a manos de particulares. Con la excepción de los Estados Unidos, el aparato estatal en la mayoría de los países de Latinoamérica y Europa Occidental concentraba funciones de producción y distribución de las formas desmercantilizadas que significaban la seguridad social, la educación, etc., además poseía activos de capital en la forma de empresas paraestatales que conforme al paradigma neoliberal sólo representaban un peso administrativo. Dichas empresas fueron privatizadas en favor de los intereses del gran capital. Pero el conflicto arrastraba desde antes una característica negativa sobre el uso y asignación de los recursos del Estado:

“La contradicción interna en la producción estatizada de bienes y servicios es de forma y contenido. En virtud de su origen y contenido funcional, la meta de dichas organizaciones es crear opciones de intercambio tanto para la fuerza de trabajo como para el capital. En virtud de su *modus operandi* administrativo formal, se hallan exentos de las relaciones mercantilizadas; los valores de uso se producen y distribuyen sin ser controlados y dominados por valores de cambio. Esto tiende a abrir estos organismos estatales a demandas que a veces (...) se dirigen contra la propia forma mercantilizada, así como contra un aparato estatal que se percibe al servicio de dicha forma. Expandiendo los servicios sociales y la inversión en infraestructura, el Estado no sólo exacerba los síntomas de crisis fiscal, sino que se convierte en foco de conflicto sobre el modo en que deberían usarse los recursos sociales” (*ibidem*, p. 132).

Todo esto se combinó en un efecto que reiteraba que la función del estado no era precisamente, la administración de recursos: el estado no es una empresa, dichas funciones deben consignarse a los particulares, con el objeto de estabilizar aquellas contradicciones que habían provocado las mencionadas formas desmercantilizadas. El estado contemporáneo se veía rebasado nuevamente por los imperativos exigidos por la concentración del capital.

La liberalización completa del mercado, acompañada de los procesos de globalización, permitió ahora sí, una completa generalización de los estereotipos y expectativas de *modus vivendi*, es decir, se completó aquella igualdad de los individuos ante el mercado a un nivel mundial. Hoy observamos por primera vez, aquella base social desclasada en la cual se encuentra la supuesta legitimidad del moderno sistema de relaciones capitalistas; así pues, “el intercambio, que se ha vuelto autónomo, descarga al orden político de exigencias de legitimación. El mercado autorregulador exige ser complementado, no sólo por una administración estatal racional y un derecho abstracto, sino por una moral estratégico-utilitarista en el ámbito del trabajo social, que en las esferas privadas es compatible con una ética “protestante” o “formalista”. Las ideologías burguesas pueden adoptar una estructura universalista y apelar a intereses generalizables porque el régimen de propiedad se ha despojado de la forma política y ha traspasado a una relación de producción que, según su apariencia, puede legitimarse a sí misma: la institución del mercado puede apoyarse en la justicia inherente al intercambio de equivalentes” (Habermas, p. 39).

### (c)

Existe una amplia bibliografía referente al proceso de desmantelamiento del estado social en América Latina. Aquí lo importante es resaltar que el cambio de paradigma en el estado latinoamericano, alteró, después de un tiempo, los cimientos de legitimidad de las facciones políticas que habían implementado las políticas neoliberales. Aunque siempre se ha buscado hallar una justificación a nivel macroeconómico, la legitimidad recae en un nivel micro, el nivel del ciudadano que observa día con día la disminución de su poder adquisitivo, la mayor concentración de la riqueza y la desaparición de la clase media urbana.

Creo que el factor determinante de esta crisis de legitimación ha sido la contracción de las clases a un nivel extremo, es decir la polarización de la concentración de la riqueza -primeramente oculta bajo la ficción de la sociedad desclasada y generalizada en cuanto a expectativas-, que ya no puede

encontrar justificación en el anterior modelo de estado que aseguraba mínimos de bienestar y supervivencia.

Durante el periodo comprendido en las décadas de los ochenta y noventa, el interés de clase se vio relegado a una posición secundaria en el sentido de que los imperativos del sistema económico mundial exigían un compromiso de clases en aras del progreso económico nacional (por ejemplo, programa Solidaridad); además los efectos del proceso de contracción de las clases se observarían con toda claridad años después, cuando resultaba imposible mantener esquemas económicos contradictorios que desembocaron en agudas crisis económicas y también con ello, en conflictos políticos y sociales. El interés de clase renació y volvió a manifestarse en su forma arcaica, el recurso de inconformidad de las masas, es decir, la movilización, la agitación y la perturbación del orden social. No podían ser otras las consecuencias en la sociedad desclasada; desclasada ahora en otro sentido: la contracción de las clases se manifestó de manera funesta como una estructura piramidal con una punta extremadamente angosta, donde se encontraban los dueños del capital y los beneficiarios de las políticas neoliberales, y una inmensa base de desposeídos, clase trabajadora excluida de las bondades de la globalización del capital. Los sectores de clase media ya no existían.

Este proceso se manifestó de manera extrema en el caso argentino; la agitación social posterior a la crisis económica desembocó en una convulsión política derivada de una pérdida de legitimidad. Este plano sistémico se observa casi unánimemente en todos los países de Latinoamérica; ante tal situación resultó natural que la legitimidad que pretendía procurar el mecanismo de libre mercado, mediante la “justicia inherente al intercambio entre equivalentes” (Habermas) se traslade al sistema político.

Finalmente, el orden estatizado no podía mantenerse incólume ante una crisis del sistema económico que amenazaba con permear completamente la estructura social. El mecanismo primario de estabilización del sistema debía provenir del subsistema político, última fuente de control y organización de los demás subsistemas. El sistema político, para atenuar la crisis, se encontró en la necesidad de reorientar sus mecanismos de estabilización; de tal forma, el sistema puede adaptarse a las tensiones sin sufrir cambios en su estructura general. “Lo exclusivo en los sistemas políticos, por oposición a los sistemas biológicos y mecánicos, es la capacidad de transformarse a sí mismos y de transformar sus metas, sus usos y la propia estructura de su organización interna. Para mantener vivos sus procesos vitales, sus variables esenciales, es posible que vuelvan a moldear sus estructuras y procesos hasta tornarlos irreconocibles. Una democracia se puede convertir en una dictadura absoluta y un sistema tradicional en otro completamente moderno” (Easton, p. 143). Las alternativas que se siguen al manejo de una crisis pueden ser muy variadas, pero todas ellas se dirigen al mismo objetivo: la preservación del sistema.

Desde esta línea de investigación, podemos interpretar el viraje neopopulista en las democracias latinoamericanas como un proceso de ajuste con el fin de legitimar el nuevo orden que exigen las relaciones capitalistas de producción, que por sí solas no han podido adaptar las contradicciones que entrañan, hacia un mantenimiento de la estabilidad del sistema en su totalidad.

La característica esencial de los sistemas políticos, de ajustarse a los cambios temporales modificando su estructura en cualquier grado, es el telón de fondo de una cuestión mucho más compleja. Muchas veces los procesos adaptativos del subsistema político, mediante los cuales se enfrentan las crisis de legitimación chocan irremediabilmente con la estructura en la cual se funda el desarrollo natural de otros subsistemas. Al momento de alterar el modelo de estado por motivos de adaptación, surge inevitablemente, una confrontación de intereses que se refiere más bien a la compatibilidad de los modelos por encima de la necesidad de ajuste sistémico; llegamos a un grado de tensión entre los subsistemas político y económico, pues en este caso los intereses del estado se contraponen a los del modo capitalista de producción.

La nueva división del trabajo en la era globalizada trajo consigo un desarraigo de la tradicional relación entre trabajo asalariado y capital, y por lo tanto, transformó también las relaciones entre patrón y trabajador. La sociedad desclasada aquí puede observarse de otra manera, como una desintegración social en el sentido de que la anterior relación entre las clases que mantenían el patrón y el trabajador mediante el contacto en la fábrica, ha desaparecido como parte de los procesos de mecanización y de la nueva división del trabajo. Estas pautas se han traducido en un retroceso del movimiento obrero. Una primera explicación a este fenómeno se encuentra en los procesos de desindustrialización generados por la economía de servicios que vive el capitalismo avanzado. Los sindicatos que anteriormente habían creado condiciones en las cuales podía realizarse el compromiso de clases en formas de procuración del bienestar para el trabajador, cada día son más débiles y su estatus como fuerza social -específicamente para el caso de México- sería muy discutible.<sup>3</sup> El problema de una sociedad desintegrada encuentra, como hemos visto, una primera explicación en los procesos de transformación que vive la economía, alterando con ello, las relaciones productivas tradicionales.

Una segunda explicación la encontramos en lo que podríamos denominar un plano ideológico-comportamental. La hegemonía ideológica del neoliberalismo ha relegado los cuestionamientos sobre las contradicciones del

---

<sup>3</sup> Resultaría interesante, aunque muy alejado del tema que nos ocupa, investigar como afectan los procesos de fragmentación económica a la tradicional relación entre las clases. Con la mundialización del mercado y también la transformación de los procesos de producción económica no podríamos negar que existe una repercusión profunda respecto a esto.

capitalismo a condiciones naturales de la adaptación sistémica; pues el determinismo económico no permite que las condiciones objetivas del trabajador se traduzcan en sentimientos e ideologías propias. Resulta natural, entonces, que “al exigir demasiado de las difíciles condiciones objetivas y de los individuos educados en el egoísmo tales concepciones relegan toda posibilidad de liberación a un lejano futuro” (Arato, p. 168).

El plano ideológico-comportamental del problema puede dilucidarse si consideramos que la hegemonía ideológica del neoliberalismo, obtiene su fundamento en los ya vistos, procesos de desintegración social del capitalismo avanzado. A partir de esto, los miembros de una sociedad desintegrada no pueden cristalizarse como fuerzas capaces de confrontar o siquiera cuestionar el orden estatuido. La desintegración social desaparece con ello, todos los rasgos de la anterior solidaridad que pretendía la formación del interés de clase para una organización sindical o partidista.

Conforme a esto, los individuos adoptan una actitud de -como dice Borón- “sálvese quien pueda”; esto significa que la solidaridad social, característica esencial del interés de clase, se va difuminando hasta dejar de existir completamente. “Una sociedad... donde se ha debilitado hasta grados extremos la integración social y disuelto los lazos societales y la trama de solidaridades preexistente, es también una sociedad en donde las tradicionales estructuras de representación colectiva de los intereses populares se encuentran en crisis. Partidos y sindicatos perciben como su eficiencia reivindicativa y su credibilidad social son erosionadas por las tendencias desquiciantes del capitalismo neoliberal, que destruye precisamente las arenas en las cuales tanto unos como otros deben desarrollar sus iniciativas” (Borón, p. 83). Este proceso de desintegración social se transpasa al sistema político buscando respuestas legitimatorias; aquí nos vemos con el populismo.

En un primer momento, el populismo correspondió a determinadas condiciones objetivas del sistema político, a un subdesarrollo de éste, dado que no podía alcanzar el nivel de las democracias representativas.

Podemos distinguir, siguiendo a Ianni, algunas características esenciales del primer populismo en América Latina:

- 1) responde a las contradicciones entre una sociedad nacional y una economía dependiente,
- 2) contiene un significado dinámico,
- 3) sus procesos de reclutamiento se encuentran dirigidos hacia las masas marginales o clases populares,
- 4) no cuenta con una ideología clara o teóricamente establecida, sino que ésta se encuentra subordinada al líder,
- 5) el partido cuenta con una base policlasista, de masas y reformistas,
- 6) tiene motivaciones anti statu-quo y,

7) surge en un vacío político, en el cual ninguna clase detenta la hegemonía (Ianni, *passim*).

Muchas de estas características se adaptan de manera perfecta a las corrientes neopopulistas de la actualidad. Por ejemplo, en lo que respecta a la contradicción entre una sociedad nacional y una economía dependiente, basta echar un vistazo a alguno de los discursos de los modernos líderes latinoamericanos para darnos cuenta de que aquella corriente sesentera pareciera renacer. No quiero con esto parecer reaccionario, pues estoy consciente de que en el fondo el modelo capitalista de acumulación no ha sufrido cambio alguno (en lo que se refiere a sus patrones básicos de funcionamiento), y que como tal, la dependencia a la que estamos sometidos los países latinoamericanos es cada día más agobiante.

El problema aquí es de forma y no de contenido. El ajuste sistémico que se requiere ante las crisis de legitimación, no somete al estado a un cambio en su estructura y sus funciones, sino que el criterio de preservación exige que los cambios se limiten a sus rasgos modélicos. Así como los procesos de desclasamiento sólo representaron la ficción del libre mercado, el moderno discurso populista y su pretendido modelo de estado, procura de manera, al parecer eficiente, una legitimidad para con un sistema político desgastado, cuyo sometimiento servil a las recetas neoliberales ha traído consigo un creciente malestar social, que podría manifestarse de manera violenta en perjuicio de la estructura social en su totalidad. La sociedad desclasada como hemos visto, sólo existe en su sentido negativo: la contracción excesiva en la escala de clases. “El populismo reflejó... concretamente, la contradicción de intereses entre el trabajo y el capital. Reflejó este hecho a través del prisma de las condiciones de vida y los intereses del pequeño productor, y por ello lo reflejó deformándolo, cobardemente, creando una teoría que no proclamaba las contradicciones de los intereses de clases, sino vanas esperanzas en otro camino de desarrollo” (Lenin, 1974, p. 136).

En este tenor, es que mencionamos que el problema al cual se encuadra el populismo es de forma y no de contenido; las condiciones objetivas de las clases desfavorecidas son interpretadas desde el populismo de una manera falaz; ante la imposibilidad de alterar los mecanismos de las relaciones capitalistas de producción, el concepto de interés de clase se “toma prestado” con un carácter justificatorio. Desprende de sí su sustrato ético, la lucha de clases en la confrontación facciosa se representa como los muchos contra los pocos y, como en las telenovelas, la pobreza en el teatro político es sinónimo de virtud y bondad.

La adopción de esta categoría elimina de una vez y para siempre, la identificación con el concepto de clase. En adelante, las masas empobrecidas a las que se dirige el programa populista se identifican exclusivamente como lo

opuesto al bloque de poder, simplemente encuentran una categoría cohesiva como “los de abajo”. Así, más bien conjeturamos, que el populismo se inscribe como una combinación entre los aparatos ideológicos del estado y la situación de clase (Poulantzas). En parte lo que sucede, es que la formación social capitalista y el desarrollo de la democracia en el estado moderno han derivado en una situación en la cual las clases parecieran imposibilitadas al confrontamiento a partir de mecanismos ideológicos. Conuerdo, en este sentido con Laclau, en el sentido de que “tenemos clases en lucha pero no lucha de clases” (Laclau, p. 126).

Aunque desearía no entrometerme con el factor ideológico, resulta necesario conocer que la ideología populista encuentra campo abierto en una situación en la cual la lucha de clases ha pasado a formar únicamente el ancla discursiva de una determinada ideología. El componente identificador se realiza a través de una verificación de la producción de sujetos y una correspondiente articulación y desarticulación de los discursos mediante la lucha de clases (Laclau). Así, “para los sectores dominados, la lucha ideológica consiste en expandir el antagonismo implícito en las interpelaciones democráticas y en articularlo al propio discurso de clase” (ibidem, p. 205).

Al no encaminarse como fuerza revolucionaria, el populismo debe interpretarse como una fusión entre la ideología popular democrática y la ideología socialista. Dicha fusión es comprensible, desde el plano metodológico, como el antagonismo entre los métodos de organización y de lucha, tal y como se preguntara Rosa Luxemburgo hace casi cien años, *¿Reforma o revolución?* Desechando en primera instancia la segunda opción -sin que me parezca necesario enumerar los motivos- el populismo se estaría nutriendo -desde el punto de vista de la teoría del socialismo- de aquellas particularidades de la corriente revisionista, arguyendo que el método de lucha más eficaz es la vía legal, la organización de un partido socialdemócrata que, ganando espacios en el parlamento, emprenda reformas graduales que se reflejen, al mismo paso, en las condiciones de vida de la clase trabajadora.

Así, el socialismo es concebido mediante un desarrollo paulatino a través de reformas sociales. El problema principal a mi parecer, radica en una imposibilidad de método, tal y como se pregunta Atilio Borón:

¿Es posible concebir el tránsito desde una democracia capitalista a una democracia socialista, o “poscapitalista”, como un deslizamiento gradual y sin rupturas entre dos polos del mismo eje? El paso de la una a la otra, ¿es simplemente una cuestión acumulativa o implica un salto cualitativo? La respuesta en ambos casos es negativa y la experiencia histórica enseña que el posible tránsito desde una democracia capitalista a otra de tipo socialista -o al menos “poscapitalista”- es impensable sin replantear, simultáneamente el tema (tabú en los tiempos neoliberales) de la revolución. En consecuencia, sólo podría hablarse de la profundización

de la democracia, luego de haber formulado alguna hipótesis verosímil sobre la estabilidad a largo plazo de la sociedad capitalista; y para conjeturar los itinerarios de un eventual tránsito hacia alguna forma de democracia “poscapitalista” se requeriría poder esbozar algunas hipótesis en torno a los factores que precipiten la descomposición del capitalismo contemporáneo (Borón, pp. 52-53).

**(d)**

El elemento y medio de la tarea primaria de la revolución (la conquista del poder político de los trabajadores) quedó acotado con las garantías prácticas de la libertad política ofrecidas por el sistema democrático partidista. Hoy en día, cuando el funcionamiento del sistema económico ni siquiera se pone en duda, se eliminó el fin al cual se dirigía la tarea primaria de la revolución, ¿entonces a qué ha de aspirar un movimiento político (emancipatorio desde la perspectiva del interés de clase) que no se dispone transformar las relaciones económicas de producción capitalista, a partir de las cuales se derivan todas las contradicciones, y las cuales se reflejan en la opresión de la clase trabajadora? No cabe duda, en tal caso, que la tarea del partido ha cambiado su objetivo primario.

El neopopulismo como tal, es claramente diferenciable de las tácticas revolucionarias, puesto que no se dispone transformar enteramente las condiciones del sistema de relaciones productivas; así, eliminado el fin primario de la revolución sólo queda por objetivo la conquista del poder político, un poder político que se comporta en la misma esfera del sistema democrático liberal establecido por medio de los cauces legales. Así, partiremos junto a Borón, pensando en el desarrollo de una democracia poscapitalista en vez de una democracia socialista, en el sentido estricto de la teoría del marxismo ortodoxo.

Quizás, cuando Felipe Calderón mencionaba que Andrés Manuel López Obrador tenía que abstenerse de sacar a la palestra el interés de clase, pensaba en que la democracia debe desaparecer todos aquellos remanentes que pudiesen existir de la antaño denominada lucha de clases (hemos explicado estos procesos mediante el modelo de desclasamiento y generalización de expectativas de *modus vivendi* en la sociedad contemporánea). Sin embargo, y tal como lo he dicho, la imposibilidad de método no puede hacer más que obligarnos a explorar aquellas teorías “arcaicas”. Esta imposibilidad de método se explica tan sencillamente de la siguiente forma: “La posibilidad de la atenuación de las contradicciones

presupone que el modo de producción capitalista detendría su progreso” (Luxemburgo, p. 55).

Naturalmente, y como hemos visto, esta atenuación de las contradicciones -conforme al modelo de ajuste de los problemas de legitimación en el capitalismo avanzado- sólo puede tratarse desde el subsistema político-administrativo. Si bien, es cierto que la regularización de la explotación capitalista se ajusta a los momentos del mercado mundial, ni siquiera la teoría de los ciclos económicos puede explicar que las contradicciones del sistema económico capitalista por sí solo puedan, en determinados momentos y circunstancias, disiparse. En cambio, desde el subsistema político-administrativo sí pueden disimularse.

No podemos ingenuamente creer -y aquí sí que concordamos con los tecnócratas neoliberales- que el capitalismo detendrá su avance (mucho menos en la era de la globalización), a consecuencia de probables conflictos derivados de las contradicciones a nivel social.

De tal modo, el movimiento populista se dispone mediante el sufragio que permite la conquista del poder político, conforme al sistema de orden legal democrático, “transformar el medio de engaño en instrumento de emancipación” (Engels, p. 17). Como medio de organización, sin embargo, el partido para el populismo moderno ha perdido su efectividad y ya tan sólo cumple esta función de conquista mediante los cauces legales, pues lejos han quedado los tiempos de la estructura corporativa de partido, donde se agrupaban las masas trabajadoras. En realidad lo que sucede es que la interpolación del partido en la relación economía-política -el interés de clase mediante- no puede realizarse como un éxito debido a que la eliminación del fin primario de la revolución no permite la unificación del movimiento económico con el político. La subordinación del uno por el otro limita los programas de acción institucionales (o legales, para el caso es lo mismo) del interés de la clase trabajadora a - como dice Clif- meros regateos del estado de bienestar hacia el sistema capitalista.

El problema fundamental ha sido desde siempre, la manera en la cual se manifiesta el interés de clase en el partido, así como las estrategias de organización que determinan en qué medida la participación de las masas se refleja en la actividad partidista dentro del circuito político-democrático. Dicho papel se ha visto disminuido a últimas fechas tras el advenimiento de los regímenes de corte neoliberal.

En cambio, el papel de las masas organizadas dentro del régimen populista es de importancia fundamental (basta recordar en México la antigua estructura corporativa del PRI). Si bien es cierto, que el populismo siempre subyuga la estructura partidaria e ideológica a la voluntad última de un hombre, que en la palestra es conocido como el político carismático, las masas más allá

de poseer su sufragio, se convierten en la clave del éxito en lo que podríamos denominar una estrategia política de utilidad espontánea.

El proceso de contracción de las clases primeramente manifestó su aspecto positivo en la igualdad de los hombres ante el mercado (Vaneigem); pese a ello, cuando el sistema capitalista adolece los problemas de legitimación -que son únicamente afrontables desde el subsistema político-administrativo-, la contracción de las clases se problematiza en la adopción de categorías propias de la sociedad desclasada, en la cual las masas empobrecidas se identifican exclusivamente como “los de abajo”. Espontáneamente, la carga responsiva de las contradicciones del sistema se dirige hacia el polo de poder que comprende dicha situación y que a tal suceso, responde con la elaboración de discursos e ideologías suplementarias, y que ya en el plano del interés de clase, comprometen el apoyo político de las masas al sometimiento pleno al carisma y la popularidad del líder; ese líder que sí se identifica con “los de abajo”.

La estrategia política de utilidad espontánea se refiere al momento en el cual el interés de clase es políticamente manejable; las masas cohesionadas en una única categoría se convierten en la esencia de un movimiento que ha surgido de manera espontánea (masas desorganizadas) a consecuencia de las contradicciones propias del sistema económico, su misma espontaneidad las convierte en un instrumento que se encuentra fuera del aparato partidista, y que por lo tanto, carece de influencia directa en la toma de decisiones.

La espontaneidad con la cual surge, se convierte en un arma de doble filo; así, tras conseguir la utilidad requerida (sufragio efectivo), su función legitimatoria ya dependerá exclusivamente de la estrategia del líder una vez conseguido el poder; de tal modo puede a las masas darles el reverso o convertirlas en su séquito a lo largo de su mandato, ya depende exclusivamente de él (por ejemplo, rebelión indígena en Ecuador y ascenso de Lucio Gutiérrez). Sin embargo, su utilidad fue espontánea y así también fue parte de una estrategia política no calculada inicialmente, o en todo caso de cálculo parcial sin consecuencias plenamente previsibles. Aun así, tras de ello encontramos que en lo que se refiere a la relación entre el partido y las masas, así como su organización, existe toda una cuestión de orden teórico-metodológico.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Sobre dicha cuestión, me parece de sumo interés repasar, aunque sea de forma breve, la polémica teórica que confrontó a dos grandes teóricos del socialismo: Lukács y Luxemburgo. Aquí hemos mencionado el gran peso que puede llegar a tener el factor del espontaneismo de las masas en la trayectoria que siga un movimiento político aun sobre el elemento consciente-organizativo. Rosa Luxemburgo fue acusada de restar importancia al elemento consciente-organizativo del movimiento revolucionario y, en cambio, sobrestimar el elemento espontáneo por el cual las masas conducirían a la revolución. Ya hoy, viendo de lejos, resultaría ridículo poner nuestras esperanzas y entusiasmo -como lo hizo Rosa- en las huelgas masivas de obreros (sobre todo conociendo el aparato burocrático-charrista mediante el cual se rige la organización sindical en México). Pero el problema teórico de la cuestión no debe de ningún modo apartarse. Parece que Lukács opone tajantemente y de modo irremediable el

---

espontaneismo a la conciencia, tal y como lo expone en su folleto sobre las "Observaciones de método acerca del problema de la organización". Así, Lukács plantea primeramente el problema como una cuestión de madurez política, oponiendo el argumento de que las masas reificadas que carecen de tal madurez, rigen sus acciones de clase exclusivamente por la objetividad que como tal, viene determinada por las leyes económicas, pero que no puede traspasar al campo político dado que no existe una conciencia de clase desarrollada.

El problema con las masas -y a ello opone la necesidad de una organización del partido de tipo elitista-, es que no plantean una meta fija que de conseguirse el poder exige una clarividencia imposible para elementos no conscientes de los problemas que entraña la cuestión organizativa. Resulta, entonces, que las masas "estallan espontáneamente como defensa, casi sin excepciones, contra un ataque económico - pocas veces político- de la burguesía, contra su intento de encontrar una solución "puramente económica" de la crisis. Pero asimismo mueren espontáneamente, se apagan por sí mismas en cuanto que sus objetivos inmediatos parecen conseguidos o inalcanzables. Con lo que parecen preservar su decurso según "leyes naturales" de la economía capitalista" (Lukács, p. 218). Ya desde la *Historia y conciencia de clase*, concebimos claramente que el proletariado se encuentra preso en las formas cosificadas propias de la estructura de la mercancía, y desde ahí vislumbramos la crisis ideológica del proletariado. Si no hay solución económica, pero por el otro lado la falta de conciencia de clase por parte del proletariado obstaculiza una solución política, ¿cuál es ahora la alternativa para la masa de trabajadores?, contestamos con otra pregunta: ¿Resignarse a renunciar al poder en favor de elementos conscientes, y confiar en que ellos defenderán su interés de clase? Por simple ética, la importancia de las capas proletarias en el proceso revolucionario no debe menospreciarse al grado de que únicamente cumplen la función de revuelta con miras a la toma del poder, y después de ello, sean desechadas y/u organizadas - si así se quiere- conforme a los criterios del elemento consciente del movimiento.

Pero ¿porqué decir que Rosa sobrestima al elemento espontáneo de la revolución y no que Lukács lo subestima? El problema creo, es que las masas aún continúan buscando la solución económica del problema, dado que su interés inmediato es el cambio de sus condiciones objetivas de vida; como tal, espontáneamente se movilizan y, como tal, pequeñas concesiones del capitalismo sofocan la rebelión. Cuando no se busca la unificación de los movimientos político y económico desde su nivel primario -el desarrollo de la conciencia de clase- resulta imposible que como se menciona en el *Manifiesto*, en el momento de crisis del capitalismo el proletariado consiga hacerse con el poder como clase. "Siguiendo la línea de pensamiento propugnada por Marx y Engels, Rosa sostenía que la conciencia de los fines del socialismo por parte de la masa de trabajadores es un prerrequisito necesario para el logro del socialismo" (Clif, p. 59). El problema observado por Lenin en el *¿Que hacer?* era que de ninguna manera las masas desorganizadas, aun contando con su espontaneidad, lograrían hacerse del poder si no contaban con una dirección. Así, Lukács se acerca más a la postura de Lenin. Se arguye que la postura centralista de Lenin debe entenderse desde las condiciones imperantes en Rusia, muy distintas a las de Alemania o Inglaterra; pero en realidad la crítica de éste al economismo y su relación con el espontaneismo se funda en la "deformación del problema" que acarrea la separación de los movimientos económico y político. "Puesto que ni hablar se puede de una ideología independiente, elaborada por las propias masas obreras en el curso mismo de su movimiento, el problema se plantea solamente así: ideología burguesa o ideología socialista. No hay término medio. Por eso todo lo que sea rebajar la ideología socialista, todo lo que sea separarse de ella significa fortalecer la ideología burguesa. Se habla de espontaneidad. Pero el desarrollo espontáneo del movimiento obrero marcha precisamente hacia la subordinación suya a la ideología burguesa" (Lenin, 1979, p. 147).

No sobra decir que, la aplicación de estas categorías a nuestro problema de estudio debe tener muy en cuenta el valor teórico-metodológico de las observaciones hasta el momento realizadas. Lenin como teórico de la revolución argumentaba que las masas de trabajadores tienden de manera natural hacia la socialdemocracia y no a la táctica revolucionaria. Si nos abocamos directamente a esta concepción nos encontraríamos como más cercanos a nuestro marco de referencia. Aquí lo que nos interesa es resolver la medida en la cual el partido y las masas trabajadoras son coparticipes de un movimiento único. Si pensamos de acuerdo a Lenin que el papel del partido es primordial en la organización de la insurrección, estaríamos chocando naturalmente, con la posición defendida por Luxemburgo, restando importancia a la cualidad espontánea en favor de una dirección consciente. Yo creo, que ante las circunstancias que nos atañen, podemos atribuir el papel del partido a un sojuzgamiento de la condición objetiva de la espontaneidad al espectro político, en el cual es imposible que se desarrolle un interés de clase genuino

Digamos, por último y para no salirnos del tema, que la moderna relación entre el partido y las masas se ajusta más bien a los patrones de orientación ideológica de los diferentes sectores de la sociedad. La garantía de seguridad que debe promover el estado como su función primordial, vuelca un giro conforme se entromete el interés de clase. El instinto de conservación hobbesiano, en la forma de la protección del patrimonio, se convierte en adelante en la pantalla ideológica idónea para los propósitos de identificación político-partidista. La relación entre el partido y las masas se ha reducido a un mero asunto funcional: la protección ideológica del interés de clase.

Conforme a esta tesis, pienso que el populismo moderno, bien diferenciado del antiguo populismo, ya no requiere del nivel organizativo que le proveía un aparato estatal fuerte o de un partido de corte leninista. Así, parece acertado el hecho de que el moderno populismo que ha recuperado la conciencia de los problemas y contradicciones acarreados por el sistema neoliberal no pretende abocarse a la formación o fortalecimiento de un partido político, sino que resuelve fundarse en la misma estrategia espontánea, cargada de un componente ideológico ambivalente que enaltece al interés de clase de la mayoría empobrecida como estandarte político.

---

cuando se carece de la conciencia adecuada exigida por la esencia teórica del socialismo científico. Cuando nos desmarcamos definitivamente del fin primario de la revolución, y aceptamos todas las limitantes, es posible también adaptar ciertas premisas teóricas a nuestra actualidad. Resulta imposible abordar cuestiones de tan compleja magnitud en este breve espacio. Pero ya aquí, sí podemos plantear alternativas teóricas que expliquen esta relación entre partido y masas, su interacción y la cuestión organizativa del problema. Estaremos bien de acuerdo, en que el sistema democrático partidista, así como toda su teoría, concibe la relación entre el partido y las masas, de un modo completamente opuesto a la teoría socialista, mas no profundizaremos en esto. Aun así, la subordinación de las masas por el elemento consciente puede calificarse como idéntico en la cuestión organizativa. Ya que las masas quedan excluidas definitivamente del proceso de toma de decisión, su papel como clase y su trascendencia en el movimiento, están condenadas al olvido, las masas serán "el peso muerto de la historia". "Una minoría consciente organizada, a la cabeza de una masa del pueblo desorganizada, se adapta a la revolución burguesa, que es después de todo, una revolución en interés de la minoría. Pero la separación entre una minoría consciente y una mayoría inconsciente, la separación entre el trabajo manual y el trabajo mental, la existencia de directores y regentes por un lado y de una masa de trabajadores obedientes por el otro, sólo puede implantarse en el "socialismo" si se mata su verdadera esencia: el control colectivo de los trabajadores frente a su destino" (Clif, p. 78). El vaticinio de Luxemburgo de que la organización del socialismo por parte de una dirección elitista en Rusia derivaría en una completa burocratización y un alejamiento de las masas y, por lo tanto, de los genuinos intereses de clase, ha sido calificado como correcto. Ya hoy en el sistema multipartidista, no nos importa el grado burocrático, sino que el problema radica en ¿qué tan cercano es el partido a las masas?, o incluso, ¿qué es más conveniente desde el punto de vista de la organización: cercanía o lejanía? Resulta acaso que también dicha relación depende de los momentos de crisis que enfrente el movimiento económico-político, y que conforme al ajuste, puede el partido condicionar el grado de cercanía con las masas y, por ende, del interés de clase. Creo que esta óptica es la más viable para abordar el problema, dado que una dirección elitista, incluso visualizada como un problema puramente organizativo, debe fundamentar el interés de clase que persigue y defiende, adaptándose a las circunstancias objetivas bajo las cuales se desarrolla la cualidad espontánea de la movilización masiva.

Pero que el movimiento populista tenga como base a las masas desposeídas y que con su apoyo logre llegar al poder, de ningún modo significa que formarán parte de un órgano concentrado que influya en las directrices de gobierno. El espontaneísmo con el cual surge el movimiento, determina negativamente su exclusión de procesos de toma de decisión, mas sin embargo, ya aceptada la carga responsiva ético-moral del interés de clase, sólo manteniendo compromisos y “regateos” para el estado de bienestar podrá mantener un adecuado grado de legitimidad.

Como ya venía diciendo, sospecho que la moderna relación entre el partido y las masas es un mero asunto funcional, en el sentido del aseguramiento y protección ideológicos del interés de clase. El gradiente de identificación y cooptación político-partidista viene determinado, en primera instancia, por la salvaguarda del interés de clase, primeramente en su forma precaria de protección del patrimonio y, en segundo, como protección de los beneficios y garantías conquistados como clase. Resulta de tal modo, que - como bien nos dice Althusser- la mayoría de los aparatos ideológicos del estado provienen del dominio privado, y como tales, en ellos el interés de clase representa un papel de fundamental importancia en el modelaje de sus instituciones y métodos.

Ahora, ya sólo nos queda suponer que dicho gradiente de identificación y cooptación político-partidista remite su fundamentación a una instancia puramente ideológica. Resulta cierto que en los modernos sistemas democrático-partidistas el interés de clase se encuentra representado por facciones que luchan entre sí por conquistar el poder; de tal modo, ciertos individuos se encontrarán identificados -por no mencionar “representados”- con los grupos conservadores, algunos con los liberales y otros más con la tendencia socialista.

A final de cuentas, los únicos beneficiarios de las políticas neoliberales han sido un puñado de magnates poderosos. Las posteriores repercusiones del modelo en la forma de terribles crisis económicas, han afectado a las cada día mas pequeñas clase media y media-alta; todos hemos sentido las consecuencias de las crisis del capitalismo avanzado. Si el movimiento económico es imposible ahora de conjuntar con el político, ¿cual es hoy la función del partido en relación con el interés de clase?

Finalmente, los aparatos ideológicos del Estado se corresponden con la única función de reproducir las relaciones de explotación capitalista, y a todas ellas se encuentran sometidos absolutamente todos los partidos y facciones que han eliminado el fin primario de la revolución. El capitalismo triunfante no ofrece escapatoria para un sistema político cuya exclusiva función es legitimar las contradicciones del sistema de relaciones productivas. Definitivamente no caigo en la tentación de argumentar que los partidos políticos ocultan, bajo una simple ficción, el poder de la burguesía.

Pero ya la única alternativa consiste en recuperar el componente ideológico. Por lo tanto, concordamos con Althusser en que “la ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, p. 52). Asimismo, “toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven” (*ibidem*, p. 56).

El interés de clase que ha de defender el partido como instancia exclusiva en la cual discurre, viene siendo un mecanismo propio de cualquier sistema político, en el sentido de Easton. Dicho así, es natural que en la política las demandas ciudadanas y, con ello, las representaciones del interés de clase, se encaucen por medio del esquema de *inputs* y *outputs*. Lo mismo vale para los mecanismos ideológicos. La ideología del partido se nutre de aquellas demandas que el interés de clase formula al sistema político. La condición objetivada de las masas provoca, como ya habíamos visto, que los problemas de existencia real (muy bien delimitados por cierto, en la forma de mejoramiento de salarios y prestaciones) se canalicen al componente ideológico de la formación partidista.

La utilidad requerida por el partido (sufragio efectivo), es naturalmente, producto de una manifestación del interés de clase en su deformación imaginaria, dado que en definitiva, las contradicciones del sistema de relaciones en el capitalismo sólo permite su sustitución ideológica; a partir de allí, pequeñas concesiones del capitalismo se convertirán en el espejismo de un cambio en la situación de vida de las masas empobrecidas. La moderna función del partido es la de una ideológica protección del interés de clase. El interés de clase una vez eliminado el fin primario de la revolución, se constituye como la pantalla ideológica de identificación y coptación político-partidista (y dicha premisa creo que vale para todo partido y todo líder carismático).

Ahora la pregunta sería: ¿Quién asume la verdadera responsabilidad moral que entraña la defensa y lucha por el interés de clase? Más adelante enfrentaremos esta cuestión; por lo pronto me parece prudente señalar que la cuestión de fondo reside en una apreciación oportunista, por una parte, si interpretamos desde las condiciones objetivas del sistema político que la dirección del movimiento recae finalmente en la élite del partido o en su máximo líder, suponemos nuevamente que las masas son simplemente “el peso muerto de la historia”, en el sentido de la *estrategia política de utilidad espontánea*. Sin embargo, por otra parte, nos encontramos con la responsabilidad moral que entraña la incorporación del interés de clase, en el

programa político-partidista. Definitivamente, incluso desde la posición pesimista de “las masas como el peso muerto de la historia”, tendríamos que recordar su inclusión decisiva en la toma del poder. Aquí precisamente, el componente ético-moral entra a colación; pues, una vez que el líder del movimiento populista ha asumido la carga responsiva del interés de clase, tendrá que defenderlo y abogar por él si quiere continuar en el poder con grados óptimos de legitimidad. En base a este compromiso ético-moral asumido de defensa y protección el líder se ira reconstruyendo conforme a *la ética de la fe en el progreso y su papel en la construcción social del líder*.<sup>5</sup>

**(e)**

El tenor en el cual se inmiscuye el interés de clase es desde la política, un asunto puramente ético-moral. Esto vale especialmente, para un populismo que aprovecha la coyuntura económica en el espacio-tiempo en miras del acceso al poder. Cuando refiero que el concepto de interés de clase desde el populismo es formulado exclusivamente como un componente de identificación y coptación político-partidista, naturalmente, anulamos la discusión lukácsiana sobre el desarrollo de una conciencia de clase que emane, propiamente, del genuino interés de clase. Los poderosos mecanismos de la ideología calan hondo en una formación sentimental que expresa el “desarraigo de clase”.

Pero ahora, bien nos las vemos con una extraordinaria paradoja: Si el populismo se caracteriza esencialmente por ser un movimiento apolítico y desideologizado, ¿cuál es el objetivo de la cuestión? De la mano de MacRae haremos un repaso al fascinante problema de clasificar una “típica” ideología populista, para después encuadrarlo a la dinámica contemporánea del desarraigo de clase. Como ya habíamos visto, hoy no tenemos lucha de clases sino clases en lucha, que sin embargo, eliminado el fin primario de la revolución, también se ven impedidas a desarrollar una conciencia como clase. ¡Agitar a las masas desarraigadas! Este será el canto de organización del movimiento espontáneo, ¡Pero que confusión!, ¿cómo nos las vemos, con una categoría protoclasista o supraclasista? Ya no importa, la derivación ético-moral del interés de clase refleja su aspecto más siniestro en la elaboración del discurso coptavotos de la supuesta ideología populista.

Si no han de transformarse las condiciones del modo capitalista de producción, esto es, el movimiento económico se enfrenta a una imposibilidad de método, la solución al conflicto se haya, finalmente, en el espectro de la política. Partimos de la siguiente premisa: “La única salida para el trabajador tiene que discurrir, pues, por la esfera dentro de la cual los trabajadores siguen valiendo como hombres, o sea, el Estado” (Lukács, p. 143). En la política, la

<sup>5</sup>

Véase *Infra*, ensayo 1.

elaboración de ideologías suplementarias que justifiquen la imposibilidad de método puede ser plenamente aceptada. Ahora, el populismo desprende el sustrato ético del concepto de interés de clase y lo aplica a la elaboración de discursos e ideologías suplementarias.

A partir de ello, es posible visualizar una nueva configuración del problema, intentando hallar las claves en las cuales se cifra el moderno discurso neopopulista. El problema principal de encuadrar al populismo como corriente ideológica se encuentra en la vaguedad de sus premisas, en que no se compromete específicamente con el interés de clase en su formulación clásica (marxismo ortodoxo), además de demostrar un difuso apoliticismo como movimiento. De tal suerte, el populismo se ha encumbrado como movimiento a lo largo de la historia en diversas facetas; puede hallarse un populismo de derecha, de izquierda, socialista o fascista; de ahí que Peter Wiles acertadamente mencione que el populismo es “un síndrome y no una doctrina”. La derivación ética en la cual se funda el movimiento, parte de la responsabilidad moral que entraña la defensa y protección del interés de clase y que alguien debe asumir. “A mi entender el populismo es todo credo o movimiento fundado en la siguiente premisa principal: la gente simple que constituye la aplastante mayoría, y sus tradiciones colectivas son las depositarias de la virtud” (Wiles, p. 203). Resulta, a partir de esto, que se ha desprendido el sustrato ético del concepto de interés de clase, y como tal es que hablamos de una ideología suplementaria, que en este caso, estaría supliendo la ausencia de una conciencia de clase.

Ya venía diciendo, que el populismo se erige como una corriente antielitista y que se identifica en una exclusiva categoría cohesiva: “pertenecer a los de abajo”. Las manifestaciones de esta posición expresan un aspecto muy interesante cuando se inclinan hacia una fascinación por las teorías conspirativas (y recuerdo bien, en este sentido, el magnífico ensayo de Franz Neumann sobre *Angustia y política*).<sup>6</sup> Es natural que el elemento conspirativo resulte redituable dentro del marco de la estrategia política de utilidad espontánea; aunque también, tras ello existirían complejos mecanismos psicológicos, gracias a los cuales, resulta posible maquinar tácticas de identificación y coptación político-partidista. Por otro lado, la proyección populista se encontraría atrapada -o más bien escudada- en un laberinto discursivo.<sup>7</sup> No es propiamente, la inexistencia de una tópica ética fundamental, sino que la proyección en el tiempo-espacio es difusa en su situación de ideología suplementaria. Esto es así porque, “el populismo es, por

---

<sup>6</sup> Cfr. Neumann, Franz, “Anxiety and politics”, en *The Democratic and the Authoritarian State*, Essays in Political and Legal Theory, 1957, E.U.A., Free Press, pp. 270-300.

<sup>7</sup> Como se sugiere en *Supra*, ensayo 5

ende, fundamentalmente nostálgico. Sintiéndose a disgusto con el presente y el futuro inmediato, busca modelar el futuro mediato de acuerdo con su visión del pasado” (Wiles, p. 209).

Resulta sumamente complejo tratar de clasificar una típica ideología populista; a pesar de ello, de acuerdo con lo expertos, existen dos ejemplos clásicos de populismo, que podrían ser los más significativos: el populismo ruso y el norteamericano. La complejidad del problema reside en las numerosas variantes como corriente que pueden derivarse de una ideología no concreta, así como todos los campos en los cuales se expresa (económico, político, religioso, cultural). Resulta para este caso, muy interesante que el populismo en los Estados Unidos haya sido una consecuencia indirecta de la no existencia de un proletariado con conciencia de clase. Las sucesivas oleadas migratorias alteraban el escalafón social tradicional, de tal forma un día la masa proletaria estaba constituida por irlandeses y germanos, para tiempo después estar conformada principalmente por polacos e italianos, como actualmente por hispanos.

Los inmigrantes se negaban a verse a sí mismos como clase (Wiles). Pero existió un grupo muy visible, en el cual sí logró brotar la solidaridad de clase, basada en primera instancia en una fuerte identificación racial y religiosa: los agricultores. La “ideología” manejada por este grupo fue una especie de mezcla entre socialismo y populismo: un populismo agrícola de tintes cooperativistas. En todo caso, el ejemplo norteamericano, tan sólo es una típica formulación de populismo agrario, movimiento tan socorrido durante el siglo XX (por ejemplo, Cárdenas).

Así también, el movimiento ludista presentó características populistas desde una matriz económica; las máquinas despojaban a los trabajadores de sus empleos, por lo tanto la industrialización sólo acarrea consecuencias negativas para el trabajador. Es posible considerar que el populismo estaría determinado por un tradicionalismo económico, en el sentido nostálgico; generalmente la modernidad y, en este caso, las políticas neoliberales han traído consigo únicamente un detrimento en las condiciones de desarrollo material de la masa trabajadora. “El populismo es, pues, un primitivismo, pero de un tipo especial. La buena época a restaurar es la de la comunidad campesina o la aldea de pequeños hacendados fuertes y vigorosos. Se anhela no una sociedad tribal, sino una *Gemeinschaft* agraria. En el “Tercer Mundo” este componente del populismo puede haberse desgastado o convertido, siendo reemplazado por la idea de la buena época anterior al colonialismo. Se trata de una evolución natural: los mitos rurales pueden haberse originado en formas específicamente europeas, y son sus virtudes más que su contenido exacto lo que se transfiere a la historia y la política de las nuevas sociedades del Asia, África, y sin duda de América latina” (MacRae, pp. 190-191).

El componente cultural representaría para el populismo el campo abierto para la elaboración de la ideología suplementaria; el descontento social para toda una “generación de la crisis” nos ha devaluado como *homo economicus*, mas nuestro valor como hombres debe capitalizarse desde su raíz cultural; de ahí que el populismo suele ir de la mano con las ideologías nacionalistas. Naturalmente, en el caso especial de América Latina, el agrarismo ha retrocedido ante los procesos de urbanización; de tal forma, deberíamos hablar de un populismo urbano, dado que las masas trabajadoras de las grandes urbes, se convierten en el grupo al cual se dirige la proyección populista.

Anteriormente, habíamos hablado de los procesos de desclasamiento; dichos procesos, han derivado de una rigurosa división del trabajo, presente sobremanera, en las grandes metrópolis de los países capitalistas. El componente ideológico-comportamental, así como las características psicológicas, desde el populismo son consecuencia de un modelo económico. Resulta interesante, por ejemplo, que el descontento social y las desigualdades económicas se interpreten desde una posición reaccionaria antiprogresista. El darwinismo social a partir del cual el valor de los hombres es el valor del más apto, y de allí surge el triunfo en la sociedad, es descartado en favor de una sociedad uniforme, el poder y el triunfo serán para “los de abajo”.

En las sociedades complejas, los individuos se ajustan a una complicada y muy avanzada división del trabajo. Sus personalidades se encuentran dominadas por su principal rol ocupacional. Cada sujeto depende de una trama de especializaciones equivalentes a la suya propia; la gente posee por ende personalidades no realizadas, fragmentarias y unilaterales. Esto es malo. Para remediar esta situación el “verdadero” progreso -no la evolución social spenceriana- consiste en un movimiento encaminado hacia una sociedad de uniformidad social con una división del trabajo rigurosamente limitada...

El populismo no versa sobre la economía, la política o aun, en última instancia, la sociedad; se refiere a la personalidad, y en un sentido moral. Su reclamo es que el individuo debe ser un hombre cabal; viviendo -en el caso ideal- en el ejercicio independiente de su virtud agraria, los hombres cabales se entenderían entre sí. Su captación de las cosas sería sana y sólida, y estaría unida a una adecuada dosis de piedad...

La voluntad de cada individuo es la voluntad correcta, y la suma de estas voluntades correctas constituye la voluntad general de la comunidad. Gobierna el consenso moral, o, dicho de en otros términos, la sociedad es y debe ser una tiranía moral de lo que se juzga correcto a los ojos de cada cual”(MacRae, pp. 195-197).

El contexto en el cual se encuadra nuestro estudio quizá no sea, ciertamente, una época de privación absoluta, como en ejemplos históricos anteriores, sin embargo, como si lo fuera. La proyección populista recupera

este cuadro de privación absoluta intentando retratar en él a la sociedad entera, estancada en sus precarias condiciones de vida. Pero todos aquellos hombres que día con día se parten el lomo sin observar mejoras sustanciales en su calidad de vida, parecen de pronto haber visto la luz y exclaman ¡No hay justicia! Las virtudes con las que valemos como hombres jamás encontrarán su fundamentación económica.<sup>8</sup> Ni siquiera me permito entrar en polémicas respecto a esta cuestión; pero como bien dice Lukács, la esfera donde los hombres continúan valiendo como tales es el estado.

Los valores morales del conglomerado social se expresan de la manera más fiel en la situación de vida de la clase trabajadora. Moralidad y pietismo decifrarían el sustrato ético de la proyección populista. Y es que si de algo puede presumir el populista es su valor como ser humano, su rectitud, su humildad, etc. En este sentido la imagen limpia, que para cualquier político es una clave fundamental del éxito, constituye, sin duda, el mayor de sus bonos en otro sentido: cualquier líder que aspire a que el pueblo se identifique y, más allá de eso, se compenetre en él, tendrá muchas mayores posibilidades cuando sus valores expresen el sentimiento popular, la moral de los pobres, y la piedad, que fuera de conducirse como un valor religioso, desde la ética política debe interpretarse como un compromiso social. De allí que hablemos de un compromiso ético-social derivado de las condiciones materiales en las cuales viven las masas desposeídas.

El “desarraigo de clase” se convierte en la piedra de toque de la ideología suplementaria en la proyección populista. Las difíciles condiciones materiales de la clase trabajadora buscan, en primera instancia, comprensión sentimental en el sentido pietista. El compromiso ético-social del populismo es un reconocimiento expreso del valor como hombres, y no simplemente, como engranes de la macroeconomía mundial. Esta situación podría entenderse desde una visualización del “fin de las ideologías”, pero en un sentido que dialécticamente contrapuso economía y política descontando excesivamente la prima ética del liberalismo, concediendo la primacía a una instancia económica éticamente inmune. La supuesta inmunidad ética, forjó cada vez más -y conforme la complejidad del sistema de relaciones económicas aumentaba- la creencia de que la economía como subsistema era autorregulable y, en tanto, sus problemas y complicaciones se encontraban fuera de cualquier talante ético-moral.

Los problemas de legitimación demostraron que esto fue tan sólo una ilusión. La prima ética del liberalismo, valuarte de moderno sistema de relaciones sociales en Occidente, ha sido relegada a la posición de mera escenografía; decora los discursos sin comprometerse ni siquiera ideológicamente. Si con Bell podemos concluir que esto es consecuencia del

---

<sup>8</sup> Véase “Principio de diferencia”, en *Infra*, ensayo 2.

“fin de las ideologías”, nuestro estudio carecería de sentido. El viraje neopopulista latinoamericano del cual hablamos, explica un comportamiento derivado de la producción de ideologías suplementarias, con lo cual explícitamente referimos que la ideología como tal, existe y se suple. La suplantación ideológica se explicaría como consecuencia directa de la mina de la prima ética del liberalismo en la fase de la globalización.

La ideología suplementaria ha encontrado la debilidad de su opositora en una precariedad ética del neoliberalismo. Cuando las vitoreadas leyes económicas del mercado descontaron la prima ética del sistema ideológico con el cual nacieron, se vio la economía envuelta en el dilema de la imposibilidad de método desde una perspectiva distinta. Cuando explicamos que el populismo es ante todo apolítico y desideologizado contemplamos a la ideología como recurso protoexistencialista. En este sentido sería interesante contemplar los límites de la ética y cómo se autoimponen en los momentos de crisis del sistema económico.

La precariedad ética del neoliberalismo debe suplirse mediante un rescate de la conciencia ético-moral de los problemas que se derivan del sistema de relaciones de producción capitalista. Pienso que el extremo al cual se llevo el “fin de las ideologías” es el culpable de esta situación. Parece increíble que desde el neoliberalismo hayan sido abandonadas todas las premisas que implicaba una ética de la fe en el progreso para reducirlas al campo exclusivo de las leyes económicas. Ya ni siquiera hablaremos de aquella “burguesía” como clase revolucionaria que, finalmente, velaba por el progreso en todas las esferas del mundo social.

La reducción neoliberal del problema enfrenta hoy, las consecuencias de un descuido ideológico. Si el neoliberalismo anuló la producción de ideologías basado en un supuesto carácter incesario, resulta natural la aparición de ideologías suplementarias que procuren el anhelado compromiso ético-social que con el advenimiento del neoliberalismo pareció haber desaparecido. Nuevamente, la respuesta deberíamos encontrarla en una investigación historiográfica de la ideología liberal, que aparentemente en esta fase avanzada, mediante el descuento de la prima ética, enfrenta una crisis y nuevos competidores. ¡Adios a la precariedad ética neoliberal!, ¡bienvenidas sean la moral y la piedad en las cuales se funda la proyección populista! Lo que sucede, como coloquialmente me lo dijo una amiga, es que el pueblo, necesita palmadas de perro, sentirse apapachado, querido y comprendido.

(f)

Examinemos más atentamente la premisa anteriormente expuesta: *La precariedad ética del neoliberalismo debe suplirse mediante un rescate de la conciencia ético-moral de los problemas que se derivan del sistema de relaciones de producción capitalista.* Cuando se nos muestra como inevitable la solución económica de los problemas del mundo social, resulta concatenante una búsqueda de soluciones alternativas que vendrían expuestas en la forma, quizá, de pseudoconceptos. Naturalmente, la ambición de conceptualizar los problemas que se derivan del sistema de relaciones de producción capitalista, no viene al caso.

Nos centraremos en la primera parte del enunciado, es decir, tratar de explicar el porqué del rescate de una conciencia ético-moral sobre problemas que no comportan ninguna justificación materialmente concreta. El comportamiento del sistema de relaciones productivas subyugó al espectro político-ideológico de muchos modos, entre ellos lo que se refiere al esquema de sustitución de funciones. La supuesta instancia éticamente inmune en la cual se fundaba el paradigma neoliberal derivó en una disolución del compromiso que debe existir siempre entre gobernantes y gobernados; ineludiblemente, la cuestión legitimatoria se interpuso a la romántica concepción de la inmunidad ética del neoliberalismo. Sin embargo, el rescate de dicha conciencia ético-moral comporta dificultades al momento de tratar de conciliar intereses contradictorios, derivados de la lucha de clases. No podemos asumir una posición maniqueísta, y abrazar, sin cuestionamientos, el ideal de una sociedad sin clases, o más bien, la caricatura del reino de la bondad.

El problema fundamental en este punto es una cuestión de canalización e integración. Tal y como he venido diciendo a lo largo del ensayo, los intereses contradictorios emanados de la lucha de clases en las democracias modernas debieran discurrir en el sistema partidario mediante un esquema de canalización e integración, que en última instancia, derivara en un compromiso de clase. “Por esta razón, aquí el método materialista tendrá que limitarse con harta frecuencia, a reducir los conflictos políticos a la lucha de intereses de las clases sociales y fracciones de clases existentes determinadas por el desarrollo económico y a poner de manifiesto que los partidos políticos son la expresión política más o menos adecuada de estas mismas clases y fracciones de clases” (Engels, p. 6).

Me interesa hacer hincapié en que el programa partidista en los sistemas políticos contemporáneos se encuentra cada vez más lejos de dirigirse hacia la concreción de un partido de clase, puesto que esta formulación lo convierte en un órgano radical y excluyente. Y efectivamente, los procesos de desclasamiento, primeramente una mera subjetivización materialista de la

“sociedad de la apariencia” (Vaneigem), demostraron su poder permeando incluso a la estructura política. Los mecanismos ideológicos pronto se vieron imposibilitados a concretar plataformas que ensalzaran el interés de clase partiendo desde un determinismo económico.

La impresionante complejidad de este hecho -por ejemplo, servicialización de la economía-, apenas permite referirnos a una de las aristas del problema. Pretendo encauzar el problema, comprendiendo que los procesos políticos derivados de las relaciones de producción capitalista revisten diferentes formas para situaciones específicas; procesos que se gestan en Latinoamérica de un modo más o menos general, conforme al modelo de ajuste.

Resultó completamente previsible que, a medida que el subsistema económico avanzaba subyugando al subsistema político, los aparatos de estado trataran de adelantarse especificando sus funciones y metas concretas. “Los aparatos de Estado se convierten entonces en instancias políticas, donde se pacta y se rompe con cierta frecuencia el ejercicio directo de dominación por una gama de sectores de la burguesía en formación . Y hasta el inicio de la revolución entran en el pacto sectores atrasados no propiamente burgueses, pero que tienen presencia en las alturas dominantes aún sin hablar propiamente de Estado, en la medida que representan o expresan formas imperantes de producción, si bien atrasadas, ya en proceso de subordinación a los capitales en formación vía relaciones de mercado” (López, p. 8).

Desde la teoría marxista, argüimos que dichos procesos son, simplemente, síntomas de bonapartismo; sin embargo, un análisis sociológico de dichos procesos, ahora en el capitalismo avanzado, nos hace ver que la tradicional relación entre las clases, tiene un carácter distinto, lo que además nos obliga a examinar las cosas desde un enfoque particular. Para ello, es indispensable considerar que el partido de clase tradicional ha sido rebasado; esto se debe a que el respaldo social al interés de clase específico se encuentra en la paradoja de la imposibilidad de método. Así, por ejemplo, el partido de la burguesía pretende representar a una clase específica que detenta posiciones económicamente dominantes, sin embargo, al buscar un respaldo social, buscará compromisos con otras clases para llevar a buen fin sus aspiraciones.

La conquista del poder político, lo que en las democracias representativas serían los cargos de elección pública, exige ampliar el horizonte político-ideológico más allá de un determinismo económico de clase, y es que “el poder de clase se sustenta, si bien en una clase económica real, en cuanto a su expresión política será a través de aparatos parcialmente estatales, o si se quiere aparatos de Estado que aún no configuren el Estado como totalidad política” (*ibidem*, p. 10).

Como vemos, desde la política las clases adquieren una connotación distinta; así, el esquema de canalización e integración de intereses de clase

sólo puede alcanzarse mediante la vía del compromiso en la organización partidista; de este modo, el partido se erige como un aparato cohesivo de todo el espectro de demandas, más allá de un concepto cerrado de clase. A esto se refiere Luxemburgo cuando concibe al partido como el campo de nucleamiento de la lucha de clases.

Cuando en los sistemas democráticos, la competencia partidista se incscribe como la única opción legal de arribar al poder, el partido se adapta a condiciones en las cuales, el interés de clase tiene que formularse como una categoría abierta, propensa a los cambios que exige el modelo de ajuste. Como tal, es que concebimos este proceso de autopreservación del aparato como un fin en sí, en vez de medio para alcanzar un fin (Mandel). Este proceso de autopreservación del aparato se ajusta a las situaciones concretas que derivan de las relaciones de producción capitalista, ahora institucionalmente.

Finalmente, lo que busca el compromiso de clase es optimizar estas relaciones de producción y, ya meramente desde el punto de vista funcional, los aparatos de Estado se nos muestran como el canal institucional del compromiso de clase. Veamos más a detalle a que nos referimos con esto:

Cualquier compromiso de clase debe institucionalizarse como una organización específica del Estado mismo. El compromiso de clase implica una forma particular (democrática) de relaciones políticas, una relación específica entre cada clase y el Estado; un conjunto particular de instituciones y de relaciones entre ellas y una postura específica de estas instituciones por lo que respecta a políticas. El Estado debe garantizar coactivamente la obediencia de ambas clases a los términos del compromiso y proteger a aquellos segmentos de cada clase que entran en un compromiso de comportamiento no cooperativo de sus propios compañeros de clase. El Estado debe inducir a los capitalistas individuales a tomar las decisiones que el compromiso de clase requiere. Finalmente, puesto que el estado del compromiso de clases es democrático, debe proveer a que la coalición de clases que integra el compromiso pueda ganar apoyo popular en las elecciones, lo que implica tomar en cuenta los intereses de los que han sido excluidos de esa coalición específica”(Przeworski, pp. 260-261).

Observamos, en primera instancia, al estado como garante del compromiso de clase. Los aparatos de estado, en este caso, tan sólo son el medio de canalización de una operación que cuenta con distinto marco de referencia. La función de integración se expande más allá de los canales ofrecidos por el sistema político, hacia todo el sistema social; los grupos de interés con gran frecuencia se encuentran fuera de la órbita del sistema político, pero se complementan precisamente integrando las demandas de grupos específicos articulándolas a una plataforma única y concreta. Es por

eso que para realizar un análisis sobre el peso de los diversos grupos de interés en la plataforma político-partidista, conviene adoptar una perspectiva de lo que Easton denomina sistemas parapolíticos. El sistema político como totalidad incluye subsistemas que gozan de relativa autonomía en su calidad de parapolíticos; es decir se encuentran fuera de la órbita directa del sistema político, sin embargo, son los propios sistemas parapolíticos los que buscan su inserción en el sistema político, buscando con ello ampliar la esfera de acción que a sus intereses conviene. Mediante este esquema resulta más fácil comprender el marco en el cual se sitúa el compromiso de clase entre los diversos grupos de interés.

Como nos menciona Przeworski, el estado induce a los agentes individuales a buscar el compromiso de clase, pero son ellos mismos quienes en última instancia tienen el poder de decisión. Su primer objetivo es el de la gobernabilidad, pero también la intención de cualquier compromiso es la responsabilidad de acatarlo, lo cual, como tal, se nos muestra poco más que difícil. Las contradicciones que propicia la lucha de clases, de ningún modo desaparecerán por arte de magia, mediante un compromiso de clase. Más bien la intentona es la compatibilización de intereses hacia un fin común: el progreso, que como ya hemos visto, es una noción que responde a planteamientos propios de la sociología del conocimiento más que a una fundamentación de orden materialista.

### (g)

La articulación de los intereses de clase en un compromiso de clase único se admite modernamente como una aplicación del teorema quasi en el siguiente sentido: plataformas político-partidistas exclusivamente incluyentes; lo que representa una ficción, que si bien desde el punto de vista de la mercadotecnia, no comporta mayores restricciones de acción, quedando archivada aquella "imposibilidad de método".

Todos estaremos bien de acuerdo, en que es posible el diseño y aplicación de políticas públicas que favorezcan a los muy diversos grupos de interés de distintas formas, todo ello encuadrado en una plataforma política que derive en un programa de gobierno eficaz. Ello es muy distinto a compatibilizar, o siquiera, conciliar los intereses de clase contradictorios. Si se nos vende la segunda idea; nosotros que rescatamos la imposibilidad de método, exploramos una nueva ruta de análisis: el compromiso ético en vez del compromiso de clase. Fuera de cualquier concepción teórica, la igualdad como aspiración ética del socialismo (Paz), se revela sin duda, como uno de los pilares de la democracia moderna. A partir de ello, las más disímiles

plataformas políticas invocarán la igualdad como un derecho de todos los hombres.

Lo importante aquí es resaltar el papel de la ética en el compromiso de clase. Como tal, es que me parece más preciso hablar de un compromiso ético-social en lugar de un compromiso de clase. Anteriormente, mencionaba que, contrario al neoliberalismo, se requiere de un rescate de la conciencia ético-moral de los problemas que se derivan del sistema de relaciones de producción capitalista. Esta conciencia ético-moral es la clave del compromiso que surge en aras de la concreción de una plataforma político-partidista que aspire realmente a incluir a las masas desarraigadas.

El problema del desarraigo de clase toma otra dimensión, precisamente, cuando el compromiso de clase resulta imposible, dadas las circunstancias en las cuales, las masas desposeídas no se visualizan como una clase específica. Aquí entra precisamente la ética; ésta estaría de algún modo situándose como la piedra angular de la ideología suplementaria, en el mismo sentido en el cual menciono que el compromiso ético-social sustituye al compromiso de clase en la plataforma político-partidista ante la ausencia de clases sociales visibles y, sobre todo, su nula capacidad de organización y representación. El compromiso ético, definitivamente, al no encontrarse sujeto a regulaciones por lo menos, de tipo jurídico o económico resulta más fructífero en los propósitos de cooptación político-partidista. Pero asimismo, este compromiso es tan frágil y tan maleable que no han de esperarse consecuencias directas emanadas de él.

La creciente desigualdad en cuanto a condiciones materiales de vida no podía ser contenida eternamente bajo la ficción de las bondades del libre mercado y su carácter de sistema autorregulable. Una necesidad apremiante, fue la de incluir, vía aparatos de estado a masas desposeídas desarraigadas de toda noción de conciencia de clase, y, con ello también, de cualquier compromiso de clase. Este segmento poblacional que puede recurrir a las protestas masivas (pacíficas o violentas) que deriven en un proceso de anomia, debe contenerse mediante su inserción vía aparatos del estado a los procesos políticos. Su inserción corresponde a uno de los medios ofrecidos por el modelo de ajuste: el rescate de la conciencia ético-moral de los problemas que se derivan de las relaciones de producción capitalista. Decimos que es un rescate ético-moral oponiéndonos a la idea de un rescate de la conciencia de clase del proletariado.

El compromiso ético-moral asumido por el neopopulismo tiene su base fundamental en la propia imprecisión ideológica que le ha dado origen. Sería repetitivo mencionar los motivos de dicha imprecisión ideológica, pero fundamentalmente, podemos achacarla a la eliminación del fin primario de la revolución que es la transformación de las relaciones de producción. La meta política se beneficia de los esquemas de participación clientelar organizados ya

no dentro de la estructura corporativa del partido político sino subsumida a la figura del líder o caudillo.

Los cauces que ofrece el sistema democrático-liberal para la toma del poder y la supuesta transformación de las condiciones de vida de las masas empobrecidas son suficientes; y dentro de este mismo esquema de participación “el populismo ha resurgido en la medida en que se constituye en un instrumento eficaz para obtener votos o para obtener apoyos coyunturales en la ejecución de políticas públicas, que redundan en un incremento de la popularidad de quien las opera” (Deloya, p. 33). El compromiso ético-moral al que nos referimos tiene un carácter universalista, puesto que no se sustenta en una clase en particular sino que se trata de un movimiento policlasista. De este modo se apela a un colaboracionismo de clases, lo que implica la disolución de la conciencia de clases en su forma acabada. Resulta bastante difícil imaginar el éxito de esta empresa, cuando tomamos en cuenta la imposibilidad en la conjunción de las demandas de las distintas clases sociales. Naturalmente, todos estarán de acuerdo en que es favorable el crecimiento económico, las reformas que conduzcan a la modernización, etc., pero también sabemos que no es posible favorecer a todos de la misma manera, por lo que siempre existirán aquellos rezagados del nuevo modelo de desarrollo.

Ante tales contradicciones el populismo se ha erigido como perfecto mediador apelando a la unidad basada en presupuestos ético-morales. Definitivamente, sólo desde una categoría ambivalente atribuida a la ética es posible justificar las pautas ideológicas que guían al movimiento neopopulista, pues ni economía ni política consiguen por su parte, la legitimación requerida ante argumentos contradictorios. No se toca, en primera instancia, la estructura política del estado, sino que, por el contrario, parece fortalecerse incluso al grado que adquiere un mayor grado de confiabilidad en la práctica democrática. “El presunto neopopulista liberal-mediático se caracteriza, desde una perspectiva en modo alguno contradictoria, por la acción de líderes que no se proponen desestabilizar o derribar la democracia representativa sino, al contrario, consolidarla con una terapéutica no ortodoxa, introduciendo en ella una dosis controlada y subordinada de democracia plebiscitaria. Finalmente, y siempre de una manera muy conciliatoria con las precedentes, casi obedece, a pesar de las apariencias, a una ética de la responsabilidad. Ética que, aunque hipotética y deformada, se preocupa por garantizar mejor la supervivencia de una comunidad política, económica y social nacional, en virtud de este ejercicio de prestidigitación, apoyado en impulsos populares que tenderían amenazar el futuro, si no se encontraran neutralizados por la apertura momentánea de una válvula de escape populista” (Hermet, p. 19).

La clave parecemos encontrarla, precisamente, en esta ética de la responsabilidad política que recupera desde el elemento moralista la injusticia generada por el actual estado de las cosas, refiriéndose con esta ambigua

concepción del problema a una categoría que engloba desde las políticas neoliberales de orientación económica hasta el sufrimiento de los sectores desprotegidos de la sociedad. La injusticia social es un baluarte redituable que requiere de legitimación.<sup>9</sup>

Sería importante investigar la medida en que la ejecución de políticas públicas de carácter asistencialista se traduce en la mejoría de las condiciones de vida de la población. Sea como fuere el hecho de “ver” por los de abajo siempre resultará benéfico para unos y otro, traducido en el esquema clientelista de otorgamiento de concesiones por sufragios y apoyo efectivo. Pero toda la base de fundamentación se encuentra referida a la constelación ética de los problemas, puesto que no se ofrecen soluciones completas fuera de los “regateos al estado de bienestar” (Cliff).

La dimensión discursiva canaliza estos apoyos desde el espectro ético-moral con la elaboración de propagandas que ensalzan el compromiso ético del líder con las causas de los pobres en lugar de apelar a la conciencia de clase de las masas desposeídas. De este modo, los últimos rasgos de la conciencia de clase se transforman, conservando únicamente, las características ético-morales que entrañaría el interés de clase.

El proletariado como sujeto-objeto de la historia ha sido condenado al fracaso, no en el sentido de su obsolescencia teórica, pues el interés de clase ya se constituye meramente en un discurso apelativo del líder que aspira obtener el poder político. ¿Podríamos concluir que la ética en este caso comportaría su aspecto negativo? Supongo que no; la ética nos demuestra su poder mediante el modelo de la ideología suplementaria, conjugándose con la idea del compromiso, que como simple y llano compromiso no se encuentra sujeto a regulaciones de carácter normativo. Compromiso ético e interés de clase son uno mismo en la narrativa neopopulista.

---

<sup>9</sup>

Véase *Infra*, ensayo 2.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, 2005, Madrid, Akal.
- y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 1994, Madrid, Trotta.
- Aguilar Mora, Manuel, *El bonapartismo mexicano*, t. 1, "Ascenso y decadencia", 1984, México, Juan Pablos editor.
- Aitken, Rob, Nikk Craske, Gareth A. Jones y David E. Stanfield, *Dismantling the Mexican State?*, 1996, Londres, Macmillan Pres.
- Althusser, Louis, *Los aparatos ideológicos del estado*, 1978, Medellín, Ediciones Pepe.
- Apel, K.O., *Estudios éticos*, 2004, México, Fontamara.
- Arato, Andrew y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, 1986, México, FCE.
- Bell, Daniel, *El fin de las ideologías*, 1964, Madrid, Tecnos.
- Bloche, Frederic, *El bonapartismo*, 1984, México, FCE.
- Borón, Atilio, "La sociedad civil después del diluvio neoliberal", en Sader, Emil y Pablo Gentili (comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, 2001, Buenos Aires, EUDEBA.
- Braun, Herbert, "Populazos, populitos, populismos", en Hermet, Guy, Soledad Loaeza, Jean-Francois Prud'homme, *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, 2001, México, COLMEX.
- Britto García, Luis, *El poder sin la máscara*, 1988, Caracas, Alfadil.
- , *La máscara del poder*, 1988, Caracas, Alfadil.
- Burbano de Lara, Felipe (ed.), *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema (siempre) actual*, Caracas, ed. Nueva Sociedad.
- Bustelo, Eduardo, S. (comp.), *Políticas de ajuste y grupos más vulnerables en América Latina*, 2004, México, FCE.
- Clif, Tony, *Rosa Luxemburg (Introducción a su lectura)*, 1971, Buenos Aires, Galerna.
- Cornelius, Wayne A. y Ann L. Craig, *Politics in Mexico: An Introduction and Overview*, 1991, Center for US- Mexican Studies, University of California, San Diego.
- Cotler, Julio, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, 1988, México, UNAM.
- Dávila Aldás, Francisco R., *Las luchas por la hegemonía y la consolidación política de la burguesía en el Ecuador (1972-1978)*, 1984, México, UNAM.
- Deloya Cobián, Guillermo, *Perspectivas del populismo en México*, 2005, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Dutrénit, Silvia y Leonardo Valdés, *El fin de siglo y los partidos políticos*, en América Latina, 1994, México, UAM-I, Instituto Mora.
- Di Tella, Torcuato S., *Sociología de los procesos políticos*, 1988, Buenos Aires, EUDEBA.

Easton, David, *Esquema para el análisis político*, 1999, Buenos Aires, Amorrortu.

Engels, Friedrich, "Introducción a la edición de 1895", en Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, 1975, Moscú, ed. Progreso.

Foweraker, Joe y Ann L. Craig, *Popular Movements and Political Change in Mexico*, 1990, Lynne Rienner Publishers.

González Casanova, Pablo, *Sistema y clase en los estudios de América Latina*, 1978, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa.

Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu.

Harnecker, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, 1974, México, Siglo XXI, 25a ed.

-----, y Gabriela Uribe, *El partido y su organización*, Cuadernos de educación popular no. 8, s/l y s/f.

Hermet, Guy, "Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos", en Hermet, Guy, Soledad Loaeza, Jean-Francois Prud'homme, *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, 2001, México, COLMEX.

Hobsbawn, Eric, *Los movimientos sociales primitivos*, 2001, Barcelona, Crítica.

Ianni, Octavio, *La formación del Estado populista en América Latina*, 1975, México, ed. Era.

Ionescu, Ghita y Ernest Gellner (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales*, (1a. ed. en inglés) 1969, Buenos Aires, Amorrortu, s/f.

Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, Fascismo y Populismo*, 1978, Madrid, Siglo XXI.

Lenin, V.I., *El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve*, 1974, Madrid, Siglo XXI.

-----, *Obras escogidas*, t. I, 1979, Moscú, ed. Progreso.

Loaeza, Soledad, "La presencia populista en México", en Hermet, Guy, Soledad Loaeza, Jean-Francois Prud'homme, *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, 2001, México, COLMEX.

López Díaz, Pedro, *Contribución a la crítica de la ideología sobre el poder en México*, 1977, México, Universidad Autónoma de Puebla, serie Controversia no. 23.

Lukács, Giorgi, *Historia y conciencia de clase*, t. II, 1984, Madrid, ed. Sarpe.

-----, *Lenin (La coherencia de su pensamiento)*, 1970, México, Grijalbo.

Luxemburgo, Rosa, *Reforma o revolución*, 1967, México, Grijalbo.

Magri, Lucio, *Problemas de la teoría marxista del partido revolucionario*, 1975, Barcelona, Anagrama.

Mandel, Ernst, *Ensayos sobre neocapitalismo*, 1971, México, Era.

Marx, Karl, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*,

- y Friedrich Engels, *El manifiesto del partido comunista*,  
 Mayorga, Fernando, “Neopopulismo y democracia en Bolivia (1988-1999)”,  
 en Hermet, Guy, Soledad Loaeza, Jean-Francois Prud’homme, *Del populismo  
 de los antiguos al populismo de los modernos*, 2001, México, COLMEX.  
 Merton, Robert K., *Teoría y estructura sociales*, 1964, México, FCE.  
 Montaña, Jorge, *Partidos y política en América Latina*, 1975, México, IJ,  
 UNAM.  
 Moore, Barrington jr., *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*,  
 1973, Barcelona, Edicions 62.  
 Mosca, Gaetano, *La clase política*, 1984, México, FCE.  
 Neumann, Franz, “Anxiety and politics” en *The Democratic and The  
 Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory*, 1957, E.U.A., Free  
 Press.  
 Offe, Claus, *Contradicciones en el estado de bienestar*, 1990, Madrid,  
 Alianza editorial.  
 Przeworski, Adam, “Compromiso de clases y Estado: Europa Occidental y  
 América Latina”, en Laclau, Ernesto et al., *Estado y política en América Latina*,  
 1988, México, Siglo XXI, pp. 236-271.  
 Ramos Pérez, Arturo, *Globalización y neoliberalismo. Ejes de la  
 reestructuración del capitalismo mundial y el Estado en el fin del siglo XX*,  
 2004, México, Plaza y Valdés.  
 Schumpeter, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, 1971,  
 Madrid, Aguilar.  
 Solís de Alba, Ana Alicia, Max Ortega, Abelardo Mariña Flores y Nina Torres  
 (coords.), *Globalización. Reforma neoliberal del Estado y movimientos sociales*,  
 2003, México, ITACA.  
 Sosa Álvarez, Ignacio, *Ensayo sobre el discurso político mexicano*, 1994,  
 México, UNAM, Coordinación de Humanidades-MA Porrúa.  
 Surel, Yves, “Populismo y sistema de partidos en Europa”, en Hermet, Guy,  
 Soledad Loaeza, Jean-Francois Prud’homme, *Del populismo de los antiguos al  
 populismo de los modernos*, 2001, México, COLMEX.  
 Vaneigem Raoul, *Trivialidades de base*, 1976, Barcelona, Anagrama.  
 Varios autores, *La globalización y las opciones nacionales*, memoria del  
 seminario impartido del 26 de julio al 6 de septiembre de 1999 en la Unidad  
 Cultural Jesús Silva Herzog, 2000, México, FCE.  
 Vellinga, Menno (coord.), *El cambio del papel del Estado en América Latina*,  
 1997, México, Siglo XXI.

## “ÉTICAS POSMODERNAS O TEMOR ÉTICO AL DISCURSO POLÍTICO”

*Si tuviera que caracterizar el estado actual de las cosas, diría que es el que sigue a la orgía. La orgía fue el momento explosivo de la modernidad, la liberación en todos los campos. Liberación política, sexual, de las fuerzas productivas, de las fuerzas destructivas, de la mujer, del niño, de los impulsos inconscientes, del arte. La adopción de todos los modelos de representación y de anti-representación. Fue una orgía total de lo real, de lo racional, de lo sexual, de la crítica y la anti-crítica, del crecimiento y de la crisis del crecimiento. Recorrimos todos los caminos de la producción y la sobreproducción virtual de objetos, signos, mensajes, ideologías, placeres. Hoy día todo está liberado, las cartas están echadas y nos enfrentamos, colectivamente, a esta pregunta crucial: ¿Qué hacer después de la orgía?*

*Jean Baudrillard*

Me vienen a la mente numerosas preguntas cuando escucho el término *posmodernidad*. Se ha convertido en la palabra de moda en el argot académico de las ciencias sociales, la cual, sin embargo, parece carecer de un significado propio y más bien da lugar a diversos cuestionamientos e interpretaciones. No quiero decir que esto sea malo, pues la interpretación y reinterpretación es lo que le da sentido a la filosofía social. Pero más que vitorear la audacia de poner en tela de juicio, e incluso, la negación de un concepto clave de la civilización occidental, como lo es la modernidad, debiésemos recibir al posmodernismo de un modo crítico, mucho más para aquellos que aún defendemos las aspiraciones de una ética universalista.

La emergencia del sujeto ha sido un camino sinuoso, pocas veces fácil, que pese a todo, no debe acelerar su prisa ¿Porque de un día para el otro un individuo que vive en la incertidumbre y el escepticismo ha de ser el protagonista de una nueva era? Es comprensible, que nos tomemos muy en serio las experiencias tan duras que como humanidad hemos vivido durante el siglo XX, debemos aprender de ellas y en base a lo acontecido configurar el rumbo al que como sociedad global podemos anhelar.

## §

La ruptura con el paradigma de la modernidad parece seguir dos líneas esenciales; la primera, sería de carácter histórico-ideológico, que siguiendo a Lyotard, se anuncia como un fin de las metanarrativas, es decir, de aquellos proyectos político-ideológicos que han configurado la historia de la sociedad a través de los tiempos, donde el individuo y lo social pretendían fusionarse en un todo, donde las narrativas individuales de los sujetos se desvanecían en el proyecto del estado-nación.

El supuesto vaticinio de Lyotard parece reforzado también por la concepción histórica del siglo XX que nos proporciona Eric Hobsbawn, en la cual el acontecimiento que significa la caída de la Unión Soviética -y del comunismo como una de las últimas grandes narrativas- nos abre el paso a una nueva era. La segunda línea, tiene que ver más con las profundas transformaciones ocurridas en los últimos tiempos en el campo científico-tecnológico y, sobre todo, sus repercusiones en la vida de los individuos.

La modificación del espacio-tiempo, las tradicionales cadenas productivas y los sistemas de información han dado lugar a una nueva era, llamada por muchos la globalización, donde las relaciones entre el individuo y la sociedad suelen presentar dinámicas muy distintas respecto a los periodos de la modernidad. No nos cabe la menor duda que vivimos, más que nunca, en un mundo en constante transformación y de creciente complejidad, pero la pretendida subjetivización del mundo social no debería de responder a un terror a la historia. Es instructiva al respecto, la famosa polémica, sostenida entre Jürgen Habermas y Jean-Francois Lyotard al respecto del proyecto inconcluso de la modernidad vs. el posmodernismo.

Lyotard habla de una crisis de la modernidad, que responde en última instancia a la melancolía, mediante la cual podemos hacernos de la vista gorda respecto a los problemas de la realidad. Las fábulas o las grandes narrativas jamás han intentado remediar la situación de crisis sino que se contentan con darles explicaciones. "The content of the fable gives an explanation for the crisis, the fabulous narrative is by itself an expression of the crisis. The content, the meaning of what it is talking about, signifies the end of hopes (modernity's hell)" (Lyotard, 2001(a), p. 21).

Al contrario de las grandes narrativas de la modernidad, desde Galileo hasta Freud, el sujeto debe abandonar sus ataduras, enfrentar su realidad y emerger de su letargo.

Por su parte, Habermas caracterizó al posmodernismo como un antimodernismo de corte conservador. Aunque su crítica parte de la teoría del arte -siguiendo las líneas de Theodor Adorno y Walter Benjamin-, ha identificado los rasgos de un modernismo ascético que más bien sugiere un

retorno a la etapa premoderna. Para ello realiza una tipología de tres tipos de conservadurismo que ganan terreno basándose en la desilusión provocada por interpretaciones erróneas o tergiversadas de la modernidad.

“The Young Conservatives essentially appropriate the fundamental experience of aesthetic modernity, namely the revelation of a decentred subjectivity liberated from all constraints of cognition and purposive action, from all the imperatives of labor and use value, and with this they break out of the modern world altogether. They establish an implacable opposition to modernist attitude. They locate the spontaneous forces of imagination and self-experience, of affective life in general, in what in most distant and archaic, and in Manichean fashion oppose instrumental reason with a principle accesible solely to evocation, whether this is the will to power or sovereignty, Being itself or the Dionysian power for poetic. In France this tradition leads leads from Georges Bataille through Foucault to Derrida. Over all these figures hovers, of course, the spirit of Nietzsche, newly resurrected in the 1970s” (Habermas, p. 2001, 51).

En este sentido, comparto la opinión de encontrar en los posmodernos ciertos bosquejos de nihilismo. Vivir aterrorizados y mortificados por los discursos que en nombre de la modernidad han manchado de sangre la historia no parece ningún remedio. Por el contrario, si es verdad que vivimos en un mundo de constante crisis no sería correcto enfrentar la realidad bajo una actitud de inseguridad constante. Bauman piensa que en la modernidad se creyó en la normalidad no sólo como un ideal, sino como el común denominador de la realidad histórica; las crisis que sobrevenían se enfrentaban para volver a un estado de normalidad.

Ahora -dice- debemos de pensar que vivimos en una crisis constante y la normalidad es algo “anormal”. La estrategia moderna, según los posmodernos, confrontaba la autonomía del sujeto con una heteronomía, en la cual los individuos formaban parte de una cadena vital predeterminada y la cual estaban condenados a reproducir. El estado nacional y la familia representaban los principales espacios en los cuales se desarrollaba la estrategia heterónoma. El nuevo subjetivismo, tiene como característica principal su antipatía por la historia (y valen también para ello sus formulaciones más radicales como las de Bell y Fukuyama -el fin de las ideologías y el fin de la historia, respectivamente-, de tintes claramente conservadores).

La razón autónoma a la que apela Bauman se finca, precisamente, en la descontextualización de los agentes, en la cual no se establece una distinción entre el pasado y el futuro, sino que simplemente se vive en un devenir que culmina en la incertidumbre. Parece difícil aceptar la descontextualización del sujeto en el proceso social, cuando la razón autónoma no ofrece los canales de articulación que cuando menos ofrecían las grandes narrativas. “La gran

novedad de la modernidad fue presentar la creación, la preservación y la continuidad del “orden” como una tarea; un objetivo difícilmente alcanzable sin una acción humana consciente, resuelta y concertada. Pero la construcción de un orden ya no se considera una tarea; por el contrario toda acción que se proponga imponer un orden diferente del que existe es acusada de entorpecer el accionar, fluido y sabio, de la mano invisible (con énfasis en “invisible”); y es considerada asimismo una tarea peligrosa, condenada a arruinar o desarticular mucho más que a reparar o a mejorar... No hay grandes tareas y, por lo tanto, no hay necesidad de grandes ideas” (Baumann, p. 109).

Los sujetos que viven en un estado de miedo y angustia existencial, en la incertidumbre que les provoca la ausencia de contextos, refleja un punto muy débil, sobre todo de la sociología posmodernista: los frágiles cimientos que ofrece una perspectiva que parece basarse exclusivamente en conceptos cargados de connotaciones psicológicas. Este abordaje exigiría, tal cual Hume, un nuevo *Tratado de la naturaleza humana*, sobre las pasiones, los miedos y las aspiraciones del hombre que vive en la posmodernidad. Así, no parece nada extraño que las nociones de identidad y reflexividad tengan un enorme peso en las obras de la sociología posmoderna (por ejemplo, Bauman o Giddens). Tan clara es esta cuestión que pone en duda manifiesta la verdadera importancia del cuerpo social, entronizando al sujeto y su razón autónoma: “Lo máximo que puede ofrecer la compañía de otros es la ratificación de lo que es deseable desear y la confirmación de que el objeto del deseo ha sido bien elegido” (Bauman, p. 86).

La transformación y destrucción del sujeto -proceso singular de la obra de filósofos tan reconocidos como Heidegger y Foucault- ha desplazado los ámbitos de la razón autónoma a una esfera que parece imposible de objetivizar en las causas que le dan lugar, y en las cuales se desarrolla. La crisis de la filosofía del sujeto ha sido un rasgo distintivo de la modernidad tardía, sin embargo, parece más factible que la crisis, por sí misma, sea parte de un proceso en el cual el *modus operandi* de la racionalidad no encaja en el modelo de descontextualización propugnado por los posmodernos.

Naturalmente la transformación del esquema de representaciones entre sujeto-objeto concierne a un problema de carácter epistemológico, mas parece factible, desde este punto de vista, que “el sujeto se ha convertido en una ficción de unidad por encima de su existencia histórica, cuyo núcleo es la voluntad de poder” (Guariglia, p. 25). Podemos muy bien, poner énfasis en el desgarramiento entre política y poder propio de la modernidad tardía. Dicho fenómeno -como hemos observado en el ensayo anterior- puede explicarse desde las mismas entrañas del sistema capitalista de producción, que ha alterado la relación dialéctica entre sujeto-objeto en la relación política.

Pudiera ser más comprensible que este desgarramiento, conllevó a una nueva afirmación del sujeto, puesto que al quebrantarse la metanarrativa que presentaba a la política y el poder con un mismo significado, la razón autónoma cobró conciencia de su alteridad y ha decidido que es el momento de la emancipación libertaria.

El ideal de autonomía al que aspira la posmodernidad es emancipatorio, no en el sentido clásico del término, que más bien correspondería al ideal de la modernidad, sino más bien libertario, en donde el concepto de libertad se redefine en contra de las grandes narrativas, en donde la emancipación del sujeto del colectivo social se entiende como la verdadera libertad (por ejemplo, Berlin).<sup>1</sup>

Laclau propone al respecto, que el debate debiera tomar en cuenta más bien el estatus ontológico de las narrativas y no su mero contenido. El discurso emancipatorio -considérese como metanarrativo- ha cumplido, indudablemente, propósitos político-ideológicos, pero en base a la propuesta anterior, no debemos olvidar que ha cumplido una misión también muy importante: ha reflejado las aspiraciones éticas de la humanidad.

Encontramos aquí, una primera contradicción en el sistema de las narrativas individuales, donde las identidades éticas particulares deben encontrar algún respaldo discursivo, ante el cual pudieran tomar posición, y no necesariamente adoptarlo como suyo. Este hecho vislumbra que la negación de la ética universalista se encuentra en definitiva contrariada con cualquier discurso (y aquí no nos referimos exclusivamente a los discursos emancipatorios). Por supuesto que esta negación se corresponde implícitamente al planteamiento posmoderno, en el cual los juegos del lenguaje sustituyen a los discursos emancipatorios clásicos de la modernidad.

Pero escarbemos un poco en los terrenos de la ética. Lyotard, hablando a la defensiva, explica que la posmodernidad se caracteriza por la invención de nuevas reglas del juego (Lyotard, 2001(b), p. 60). Según lo interpreto, estas nuevas reglas también aplicarían a los juegos lingüísticos y, por ende, a las concepciones éticas que interfieran en sus procesos. La confluencia de las éticas particulares, difícilmente puede entenderse sin el respaldo del mismo discurso emancipatorio, pues el ideal de la libertad suprema como emancipación del sujeto se caracteriza, en primer lugar, por el rechazo de las ataduras morales que implantadas en la metanarrativa han subyugado al sujeto a una concepción ética universal con soporte político. La confrontación primera con el discurso emancipatorio implica una toma de posición donde el sujeto se

---

<sup>1</sup> Esto significa, de acuerdo con Isaiah Berlin, la idea de la libertad positiva, donde la vida y las decisiones individuales dependen de uno mismo. Esta idea, sin embargo, no podría entenderse fuera del ámbito político de la ética, pues la libertad se vislumbra, exclusivamente, como antípoda de la dominación. Cfr. Berlin, Isaiah, "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 1988, Madrid, Alianza editorial, pp. 187-243.

afirma, supuestamente, de un modo no discursivo; así a esta suma de libertad, desde una nueva posición emancipatoria, no le queda más que la negación de cualquier discurso como argumento esencial del sujeto emancipado, y con ello de cualquier ética universalista que provea de fundamentos primarios a las “nuevas reglas del juego”.

Fundamentalmente, la negación de la ética universalista desvirtúa al sujeto de cualquier proceso político, así, el sujeto destruido no encaja en la dinámica política de las relaciones sociales.

Quizá, el planteamiento posmoderno desde las pautas de los juegos lingüísticos, como lo explica Eagleton, se refiera a un giro en la representación del objeto-interés político liberado de cualquier discurso emancipatorio. La clave de esta formulación se encuentra en el descrédito de la ideología como proyecto de emancipación, el cual se basa en tres doctrinas fundamentales: a) el rechazo a la noción de representación; b) el escepticismo epistemológico respecto a lo que se da como verdad absoluta y; c) las relaciones entre racionalidad, intereses y poder, que convierten a la ideología en una mera redundancia (Eagleton, p. 79).

No tenemos ningún empacho en aceptar el retroceso de la ideología como discurso emancipatorio de la modernidad tardía; Auschwitz y Gulag están más presentes que nunca. La cuestión de fondo, fuera de un problema de carácter epistemológico o lingüístico, reconoce que la formulación de discursos responde, principalmente, a la articulación de intereses, algo de lo cual nadie se puede desprender. Vaciar de contenido político al discurso emancipatorio, siento que carece de fundamento.

La “amnesia histórica” del discurso tampoco nos lleva a un desprendimiento del objeto-interés, sino que evita la evocación de los viejos fantasmas metanarrativos. Así pues, contra la ideología, la melancolía. Pero el individuo melancólico poco podrá hacer para lograr su verdadera autonomía. Siguiendo la tradición de Nietzsche y Foucault, en la cual los sistemas éticos se fragmentan para que el individuo pueda otorgarles su significado real, Bauman nos ofrece el concepto de ambivalencia para explicar cómo el sujeto se mueve en un universo donde los discursos no pueden concordar con el carácter que se les crea -específicamente motivados por intereses-, puesto que sus contenidos están regidos por nociones ambivalentes. “Su rechazo del universalismo no implica una negación de lo universal. Más bien se trata de un acto de resistencia en contra de los discursos que reclaman el único acceso a lo universal” (Kozlarek, p. 227).

La propuesta de Bauman, sin embargo, no resulta constructiva. A la tradicional dicotomía entre lo particular y lo universal añade la de la indiferencia, que vendría siendo la característica esencial del sujeto posmoderno. Esto se concatena indiscutiblemente, en la relación ética que nos ofrece el posmodernismo. La indiferencia ni siquiera implica la negación, lo cual

conlleva a un relativismo infundado en materia ética; es por ello que hablo de las éticas posmodernas en plural, dado que no encuentro ningún atisbo de coherencia en lo que pudiera denominarse una indiferencia ética que otorga a todo significados ambivalentes.

Resulta así que, “la posmodernidad radicaliza a Kant: no sólo aboga en contra de los valores parciales que imponen las éticas, también priva a la moralidad kantiana de sus últimos valores escondidos como el del bien social, universal, de la justicia” (*ibidem*, p. 230). Aquí mismo, encontramos la extraordinaria paradoja posmoderna, pues la indiferencia no sólo rechaza el discurso emancipatorio, sino que va más allá y pretende excluir de las configuraciones éticas particulares los ideales más altos de la humanidad, como puede ser el anhelo de justicia. La pregunta aquí sería: ¿Qué discurso político -sin referirme a una metanarrativa- puede fundarse y ganar adeptos desde la indiferencia?

La categoría de la indiferencia, en contraposición al universalismo y el particularismo, se basa en la idea de la razón autónoma. En contra de una indiferencia ante las proposiciones éticas, el desarrollo de identidades éticas particulares no implica la denostación del universalismo ético. En un plano intermedio, podemos encontrar la propuesta de Richard Rorty, quien más bien aboga por una ética sin obligaciones universales, que se confronta desde posiciones relativistas.

Acercándose a los comunitaristas, en vez de autonomía debiéramos hablar de una interdependencia indisoluble. Parece que los posmodernos no han clarificado el gradiente de indiferencia que debe de prevalecer en los distintos ámbitos de la sociedad. Por ejemplo, Rawls piensa en la indiferencia como característica esencial de las democracias liberales en el mismo sentido de la tolerancia religiosa, en la cual ninguna concepción del bien tiene prioridad sobre las demás; la neutralidad del gobierno se advierte como fórmula del consenso traslapado.<sup>2</sup>

Del mismo modo, Rorty argumenta que las posiciones filosóficas que abogan por la autonomía deben de considerar un fundamento superior, o mejor dicho, una transposición que otorgue a la democracia prioridad sobre la filosofía. Esto significa involucrar la noción de autonomía a un criterio epistemológico que no encumbra al yo como una entidad por encima de los presupuestos de la comunidad histórica. Aunque en ciertos escritos he notado que los posmodernos abogan por la tolerancia, concordando ciertamente con la entronizada autonomía del sujeto, poco se ofrece cuando nos abocamos a la discusión política, que en tanto tal, existe y quienes la niegan deberían demostrarlo con argumentos falibles.

---

<sup>2</sup> Véase “Consenso traslapado de Rawls”, en *Infra*, ensayo 2.

Rorty ejemplifica esta situación a partir de los casos de Nietzsche y san Ignacio de Loyola, quienes -dice- serían tachados como locos para cualquiera que se diga ser un demócrata liberal. Esta situación nos evoca los principios del consenso traslapado, que como característica esencial nos exige una prevalencia de las cuestiones morales fundamentales por encima de posiciones relativistas del yo, que sobajan la discusión política, y más que eso, parecen contribuir a la intolerancia. “Llegamos, pues a la conclusión de que Nietzsche o Loyola son locos no porque sustentan opiniones insólitas sobre ciertos temas “fundamentales”; en todo caso, llegamos a esa conclusión sólo después de que muchas tentativas de intercambio de opiniones políticas nos han convencido de que no vamos a llegar a ninguna parte” (Rorty, p. 260).

A resumidas cuentas, Rorty -siguiendo las líneas esenciales del pragmatismo norteamericano- nos menciona que las personas, inscritas en la comunidad histórica, aceptarán la lealtad al estado democrático y liberal, más por razones pragmáticas que morales. La estrategia, sin embargo, no parece tener un final feliz, puesto que esta formulación no puede ir más allá de los intentos de Rawls, que en último plano depende de la figura del equilibrio reflexivo; aunque a diferencia de los posmodernos, el yo de Rorty otorga un mayor sentido a la comunidad histórica, entendida como estado democrático liberal, la cual construimos y en la cual nos recreamos.

Con estas bases le es posible formular una categoría del yo verdaderamente libre, donde “uno tiene la libertad de crear un modelo del yo para adaptarlo a sí mismo, a su ideas políticas, su religión o su noción privada del sentido de su vida” (*ibidem*, p. 262); todo ello partiendo del sustento que otorga la prioridad de la democracia sobre la filosofía. Es sencillamente natural, que esta concepción provenga de la más ilustre tradición estadounidense que suele remontarse a Jefferson, pero nos sirve claramente para desmarcarnos del conflicto epistemológico -que pareciera insalvable- al que recurren las éticas posmodernas.

El empeño posmoderno no debe denostarse, pero claramente sí, limitar sus alcances. Lo principal es desmarcarnos del radicalismo antiobjetivista y mirar, junto con Rorty, desde la lente pragmática. La crítica esencial de Lyotard a las metanarrativas puede determinarse en base a una conjunción de racionalidad y moralidad en la comunidad histórica. Pero resulta muy difícil desmarcarse del conjunto de creencias e instituciones que de algún modo han corrido paralelas a las metanarrativas, como es el caso de la Ilustración.

Partiendo de la prioridad de la democracia sobre la filosofía, Rorty acota la noción de posmodernismo a la de un liberalismo burgués posmoderno, puesto que todo el conjunto de creencias, valores e instituciones en que se funda la deliberación racional comparten fundamentos comunes. Así, achaca a quienes se consideran alejados de las metanarrativas y la metafísica, que estén apartados verdaderamente de la burguesía. Pero es imposible borrarlos

de repente del mapa y recular de todo el sistema, en base al cual se ha ido configurando la historia. Lo que define al yo, seguirá siendo su pertenencia a la comunidad, con la cual compartimos los “efectos de contraste”.

El radicalismo posmoderno opera en una situación en la cual se tiende a satanizar cualquier narrativa filosófica, identificándola con los discursos políticos emancipatorios. Esto, de acuerdo con Rorty, significaría que el posmodernismo, asume radicalmente una actitud posfilosófica. Lo mejor - concluye- es cambiar la definición de posmodernismo por relativismo, lo cual nos parece, a todas luces, lo más conveniente.

## §

La actitud posfilosófica que parecen asumir los posmodernos, encuentra su raíz en el llamado escepticismo epistemológico con que se postran ante el discurso político.<sup>3</sup> Equiparar cualquier discurso filosófico a la categoría de político implica, desde mi particular punto de vista, una confusión ética. Ellos mismos han alterado la relación discursiva equiparando los axiomas morales implícitos en cualquier narrativa a su conversión con fines políticos.

En palabras de Eagleton, han conspirado en contra de la ideología. Obviamente, la actitud posfilosófica lleva implícita una posición posideológica. Lo que no han tomado en cuenta es que la relación entre medios y fines que atribuyen a las metanarrativas se encuentra fundamentada en los mismos juegos lingüísticos a los que apelan. La racionalidad estratégica y su implantación en los discursos parece una cuestión mucho más difícil de dilucidar. Los aspectos de moralidad que subyugan al discurso no pueden reducirse a su calidad política (aunque en muchos sentidos estén ligados a ella).

La conspiración posmoderna en contra de la ideología nos ha mostrado discursos dirigidos exclusivamente con fines persuasivos, más cercanos a la retórica que a la simple interacción dialógica.

If all language articulates specific interests, then it would appear that all language is ideological... The classical concept of ideology is by no means limited to “interested discourse”, or to the production of suasive effects. It refers more precisely to the processes whereby interests of a certain kind become masked, rationalised, naturalised, universalised, legitimated in the name of certain forms of political power; and much is to be politically lost by dissolving these vital discursive strategies into some

---

<sup>3</sup> Siguiendo los trazos neonihilistas con los cuales se combate la noción de modernidad, en el sentido de reducir a la filosofía su papel como transformadora de la sociedad, pues indistintamente cumple el papel de la función narrativa y la legitimación del saber. Cfr. Lyotard, Jean Francois, *La condición posmoderna*, 2006, Madrid, Cátedra, 9a. edición, p. 57 y ss.

undifferentiated, amorphous category of “interests”. To claim that all language is at some level rhetorical is thus not the same as to claim that all language is ideological (Eagleton, p. 82).

El problema básico, según Eagleton, es el de darnos cuenta de una vez por todas, que nuestro discurso no puede subsistir fuera de un contexto histórico que marca la realidad económica, política y social en la que el yo se encuentra inserto; por el contrario, la configuración del discurso, fuera de cualquier planteamiento que equipare el interés a la ideología, se formará en base a esta interdependencia del yo con su comunidad histórica.

Parece que el desprecio del componente ideológico en las narrativas filosóficas por parte del planteamiento posmodernista, viene dado por una cuestión que cala demasiado hondo para cualquiera que abogue por este subjetivismo: la capacidad política de articulación de las condiciones objetivas del hombre en discursos que poseen la capacidad de apelar a una ética universalista.

El telón de fondo en la discusión de las éticas posmodernas parece ser una cuestión de carácter epistemológico. El rebato posmoderno acerca del peligro que constituyen las metanarrativas se dirige en el mismo sentido: el englobamiento de teoría y praxis dentro de un discurso moral emancipatorio. El mencionado carácter epistemológico, deriva de la compleja mediación entre las esferas científica y moral de la vida en la modernidad.

El argumento más plausible, desde este punto de vista, consistía en que los mismos avances tecnológico-científicos proveían de una base firme en contra de la fundamentación de normas éticas. Esta corriente -conforme hemos visto en un ensayo anterior- de inspiración neopositivista (el primer Wittgenstein, Popper), convierte a la lógica y a la ciencia en los escudos contra la ética.<sup>4</sup>

El temor posmoderno se funda, precisamente en la radicalización conjuntiva entre ciencia y moral, propia de discursos emancipatorios -como bien puede afirmarse sobre el caso del marxismo ortodoxo, donde teoría y praxis cumplen por igual una función ideológica de respaldo al discurso emancipatorio.<sup>5</sup> Pero debemos mostrar que este “temor ético” ha sido una consecuencia de la modernidad, que a mi juicio resulta insuperable, pues corresponde a un estado de “transformación progresiva de las condiciones

---

<sup>4</sup> Véase “neopositivismo y metaética”, en *Infra* (nota en el Ensayo 1).

<sup>5</sup> La unidad entre teoría y praxis, propia de la totalidad histórica ha pretendido ser diluida por el positivismo. Mas las interpretaciones positivistas en el análisis histórico descuentan de su prima epistemológica las condiciones objetivas de la realidad material, amparándose siempre en los procesos de autonomización del sujeto. Deberíamos evaluar la cuestión más a fondo, sobre todo en los términos de la filosofía existencialista. Véase Habermas, Jürgen, “Entre ciencia y filosofía: El marxismo como crítica”, en *Teoría y praxis*, 1990, Madrid, Tecnos, 2a. ed., pp. 216-272.

humanas de vida en virtud de la civilización unificada por la ciencia y la técnica (Apel, p. 369). Apel ha caracterizado esta situación dentro de un esquema que ha denominado como un sistema de complementariedad entre la objetividad no valorativa de la ciencia y la moral privada propio de Occidente.<sup>6</sup> La separación tajante entre estas dos esferas culmina en la paranoia posmoderna en lo que denomino “temor ético”; esta situación parece proporcionarnos, justamente, una sólida base de fundamentación para las objeciones que presentamos.

La estrategia posmoderna (en lo concerniente a la ética) sigue en sus líneas básicas la tesis wittgensteiniana de la neutralidad, donde las proposiciones científicas ofrecen la posibilidad de superar los contingentes dilemas éticos -mucho más las éticas de carácter universalista- en lo que se denomina la “metaética”. Sin embargo, parece imposible que aun dentro del campo de neutralidad que nos ofrece la objetividad científica la liberación metaética no presuponga fundamentos éticos primeros que nos llevan a rastrear incluso la pregunta de si ¿la ciencia debe ser?

Esta caracterización del problema la ha llevado hasta sus últimas consecuencias Karl-Otto Apel, quien ha visto en la creación de las armas atómicas, y el consecuente riesgo de autodestrucción planetaria, un fundamento objetivo de la ética frente a la ciencia. La creación y uso de este tipo de armas -que son, naturalmente, consecuencia funesta del progreso científico-tecnológico- requieren de una responsabilidad ética ante los riesgos que implican. “La mediación científico-tecnológica y no valorativa entre teoría y praxis no puede asumir esta responsabilidad; a lo sumo, puede proporcionar las “informaciones” necesarias para ejercerla, pero debe presuponer los criterios éticos de la misma. Ahora bien, ¿quién puede asumir la responsabilidad y en virtud de que principios? Según el fundamento filosófico del sistema de complementariedad, en último término, sólo las decisiones aisladas de conciencia, realizadas por los individuos, pueden reclamar para sí mismas obligatoriedad moral. ¿Cómo armonizar estas decisiones individuales de conciencia siguiendo reglas normativas, de tal modo que puedan asumir la responsabilidad solidaria por la praxis social?” (Apel, p. 355). Creo que con ello, queda claro que la tesis de neutralidad o de indiferencia queda diluida, cuando el individualismo metódico se enfrenta con problemas que conciernen al yo, pero parecen resolverse exclusivamente mediante la praxis social; una praxis social que ha mediado el discurso político de la modernidad.

## §

Las éticas posmodernas parecen ser más bien un temor ético al discurso político, cuya esencia se encontraría en la mortificación histórica. No parece de

---

<sup>6</sup> Véase “sistema de ideológica complementariedad” en *Infra*, Ensayo 1.

ningún modo extraño que esta panacea posmoderna haya surgido a consecuencia de un declive del método dialéctico de Marx y un encumbramiento de la filosofía analítica y la pragmática del lenguaje, por un lado, y la ontología del sujeto de inspiración heideggeriana, por el otro.

En este sentido es que decimos que la cuestión básica del problema es de carácter epistemológico. Lo que me parece sorprendente es que se abogue por un escepticismo subjetivo frente a discursos teóricos cuyo objetivo se encuentra fundamentado, precisamente, en la mediación entre teoría y praxis que nos ofrece la modernidad. Incluso el éxtasis de la comunicación y el escepticismo ante la realidad objetiva -que han llevado a Baudrillard a afirmar que la guerra del Golfo no existió como tal, y fue exclusivamente un producto mediático- debería ser expuesto a debate con las proposiciones ético-discursivas de la praxis social, e incluso desde el campo epistemológico a confrontaciones críticas respecto a interpretaciones de la ontología trascendental y la pragmática del lenguaje, ya que cada quien lleva el agua para su molino. El lenguaje como elemento metodológico no debe denostar la realidad objetiva, que muchas veces se nos presenta en la figura de discursos políticos, mucho menos adoptar la posición del temor ético, que presupone la indiferencia.

La duda provisional acerca del mismo mundo real sólo pretende, mediante el distanciamiento radical, lograr un conocimiento reflexivo, no dogmático, de las condiciones de posibilidad y validez del “discurso teórico” de la filosofía, condiciones que no pueden ser suprimidas. Consecuencias similares deben producirse, a mi juicio, para una discusión radical de normas morales que haga uso del distanciamiento teórico del mundo, en los términos propuestos por la tesis metaética de la neutralidad: existen determinadas normas morales o exigencias de deber que es imposible poner en duda, con vistas a su posible justificación o no justificación, cuando cuestionamos la validez de exigencias morales de deber en general. Una crítica trascendental del sentido también puede mostrar aquí que el presupuesto de la validez de normas morales en general es una condición “paradigmática” de posibilidad del juego lingüístico que pretende justificar normas (Apel, pp. 374-375).

Me resulta difícil tomar con seriedad la propuesta de la indiferencia, que parece relegar todo aquello que el discurso político de la modernidad había intentado conjuntar ideológicamente. Mucho más peligrosa me parece la idea del escepticismo ético, en una era donde los procesos científico-tecnológicos debieran exigir imperativos ético-universales sobre la racionalización de la técnica mediante su articulación en el discurso político.

Todavía algunos creemos que la libertad del sujeto no radica exclusivamente en la neutralidad frente a las metanarrativas que, de algún modo, como he dicho antes, en su aspecto positivo, han reflejado las aspiraciones éticas de la humanidad como conjunto; una humanidad que ante el desdibujamiento de los contextos debiera concebirse, más que nunca, como una totalidad y no reducir su espectro al del escepticismo subjetivista.

Quizá deberíamos pensar, junto con Apel, confrontando la connotación negativa de las metanarrativas, en una macroética de carácter universal donde la relación epistemológica ceda primacía en aras del progreso y la supervivencia humanos; y esto vale para enfrentar problemas que nos conciernen a cada uno y a todos y que sólo pueden enfrentarse conjuntamente -los problemas sobre el calentamiento global, o de los experimentos biotecnológicos nos ofrecen ejemplos arquetípicos.

Debemos de cambiar la libertad de temer por la libertad de crear, sin por ello, caer en ninguna "amnesia histórica". La creación de discursos responderá siempre a las necesidades y aspiraciones de los hombres, y la capacidad racional de asimilarlos debería de inspirarnos la confianza suficiente para no caer en situaciones que la historia nos muestra como funestas. Estamos de acuerdo en que la libertad del sujeto en la modernidad tardía tiene que interpretarse desde una posición crítica, sin que ello signifique la negación de las proposiciones éticas implícitas en el discurso político. Más que nunca tenemos la tarea de formular axiomas éticos que nos ayuden a promover la libertad y dejar de recurrir a ese temor constante a perder la libertad de que gozamos. Pero, ¿no será más bien -como se pregunta Ernesto Laclau- que la libertad posmoderna es la metanarrativa específica de nuestra era?... La pregunta queda abierta para la reflexión.

## BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, t. II, 1985, Madrid, Taurus.
- Baudrillard, Jean, "The Gulf War: Is it Really Taking Place?" en Malpas, Simon (ed.), *Postmodern debates*, 2001, Nueva York, Palgrave, col. Readers in Cultural Criticism.
- Bauman, Zygmunt, *En busca de la política*, 2001, México, FCE.
- Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 1988, Madrid, Alianza editorial.
- Bustamante, Carlos Alberto, "Jean-Francois Lyotard: La diferencia, el silencio y el territorio de la ética", en Herrera Guido, Rosario (coord.), *Hacia una nueva ética*, 2006, México, Siglo XXI.
- Eagleton, Terry, "Ideology, Discourse and the Problems of "Post-Marxism"", en Malpas, Simon (ed.), *Postmodern debates*, 2001, Nueva York, Palgrave, col. Readers in Cultural Criticism.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, 1990, Barcelona, Paidós.
- Garland, David, *Castigo y sociedad moderna*, 1991, México, Siglo XXI.
- Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, 1997, Barcelona, Península.
- Guariglia, Osvaldo, *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, 2001, Buenos Aires, FCE.
- Habermas, Jürgen, *Teoría y Praxis*, 1990, Madrid, Tecnos, 2a. ed.
- , "Modernity: an Unfinished Project", en Malpas, Simon (ed.), *Postmodern debates*, 2001, Nueva York, Palgrave, col. Readers in Cultural Criticism.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, 1971, México, FCE, 4a. ed.
- Hobsbawn, Eric, *Historia del siglo XX*, 2000, Barcelona, Crítica.
- Kozlarek, Oliver, "Con la sociología en contra de la melancolía: Las implicaciones éticas de la sociología de Zygmunt Bauman", en Herrera Guido, Rosario (coord.), *Hacia una nueva ética*, 2006, México, Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto, "Politics and the Limits of Modernity", en Malpas, Simon (ed.), *Postmodern debates*, 2001, Nueva York, Palgrave, col. Readers in Cultural Criticism.
- Lyotard, Jean-Francois (a), "A Postmodern Fable", en Malpas, Simon (ed.), *Postmodern debates*, 2001, Nueva York, Palgrave, col. Readers in Cultural Criticism.
- (b), "Answering the Question: What is Postmodernism?", en Malpas, Simon (ed.), *La condición posmoderna*, 2006, Madrid, Cátedra, 9a. edición.
- , "Politics and the Limits of Modernity", en Malpas, Simon (ed.), *Postmodern debates*, 2001, Nueva York, Palgrave, col. Readers in Cultural Criticism.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, 2002, México, Tomo.

Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, 1996, Barcelona, Paidós.  
-----, "We the Anti-Representationalist", en Malpas, Simon (ed.), *Postmodern debates*, 2001, Nueva York, Palgrave, col. Readers in Cultural Criticism.  
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2002, Madrid, Tecnos.

## “¿COMUNIDAD IDEAL DE COMUNICACIÓN? RACIONALIDAD Y ACCIÓN EN EL LABERINTO DE CONTEXTOS UTÓPICO-FICCIONALES”

*Para dar tiempo a ese trabajo preliminar, se fija una fecha tan lejana como el año 2050 para la adopción definitiva de la neolengua.*

*George Orwell*

### SUMARIO

#### *i) Introducción al paradigma*

1.- *Comunicación libre de dominación.* La base que nos proporciona la moral posconvencional. La coacción de las buenas razones o del mejor argumento. Discursos práctico-morales vs. discursos ético-existenciales. Perspicacia política frente a la metainstitución discursiva.

2.- *Discurso libre de la carga de la acción.* La erección de la norma básica de la ética como elemento fundamental en la contradicción entre racionalidad estratégica y racionalidad discursiva. El imperativo hipotético y la formulación de una ética especial referida al discurso libre de la carga de la acción como búsqueda de la verdad. La categoría de las ficciones como elemento de mediación al problema.

3.- *Anticipación contrafáctica.* La idea de la anticipación basada en presuposiciones pragmático-trascendentales de tipo contrafáctico. Algunos conflictos que enfrenta el trascendentalismo apeliano. La fundamentación última de la ética y la ética de la responsabilidad referida a la historia.

4.- *Comunidad ideal vs. comunidad real de comunicación.* La dialéctica implícita en el a priori de la comunidad de comunicación. Perspectivas utópicas y antiutópicas. Idealidad y consenso emancipatorio.

#### *ii) Acerca del subtítulo del ensayo*

i) Una de las propuestas más interesantes en el campo de la ética normativa es la denominada por sus fundadores y principales exponentes (Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas) como la ética discursiva. Por ello mismo me ha parecido imprescindible integrar este trabajo en una tesis que aspira a mostrar un panorama actual de la relación teórica entre ética y política. Resultaría muy difícil poder abordar en toda su complejidad el proyecto de dicha corriente teórica, sus principales argumentos, así como las objeciones críticas que se han presentado. De algún modo, las líneas argumentativas básicas del programa de la ética discursiva se encuentran en las monumentales obras de Apel y Habermas -La transformación de la filosofía y Teoría de la acción comunicativa, respectivamente.

Una crítica muy constante al programa de la ética del discurso ha sido su trascendentalismo e idealidad. Al contrario de lo que opina, por ejemplo, Javier Muguerza, siento que determinados postulados trascendentales no deberían de ser intrascendentes para una análisis crítico, pues ellos nos ofrecen sintéticamente mucha tela de donde cortar.<sup>1</sup> En base a algunos de los conceptos trascendentales ofrecidos por la ética discursiva es que formulo el siguiente ensayo, enfocándome sobre todo a establecer una revisión crítica a algunos de los presupuestos de idealidad y facticidad de la comunidad de comunicación que nos ofrecen nuestros autores en particular.

La importante recepción dentro de la filosofía política contemporánea del proyecto de una ética del discurso encuentra su explicación, fundamentalmente, en que presenta un nuevo modelo de racionalidad, que aunque se apega al pragmatismo del “giro lingüístico” de la filosofía, difiere considerablemente de los esquemas proporcionados por la filosofía analítica del lenguaje y la lógica semántica, que han gozado de tan considerable influencia en el panorama filosófico actual. A pesar de los esfuerzos de los partidarios de la ética del discurso por aclarar los alcances del enfoque que nos presenta una racionalidad discursiva (p. ej. Adela Cortina), sigue enfrentando, sobre todo, problemas en su fundamentación empírica; y aunque se nos muestre en su misma concepción como un ideal, resulta muy importante resaltar su carácter ideal en confrontación con un carácter supuestamente utópico. Esto se nos revela mucho más importante ahora que en nuestra época la utopía sólo comporta su lado negativo.

---

<sup>1</sup> Cfr. Muguerza, Javier, “¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen? (Visita a la comunidad de comunicación de Karl-Otto Apel)”, en Apel, K.O., A. Cortina, J de Zan y D. Michelini, *Ética comunicativa y democracia*, 1991, Barcelona, Crítica, pp. 133-163.

(1)

Muchas sospechas utópicas pueden recaer en el concepto de “comunicación libre de dominación”, que de algún modo puede condensar el trascendentalismo ético de la razón comunicativa. En este tenor, K. O. Apel refuta a J. Habermas el sentido que pudiera adquirir este concepto desprendido de todo sustento normativo. Pero supuestamente, podemos encontrar una base firme en lo que se denomina como moral posconvencional en las estructuras de conciencia práctico-morales. Parece ser que Habermas engloba en la categoría de moral posconvencional dos esferas del pensamiento; por un lado sigue la tradición del modelo de racionalidad weberiano, en lo que se refiere específicamente a la cultura y la tradición de una razón secularizada; por el otro, se apoya en el modelo presentado por Lawrence Kohlberg del estadio sexto en los niveles de conciencia moral, lo cual determinaría un componente psicopedagógico.

El modelo de racionalización weberiano al que nos referimos ha sido expuesto de manera detallada en el primer ensayo, por lo tanto, considero que no es necesario echar mano de un repaso.<sup>2</sup> Respecto al nivel sexto en los estadios de conciencia moral, podríamos explicar brevemente el asunto. De acuerdo con Kohlberg -siguiendo con la tradición piagetista- el aprendizaje moral es un proceso evolutivo en la vida de los individuos, donde el desarrollo de la conciencia moral se produce de forma natural con independencia a las estructuras socioculturales en la que los individuos se encuentran insertos. Cada etapa del pensamiento moral sustituye a una anterior, dado que los estadios del pensamiento moral no dependen de contenidos normativos concretos, sino que tan sólo definen las pautas de razonamiento en base a la cual pueden fundarse expectativas de moralidad.

Según Kohlberg existen tres niveles de conciencia moral, a los cuales corresponden a cada nivel dos estadios.<sup>3</sup> Nos enfocamos en el estadio sexto,

---

<sup>2</sup> Véase *Infra* ensayo 1.

<sup>3</sup> Las etapas morales de Kohlberg se enumeran resumidamente a continuación: “*Orden A. Orden Preconvencional*: Etapa 1. La etapa del castigo y la obediencia. Contenido: Lo justo es la obediencia ciega a las normas y a la autoridad; evitar el castigo y no causar daño material. Etapa 2. La etapa del propósito y el intercambio instrumentales individuales. *Orden B. Orden convencional*: Etapa 3. La etapa de las expectativas, relaciones y conformidad interpersonales mutuas. Contenido: Lo justo es realizar una buena (elegante) función; preocuparse por los demás y por sus sentimientos, respetar la lealtad y la confianza entre colaboradores y sentirse interesado por cumplir las normas y lo que de uno se espera. Etapa 4. La etapa del sistema social y del mantenimiento de la conciencia. Contenido: Lo justo es cumplir con el propio deber en la sociedad, mantener el orden social y contribuir al bienestar de la sociedad o del grupo. *Orden C. Orden posconvencional y de principios*. Etapa 5. La etapa de los derechos previos y del contrato social o de la utilidad. Contenido: Lo justo es respaldar los derechos, valores y pactos legales fundamentados de una sociedad, incluso cuando coliden con las normas y leyes concretas de un grupo. Etapa 6. La etapa de los principios éticos universales. Contenido: Esta etapa supone que habrá guía por

del nivel posconvencional, que vendría siendo el último, debido a que la interpretación de Habermas en su razón comunicativa parece exigir ese nivel de conciencia moral. “En el nivel posconvencional se enfocan los problemas morales desde una perspectiva superior a la sociedad: más allá de las normas sociales establecidas están los principios de conciencia que deben regirlas. Se comprenden las reglas sociales, pero sólo se aceptan en la medida en que están de acuerdo con los principios que la conciencia dicta a cada sujeto”.(Puig y Martínez, p. 92).

En este estadio de conciencia los principios que guían la conducta moral son de carácter universal en el sentido de que todos adoptan una perspectiva a partir de la cual pueden elaborar sus juicios, considerando que se abocan a criterios plausibles que deben de regir la vida social. Los principios éticos universales, sin embargo, ya no son algo impuesto, sino que corresponden a expectativas mutuas de reciprocidad. Existe la creencia de que son válidos como un trasfondo de certeza reflexiva.

La fundamentación de las normas proviene de un proceso reflexivo de expectativas mutuas, y las operaciones formales a partir de las cuales se deducen principios morales ya suponen una ética universalista. Un primer inconveniente de este enfoque, sería considerar que los agentes en cuestión, se encuentran todos ubicados en el nivel sexto de la moral posconvencional, antes referido, dado que el mismo Kohlberg nos dice que es posible que, aunque se trate de un proceso evolutivo, algunos individuos permanezcan en niveles anteriores del desarrollo moral durante toda su vida.<sup>4</sup> Suponer que todos se situaran en este estadio de conciencia moral equivaldría a una formalización del “otro generalizado” de Mead, basado en la presuposición pragmática de la reflexividad, lo que significa en última instancia, la asunción ideal de roles.<sup>5</sup>

Pese a todo, Habermas ha encontrado de esta forma un primer criterio para fundamentar una comunicación libre de dominación. La moral posconvencional nos da carta para suponer que los individuos no requieren

---

parte de unos principios éticos universales que toda la humanidad debiera seguir” (Kohlberg en Habermas 1998, pp. 145-148).

<sup>4</sup> Sobre este asunto y, en general una buena síntesis de los supuestos filosóficos de Lawrence Kohlberg, cfr. Habermas, Jürgen, *Conciencia Moral y acción comunicativa*, 1998, Barcelona, Península, pp. 141-156.

<sup>5</sup> “La comunidad o grupo social organizados que proporciona al individuo su unidad de persona pueden ser llamados *el otro generalizado*. La actitud del otro generalizados es la actitud de toda la comunidad” (Mead, G.H. p. 184). Cfr. también Joas, Hans, *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought*, 1997, Massachusetts, MIT Press; y Uniz y Pemán, María Jesús, *Personalidad, socialización y comunicación. El pensamiento de George Herbert Mead*, 1993, Madrid LKibertarias-Prodhufi.

más de una coacción directa respecto a la fundamentación de normas, pues los juicios morales están fundados en principios éticos universales. Cualquier argumento por parte de los agentes debe fundarse en este trasfondo para ser tomado en cuenta. Partiremos del punto de que es bien conocida la tesis central de Habermas sobre la razón comunicativa, donde sistema y mundo de la vida quedan referidos a la comunidad de hablantes.

En su *Teoría de la acción comunicativa* pretende que la razón práctico-moral de la que venimos hablando únicamente puede entenderse como una razón comunicativa en el plano empírico. El mundo de la vida se recrea partiendo del hecho de que nosotros como hablantes compartimos un universo concreto a partir del cual es posible nuestro entendimiento. En este mundo de la vida no se puede pretender la uniformidad en lo que toca a los puntos de vista entre los participantes en el diálogo; cada uno espera que sus pretensiones de validez sean asimiladas por los demás y viceversa. Así surgen las disertaciones y, por lo tanto, el debate. Para que esto sea posible (que una opinión se imponga sobre las demás), la discusión se nutre de los argumentos presentados por cada uno y a partir de esto la capacidad juiciosa de los demás participantes decidirá en último momento a cuál pretensión de validez se atienden o aceptan.

Todas las pretensiones de validez tienen un carácter universalista; es decir, los participantes pretenden que su punto de vista sea asimilado por todos, que se imponga en relación con los demás y sea adoptado de modo universal (relativo por supuesto). Este imperativo en la medida en que no se procura se cae en falacias y, por lo tanto, la razón comunicativa no podría llamarse razón estrictamente hablando. En primer lugar, si el participante pretende imponer su opinión sobre los demás se asegurará de presentar argumentos válidos, y en segundo, los demás participantes sólo lo tomarán en cuenta como válido si sus argumentos les parecen correctos y mejores que los demás y los propios. Básicamente a este esquema podríamos reducir el núcleo de la razón comunicativa.<sup>6</sup>

Ahora, la única coacción permisible es la del mejor argumento y las buenas razones, puesto que la fundamentación de normas, considerando que compartimos principios éticos universales, se remite en última instancia a la validez de los argumentos presentados. El fin último es el consenso, en tanto los procedimientos cooperativos se rigen por un debate en el cual se han sentado las reglas operativas que supone el acatamiento de principios éticos universales; a partir de allí la comunicación sólo exige, digamos, como mecanismo de fundamentación de normas, la presentación de buenas razones. “En las argumentaciones, los participantes tienen que presuponer

---

<sup>6</sup> Cfr. McCarthy, Thomas, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos; también, cfr. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1 y 2, 2002, Madrid, Taurus.

pragmáticamente que en principio todos los afectados participan como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción lícita es la del mejor argumento. En este estado de cosas universal-pragmático se apoya el principio de la ética del discurso: el principio de que sólo le es lícito reclamar validez a aquellas normas que podrían encontrar la aquiescencia de todos los afectados como participantes de un discurso práctico” (Habermas, 2000, p. 67).

Vemos aquí, el primer sentido que adquiere la idea de una comunicación libre de dominación; más sin embargo, este intento también requiere de una fundamentación en lo que se refiere a la confrontación entre racionalidad discursiva y racionalidad estratégica. Para llegar al ideal que representa una “comunicación libre de dominación”, tendríamos que ampararnos en las máximas deontológicas como fundamento de las reglas operativas del entorno comunicativo. Parece imposible, que el desprendimiento de todo sustento normativo, anclado en arraigadas convicciones éticas de carácter universal se presente como un opción seria en la justificación de procedimientos de autoafirmación social. Habermas, parece llevar al límite esta cuestión cuando diferencia los sistemas éticos de los morales y de esta forma, pretende fundamentar el trascendentalismo ético como esencia de la comunicación libre de dominación.

“El discurso moral-práctico se libera de la perspectiva que mira al propio éxito y a la propia vida, de la que en cambio las reflexiones pragmáticas y éticas siguen presas... Tan pronto el otro comparece como alguien situado frente a mí que es real y posee una voluntad propia e indelegable, se plantean nuevos problemas. Entre las condiciones de la formación colectiva de la voluntad se cuenta en primera línea esta realidad de voluntad ajena” (*Ibidem*, p. 124).

La anterior contradicción ya no podría encontrar ninguna fundamentación que no sea estrictamente deontológica:

Los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica se enderezan, pues, respectivamente a la obtención de instrucciones de tipo técnico o estratégico, de consejos clínicos, y de juicios morales. Llamamos razón práctica a la capacidad de justificar los correspondientes imperativos; según sea la referencia a la acción y el tipo de decisión que haya de tomarse, no sólo cambia el sentido ilocucionario de “tener que” o de “deber”, sino también el concepto de la voluntad que en cada caso ha de dejarse determinar por imperativos racionalmente fundados. El “deber ser” de las recomendaciones pragmáticas, relativizado en función de fines y valores subjetivos, está enderezado a la libertad de arbitrio de un sujeto, que toma decisiones inteligentes sobre la base de actitudes y preferencias de las que ese sujeto parte contingentemente: la facultad de elección

racional no se extiende a los intereses y orientaciones valorativas mismas, sino que los presupone como dados... El “deber ser” categórico de los mandatos morales está dirigido, finalmente, a la voluntad libre (libre en sentido enfático) de una persona que actúa conforme a leyes que ella misma se ha impuesto: únicamente esa voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar por entero por razones morales... Autónoma sólo puede llamarse a la voluntad dirigida por razones morales, y por tanto, enteramente racional... Resumiendo, la razón práctica, según opere bajo el aspecto de lo adecuado o útil, de lo bueno o de lo justo, se dirige a la libertad de arbitrio del agente racional con arreglo a fines, o a la fuerza de decisión del sujeto que trata de realizarse en autenticidad, o a la voluntad libre del sujeto capaz de juzgar moralmente (Habermas, 2000, pp. 55-56).

La autonomía del juicio moral personal se constituye entonces como la piedra de toque del análisis discursivo. Las máximas ético-deónticas se erigen como parte de este deslinde entre moral y derecho, y operan dentro de una racionalidad, cuyas estructuras de conciencia han sido forjadas por la propia moral posconvencional; así, dentro del sistema normativo operan como reforzadores de la identidad personal y social de los individuos. El precepto autonómico permite la afirmación de los intereses egocéntricos dentro de la perspectiva de una identidad colectiva basada en preceptos universalistas normativos condicionantes. La comunidad se crea y se recrea en la medida en que los individuos, “individuados” autonómicamente, reafirman el sistema normativo de preceptos universalistas mediante la aceptación de condiciones prácticas que permiten su reafirmación dentro de la comunidad de hablantes.

La perspectiva de mundo a partir de la cual nos entendemos es nuestra y mía en la medida que confirmamos que compartimos un universo categorial dentro de nuestra razón práctica, operamos bajo los mismos preceptos, aunque nuestra autonomía juiciosa permita las disertaciones. Partimos de un mismo punto, a partir del cual podemos o no separarnos. Este punto del que hablamos podría semejarse a un código universalista consensual no coercitivo, en lo general.

Identificaremos como dicho “código universalista consensual no coercitivo” a los presupuestos básicos de la razón comunicativa y más tarde de la comunidad ideal de comunicación a la que se refiere Apel. Partimos en base al siguiente supuesto: los sujetos cognoscentes participamos en una sociedad en tanto comunidad de comunicación en la cual compartimos opiniones, disertamos y debatimos. El entendimiento entre las partes en lo que toca al paradigma de la ética del discurso queda referido a la universalización de una razón práctico-moral; ello supone, por otra parte, una diferenciación tajante entre los discursos práctico-morales y los ético-existenciales.

Podemos entender, en primera instancia, que la comunicación está libre de dominación cuando las estructuras de la moral posconvencional permiten alcanzar un nivel de conciencia más elevado, formando juicios y criterios propios de la razón autónoma, y a partir de ello es posible alcanzar los consensos. Parece, sin embargo, que el apego a las máximas ético-deónticas no sería precisamente una categoría idónea de fundamentación, pues el universo de las máximas se constriñe al ámbito deontológico, lo cual no exigiría una consecución plausible en base a fines, esto tomando en cuenta la orientación egocéntrica de los agentes; pero resulta que la competencia egocéntrica se desgarrar con la concepción de moral universalista.

El primer concepto de razón comunicativa que veía Habermas como una competencia de argumentos que buscan pretensiones de validez universalistas se enfrenta ahora a la moral universalista a la que nos atenemos y de la cual no podemos desprendernos. Al pulir su teoría, Habermas abandona toda concepción egocéntrica en el plano de la autonomía y, en cambio, confronta dos tipos de discursos: el ético-existencial y el práctico-moral.

Haciendo una lectura de la teoría moral de Rawls pretende ahora explicar el contenido normativo de la razón práctica y, por lo tanto, se ve obligado a reformular su concepto de pretensiones de validez: “el concepto de pretensión de validez, elaborado a un nivel superior de generalidad, deja espacio para la especificación de distintas pretensiones de validez. Al entablar una pretensión de validez viene a decirse que se cumplen las condiciones de validez de una emisión o una manifestación -de una afirmación o de un mandato moral” (*ibidem*, p. 65).

Abandonada la concepción egocéntrica y replanteado uno de los presupuestos centrales de la razón comunicativa, deberíamos entonces volver a revisar el imperativo categórico de Kant de la siguiente manera: ¿qué debo hacer ahora que a mis intereses se interpone una moral universalista? “A lo que la moral se refiere es a una cuestión categorialmente distinta, a saber, a la de conforme a qué normas queremos convivir y cómo pueden regularse los conflictos de acción en interés de todos. Las cuestiones específicamente morales se desligan del punto de vista egocéntrico (o etnocéntrico) que representa el contexto en que en cada caso se desenvuelve mi (o nuestra) vida y exigen un enjuiciamiento de los conflictos interpersonales desde el punto de vista de qué es lo que todos podrían querer en común... Ahora bien, el punto de vista moral exige una operación de universalización de máximas e intereses en litigio, que obliga a los participantes a trascender el contexto social e histórico de su particular forma de vida y de su comunidad particular y a adoptar la perspectiva de todos los posibles afectados” (*ibidem*, p. 62).

La reafirmación de la cual hablábamos en párrafos anteriores exige ahora que nuestros intereses se adapten a los de los demás con un único fin: evitar el

conflicto.<sup>7</sup> Esta solución consensual nos confirma que la dominación continúa existiendo. De tal modo, la versión moral de la ética comunicativa ensalza la posición emancipatoria de una “comunicación libre de dominación”, que exigiría que las máximas morales cumplieran la misión de autoafirmación de los individuos en la metainstitución discursiva sin recurrir a los medios institucionalizados de sanción. Parece difícil sobre todo, que el apego a las máximas kantianas, pueda cumplir satisfactoriamente la garantía del orden en el plano empírico; puesto que también la metainstitución del discurso requiere de reglas operativas de coerción fáctica. El problema de la autoafirmación lleva a Habermas a pasar de una ontología moral al trascendentalismo ético que requiere la comunidad ideal de comunicación y a diferenciar con mucho énfasis, retomando la cuestión, los discursos práctico-morales de los ético-existenciales.

---

<sup>7</sup> Prácticamente, éste sería el núcleo fundamental de la aspiración ético-discursiva: el consenso como máxima categorial capaz de articular intereses discordantes. Parece ser que respecto a su pauta metodológica tanto como a su finalidad, expresa una notable coherencia conforme a las teorías morales y las éticas deontológicas. Pero su contenido aspiracional de orientación deontológica no puede aspirar (valga la redundancia) a construir aquel fin último desarraigado de las condiciones políticas a las cuales se enfrenta. Ésta ha sido, particularmente, una de las diferencias esenciales entre las doctrinas éticas contemporáneas, específicamente su contraposición con la línea de pensamiento de John Rawls. En ambas doctrinas (Habermas, Rawls) la idea del consenso tiene un papel de suma importancia, mas el desacuerdo inicial consiste en acordar una función determinante para esta idea del consenso. En la ética del discurso la función consensual se erige como medio y fin en el sentido en el que resulta una meta imprecisa (por extraño que parezca), pues siendo base de la interacción dialógica, se le determina como obligado punto de referencia a la vez de instancia aspiracional. Reconociendo reglas operativas para la comunidad de comunicación, el consenso es fuente de disertación en los ámbitos de la razón práctica, por encima de procedimientos institucionalizados de sanción o de cualquier función política, pues no triunfará más razón que la del mejor argumento. Para Rawls, en cambio, el consenso cumple una función bien específica, ya que desde el consenso traslapado es posible derivar la razón práctica a partir de un criterio universal de fundamentabilidad normativa; pero el consenso de Rawls es exclusivamente, un mecanismo de agrupación de cuestiones políticas fundamentales mediante el cual puede garantizarse la cohesión del conglomerado social. Dado que jamás podremos aspirar a un consenso respecto a todas las cuestiones de la vida, debido especialmente, a la infinita variedad de identidades éticas debemos llegar a un nivel mínimo de generalidad y universalidad; desde ahí las diferencias entre los argumentantes parten de una base de común acuerdo, a la que se encuentran ligados de modo irreversible dentro de un marco contractualista. Sin embargo, como lo refiere Habermas, el consenso en Rawls se encuentra únicamente referido a cuestiones políticas fundamentales de las cuales no es posible derivar fundamentos últimos sobre cuestiones morales que se aparten del ámbito público. Así, el consenso debe identificarse más bien con la neutralidad, pues de inicio Rawls reconoce la imposibilidad de un “consenso último” que rebase el ámbito público-político. Para la ética del discurso el consenso es el fin propio de la razón práctica y no lo concibe como un medio para llegar por propia cuenta a fines últimos privados más bien de carácter egocéntrico, pues aquí no existe un acatamiento a una base pública de justificación que no sean las mismas reglas operativas de la interacción dialógica, que presuponen en primera instancia bases de justificación de sentido y que permean todos los niveles de la interacción social, incluyendo al estado y a la política que han de fundarse en los mismos procedimientos discursivos ya implícitos en las formas de argumentación que como meta predisponen hacia la formación de un consenso -aquí sí- como meta final de la aspiración ético-discursiva. Véase “consenso traslapado” en *Infra*, Ensayo 2. Cfr. Habermas, Jürgen y John Rawls, *Debate sobre liberalismo político*, 1998, Barcelona, Paidós-ICE-UAB.

Aunque el viraje ha sido radical en el trayecto de la autonomía juiciosa al decantamiento de una razón cuya única razón de ser es el apego a las máximas generales, puedo interpretarlo de la siguiente manera: La autonomía juiciosa no puede trascender el plano subjetivo del yo si pretendo seguir reafirmandome como miembro de la comunidad de comunicación en la cual me desenvuelvo. Lanzarme contra la moral universalista que me es dada es lanzarme al vacío; la comunidad se reconstruye siempre que los intereses choquen contra el mismo frente: una razón práctico-moral universalista. Trascender ese muro impuesto, que sólo se reconstruye, es trascender a otro mundo al que no pertenezco.

El plano empírico no acepta ninguna ruptura con la razón práctico-moral universalista. Esta situación Habermas la resuelve recurriendo a dos tipos diferentes de discursos: los ético-existenciales y los práctico-morales, situados cada uno en diferentes plexos de la razón. Los discursos ético-existenciales son vistos por el autor como uno nodo de afirmación deontológico-estratégica; serían en este caso recomendaciones o consejos de carácter consecutorio apegados al ¿cómo me veo yo en y ante el mundo? Por decirlo de otro modo, un remanente del ego fundamenta su accionar en las estructuras deónticas que representan los modos de vida concretos. Pero, ¿verdaderamente esta concepción deontológica puede proclamar la susodicha liberación de la dominación?

Podemos observar cómo la cuestión que veníamos tratando exige su fundamentación empírica. Los sujetos cognoscentes ahora se encuentran atados a una moral universalista; el papel de la autonomía únicamente sirve como refuerzo de la identidad comunitaria en los términos de las biografías individuales, que todas juntas conforman una identidad común. Quizá en este punto resultaría útil recurrir al concepto de solidaridad de Durkheim, pues el ser solidario implica de facto, un compromiso adquirido desde la perspectiva del ego, desprendida del sistema normativo coercitivo y enclavada en la convicción de una serie de principios ético-deontológicos, llamados ahora como parte del discurso, ético-existenciales. Así, solidaridad contra la dominación.

La diferencia esencial entre los discursos ético-existenciales y práctico-morales descansa en el cambio de visión del imperativo kantiano en relación a la deontología clásica. La cuestión a abordar ya no es el “deber ser” establecido en los parámetros de una razón propia de la moral convencional. La moral posconvencional abandona la cuestión de los autos de fe encarnados por las instituciones sociales autonomizando a la razón en su puro contenido normativo. La autonomía, en este caso, podría ser entendida como autoentendimiento.

Finalmente, siguiendo el esquema de que los discursos ético-existenciales se basan en consejos y recomendaciones cuya finalidad práctica es la adopción de técnicas y estrategias plausibles para la acción, no podemos

ver la autonomía ya más sino como autoentendimiento en el siguiente sentido: haga lo que haga por lo que lo haga o lo que me motive a hacerlo, sólo puedo captarlo yo en el sentido que le estoy dando y que únicamente yo lo conozco. Los consejos vistos desde el punto de vista moral no tienen sentido si están desprendidos de su contenido normativo en cuanto a la estrategia se refiere. El imperativo categórico vuelve a transformarse: ¿qué debo hacer para ser quien quiero ser?, y no ¿qué debo hacer para ser quien quieren que sea? El discurso práctico-moral pretende enlazar estas dos cuestiones de la siguiente manera: soy y quiero ser para seguir siendo; es decir sólo se trata de una cuestión de reafirmación comunitaria.

Con este trascendentalismo ético, Habermas se ha emancipado de los sistemas de afirmación sociales clásicos. La ética del discurso provee todos los principios regulativos de la interacción social y con ello, la comunicación es libre de dominación. Pero él mismo ha de enfrentarse a las sospechas de utopismo o de imposibilidad en su concreción fáctica; desde este punto de vista surge la perspicacia política. En los términos de la moral posconvencional, el orden social democrático-liberal determina sólo en el sentido jurídico-positivo que la coacción se erige como un mecanismo de control y afirmación de los discursos sólo en la instancia de neutralidad que ofrece la razón autónoma, que pudieramos de algún modo identificar con el consenso traslapado del liberalismo político (Rawls).

Sin embargo, parece ser que las pretensiones de validez descansan, finalmente, en su reconocimiento público, y por lo mismo, aspiran a un reconocimiento por parte de los procedimientos institucionalizados de sanción; aunque por un lado, sea posible, fácilmente, distinguir las esferas a las cuales compete la argumentación discursiva, nunca debemos olvidarnos de este principio práctico. La comunicación libre de dominación únicamente se refiere a la fuerza no coactiva de los argumentos, y es precisamente, esa su debilidad.

La ética discursiva no requiere de exigencias legitimatorias, reconocido el hecho de que su marco regulatorio, desde la propia moral posconvencional, es un orden democrático-liberal. Todo esto viene a colación al tiempo que es posible darle distintas interpretaciones de sentido a la idea de una “comunicación libre de dominación”, y es que esta fórmula, “representa de una manera especialmente la ambivalencia de la intención utópica... Por una parte expresa la indiscutible suposición y un postulado ético irrenunciable; por otra puede señalar una peligrosa utopía: una exaltada idea anarquista cuya realización tiene que convertirse en el terror y, finalmente, en la dominación totalitaria” (Apel, 2004, p. 215).

Ante tal peligro, es necesario replantear el sentido en el cual el discurso puede liberarse de esta dominación, la cual sin embargo, apenas puede ser parcial considerando los supuestos del orden estatizado. Apel contapone entonces, el concepto de “discurso libre de la carga de la acción”, el cual se

inscribe en el escenario paralelo que supone el proyecto ilustrado de una “opinión pública razonante”.

Resulta de esta forma, que la llamada “comunicación libre de dominación” apenas se inscribe en los canales que ofrece el sistema democrático-liberal, a saber, las libertades de opinión y prensa.

En otras palabras, el concepto de “discurso libre de la carga de la acción” trae consigo inmanentemente el de “comunicación libre de dominación” ya bien delimitado, y que tan sólo presupone la fuerza no coactiva de los argumentos. A ello se refiere la propuesta de un “código universalista consensual no coercitivo” dentro de los presupuestos de la razón comunicativa; así, entiendo por código no un sentido propiamente juridizante, sino la instancia a la cual se remiten los participantes en la interacción discursiva; aunque, abordando la cuestión normativa, remitiéndonos al concepto de “comunicación libre de dominación”, éste queda rebasado, y es que en los términos de la moral posconvencional de pronto parecíamos olvidarnos del fundamento estatal-social al cual nos encontramos anclados. “El discurso que en tanto tal está básicamente referido a un sistema de comunicación ilimitado, tiene que ser tratado, por así decirlo, como un subsistema de un sistema estatal de autoafirmación, que necesita de la garantía a través de la dominación. En esta medida se presupone la función política de dominación -especialmente de la posibilidad de imponer derecho- a fin de hacer valer aproximadamente el consenso ideal de los afectados en contra de consensos fácticos de ilimitados grupos de interés” (Apel, 2004, p. 216).<sup>8</sup>

La propuesta de Apel, a este respecto, es que paralelamente a la dominación estatal, entendida como estado de derecho, queda permitida la erección de la norma básica de la ética como metainstitución legitimatoria que protege y garantiza la interacción discursiva. Más fácilmente, los supuestos iusnaturalistas del derecho positivo llevan intrínsecamente la carga de los principios de la ética universalista en la fórmula de derechos humanos fundamentales inherentes al hombre. Es así que algunos autores identifican la ética discursiva como una versión sofisticada del contractualismo, donde los agentes formulan pretensiones de validez en un contexto de autoafirmación; no existe contrato social, pero sí presupuestos práctico-morales de carácter

---

<sup>8</sup> “Pues los participantes humanos en el discurso, que siempre representan sistemas vivientes de autoafirmación, tiene que hacer depender la realización de la comunicación libre de dominación de una función de cuasi-dominación (por ejemplo, de la función de un moderador, de un director de discusión, etc.). La necesidad de estas dos funciones de protección y posibilitación permite comprender el peligroso utopismo de la interpretación anarquista de la fórmula comunicación libre de dominación y fundamenta su rechazo. La tendencia regresiva de la interpretación anarquista se basa, en última instancia, en la confusión de la función metainstitucional de la argumentación con la función institucional de dominación que la posibilita políticamente” (Apel, 2004, p. 217).

universalista de garantía a la interacción social; así la autoafirmación de los individuos discurre en la metainstitución del discurso.

En este entendido de las cosas, la “comunicación libre de dominación” ciertamente afirma el principio de las libertades mientras quede inscrito en los sistemas de autoafirmación de la dominación político-estatazada en la cual se desarrolla; y es que “la relación de condicionamiento recíproco de la función de dominación y la función de crítica o de legitimación, que está institucionalizada en la división de poderes, desarrolla sus posibilidades progresivas sólo en la correspondiente relación de las instituciones estatales en su totalidad con la metainstitución del discurso argumentativo de la “opinión pública razonante”. Pues en esta metainstitución el Estado obtiene una instancia de legitimación y de crítica que, desde el primer momento trasciende y consiguientemente pone en tela de juicio, la particularidad del Estado como un sistema de autoafirmación como otros” (Apel, 2004, p. 218).

La comunicación no se libera de la dominación, la dominación se transforma como requerimiento de la carga moral impuesta por el llamado subsistema de autoafirmación propio del sistema democrático-liberal. La idea del progreso moralmente impuesto en las sociedades liberales lleva implícitamente los presupuestos de las libertades de opinión que implicaría una “comunicación libre de dominación”.

Apenas esta idea condensaría los principios del programa democrático de autoafirmación sistémica en el sentido del “ejercicio de las funciones de protección y garantía del poder político”. Comprendemos de este modo y, en un primer sentido, la “comunidad ideal de comunicación” como metainstitución dentro de la esfera de la “opinión pública razonante”.

Al requerir de reglas operativas, la comunicación libre de dominación sólo puede vislumbrarse como una metainstitución en el sentido de Apel, lo que rompe la génesis utópica del concepto de comunicación libre de dominación. Si no queremos identificar esta fórmula con el idealismo anarquista, en el cual dominación y organización se presentan como fines disímbolos, sólo podemos caracterizarla en la ya citada, metainstitución discursiva.

Además, parece dudoso que hasta el final el proyecto de Habermas desde su concreción utópica no aspire a metas políticas, pues las instituciones difícilmente puede ser tomadas como mero trasfondo de la interacción discursiva, donde los fines políticos parecen inocuos y son resultado del simple devenir de la comunicación. Cualquier intento de organizar la comunicación se remite, por lo menos, a procedimientos semi-institucionalizados; es por ello que la comunicación libre de dominación también debe recurrir a su carácter metainstitucional y no suprainstitucional, lo cual fuera de polémicas etimológicas significa que la comunicación no se erige como emancipadora utópica de la institución social, sino a lo más como una institución inconexa con

los procedimientos clásicos de sanción institucional. La metainstitución podría superponerse más no liberarse.

Para finalizar y para que quede claro de una vez, “es necesario mantener siempre la relación de condicionamiento recíproco entre instituciones y discurso, como así también entre el actuar consensual-comunicativo y el actuar estratégico. Pero esta necesidad no contradice el hecho de que la política responsable se encuentra, al mismo tiempo, bajo el principio regulativo de una estrategia a largo plazo de la realización de las condiciones formales de una comunidad ideal de comunicación en todos los niveles de la interacción humana” (Apel, 2004, p. 221).

(2)

Conviene aclarar ahora, el sentido que adquiere el discurso libre de la carga de acción. Reconociendo que en el mismo concepto también puede recaer la sospecha de utopismo, resulta necesario recordar que la problemática deriva de la inconsistencia que continúa existiendo entre una racionalidad estratégica y una racionalidad discursiva que de momento parecen inconciliables.

Desde una primera aproximación, el discurso libre de la carga de la acción de Apel expresa los mismos sentimientos que la comunicación libre de dominación de Habermas, ya que se libera de la carga de la acción “para poder eludir sus coacciones y no permitir que triunfe otro motivo para el consenso más que la fuerza del mejor argumento” (Cortina, p. 187). Esto supone otra vez, la diferenciación entre discursos práctico-morales y ético-existenciales, que viendo las cosas -a reserva de una mayor elucidación del problema-, no nos serviría de nada llegar a las mismas conclusiones; pero no resulta así, pues me parece que el concepto de Apel carga numerosas connotaciones teóricas que sería muy conveniente aclarar. Además debemos recordar que, aunque Apel y Habermas han construido esta corriente de la ética discursiva con objetivos similares llegamos a encontrar entre ellos diferencias bastante notables.

Hablar de un discurso libre de la carga de la acción implica la separación de la esfera ética de la praxis social en la medida que la fundamentabilidad de las normas éticas viene respaldada por la exigencia de que éstas se trasladen al campo de la praxis social. Como tal, podríamos entender a este discurso como únicamente comprensible en el plano de una fase prepragmática de la racionalidad en cuanto al actuar comunicativo se refiere. Lo que se propone a continuación es la solución de este confrontamiento entre la racionalidad discursiva y la racionalidad estratégica mediante la ética de la responsabilidad. El problema surge de lo siguiente:

Si tuvieramos como marco, exclusivamente, una racionalidad estratégica establecida en los parámetros utilitarios de medio-fin, los actores estratégicos chocarían esperando que sus contrapartes admitieran pretensiones de validez únicamente fundamentables como normas de cálculo egocéntrico; esto, como tal, resulta inaceptable si tomamos en cuenta que “el propio éxito de la acción depende de las acciones que hay que esperar de los demás... Consecuentemente los propios intereses pueden ser realizados, en parte, sólo apoyando los planes de los demás, y en parte, sólo haciéndolos fracasar... Así pues, dentro del marco de la racionalidad estratégica de la interacción social, la formación de consenso tiene en el mejor de los casos una importancia instrumental y accidental; nunca se aspira a ella por sí misma” (Apel, 2004, pp. 37-38).

¿Qué más quisiera el actor egocéntrico que imponer sus pretensiones de validez sin la objeción de sus contrapartes? Y es que ya no se trata de presupuestos básicos del actuar comunicativo; finalmente resulta necesario un equilibrio que medie los intereses en juego. La moderna teoría de juegos explica que es posible dilucidar acuerdos bajo condiciones que, hasta cierto punto, mengüen la infinita voracidad del actuar estratégico; en este entendido de las cosas, los límites serán autoimpuestos mientras las confrontaciones se apeguen a las reglas del juego, por ejemplo, en lo que podría ser la ética de la negociación. Esto, sin embargo, implica compromisos por parte de lobos humanos -en el sentido de Hobbes- que no están dispuestos a sacrificar sus intereses individuales; de ahí resulta que las máximas del actuar estratégico no tienen ningún valor si se encuentran sofocadas en todo momento por una norma básica de la ética que contradice los principios de orientación hacia el éxito individual.

La racionalidad estratégica supondría entonces, que la noción de compromiso adquiriera el carácter de ética de la responsabilidad entablada en juegos cooperativos. En este caso, las reglas operativas de la comunidad de comunicación implican un principio ético fundamental: la responsabilidad. “El estar libre de la carga de acción del discurso es la condición y el medio de una libre disposición de la racionalidad del discurso al servicio de la posible solución de conflictos de la praxis vital exclusivamente a través de la satisfacción consensual o justificación de las pretensiones de validez del discurso humano” (*Ibidem*, p. 86). Esto significa que la única solución a la tensión entre la racionalidad estratégica y la racionalidad discursiva -entendida como racionalidad comunicativa-consensual- se encuentra en la problematización de las pretensiones de validez en el espacio de la metainstitución bajo los trasfondos de certeza anticipados contrafácticamente (lo cual veremos en el punto 3).

El primer problema que se nos presenta, es el de encontrar cuál es esa dichosa norma básica de la ética. Apel piensa contra los argumentos

presentados por el neopositivismo lógico, que cualquier participante en la interacción dialógica y que pretenda la justificación de normas ya presupone un determinado contenido ético en sus argumentaciones, aunque éste sea concebido, exclusivamente, como una regla operativa. Así, los juegos del lenguaje -en el sentido de Wittgenstein- deben fundamentarse sobre un juego trascendental del lenguaje ideal-normativo y no alcanzan a superar su fundamentación ética por medio de la llamada metaética.<sup>9</sup> “Quien desee comprender las acciones humanas (incluidos los “actos de habla”), debe comprometerse comunicativamente -al menos heurísticamente- en el sentido de asumir la responsabilidad común por las intenciones de la acción: aun cuando ello ocurra bajo la reserva metódica de que son posibles un ulterior distanciamiento y neutralización” (Apel, 1985, p. 365).

La primera interpretación de fondo sobre la norma básica de la ética es muy clara, cualquier argumento -científico o no- que pretenda validez, ya considera una normatividad para los mismos juegos del lenguaje, donde en igualdad de condiciones todos aceptan reglas operativas que no pueden deducirse lógicamente. Esto nos indica que se encuentran todos bajo el mismo marco dentro del cual formulan los discursos: una norma básica de la ética, de donde pueden posteriormente, surgir las discusiones; todo bajo un trasfondo de entendimiento intersubjetivo. En otras palabras, la norma básica constituye toda fuente de posibilidad de argumentación y por lo mismo, de “autocomprensión válida” (*ibidem*, p. 395).

Resulta claro, en todo caso, que la norma básica de la ética forma parte fundamental del esquema apeliano del “a priori de la comunidad de comunicación”. Su sustento normativo se encuentra en que es requisito no sólo

---

<sup>9</sup> Ciertamente, este punto de la metaética se constituye dentro de la filosofía analítica como un asunto espinoso para Apel. Cuando tomamos como referencia el análisis lógico-semántico aplicado a las categorías teóricas contra los presupuestos metafísicos implícitos en las normas morales, la ética no juega ningún papel, puesto que desde un esquema de verificabilidad no resulta posible derivar normas que no partan de los hechos de la experiencia. Sin embargo, la metaética sostenida por los principales exponentes del neopositivismo, especialmente del círculo de Viena (Ayer, Carnap, Popper), se ha enfrentado con algunos obstáculos; pasando de un análisis reduccionista a un análisis neutral, lo que caracteriza especialmente, el tránsito característico del positivismo lógico a la filosofía analítica. Ello supone que se acepta que es imposible superar el nivel categórico de la ética, rechazando así la premisa del empirismo lógico. Si en todo caso, siguiendo a Carnap, consideramos a la ética y en general, a los enunciados valorativos como formas gramaticales engañosas, deberíamos enfocarnos en el papel que otorgamos a dichas formas, que sin lugar a dudas, han ocupado un lugar de primer orden en la historia del pensamiento filosófico. Ello demuestra que el análisis reductor lógico-semántico también debe acudir a otras fuentes, pues sin traspasar el nivel metaético sólo queda adoptar una posición de neutralidad escéptica frente a los preceptos ético-morales imposibles de demostrar; ¿O acaso conviene pensar –siguiendo a Wittgenstein- qué si alguien pudiera escribir un verdadero libro sobre ética no habría nada más por escribir? Cfr. Carnap, Rudolf, “El rechazo de la metafísica” en *Filosofía y sintaxis lógica*, 1998, México, UNAM-IIF; también cfr. Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, 1997, Barcelona, Paidós, 3a. reimp. Para un repaso sobre el tránsito del análisis reductor al análisis neutral en la filosofía analítica cfr. *Historia de la filosofía*, t. 10, 2002, México, Siglo XXI, pp. 323-374. Sobre la toma de posición de Apel al respecto véase, Apel, K.O., *Estudios éticos*, 2004, México, Fontamara, pp. 127-141.

de la interacción dialógica, sino más que eso, pues se vislumbra como un componente esencial de toda intersubjetividad. Un segundo dilema se presenta, en aquello que veníamos considerando un poco más atrás, la inconsistencia y oposición entre racionalidad estratégica y racionalidad discursiva. Reconocemos pues, que existen determinados presupuestos normativos en la interacción dialógica, sin embargo, los intereses encontrados de los distintos agentes pueden objetar que la norma básica de la ética tan sólo explicita los imperativos técnico-instrumentales del discurso adecuado a fines, o lo que con Habermas veíamos como un discurso práctico-moral.

El discurso únicamente puede estar liberado de la carga de la acción si por una parte logra contener el interés estratégico y, por la otra, supone implícitamente la norma básica de la ética. Esto, como lo presupone Kant sólo puede erigirse como idea regulativa no fundamentable en el plano empírico, es decir, tan sólo como un imperativo hipotético. El imperativo hipotético, en este sentido, resultaría una construcción útil teóricamente, pero ¿cómo podemos fundamentar un discurso libre de la carga de la acción, si a ello se opone pragmáticamente la norma básica de la ética? Queda claro que el imperativo hipotético sólo puede ser un constructo imaginario no fundamentable empíricamente.

El imperativo hipotético se deduce a partir de un sentido de pertenencia y permanencia, pues cualquiera que pretenda incorporarse al discurso práctico si quiere reclamar validez debe de tratar las demandas de los otros como si fueran las suyas propias. Pero de manera paradójica, el a priori de la comunidad de comunicación, fundamentado en la norma básica de la ética se nos asemeja a un imperativo categórico de la ética comunicativa que requiere de carácter incondicional conforme al criterio de Kant, y poder distinguirse así de los imperativos hipotéticos.<sup>10</sup>

Apel intenta distanciarse de aquellos rebates que indican que el enunciado de la norma básica de la ética sólo puede entenderse como un imperativo hipotético, buscando la solución en las finalidades del discurso práctico, que finalmente sería, conforme a la ética discursiva, imponer pretensiones de validez. Así, aunque el interés estratégico, pretenda imponerse en la comunidad de comunicación, no sólo presupone la norma básica de la ética como posibilidad de argumentación, sino que tiene que proponer la verdad como criterio último de fundamentación argumentativa.

Apel reivindica la búsqueda de la verdad como finalidad última de la comunidad de comunicación y ejemplifica la situación con la situación mostrada por Kant de que los demonios pueden regir su comportamiento “conforme al deber” con la finalidad instrumental de imponer intereses; pues para Apel no “deben” actuar conforme a, sino que tiene que comportarse conforme al deber,

---

<sup>10</sup> Sigo en esto la interpretación de Javier Muguerza, *op. cit.*, p. 147.

puesto que el participar en la argumentación, implica en última instancia participar en la verdad.

Ello implica que el demonio, en la medida en que quisiera ser miembro de la comunidad de argumentación, debería comportarse para siempre en relación con los demás miembros (¡todos los seres racionales!) como si hubiera superado el egoísmo y, por lo tanto, a sí mismo. La reserva instrumental que se le imputaba pierde su significado en este caso porque, por principio no puede ser verificada. Esto parece indicar que la norma moral presupuesta por la voluntad de verdad y, por tanto, por la pertenencia a comunidad ilimitada de argumentación, no puede ser un “imperativo hipotético”, en el sentido que Kant alude: por lo menos, el imperativo hipotético correspondiente no está motivado por un “interés patológico” en una meta empírica sino, en cierto modo, por un interés práctico de la razón teórica misma (Apel, 1985, pp. 384-385).

Apel, debe fundamentar, sin embargo, lo mismo que Kant, la razón práctica en los términos de su realidad si quiere superar la *Naturalistic Fallacy*; ello supone que la fundamentación de validez del imperativo categórico, queda presupuesta como a priori de la comunidad de comunicación. Parece sin embargo, que esta reconstrucción kantiana, no termina por resolver la inconsistencia entre la racionalidad estratégica y discursiva que ha pretendido mediarse mediante la equiparación de los discursos teóricos y prácticos en base a una finalidad común: la búsqueda de la verdad presupuesta como argumento de validez en la comunidad de comunicación. La autonomía moral se comprende como una reconstrucción de la razón práctica mediante la praxis comunicativa donde los agentes participan en una “discusión virtual” donde ratifican su participación en juegos lingüísticos trascendentales (Apel, 1985, p. 400).

El camino del trascendentalismo no parece apropiado para superar esta contradicción entre los distintos tipos de racionalidad. El argumento primigenio que da origen al a priori de la comunidad de comunicación, es decir el de si es posible una fundamentación de la ética en la época de la ciencia, parece excluir los argumentos esgrimidos por el neopositivismo lógico y la filosofía analítica.<sup>11</sup> Pero podemos encontrar nuevas categorías de mediación al problema. Para resolver esta cuestión me atrevo a recurrir a la teoría de las ficciones jurídicas, la cual me parece, representa una alternativa correcta de fundamentación.

Partimos de la suposición de que el discurso pretende en todo caso ser asimilado por los demás; la innovación ahora consiste en que esta asimilación

---

<sup>11</sup> Cfr. Apel, K.O., “¿Es posible la fundamentación de la ética en la época de la ciencia?”, en *Estudios éticos*, 2004, México, Fontamara.

podría darse en base a reglas que en principio estaban previstas hacia otros fines. La ficción representa sin duda, el elemento mediático perfecto entre racionalidad estratégica y racionalidad comunicativo-consensual. En primer lugar es indispensable aclarar que una ficción no representa necesariamente una mentira, considerando que fácticamente la ficción implica una disolución de los criterios de verdad en un plano que incumbe tanto a la praxis como a la teoría; “la ficción jurídica sólo puede ser una afirmación ficticia del derecho, no una afirmación ficticia de hechos” (Kelsen, 43). Esto nos lleva a pensar que discursivamente la irrefutabilidad dogmática apenas podría ser fácticamente correcta en el principio de contradicción ficcional. El principio de un discurso liberado de la carga de la acción no es utópico sino ficcional, y es que la libertad en este sentido resulta finalmente ser una ficción ética:

La ficción de la libertad sólo surge, seguramente, por la aplicación errónea de la categoría normativa a la realidad natural (causalmente determinada), por un sincretismo del ser y del deber, que no solamente es inadmisibles, sino también por lo menos superfluo para el ámbito del conocimiento jurídico. El hombre actúa o actuará de determinada manera (consideración a nivel del ser), sólo si puede actuar así o si está obligado a hacerlo. El juicio que afirma el ser (en el futuro) de determinada actuación, a pesar de que se reconoce la imposibilidad de la misma, establece una contradicción con ese mismo objeto que se pretende aprehender a través de este juicio: la realidad; de suerte que este juicio es inadmisibles y carente de valor.

El juicio: “El hombre debe actuar de determinada manera”, no instituye por tanto ninguna contradicción -ni con la realidad, ni con ningún otro objeto de conocimiento- si la acción que debe ser aparece como imposible desde el punto de vista del ser (cursivas mías). Sólo si se ignora la diferencia del ser y deber (como dos formas diferentes de conocimiento) y si se tiene la posibilidad del ser por una condición de los juicios de deber, surge la apariencia de que existe una contradicción entre el enunciado que instituye determinado contenido como un contenido que debe ser, y el enunciado que afirma la imposibilidad de este contenido en la forma del ser; surge entonces el error según el cual el contenido (la acción que debe ser) debería ser fingido como posible de ser y, por consiguiente, el hombre como libre, para que sea posible el juicio del deber y, junto con él, la obligación de actuar y, eventualmente, de actuar de manera diferente de la que realmente se actúa, se debe actuar y se puede actuar. Un error metodológico conduce a la ficción de la libertad, la cual se torna superflua cuando se reconoce este error. Sólo de esta manera puede explicarse el que la contradicción entre la libertad de la ética y de la jurisprudencia, y de la falta de libertad de la ciencia natural, haya sido posible y haya podido ser ignorada por ambas partes. Así la ficción ética de la libertad sólo es útil y necesaria en la medida en que se carece del necesario discernimiento metodológico” (*Ibidem*, pp. 47-48).

Podría reprochar a la teoría ético-discursiva sus pretensiones trascendentales sin una sólida fundamentación sociológica. El constructo social que representa el sistema derecho, en cambio puede acercarnos a esa fundamentación sociológica sin poder ser considerado como una realidad natural. A diferencia del constructo imaginario que representaba el imperativo kantiano, Kelsen opone el carácter ficticio de la misma ética de la libertad -lo cual de ninguna manera desestima el sustrato de fundamentabilidad normativa implícita en el actuar racional-, cuestionando la aplicabilidad fáctica del discurso liberado de la carga de la acción.

La noción de realidad, inconciliable dentro del marco que representa el choque entre racionalidad estratégica y racionalidad comunicativa-consensual, no se fundamenta en el imperativo hipotético que representa la norma básica de la ética desligada de la praxis vital. La fundamentación ético-discursiva sólo puede entonces discurrir como una ficción en tanto que la facticidad mundanal impide la concreción del imperativo hipotético ante realidades opuestas, de lo que se trata es que las representaciones fácticas de los sistemas ético-normativos no tienen ninguna correspondencia con las ideas regulativas de la norma básica de la ética.

Ambas esferas se encontrarían no sólo claramente diferenciadas, sino que opuestas y contradictorias fácticamente, y es que en el fondo “la ficción consiste en realizar una comparación entre dos realidades, pese a la imposibilidad de dicha comparación” (*Ibidem*, p. 52).

La cuestión de una fundamentación última de la ética en el sentido de Apel se ve opacada reconociendo que una norma básica de la ética o lo que Kelsen llama “enunciado deóntico básico” es imposible de comprobar.<sup>12</sup> Ahora, ya habíamos visto que la cuestión del discurso liberado de la carga de la acción pretendía ser resuelta por Apel mediante una ética especial referida a esta clase de discurso. En analogía a esta pretensión, encuentro que Hans Kelsen formula una categoría correspondiente con sus aseveraciones de una ficción de la libertad y del contrato de Estado. Podríamos en este caso enlazar el punto 1 (comunicación libre de dominación) con el punto 2 (discurso libre de la carga de la acción) a través de la siguiente fórmula: *La norma básica de la ética sólo puede ser considerada como un enunciado regulador de la teleología ético-deóntica, en el plano discursivo, emancipado de cualquier aplicabilidad fáctica dadas las contracciones de realidades opuestas.*

Parecía en un momento que, abordado el tema de las ficciones jurídicas, nos habíamos olvidado de la polémica que da origen al discurso libre de la carga de la acción, la fórmula que propuse anteriormente no da cuenta

---

<sup>12</sup> Apel cree que el participar en la argumentación es suficiente prueba. Cfr. Apel, K.O., “El a priori de la comunidad de comunicación” en *La transformación de la filosofía*, t. I, 1985, Madrid, Taurus.

satisfactoriamente de la oposición entre racionalidad estratégica y comunicativa-consensual, pero aquí también fundamentaré la solución a dicha polémica en la teoría de las ficciones jurídicas. De inicio Apel reconoce la debilidad de su teoría:

Efectivamente, de manera inmediata, a través de la reflexión pragmático-trascendental sobre las condiciones normativas del discurso libre de la carga de la acción, no es posible derivar normas concretas, referidas a la situación, como son ya siempre presupuestas en el sentido de certeza del trasfondo vital-mundanal en el “actuar comunicativo”. Pero esta es justamente la condición para que haya que encontrar aquí el principio racional de la fundamentación procesal de normas referidas a la situación en los discursos prácticos que hay que institucionalizar: el principio de la capacidad necesaria de las consecuencias previsibles de las normas que hay que fundamentar, de lograr el consenso de todos los afectados. El que en este principio formal hemos también ya reconocido siempre una obligación ética, y hasta una norma básica de contenido no empírico, se explica sin embargo por la circunstancia de que en tanto “seres racionales finitos” (Kant) sólo podemos reflexionar sobre las condiciones normativas del discurso libre de la carga de la acción si tenemos cuenta, al mismo tiempo su tensión con las condiciones de acción de nuestra existencia real. En esta medida, el principio racional de la ética, reconocido en el pensamiento mismo, demuestra su fuerza normativa ya en el nivel de la reflexión sobre la fundamentación última, por ejemplo como norma que posiblemente impide al pensador solitario, que trata de internalizar el discurso ilimitado de la comunidad ideal de comunicación, el mentirse a sí mismo en aras de un resultado de la reflexión, que en secreto desea. (Apel, 2004, pp. 90-91).

La categoría de las ficciones media entre la racionalidad estratégica y la consensual-comunicativa tomando en cuenta lo siguiente: la ficción, en cuanto tal, a diferencia de la mentira no tiene como propósito el engañar y tal como lo menciona Lon L. Fuller, sólo podría acusársele de ser cómplice en el engaño. Ahora lo que habíamos considerado como un juego cooperativo entre actores egocéntricos en la comunidad de comunicación podría convertirse en complicidad; finalmente, creo que la analogía es correcta debido al carácter utópico-ficcional de la comunidad ideal de comunicación. Explicaré esto: desde mi punto de vista, el discurso libre de la carga de la acción no significa más que el imperativo hipotético a partir del cual los actores estratégicos fingen fundamentar normativamente sus motivaciones. Dicen que está libre de la

carga de la acción simplemente porque *la antinomia que representan los distintos tipos de racionalidad no permite su conjugación en una teleología concreta*. Su única finalidad sería la de fingir que no es necesaria la fundamentación pragmática cuando existe una convicción arraigada de carácter ético-deontológico; y en contra de lo que cree Apel no se trata de la imposibilidad de mentiras reflexivas, sino de complicidades ficcionales sin las cuales no puede entenderse la idea de la comunidad ideal de comunicación.

No quiero desestimar el carácter ficticio del discurso libre de la carga de la acción, y es que, por ejemplo en el plano de la ética política, ¿qué más quisiera un político que simplemente hablar y prometer y jamás tener que entregar resultados palpables respecto de lo que ha estado hablando? Esto no constituye ninguna paradoja pues se corresponde con el carácter intrínseco de las ficciones. Al respecto y, con el propósito de explicitar más a detalle este carácter me basaré en las siguientes premisas formuladas por Fuller:

\* Una ficción es una suposición conveniente, pero conscientemente falsa (Fuller, p. 63)

\* El uso de la palabra ficción no necesariamente implica que el autor del enunciado no crea positivamente en él (*ibidem*, p.64).

\* Una ficción podría ser una suposición oportuna pero falsa (*ibidem*, p. 65).

\* Una ficción es (1) un enunciado formulado con conocimiento total o parcial de su falsedad o (2) un enunciado falso del que se reconoce su utilidad (*idem*).

\* Una ficción tomada seriamente, es decir, creída, se convierte en peligrosa y pierde su utilidad. Deja de ser una ficción bajo cualquiera de las alternativas de la definición ofrecidas anteriormente (*ibidem*, pp. 65-66).

\* Una ficción se convierte en totalmente segura sólo cuando es usada con un conocimiento completo de su falsedad (*ibidem*, p. 66).

\* Una ficción que necesitamos debe simular que es de un modo u otro muy parecida a la verdad (*idem*).

\* Una ficción es frecuentemente una manera metafórica de expresar la verdad. La verdad de un enunciado depende únicamente de su adecuación (*idem*).

Naturalmente, no me baso por entero en la teoría de las ficciones jurídicas, pero considero que estas premisas pueden muy bien aplicarse a la comunidad ideal de comunicación y especialmente a la idea del discurso liberado de la carga de la acción. Utilidad, conveniencia, simulación y complicidad son términos que pueden adoptarse para la construcción de un contexto situacional que termine de una vez por todas con la antinomia de los tipos de racionalidad.

La formación argumentativa del consenso como acción estratégica y comunicativa podría considerarse bajo condiciones en las cuales la

autoafirmación sería un autoengaño -aunque sin saber en qué medida racionalmente aceptado. Me parece entonces, que el discurso libre de la carga de la acción tan sólo puede considerarse seriamente tomando como punto de partida su carácter ficticio; y es que nunca pueden esperarse consecuencias plausibles de discursos liberados de la carga de acción que carecen de coerción fáctica. Aquí la opinión pública razonante que vendría a ser la esfera contextual-situacional de la comunidad ideal de comunicación puede adquirir un mayor sustento pragmático si tomamos en cuenta que en el espacio público los discursos serán aceptados por todos (formación argumentativa de consenso) no porque exista una ética especial, sino simplemente porque el carácter consensual se deriva de la ficción que representa la misma opinión pública en el Estado moderno. La formación de acuerdos bajo este sistema sólo se deriva de la autoafirmación social de los participantes en la comunidad de comunicación, y como tal, de una red de complicidades estratégicas que sólo pueden fundamentarse en discursos liberados de la carga de la acción cuando de inicio todos los participantes parecen aceptar su carácter ficticio.<sup>13</sup> Ahora la pregunta sería, ¿cuáles serían las condiciones o, mejor dicho los apriorismos que permiten la aceptación de dicho carácter ficticio?

(3)

El laberinto que representa la idealización de un contexto determinado en el cual se sitúan racionalidad y acción parece encontrar una escapatoria parcial en este punto. Sin pretender una verdad universal irrefutable, la comunidad ideal de comunicación puede insinuarse como idéntica a la comunidad real considerando lo siguiente: la formación argumentativa de consenso sólo puede entenderse equiparando la razón comunicativa con la razón práctica en el contexto dialógico, como bien hace Apel.

La discusión sobre la fundamentación normativa de los distintos tipos de racionalidad podemos dejarla de lado por un momento, si tomamos en cuenta que siempre para los participantes en la interacción dialógica debe de existir un marco regulatorio no en el sentido hipotético, sino con referencia a la praxis cotidiana; así todos los procedimientos de la argumentación se remiten a trasfondos de certeza de tipo apriorístico. La razón comunicativa,

---

<sup>13</sup> Existe al respecto un magnífico libro en el cual se expone la teoría de las ficciones, y que por su complejidad apenas podemos recomendarlo; cfr. Vaihinger, Hans, *The Philosophy of as if: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 2001 (reimp.), Gran Bretaña, Routledge.

Tiene a su vez, un contenido normativo en sentido lato en la medida en que el agente que actúa comunicativamente no tiene más remedio que basarse en presuposiciones pragmáticas de tipo contrafáctico. Tiene que hacer idealizaciones, cuales son, por ejemplo, atribuir a las expresiones significados idénticos, entablar en favor de lo que dice pretensiones de validez que trascienden el contexto, suponer a su destinatario la capacidad de responder de sus actos, etc. En todo ello quien actúa comunicativamente se ve sometido al “tienes que” de una *coerción trascendental de tipo débil*, sin que por ello quepa decir que con lo que ha dado ha sido con el “tienes que” prescriptivo de una regla de acción, ya se entienda este “tienes que” en el sentido deontológico de la validez de un precepto moral, ya se deje reducir en términos axiológicos a una constelación de valores preferidos, ya se deje reducir en términos empíricos a la eficacia de un imperativo técnico. La razón comunicativa no es *per se*, como la razón práctica una fuente de normas para la acción correcta. Se extiende al espectro entero de las pretensiones de validez (la verdad asertórica, la veracidad subjetiva y la rectitud normativa) y alcanza por tanto, más allá del ámbito de las cuestiones práctico-morales (Habermas, 88).

Esta coerción trascendental de tipo débil se libera de la problemática que representa la fundamentación normativa; y es que considerando los presupuestos básicos de la razón comunicativa reconocemos de inicio, las condiciones para la entablación de la interacción dialógica, pero más allá de esto, debe existir la exigencia de un fundamento normativo en otro sentido: el de trascender el contexto basándose en presuposiciones pragmático-trascendentales de tipo contrafáctico.

En otras palabras, si bien la comunicación no esta libre de dominación y si el discurso tampoco puede liberarse de la carga de la acción, en el plano empírico la sanción de normas se entiende como un proceso reflexivo. Así, cuando formulamos nuestras pretensiones de validez presuponemos, en primera instancia, que son de conocimiento mutuo irrefutable trasfondos de certeza apriorística; en segundo lugar, reconocemos a través de procedimientos reflexivos, de dónde partimos para asegurar la validez de nuestras pretensiones susceptibles de crítica. El discurso público, cualquiera que sea su función, no necesita comenzar diciendo: partimos de la idea de que..., o, como todos sabemos..., etc. Es pragmático-trascendental en el sentido de que trasciende el contexto en el que se halla, simplemente porque deja de ser necesario remitirse al contexto al considerar que los procesos reflexivos excluyen argumentos que no se funden en las premisas asertóricas ya dadas como trasfondos de certeza de la praxis vital.

A través de una reflexión trascendental estricta es posible descubrir los presupuestos irrefragables de la situación argumentativa. Quien hace una pregunta, o afirma o cuestiona una idea con pretensión de validez para sí mismo o para otros, y se ofrece como miembro corresponsable para la búsqueda de la verdad de un enunciado o de la corrección de una norma, presupone tanto una capacidad cognitiva para saber qué significa participar en un diálogo argumentativo, como así también la capacidad para una corresponsabilidad dialógica. Estas capacidades -que en principio posee todo participante en el discurso- tienen que ser desarrolladas como una competencia para intervenir eficientemente en los discursos concretos y para cooperar según las posibilidades en la búsqueda del conocimiento de la verdad, para la determinación del obrar correcto y para la disponibilidad (buena voluntad) respecto de su posible aplicación en la praxis (Michellini, p. 3).

Todo acuerdo, en este caso, cuando las pretensiones de validez problematizables pudieran contradecirse infinitamente, requiere de soluciones vinculantes, las cuales encuentran sustento precisamente, en los trasfondos de certeza del mundo vital compartidos comunitariamente. De tal modo, Apel confiere a este sentido de la anticipación contrafáctica un criterio pragmático-trascendental. Piensa que a partir de la reconstrucción histórica de las condiciones materiales de vida mediante procesos reflexivos de la pragmática trascendental del lenguaje, evita la antinomia de los distintos tipos de racionalidad.

Finalmente, el acuerdo al cual llegamos mediante procesos reflexivos, debe tener en cuenta estas consideraciones, que de algún modo son irrefragables. (Más adelante, explicaremos el cómo Apel entiende esta anticipación en el a priori de la comunidad de comunicación que considera que, partiendo desde una pragmática trascendental del lenguaje, todos anticipamos la comunidad ideal de comunicación para su aplicación en la comunidad real). “El acuerdo en el lenguaje es irrefragable únicamente en la medida en que en él -y sólo en él- puede realizarse el ideal normativo del acuerdo y, por ello, debe ser siempre ya anticipado. Precisamente por esto, el acuerdo en el lenguaje ordinario es incuestionable en su totalidad, porque tenemos que ponerlo en cuestión virtualmente en cada caso particular en aras del ideal del acuerdo que todavía debe ser realizado” (Apel, 1985, pp. 370-371).

Dicho en otras palabras, cuando nos situamos en la comunidad de comunicación, no sólo todos aceptamos determinados fundamentos normativos que se aplican a las reglas operativas en los juegos lingüísticos, sino que todos imaginamos contrafácticamente respuestas posibles, considerando el marco al que nos atenemos, que responde a procesos reflexivos de la pragmática

trascendental del lenguaje, donde todos anticipamos la comunidad ideal de comunicación.

Llegar a este principio de anticipación contrafáctica significaría atenernos, de muchas maneras a los presupuestos habermasianos de la situación ideal del habla, o viceversa; a lo cual se referiría la coerción trascendental de tipo débil. Lo importante, en este caso es resaltar el giro que da Apel en cuanto a la racionalidad discursiva, interpretando que el problema no se remite exclusivamente, a la fundamentación de normas, sino que adquiere otra dimensión cuando la pragmática trascendental considera al lenguaje como lo irrebable, en el sentido de que toda fundamentación normativa queda presupuesta con el simple hecho de argumentar, puesto que anticipamos siempre el discurso ideal. Una consecuencia de este enfoque es la renuncia a concretizar la comunidad ideal en la comunidad real; simplemente nunca podremos concretar este ideal pero siempre hemos de anticiparlo para llegar al acuerdo.

Ello se concatena de modo inevitable, con la idea de la autorrealización de los hablantes en su comunidad histórica; una comunidad que se construye y se reconstruye. En la medida en que el sujeto autónomo se encuentra expectado por procesos reflexivos; no encuentra la necesidad de dirigir argumentos con pretensión de validez universalizante, pues ya se encuentran dados como trasfondos de certeza de la praxis vital; pero, “el principio de autoconstitución no dice, pues, que la reconstrucción crítica de la situación humana termine en la aceptación de una determinada perspectiva actual... La anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación se remite más bien a futuro, en el sentido de una idea regulativa del progreso moral que puede considerarse forzosa en el marco sociocultural del argumentador” (Apel, 1989, p. 31).

Con ello observamos como Apel nos dirige hacia una dimensión histórica idealizada que, sin embargo, nos deja abiertas muchas dudas, sobre todo en lo que se refiere al proceso conforme al cual se llegó. Apel infiere dentro de su pragmática trascendental del lenguaje, que -como habíamos visto anteriormente- la consistencia de cualquier discurso radica en que descansa en criterios de verdad. Este fundamento de la investigación se encuentra basado sobre todo en una antropología filosófica de la verdad (regresando al dilema de los diablos de Kant) presente en El apriori de la comunidad de comunicación, en el siguiente sentido: “podernos considerarnos capaces de “la verdad” porque ya “estamos en la verdad”” (Habermas, 2000, p. 193).

De este modo, la pragmática trascendental del lenguaje supone condiciones reconstructivas de la realidad siempre anticipando el a priori de la comunidad de comunicación, al cual se reduce el núcleo del problema sobre la fundamentación de normas.

No se trata de aseverar que la acción como tal puede ser predicha por ejemplo, en los términos de “social engineering”, naturalmente la acción se encuentra condicionada por numerosos factores, sin embargo, en última instancia la racionalidad discursiva identifica a las soluciones vinculantes o la corresponsabilidad dialógica como el fundamento de los argumentos, así Apel sustituye el a priori kantiano del “yo pienso” por el de “nosotros argumentamos” a sabiendas de que la argumentación -cuyo fin es la formación de consenso entre pretensiones de validez contradictorias- se remite a un universo de anticipación contrafáctica. Tras ello, por supuesto, existe una cuestión complicada de carácter epistemológico, pero implica en primer lugar, la superación del individualismo metódico proveniente de la tradición cartesiana, oponiendo a ello la intersubjetividad que nos brindan los presupuestos pragmático-trascendentales del lenguaje.

La anticipación contrafáctica como ya veníamos diciendo, no pretende erigirse como una fórmula de predicción de los actos de los hombres (mucho menos en un sentido cuasiesotérico), sino que solamente significa que los procedimientos argumentativos se remiten por su propia naturaleza a contextos de los cuales surgen los discursos sin siquiera mencionarlos. Así existe el recurso de -para no mencionar la palabra “predecir”, a partir de la cual podrían generarse malentendidos- la anticipación contrafáctica que no es una anticipación contra los actos de las personas, sino contra los hechos, que se remiten indiscutiblemente a un contexto referido a la comunidad real de comunicación; a esto se refiere Habermas con su llamada “verdad antropológica”, innegable en la condición de seres humanos.<sup>14</sup>

Un concepto de anticipación contrafáctica tiene que tener en cuenta que, en los términos de la pragmática trascendental, la comunidad de comunicación ubica su contexto normativo en una ética referida a la historia. Así, a la verdad antropológica apenas podría colocársele como un a priori considerado como telón de fondo insuperable (lo mismo en los términos de las teorías culturalistas o de reproducción de mantenimiento de patrones en el sentido de Parsons); y es que reconocemos que toda comunidad de comunicación (quiera entenderse como ideal o real) descansa en una base cultural de presupuestos universalistas, sin cuya base -y sí, quizá hasta antropológicamente- que moldea y da a forma los discursos, terminaría extinguiéndose por donde quiera que se le vea.<sup>15</sup> Resulta por lo tanto necesario,

---

<sup>14</sup> Véase *Infra*. Ensayo 1.

<sup>15</sup> Resulta al respecto muy interesante la lectura habermasiana de la obra de Talcott Parsons, pensando en el gran peso que tiene en la fundamentación sociológica de la *Teoría de la acción comunicativa*. Cfr. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, t. II, 2002, México, Taurus, pp. 281-402.

Tener en cuenta la norma fundamental de la responsabilidad referida a la historia para la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación existente, de hecho, ahora; en especial hay que conservar aquellos logros culturales, gracias a los cuales nos podemos incorporar, de hecho, a discursos argumentativos de fundamentación consensual de normas, de modo que podemos presuponer que las condiciones ideales del discurso no sólo tienen que anticiparse contrafácticamente, sino que también están suficientemente realizadas en tal medida que es posible una fundamentación posconvencional de las normas morales sobre la base de un principio universalmente válido del discurso (Apel, 1991, p. 165).

Examinada esta situación sería momento de enfocarnos en el giro pragmático-trascendental del lenguaje que permite la categoría de la anticipación contrafáctica y nos pone al descubierto las dificultades que enfrenta el trascendentalismo apeliano. Una de ellas es señalada por Habermas, quien señala, “las lamentables consecuencias que se derivan de que Apel quiera anticipar dentro de la teoría moral preguntas y respuestas que sólo tras el paso a las preguntas normativas de la teoría política y de la teoría del Derecho pueden ser estudiadas con sentido (Habermas, 2000, p. 202).

Parece ser nuevamente, que a Apel sólo le queda el camino del historicismo, sin tener en mente la connotación negativa que suele dársele a la palabra.<sup>16</sup> La ambición del trascendentalismo apeliano llega tan lejos como a una pretendida fundamentación última de la ética, que sin embargo, sólo puede explicitarse en los términos del *factum* histórico, dado que los procesos reflexivos de la pragmática trascendental nos exigen no sólo los imperativos de la moral posconvencional sino también los presupuestos weberianos de la ética de la responsabilidad política.<sup>17</sup>

La autorreflexión como condición irrebasable del lenguaje, debe despojarse de cualquier interpretación metafísica, ya que “el juego trascendental del lenguaje no sale de la condición finita del hombre -por trascendental no deja de ser humano-” (Pérez, p. 219). Aunque no es posible, delimitar los alcances de la pragmática trascendental del lenguaje con mucha claridad, sí parece correcto situarla dentro de los procesos históricos que permiten la autoconstrucción de los individuos.

---

<sup>16</sup> Pues la ética del discurso “tiene que considerar que la historia humana –también la de la moral y el derecho- ha comenzado desde siempre y la fundamentación de normas concretas (por no hablar de su aplicación a las situaciones) puede y debe conectarse también, ya siempre, a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida” (Apel, 1991, pp. 167-168). Para una crítica del historicismo, desde la perspectiva del racionalismo crítico, cfr. Albert, Hans, *Racionalismo crítico*, 2002, Madrid, Síntesis, pp. 118-158.

<sup>17</sup> Cfr. Weber, Max, *El político y el científico*, 1996, México, Colofón.

Este es el problema de la fundamentación última de la ética. En primera instancia, nos remite a la cuestión sobre si es posible la fundamentación de normas en la época de la ciencia, lo cual hemos repasado en el punto 2.<sup>18</sup> Cada pretendida fundamentación última de la ética se interpretaría como un regreso al infinito, dirían los positivistas lógicos en contra de Apel.<sup>19</sup> Prácticamente, a esta cuestión se dirigió el primer gran programa de Apel presente en *La transformación de la filosofía*, es decir la cuestión sobre si era posible la fundamentabilidad de normas en respuesta a las conocidas teorías del cientificismo de carácter lógico (Popper, Albert), las cuales afirmaban que sólo era posible la fundamentación de normas a partir de hechos empíricos como lo establece la racionalidad científica.

Contundentemente, Apel demostró que incluso la lógica de la ciencia presupone una ética normativa para la comunidad de científicos, fundamentada en sus mismas argumentaciones.<sup>20</sup> Contra ese regreso al infinito al que nos conduciría cualquier intento de fundamentación última de la ética, Apel destaca que su carácter de última se refiere exclusivamente a la irrebalsabilidad a la que llegamos por parte de la autorreflexión; pero ello resultaría de algún modo, poco novedoso.

Lo importante aquí sería limitar los alcances de la fundamentación última, precisamente, para no caer en ese regreso al infinito. La fundamentación última que implicaría, por supuesto, el criterio de anticipación contrafáctica, se basa en contra de Gadamer, en una “progresiva profundización en la comprensión de la historia y en la autocomprensión de los hombres”, donde “la meta de un acuerdo último implica la eliminación de todos los obstáculos para la comprensión” (Sáez, 1994 p. 255).

Para llegar a este punto debemos primeramente, aceptar de facto la fundamentación última de la ética. Y bien que la aceptaremos en el sentido de

---

<sup>18</sup> Véase *Infra*, ensayo 5, punto 2.

<sup>19</sup> A ello se refiere Hans Albert cuando ilustra la cuestión mediante el llamado trilema del barón Munchhausen: “Toda pretensión de fundamentación requiere un tipo de argumentación que necesariamente acaba en una de estas tres opciones: a) regresión al infinito: la cadena de enunciados necesita la justificación de unos supuestos previos y se retrotrae sistemáticamente a un nivel anterior; b) círculo vicioso: se razona de manera circular, para ello se interconectan algunos elementos que intervienen en el proceso lógico-deductivo. c) ruptura de la argumentación es un punto determinado e introducción dogmática a un principio” (p. 20). La fundamentación última no es posible, “ya que a través de a) no se logra nunca una base de sustentación “última”; a través de b), lo único que se consigue es un razonamiento viciado por el fallo lógico que se produce en el proceso; finalmente c) implica la introducción dogmática de un principio, con lo que no se “fundamenta” críticamente, sino que se instaura un sistema fundamentalista, con una injustificada pretensión de certeza y verdad absolutas”, (Boladeras, Margarita, Introducción a Albert, Hans, *Razón crítica y práctica social*, p. 21, 2002, Barcelona, Paidós).

<sup>20</sup> Apel ha demostrado esta conexión mediante el esquema de un sistema de ideológica complementariedad; cfr. *Infra* ensayo 1.

una ética de la responsabilidad referida a la historia donde descansarían finalmente los procesos de autorreflexión de los hombres.

Mediante esta interpretación de la clásica formulación de Max Weber, Apel salva el obstáculo de la antinomia entre los distintos tipos de racionalidad concediendo prioridad a ésta sobre las éticas de la intención, dado que la autorreflexión como proceso referido a la historia nos conduciría según el a priori de la comunidad de comunicación hacia una ética de la responsabilidad (política e histórica) como fundamento último de la ética. Cuando consideramos mediante la anticipación contrafáctica la comunidad ideal de comunicación en la real, muchos de los problemas de aplicabilidad quedan resueltos en su fundamentación normativa.

Para llegar a este punto Apel realiza un esquema en el cual considera a la ética discursiva dividida en dos partes: las partes A y B de la ética.<sup>21</sup> A la primera le corresponden propiamente los problemas de aplicabilidad de la razón práctica, es decir que estaría situada en la comunidad real de comunicación, es por ello que el ideal de consenso que nos provee la comunidad ideal de comunicación donde se sitúan las éticas de la intención nunca puede ser alcanzado por completo, simplemente le pueden corresponder las condiciones operativas que requiere la formación de consenso.

Pero la parte A se sirve de una parte B en la forma de una compensación moral ante las posibles desviaciones del ideal a concretizarse, suponiendo que por lo menos la racionalidad estratégica estará de acuerdo en transformar las peores condiciones en la interacción humana.<sup>22</sup>

Esta parte B encuentra su fundamentación, precisamente, en una corresponsabilidad de los agentes estratégicos en el devenir histórico, en la forma de una “risk responsibility”, puesto que las condiciones históricas están determinadas sólo en la comunidad real de comunicación. Esta conexión con la ética de la responsabilidad histórica nos recuerda un tema repasado en el ensayo anterior, donde mencionábamos la necesidad de una macroética planetaria conforme a la cual pudiéramos enfrentar los problemas globales que nos atañen como humanidad.<sup>23</sup> Habermas interpreta esta fundamentación última como una metanorma que nos confirma siempre los ideales más altos a

---

<sup>21</sup> Sigo en esto la explicación de Apel en *The Response of Discourse Ethics*, 2001, Leuven-Bélgica, 2001, Peeters; también cfr. Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, 1991, Madrid, Paidós, pp. 90-94. Es importante señalar aunque sea de paso la famosa división arquitectónica entre las partes A y B de la ética realizada por Apel, en la cual se reserva una parte especial de la fundamentación de la ética y no se equipara a sus problemas de aplicabilidad. Así la parte A se constituye en un ideal abstracto de fundamentación, mientras que a la parte B corresponde la aplicación de las normas en su forma de ética de la responsabilidad referida a la historia.

<sup>22</sup> Véase “idea del progreso”, en *Infra*, ensayo 1,.

<sup>23</sup> Cfr. *Infra*, ensayo 4.

los que podemos aspirar como humanidad, lo que implica siempre estar situados en un plano de igualdad de derechos, conforme al cual todos aspiraremos a las mismas metas.<sup>24</sup> Así, la fundamentación última de la ética debe equipararse -si estoy en lo correcto- a los procesos autorreflexivos con los cuales nos reafirmamos en la comunidad histórica:

Que tengamos que intentar siempre ver en la totalidad de la historia un proceso de evolución cultural está relacionado con lo que he llamado principio de autorrecuperación (*selbsteinholungsprinzip*), que es un corolario de la fundamentación última. Esta está referida reflexivamente a aquello que presuponemos de forma innegable en el argumentar, aquello que no podemos negar sin incurrir en una autocontradicción performativa. El principio de autorrecuperación puede ser extraído a partir de esto si añadimos una premisa ulterior: que la circunstancia de que podamos argumentar (sobre la base de las presuposiciones del discurso argumentativo) es, no sólo un principio, sino también un *factum* histórico. Esa capacidad (*können*) tiene que ser “recuperable”, pues no podemos reconstruir la historia sin hacer comprensible lo que hacemos cuando la reconstruimos. Quien intenta reconstruir la historia y hacerla comprensible tiene que “recuperar” sus propias presuposiciones como *factum* en la historia (Apel, en Sáez, pp. 263-264).

Cuando nos referíamos al camino del historicismo al que recurre Apel, queremos hacer ver una determinada interpretación de la concepción trascendental de la historia de clave heideggeriana. Así, los principios de anticipación contrafáctica, trasfondos de certeza de la praxis vital y de presupuestos pragmático-trascendentales se refieren a un *telos* referido a contextos concretos de facticidad e historicidad (Heidegger), es decir, a la pertenencia a una forma de vida determinada socioculturalmente. La anticipación contrafáctica por un lado supone la remisión a contextos ya dados como hitos históricos, y por el otro como una idealización a futuro, es decir oponer esta realidad ya dada contra una idealización en términos que no contradigan a la misma historia, como podría ser la idealización de la encarnación del espíritu absoluto en la figura del Estado (Hegel). En cuanto a la coerción trascendental de tipo débil la identifico como las reglas operativas de la opinión pública razonante.

El contexto de la comunidad real de comunicación descansa entonces sí, sobre a priori insuperables desde la perspectiva utópico-ficcional en la cual pudiera enmarcarse la comunidad ideal de comunicación. La opinión pública que viene siendo la forma contextual donde se desarrolla la comunidad de comunicación que viene determinada por su componente histórico y cultural en

---

<sup>24</sup> Cfr. *Infra* ensayo 2,.

un sentido de reproducción y/o conservación intrínseco a cualquier formación social, el participante en la interacción dialógica está obligado en base a su verdad antropológica a remitirse al contexto de la opinión pública, en una suerte de instinto de conservación de la comunidad de comunicación. “La concepción del a priori universalista del discurso, pertenece también a aquellos logros de la evolución cultural para los que hemos reconocido de antemano, en tanto que individuos que argumentamos fácticamente, la obligación de conservarlos. Pero sólo podemos satisfacer suficientemente esta obligación adjudicándole al a priori del discurso qua “factum de la razón”, el status de un baremo teleológico-normativo en la reconstrucción de la historia de la cultura y la sociedad humanas” (*Ibidem*, p. 166).

(4)

Con lo hasta ahora expuesto es momento de caracterizar la propuesta central de Apel conforme al “a priori de la comunidad de comunicación”. Cualquier consideración de dicho a priori supone considerar a la norma básica de la ética como necesaria e incluso como irrefutable, partiendo de la discusión sobre el círculo lógico de la ética. Desde una discusión que considere como opuestas e irreconciliables a una comunidad ideal de comunicación vs. una comunidad real de comunicación podemos caracterizar esta antinomia como un obstáculo insalvable; pero Apel, aunque las considera opuestas, piensa que no existe ningún motivo en dicha contradicción.

Ciertamente la comunidad ideal de comunicación resulta un ideal que no ha de ser posible realizar fácticamente, pero ello no supone que deje de erigirse como ideal regulativo de la acción, puesto que la norma básica de la ética se constituye en “condición de posibilidad de toda autocomprensión válida”. Sobre cualquier pretensión de concretar la comunidad ideal de comunicación no tenemos ninguna opción, simplemente la presuponemos todos cuando nos constituimos en parte de la comunidad real de comunicación.

Todo lo que contiene el recurso de la anticipación contrafáctica se explicita a priori mediante la exigencia de validez intersubjetiva, lo que nos supone una determinación basada en la aceptación de presupuestos éticos fundamentales; así, todos los criterios de una racionalidad discursiva vienen determinados apriorísticamente. De tal modo, “quien argumente presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una comunidad real de comunicación, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una comunidad ideal de comunicación que, por principio, estaría en condiciones de comprender el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Sin embargo, lo curioso y

dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal en la real, como posibilidad real de la sociedad real - incluido él mismo- está muy lejos de identificarse con la ideal (en la mayor parte de los casos)” (Apel, 1985, pp. 407-408).

Como podemos observar, la argumentación apeliana basada primeramente, en la semiótica trascendental de orientación pragmatista descansa finalmente en una contradicción dialéctica -del mismo tipo que en Hegel y Marx-, es decir, una tensión indisoluble entre la comunidad ideal y la real. Pero dicha contradicción parece remediarse mediante un principio de complementación que hace indispensable una de la otra; pues si en la comunidad real no se anticipa la comunidad ideal viviríamos en un completo caos. Sólo cuando anteponemos una sobre otra podemos aspirar a una consecución plena de la comunidad de comunicación regida por los principios de validez de los argumentos, considerando que al estar en la comunidad estamos dentro de “la verdad” y sólo necesitamos de los ideales regulativos de tipo apriorístico que nos proporciona la comunidad ideal de comunicación.

Esta idea de complementariedad parece remitirse, en última instancia, a consideraciones de tipo antropológico también ligadas a la idea del progreso y la supervivencia de la comunidad de comunicación. La comunidad de comunicación supone de hecho, una concreción histórica, que no discute su factibilidad o idealidad, simplemente es y se recrea. En este proceso la aspiración primordial sería la del tránsito a la moral posconvencional como el verdadero progreso en la comunidad de comunicación, dado que un nivel convencional sólo nos permite idealizar en los términos dialécticos del planteamiento ético-discursivo.

La teoría de Apel se nos revela en todo momento como una historia de progreso, donde la comunidad ideal de comunicación no implica su concreción en sentido fáctico, pues, “siempre aparecerá como una tarea pendiente el esfuerzo por aproximar la facticidad de la realidad humana a su idealidad, la cual se proyecta desde la condición de a priori a ideal regulativo orientador de la praxis ético-política solidaria, a la que obliga imperativamente y confiere sentido el mismo postulado del progreso, que se muestra como el núcleo trascendental-dialéctico de la ética discursiva” (Pérez, p. 218).

Este núcleo lo constituye el a priori de la comunidad de comunicación que a su vez, respecto al método dialéctico se encuentra dividido en un doble principio del a priori, uno regulativo que constituye la comunidad ideal de comunicación y otro de la facticidad al cual corresponde la comunidad real de comunicación (Apel, 1994, pp. 28-29).

Esta caracterización dialéctica del problema nos obliga a considerar un tema que ha preocupado mucho a Apel, es decir, si acaso su proyecto es una utopía. Quizá podamos en líneas generales tomar la dimensión utópica de su propuesta en el sentido emancipador de la historia mas no como una utopía

escatológica, lo cual veremos más adelante. La posición trascendental-dialéctica que nos ofrece Apel también nos propone considerar una diferencia tajante que tiene con Habermas. Digamos que en todo momento Apel emite la reflexión trascendental “desde arriba”, es por este motivo que ha sido tan criticado de utopista; en cambio Habermas, desde la *Teoría de la acción comunicativa*, ha tratado de fundamentar la validez “desde abajo”, desde el mundo de la vida.

Resulta interesante tener en cuenta la pregunta que se hace Enrique Dussel de ¿porqué Apel debe refugiarse en el nivel trascendental, e incluso si resulta necesario? Aunque muy seguramente, sólo Apel mismo podría contestarnos esa pregunta, lo importante es que, como nos menciona Dussel, en un tono no precisamente metafórico, Apel sube para jamás descender. Apel en inicio, deduce todas las normas de la norma básica de la ética lo cual significa para su aplicación recurrir al principio de anticipación contrafáctica. Lo curioso aquí es que según Dussel, ya no puede deducir formalmente una ética de la responsabilidad a partir de una ética del discurso sino sólo como normas estratégico-instrumentales.<sup>25</sup> Ello deriva en la extraordinaria paradoja de la premisa de no realizabilidad de concreción fáctica de la comunidad ideal cuando echamos mano de una razón estratégico-instrumental que aspirará a finalidades concretas. Lo importante aquí sería preguntarnos, ¿en qué grado resulta importante la renuncia a la concreción de la comunidad ideal de comunicación?, y en todo caso, ¿cuáles serían las consecuencias de dicha renuncia?

Esta paradoja fundamental para la ética del discurso extrae sus consecuencias más notables cuando tratamos de concretizar una comunidad de comunicación en el sentido más amplio, pues Apel no parece ofrecernos un modelo falible de comunidad de comunicación fuera de los criterios regulativos de la fundamentación última de la ética. Habermas, en cambio, se ha esforzado por darle sentido a la comunidad de comunicación dentro de su concepción de opinión pública razonante.<sup>26</sup>

A propósito, y como se podrá notar, he terminado cada uno de los puntos anteriores remitiéndome a la esfera de la opinión pública razonante. El motivo es el de situar a la comunidad de comunicación en un contexto empírico. Pero si hemos venido hablando de una comunidad ideal de comunicación, ¿es posible situar a esta equiparándola con la opinión pública razonante?

El problema a saber, es el de que sin haber distinguido de manera satisfactoria entre la comunidad ideal y real de comunicación, a la opinión

---

<sup>25</sup> Cfr. Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta.

<sup>26</sup> Este proyecto lo encontramos desde su obra temprana de *Historia y crítica de la opinión pública* pasando por *Conocimiento e Interés*, *Teoría y Praxis*, *Teoría de la acción comunicativa* y de modo más elaborado en *Facticidad y validez*, su teoría discursiva del derecho.

pública no se le puede situar ni en la una ni en la otra, sino tal vez, quizá en medio de ambas. El materialismo dialéctico presentaba a la opinión pública como una antinomia que formaba parte de la construcción social burguesa, pero que al mismo tiempo representaba la misma contradicción presente en la reproducción social; así “el medio social se presenta por la opinión pública, esto es por el hombre” (Plejanov, en Lukács, p.69).

El principio contradictorio del cual proviene la opinión pública -por no hablar de la idea habermasiana de la opinión pública como ficción del estado de derecho-, refleja la misma contradicción entre las comunidades ideal y real de comunicación, de ahí que Apel se preocupe especialmente por la crítica, en términos de utopía, de su teoría. Si bien en primera instancia (y creo que de modo correcto) Apel refuta a Habermas las intenciones utópico-anarquistas del concepto de “comunicación libre de dominación”, ¿qué puede decir él respecto a los conceptos de discurso libre de la carga de la acción y el mismo de comunidad ideal de comunicación, que en los términos del materialismo dialéctico podrían pecar de utópicos? Ya hemos venido tratando en los puntos anteriores la crítica a ambos conceptos, mas ahora es momento de analizar el modo en que Apel pretende esquivar esta paradoja que le supone el riesgo de la utopía.

La utopía como tal ha estado presente en la filosofía social desde los tiempos más remotos, haciéndose en periodos más recurrentes, debido a las ideas en boga o a las condiciones sociales, políticas o económicas imperantes en determinada época; pero, ahora que vivimos en el tiempo en el que el progreso técnico-científico ha condicionado la racionalidad, ¿cabe lugar a construcciones utópicas contemporáneas?<sup>27</sup> En este sentido, definitivamente las construcciones utópicas -por ejemplo la de los socialistas utópicos franceses-, representan “la utopía totalitaria de planificación y el orden”; no existiría, de esta forma, nada más rígidamente totalitario que la misma utopía, aunque el propósito con el que ellas nacen, sea completamente distinto; y es que “ha resultado que justamente el primer paso en dirección al “reino de la libertad”, en el sentido de la planificación total de la sociedad, redujo a amplias masas de la población a meros objetos del social-engineering” (Apel, 2004, pp. 187-188).

Pero con lo que no han contado las construcciones utópicas -y lo cual representa la justificación perfecta para Apel- es que el libre albedrío referido a la constelación de la ética es insuperable, y por lo tanto “la orientación ética, es decir, la evolución de las consecuencias positivas o negativas (y de las “consecuencias secundarias”) de las medidas técnico-sociales, no debe estar determinada utópicamente -es decir, a través de una estrategia de fines a largo

---

<sup>27</sup> Véase Ricoeur, Paul, *Ideología y Utopía*, 1999, Barcelona, Gedisa; también, Ramírez Fierro, María del Rayo, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, 1994, México, UNAM

plazo en el sentido de la teleología de la felicidad humana- sino de caso en caso, por la eliminación de los inconvenientes sociales en el sentido de evitar el dolor” (*ibidem*, pp. 189-190). Sucede entonces que, si bien, las utopías nacen con el propósito de una sociedad mejor, que intenta evitar el dolor, y en cambio propone la felicidad, sólo puede ser fundamentable en digamos, un raciocinio de tipo religioso, que en términos de una ética de este tipo es viable (por ejemplo, los preceptos morales enumerados en *La ciudad de Dios* de San Agustín); sin embargo, el inconveniente con el cual se han topado las construcciones utópicas es su factibilidad en lo “técnica y económicamente realizable”.

Un problema, a todas luces fundamental, es delimitar el territorio de la ética dentro de la construcción utópica. La imagen utópica se encuadra en su mero carácter deontológico, lo que predispone a la ética a ser fuente de la utopía mas no instrumento de su realización. Precisamente, a la cuestión sobre la realizabilidad o concreción utópica subyace un interés que, generalmente, es denostado.

La propuesta que Apel configura no aspira a su concreción fáctica de inicio, mas en sus patrones básicos descansa en un modelo utópico; no en la utopía escatológica, para la cual la utopía constituye una revelación profética, puesto que, incluso escatológicamente, la realizabilidad utópica se encuentra condicionada por los designios de Dios. Allí, el terreno de la ética es claramente identificable, pues no expone ninguna frontera ni con la teología ni con la deontología. La diferencia fundamental entre la escatología y la utopía según Buber se encuentra en que “para la utopía todo esté sometido a la voluntad consciente del hombre, y hasta pueda calificársela de imagen de la sociedad esbozada como si no hubiera otros factores de esa voluntad” (Buber, p. 18).

Pero así como la utopía se somete a la voluntad consciente de los hombres es posible que derive en la combatida por Apel utopía totalitaria de la planificación y el orden. En última instancia, parece ser que la ética sobre la cual descansa la utopía no puede alcanzar fines éticos de una mejor sociedad sin considerar un “orden correcto de la sociedad”, para lo cual resulta difícil imaginar una utopía desorganizada.

Como ya hemos visto, la premisa de no concreción fáctica de la comunidad ideal de comunicación puede considerarse como el as bajo la manga con el que siempre contará Apel, pues para él la comunidad ideal sólo se constituye como un compendio de las reglas operativas de la comunidad de comunicación, en el sentido del a priori, fundadas en la norma básica de la ética, lo cual considerando su carácter de ética deontológica supone remitirnos a la fundamentación última de la ética. Así, Apel opone la ética a la utopía. La paradoja reside en que el as bajo la manga de Apel se justifica exactamente en el mismo plano que cualquier otra utopía: es decir, una fe en la utopía, en

aquella transformación futura, donde el fin no es un fin en sí mismo sino un camino sin ninguna meta, el cual, por inercia o por fe habremos de seguir.

Por otro lado, la comunidad ideal de comunicación se diferencia, en lo más general, de la utopía en que se basa en procedimientos y no en estrategias de planificación. Habíamos ya mencionado anteriormente la noción de juegos cooperativos equiparables a la racionalidad estratégica en la comunidad ideal de comunicación; de aquí parte la concepción de que gracias a los procedimientos de cooperación es posible la “racionalidad procesal de la formación de consenso”, objeto fundamental de la comunidad de comunicación. Apel nos habla de una comunidad ideal de comunicación que presupone, no sólo a individuos en igualdad de derechos en términos contractualistas, sino personas que en su calidad de participantes en la interacción dialógica tienen las mismas oportunidades de formular pretensiones de validez universalizables mientras el procedimiento se entable en términos cooperativos y de entendimiento.

Si tomamos esto al pie de la letra, ¿cuál sería la diferencia entre los procedimientos cooperativos de Apel y el mutualismo de Proudhon o el anarquismo comunitario de Kropotkin? Ambos se refieren a que los juegos cooperativos vienen determinados por estrategias utilitarias de medio-fin -ya se trate, en el caso de Apel, de fines referidos a la formación de consenso, o en el de Kropotkin a una reproducción material equitativa-; ambos constructos -en lo que respecta a esta cuestión- siguen la misma pauta metodológica.<sup>28</sup>

La principal justificación de Apel en contra de la utopía, es decir, la ética, viene condicionada por la misma relación existente entre ésta y la utopía; resulta así que nuestro autor se hace la siguiente pregunta: “¿Es posible fundamentar con argumentos racionales el principio de la ética ya presentado, es decir, el principio estrictamente transubjetivo de la reciprocidad universalizada de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación en la que han de ser resueltas todas las diferencias de opinión (sólo) mediante la formación de consenso sobre la base de la fuerza no coactiva de los argumentos?” (*Ibidem*, pp. 204-205)

La respuesta a esta pregunta presupondría una resolución aún más elevada, y por lo tanto más peligrosa: la de los discursos ideales; y es que para que esta reciprocidad universalizada pudiera generalizarse en todos los niveles

---

<sup>28</sup> Con lo que se han topado las construcciones utópicas de corte anarquista es, precisamente, los impedimentos en su concreción en lo técnico y económicamente realizable. Partimos así del problema de si es posible aquel mundo de cooperación armoniosa, dejando de lado la cuestión sobre las bases morales en las cuales se espera una solidaridad abigarrada que se da por sentada; suponiendo que todos estarán de acuerdo en aquella aspiración utópica cuyo fin supremo es acabar con la asfixiante dominación, y donde el único obstáculo es su factibilidad conforme a las condiciones materiales de vida. Cfr. Buber, Martin, *Caminos de utopía*, 2006, México, FCE, 6a. reimp.

del actuar comunicativo y sin necesidad de una coerción fáctica, serían indispensables procesos de condicionamiento para la formación de discursos ideales que ya, por medio de la autorreflexión, no requieran de coerción fáctica. “La fundamentación filosófica última del principio de la ética reside justamente en la no cuestionabilidad (reflexiva) del argumentar seriamente (y por lo tanto también del principio ético-normativo del discurso) por el argumentante, es decir, en cierta medida en el autocercioramiento reflexivo de la razón” (*Ibidem*, p. 206). Pero dicho esto, ¿en qué se diferencia el principio de la no cuestionabilidad del argumentar seriamente basado en el autocercioramiento reflexivo de la razón, en los términos -en los que únicamente es fundable, es decir,- del discurso ideal, de la utopía negativa de la neolengua de Orwell?

Si bien es cierto, en el uno -el paradigma de Apel- tal idea podría ser calificada como positiva, en tanto que la autorreflexión no proviene, propiamente, de un proceso de condicionamiento de la razón concebido como medio de reproducción de una megaestructura, como lo es el caso de la utopía de Orwell, ambos constructos determinan que el fundamento del orden que motiva el consenso se encuentra en el principio de no cuestionabilidad, lo cual, para el caso de Apel, sería difícil de comprobar, dado que no presupone medios coactivos fácticos.

La idealidad de una comunidad de comunicación fundada en la premisa de no cuestionabilidad vendría determinada también por la implantación de *neocodex*; así la codificación dialógica no se remite más que a apriorismos incuestionables en todos los niveles, desde la misma lengua hasta las estructuras de dominación estatales; pero a diferencia del *neocodex* de la utopía negativista orweliana, nosotros, afortunadamente, contamos con los libros y con una memoria histórica, y con ello también, una ética referida a la historia.<sup>29</sup>

Creo que la generación de utopías responde en última instancia a situaciones en las que no resulta posible la plena fundamentabilidad de procedimientos ético-normativos acordes a las condiciones de reproducción materialista. Apel reconoce esto, y la única opción que le queda para fundamentar su argumento es la de recurrir al presupuesto de la anticipación contrafáctica -que ya habíamos visto en el punto 3- como planteamiento básico de una diferencia entre la ética y la utopía: “La ética parece distinguirse de la utopía básicamente en lo siguiente: Al igual que la utopía, parte de un ideal que ha de ser distinguido de la realidad existente; pero no anticipa el ideal a través de la representación de un mundo alternativo o contrapuesto empíricamente posible, sino que considera al ideal como sólo idea regulativa, cuya correspondencia bajo las condiciones de la realidad -por ejemplo la formación

---

<sup>29</sup> Cfr. Orwell, George, “Sobre la neolengua”, en 1984, Madrid, 1993, RBA.

discursiva del consenso bajo las condiciones de la autoafirmación estratégica-puede ser por cierto aspirada pero no puede suponerse nunca que será plenamente alcanzable” (*Ibidem*, pp. 210-211).

En esto podríamos estar, justamente, de acuerdo con Apel, sin embargo, sabemos ya que distintas utopías han derivado de una realidad asfixiante de contradicciones materiales en el mundo social, y a partir de ellas surgen los ideales que pretenden modificar la situación imperante; cierto, en vez de contradecirla con ideales empíricamente alcanzables opone un idealismo que bajo las medidas técnico-sociales resulta inalcanzable; pese a ello, nos encontramos con lo siguiente: el recurso de la anticipación contrafáctica solo puede encontrar sustento en dos planos: uno de características histórico-materiales y otro de características mítico-sagradas. La oposición a la realidad presente tanto en las utopías como en los enunciados ético-deónticos, es una característica propia del idealismo innato del hombre y al mismo tiempo del principio de la razón dialéctica.

Aquí la cuestión fundamental reside en que Apel nos ofrece una nueva caracterización de la utopía, que por principio, no aspira a su realizabilidad. Semejante cuadro nos abre la puerta a posibilidades teóricas de una magnitud insospechada; pues sirviéndose de todos los presupuestos utópicos, así como de sus pautas metodológicas, su contenido aspiracional no queda determinado por el estigma escatológico o surrealista. No necesitamos vivir en una isla o en un continente misterioso alejado de los males de la civilización como nos proponen Tomas Moro, Campanella o el mismo Francis Bacon. Mucho menos depositamos nuestra esperanza en el avance técnico organizativo que derivaría en la rígida planificación como en los socialistas utópicos de la línea de Saint-Simon o Fourier. Ahora la utopía se nos revela como herramienta de método en la aplicación de la ética. Pese a ello, Apel cree que en última instancia, y en contra de la ética existe una “función antropológica de la utopía” más bien ligada a los remanentes de la moral convencional:

La necesidad antropológica fundamentable pragmático-trascendentalmente de la anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación para la formación argumentativa de consenso tiene que ser evaluada, según me parece, también como un contraargumento filosófico central frente a la doctrina teológica de la total corrupción del hombre en virtud del pecado original, y en este sentido, frente a una posición radicalmente antiutópica, por ejemplo la del Cristianismo protestante. Pues con la anticipación necesariamente concebida del ideal está fundamentado, al mismo tiempo el deber de la superación a largo plazo de la contradicción entre realidad e ideal y, en esta medida, se proporciona una justificación puramente ética de la fe en el progreso que

impone a quien duda la carga de la prueba de la demostración de la imposibilidad del progreso. (*Ibidem*, p. 212).

Lo cierto es que incluso justificando una función antropológica de la utopía, no resulta posible una fundamentación de la ética de la comunidad ideal de comunicación referida a la historia -denotando el carácter de anticipación contrafáctica- si al mismo tiempo no se toman en cuenta las condiciones materiales que producen las idealizaciones propias de los sistemas ético-normativos, considérese o no como una función antropológica.

Las comunidades ideales pueden, en cierta medida, reducir determinados imperativos técnico-sociales cuando su visión del progreso está fundamentada en ideales que pertenecen más bien a la esfera de la moral convencional, un ejemplo de ello son las comunidades monásticas del cristianismo primitivo, que aislándose adaptaron las condiciones materiales a los requerimientos que les suponía su fe religiosa, encarnando así su propia comunidad ideal.

La fe en el progreso no se encuentra, en última instancia, subyugada por los supuestos de una determinada moral (sea convencional o posconvencional), pues lo que es progreso para unos no lo puede significar para los otros, y mucho menos, cuando viene al caso aquí, la fundamentación última de la ética. En todo caso, en los términos de la fundamentación última, el sacrificio por la fe en el progreso implicaría, al igual que para el monacato, la renuncia a prácticas que se encuentran ligadas tanto a las condiciones materiales como al universo ético-deóntico. Así, los monjes renunciaron a las “necesidades superfluas”, incluyendo en ellas la propia vida sexual, para revivir el “orden angélico del primer estado del hombre” (Brown, p. 277);<sup>30</sup> entonces,

---

<sup>30</sup> Sin caer en la tentación de fundamentar esta cuestión a través de paradigmas religiosos, podemos considerar muy ilustrativo el caso de Juan Crisóstomo, sobre todo en la cuestión de la metodología de la superposición de idealismo y realidad. Juan Crisóstomo ha visto que la vida en las ciudades ha devenido en una total corrupción del hombre, todo lo contrario a lo que suponen las máximas de la fe cristiana. Además de él, también otras comunidades cristianas huyeron al desierto para formar una clase universal de hijos de Dios. Para efectos de mi trabajo resulta interesante la siguiente cuestión: Juan Crisóstomo “cifra todo su sueño en repetir con el pensamiento el viaje hasta la cumbre del monte en que Cristo se transfiguró” (Brown, p. 275). Así, él superpone un ideal insuperable, que incluso es insostenible desde los términos de su facticidad, pero que en los términos de su fe religiosa puede llegar a ser alcanzable en tanto seres terrenales. Este ideal se contrapone con la realidad de la ciudad de Antioquia (y todas las demás de la época), en donde la lascivia y el pecado han llevado a la corrupción total del hombre y, por tanto, a alejarse de lo que debería ser la meta de todo buen cristiano. De tal forma, “el mundo es referido a un fenómeno claramente identificable, esto es, la sociedad tal como existe en el presente, y a través de ésta se transparenta el sentido de la vida, es decir, el orden “angélico” del primer estado del hombre” (*ibidem*, p. 277). Entre estos dos planos completamente contrapuestos, se opone una comunidad ideal que representa el ideal concreto a materializarse: el monacato; y efectivamente se concretizó, pues las comunidades de los monjes del desierto lograron sobrevivir a las penurias mediante una estricta organización del trabajo basada en una sociedad de “clase universal”. Tal vez no sería el mejor modo de ejemplificar la situación, pero podemos observar la factibilidad de concreción material del ideal en lo que consta a su pauta metodológica –en términos absolutos, parcial. De esta forma se superponen tres planos: realidad-comunidad ideal-ideal supremo irrealizable o no concretable técnico-materialmente.

ya dadas las estructuras de la moral posconvencional, y considerando que la fe en el progreso es inmanente a la comunidad ideal de comunicación en los términos de la civilización, ¿a qué deberemos renunciar para alcanzar el orden del último estado del hombre que parece presentarnos Apel en su comunidad ideal de comunicación?

El último estado del hombre sería el del consenso emancipatorio como fórmula de entendimiento y felicidad. Contando con ello como medio y fin, su realizabilidad y el problema de la concreción fáctica pasan a un segundo plano, pues la fe en la utopía provee a la ética de su principal fundamento. Pero ello no debe nunca significar, olvidarnos de nuestro contexto, de todas aquellas condiciones que dan lugar a los procesos histórico-materiales en los que se funda el paradigma de la anticipación contrafáctica, sin el cual sería imposible comprender esta fórmula del consenso emancipatorio frente a cualquier tentativa escatológica. La ética de la fe en el progreso nuevamente es la piedra de toque de la ética discursiva, esta vez entendida como un consenso emancipatorio; pero ello no significa que el consenso deba emanciparse de las condiciones de reproducción material en las cuales se insertan todos los discursos humanos.

No se trata de una cuestión de moral convencional o posconvencional, que es una discusión que considero rebasada, pero siguiendo a Fourier y tomando en cuenta que una ética de la fe en el progreso en términos posconvencionales queda referida más bien a la idea de civilización, ¿hasta que punto la comunidad ideal de comunicación traspasa los umbrales de una civilización que dadas todas las contradicciones técnico-materiales y ético-deónticas se discute entre parecerse a un infierno y un edén terrenales?<sup>31</sup>

Es por eso que resulta fundamental tener en cuenta siempre las condiciones de reproducción material en las cuales debemos situar la

---

<sup>31</sup> Con esta analogía al infierno y el edén terrenales no pretendo, como bien dice Apel, remitirme a la doctrina de la total corrupción del hombre y del pecado original, lo cual representaría en todo caso una involución en lo que veníamos discutiendo hasta entonces. Sin embargo, el infierno y el edén terrenales, a los que se refiere Fourier tienen un sentido distinto y nada nuevo. La utopía saintsimoniana del catecismo de los industriales, no ha sido hoy más que un vaticinio, y con ello a partir de Marx, también hemos descubierto todos los horrores y contradicciones de la civilización industrial. En cualquier término, desde la enajenación (Marx, Lukacs), las industrias culturales (Adorno, Horkheimer) o la miseria de las clases desposeídas (Proudhon); en todas partes nos encontramos las contradicciones que permiten pensar en esta civilización como un infierno terrenal, y asimismo lo ha percibido Fourier. "Para Fourier el elemento religioso es significativo tanto negativamente como positivamente. Negativamente el blanco constante de Fourier es la predicación sobre el infierno, porque para él la idea del edén es extremadamente importante. Fourier desea conservar el concepto de edén como un lugar al que todos podemos retornar y que sería como era antes de la supuesta catástrofe de la caída. Su problema es desarrollar una política que tenga como finalidad un retorno al edén antes de la caída. Por otro lado Fourier considera la predicación sobre el infierno como el símbolo de toda una estructura represiva de la civilización. Cuando describe la sociedad moderna como un infierno, se trata de un infierno en la tierra que refleja el infierno objeto de la predicación. Hay dos infiernos y uno es la imagen del otro" (Ricoeur, p. 321).

comunidad de comunicación, se renuncie o no a ellas, en aras de la concreción del ideal.

Apel en este último intento de fundamentación a la luz de la crítica de la razón utópica se olvida de situar el contexto en el cual se ubica su comunidad ideal de comunicación, a la cual ha venido defendiendo; para ello, y por último resultaría importante recordar las palabras de Marx: “La producción de las ideas y representación, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía aquí, como emanación directa de su pensamiento material... La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx, pp. 19-20).

Y así regresamos al mismo punto: ¿Es la opinión pública razonante considerada como espacio de reproducción material, la esfera en la cual una comunidad ideal de comunicación puede realizarse, y con ello también cada hombre, cada conciencia, cada procedimiento autorreflexivo?

## ii) Racionalidad y acción en el laberinto de contextos utópico-ficcionales.

Hemos recorrido a lo largo de estos cuatro puntos, los que a mi consideración serían los aspectos claves para una crítica de la ética de la comunidad ideal de comunicación. Hemos visto que no es posible situar a la racionalidad y a la acción como referidas a un contexto más allá de la mera idealidad. También hemos elaborado una discusión constructiva sobre la fundamentabilidad de una norma básica de la ética, así como también su refutabilidad desde el plano del empirismo.

Si queremos ayudarnos del paradigma de la comunidad ideal de comunicación presentado por Apel, es necesario situarlo en un determinado plano contextual. Mientras la comunidad ideal aparezca únicamente como ya sea, una construcción utopista o una hipótesis inconcretable, será imposible recurrir a ella, en los términos de una fundamentación sociológica. El principal problema, como he dicho, es que hemos de tener en cuenta que, a mi forma de ver, la comunidad ideal de comunicación no debe ser tenida como una estructura laberíntica donde racionalidad y acción se quedan atrapadas en la confusión que les suponen los distintos tipos de racionalidad o la cuestión del orden estatizado.

La comunidad ideal de comunicación debe ser tenida como un plexo referencial de situaciones en las cuales convergen los discursos de los actores sociales. Pero el intento trascendentalista se ha olvidado de situar su plano

histórico-material en el cual se situaba la comunidad de comunicación. El mundo de la vida al cual corresponden los problemas éticos concretos, no puede aparecer siempre dividido en partes A y B. Al complejo de cuestiones que hemos repasado aquí, podríamos reducir el espectro del dilema situacional de la tópica de la ética.

Habíamos visto, de la mano de Marx, que resulta necesario, siempre, tener en cuenta las condiciones materiales que permiten la reproducción de las estructuras sociales. Ahora del mismo modo es importante situar a la comunidad de comunicación en un plexo referencial donde converjan tanto racionalidad como acción. Lo que le falta a la idea de la comunidad ideal de comunicación de Apel es un contexto situacional o como diría Althusser “una métrica espacial”, es decir, una tópica.<sup>32</sup>

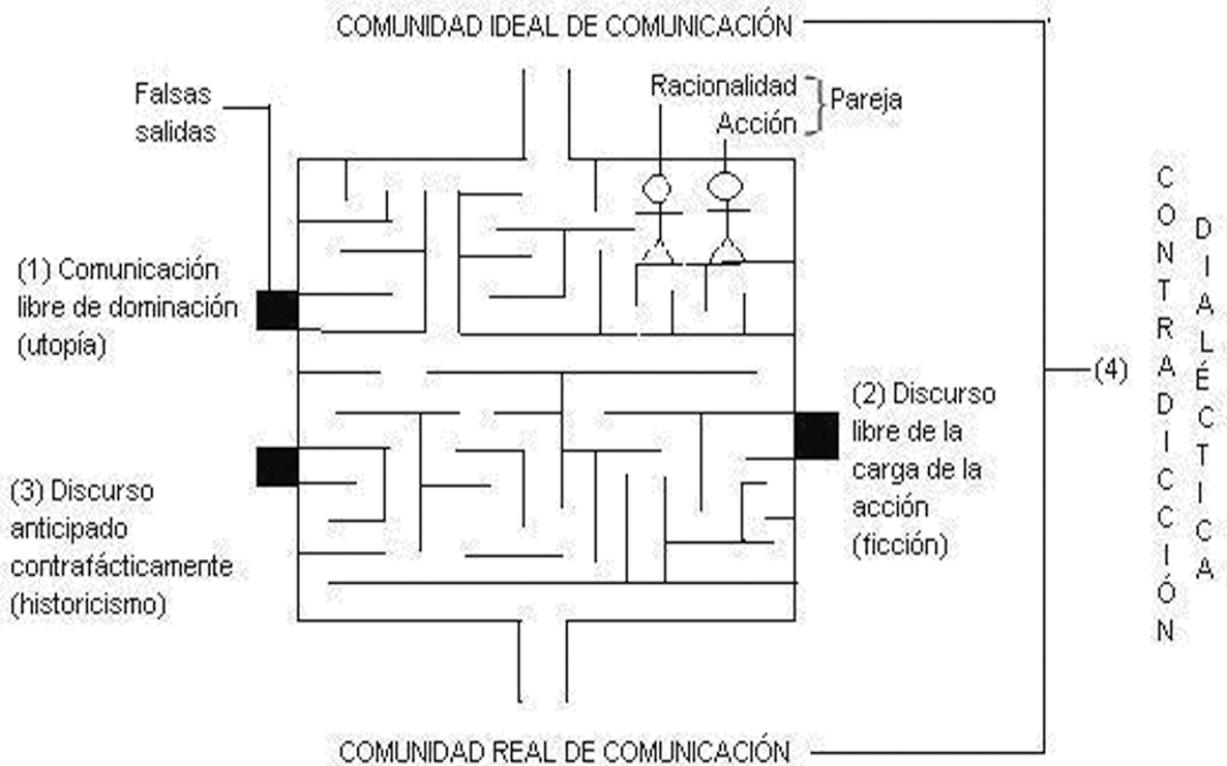
Con motivos de nuestra investigación respecto al manejo político de la ética, debemos sustituir la pretensión de fundamentar una norma básica de la ética por un tópico ético fundamental en el cual se contextualice la comunidad de comunicación. Esto tendría como finalidad profundizar en un esquema de prioridades de la teoría ética, puesto que restando importancia al plexo de aplicación de las normas y superponiendo siempre el nivel de su fundamentación (partes A y B), perderemos siempre la concreción espacial histórica y material en que pretende fundarse la ética de la responsabilidad de Apel. “Ante una interpretación reductiva del principio material, no queda otra posibilidad a la universalidad práctica que su dimensión deóntica, formal y vacía” (Dussel, p. 183).

El tópico vendría siendo el contexto en el cual desarrollamos nuestras acciones racional-éticamente fundadas. Así se constituye en la plataforma de la acción racional en contextos situacionales. El tópico ético fundamental resulta ser la respuesta al gran dilema que supone contextualizar a la comunidad ideal de comunicación que mientras, sigue semejándose a un laberinto.

---

<sup>32</sup> “Tópico, del griego *topos*: lugar. Una tópica representa en un aspecto definido los respectivos lugares ocupados por tal o cual realidad: así la economía está abajo (la base), la superestructura arriba” (Althusser, p. 17).

**Fig. 1. La comunidad de comunicación y su laberinto**



En el diagrama observamos un laberinto con una entrada y una salida -sin especificar cuál es cuál-; por un lado tenemos a la comunidad ideal de comunicación, y por el otro tenemos a la comunidad real de comunicación; A ello nos referimos en el punto (4) como una representación de la contradicción dialéctica presente en la ética del discurso, donde se contraponen racionalidad y acción. El laberinto representa, nada más y nada menos que, la ausencia del tópico ético; en él se encuentran atrapados la racionalidad y la acción concebidos como pareja que debe encontrar una salida juntos.

Existen en el laberinto tres puertas falsas, que vienen siendo los tres primeros puntos que abordamos en el ensayo: (1) comunicación libre de dominación (utopía); (2) discurso libre de la carga de la acción (ficción) y; (3) discurso anticipado contrafácticamente (historicismo). Podemos observar que cada puerta falsa se encuentra más cerca de los extremos de entrada y salida, así la utopía se encuentra más cerca de la comunidad ideal, mientras que el historicismo está más cerca de la comunidad real. Estas puertas representan salidas fáciles, que terminan resultando falsas dadas las contradicciones que enfrentan. Dentro vemos a la pareja de la racionalidad y la acción, ambas se encuentran atrapadas en el laberinto que supone la ética de la comunidad de comunicación. Los dilemas éticos presentes en cada situación hacen que de vez en vez racionalidad y acción separen sus caminos dificultando aún más

encontrar una salida. Resulta necesario que caminen juntas y encuentren así, juntas, la salida. Las puertas falsas llegan a ofrecer salida para una de ellas quedando la otra atrapada, por ejemplo en la puerta 2 (que representa al discurso liberado de la carga de la acción), la racionalidad escapa quedando atrapada la acción en el laberinto.

Esta construcción laberíntica continuará existiendo en tanto no tengamos presente el tópico ético en el cual situar a la comunidad de comunicación. Mientras sigamos divagando con la separación tajante entre la racionalidad estratégica y discursiva aplicadas a la acción en los términos de la ética, nunca podremos encontrar un contexto para la comunidad de comunicación; pues tal confrontación maximiza las distancias entre lo ideal y lo real. Si seguimos vagando por el laberinto de la ética rechazando un tópico concreto de la acción racional, no hay más otra cosa que hacer.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, *La Ciudad de Dios*, 1970, México, Porrúa
- Albert, Hans, *Racionalismo crítico: cuatro capítulos para el pensamiento ilusorio*, 2002, Madrid, Síntesis.
- , *Razón crítica y práctica social*, 2002, Barcelona, Paidós-UAB.
- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, s/f, Colombia, ediciones Pepe.
- Álvarez, Saturnino, *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario*, 1961, Madrid, Biblioteca de la Ciudad de Dios.
- Ansart, Pierre, *Sociología de Prudhon*, 1967, Buenos Aires, ed. Proyección.
- Apel, Karl-Otto, *Estudios éticos*, 2004, México, Fontamara.
- , *Teoría de la verdad y ética del discurso*, 1991, Madrid, Paidós.
- , *La transformación de la filosofía*, t. I y II, 1985, Madrid, Taurus.
- , "La situación del hombre como problema ético", en X. Palacios y F. Jarauta, *Razón, ética y política*, 1989, Barcelona, Anthropos.
- , *The response of discourse ethics*, 2001, Leuven-Bélgica, 2001, Peeters.
- , "Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva", en Blanco Fernandez, Domingo, Jose A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda, *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*, 1994, Madrid, Trotta.
- , *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, 1997, Madrid, Visor.
- Arquillière, Henri-Xavier, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la edad media*, 2005, Granada, Universidad de Granada-Universitat de Valencia.
- Avrich, Paul, *Los anarquistas rusos*, 1974, Madrid, Alianza editorial.
- Belavan, Yvon (dir.), *Historia de la filosofía*, t. X "La filosofía en el siglo XXI", 2002, México, Siglo XXI.
- Brown, Peter, "El monacato", en Duby, George y Philippe Ariés, *Historia de la vida privada*, t. I, 2001, Madrid, Taurus.
- Buber, Martin, *Caminos de utopía*, 2006, México, FCE, 6a. reimp.
- Carnap, Rudolf, *Filosofía y sintaxis lógica*, 1998, México, UNAM-IIF, 2a ed.
- Cortina, Adela, "Ética comunicativa", en Camps, Victoria, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón, *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, t. II, "Concepciones de la ética", 1992, CSIC-Sociedad estatal 50. centenario.
- Dahrendorf, Ralf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, 1962, Madrid, Rialp.
- Drobner, Humbertus R., *Manual de patrología*, 2001, Barcelona, 2a. ed.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta.

Estrada, Juan Antonio, "Tradiciones religiosas y ética discursiva", en Blanco Fernandez, Domingo, Jose A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda, *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*, 1994, Madrid, Trotta.

Fuller, Lon F., "¿Qué es una ficción jurídica?" en Kelsen, Hans, Lon F. Fuller y Alf Ross, *Ficciones jurídicas*, 2003, México, Fontamara.

Fourier, Charles, *Doctrina social (el falansterio)*, 1978, Barcelona, Jucar.

Gadamer, H. Georg, *Verdad y método*, t. 1, 1999, Salamanca, Sígueme.

García Leal, José, "Universalidad y pluralismo en la ética discursiva", en Blanco Fernandez, Domingo, Jose A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda, *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*, 1994, Madrid, Trotta.

Guariglia, Osvaldo, *Ideología, verdad y legitimación*, 1993, Buenos Aires, FCE.

-----, *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, 2006, Buenos Aires, FCE, 1a. reimp.

Habermas, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000, Madrid, Trotta.

-----, *Teoría de la acción comunicativa*, t. I y II, 2002, México, Taurus.

-----, *Historia y crítica de la opinión pública*, 1990, México, ed. Gili.

-----, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1998, Barcelona, Península

-----, *Facticidad y validez*, Madrid, 1998, Trotta.

-----, *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta.

-----, y John Rawls, *Debate sobre liberalismo político*, 1998, Barcelona, Paidós-ICE-UAB.

Hobbes, Thomas, *Leviatán*, 1994, México, FCE.

Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, 2007, Buenos Aires, Amorrortu.

Juan Crisóstomo, *Cartas y homilías*, 1999, México, JUS, (selección de Gabriel Zaid y Jean Meyer).

-----, *Homilías sobre el evangelio de San Juan*, 1991, Madrid, Ciudad Nueva.

Joas, Hans, *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought*, 1997, Massachusetts, MIT Press.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México, FCE.

Kelsen, Hans, "Reflexiones en torno a la teoría de las ficciones jurídicas, con especial énfasis en la filosofía del "como si" de Hans Vaihinger", en Kelsen, Hans, Lon F. Fuller y Alf Ross, *Ficciones jurídicas*, 2003, México, Fontamara.

Kohlberg, Lawrence, F. Clark Power y Ann Higgins, *La educación moral según Lawrence Kohlberg*, 1997, Barcelona, Gedisa.

Kropotkin, Pietr, *La conquista del pan*, s/f, Barcelona, Jucar.

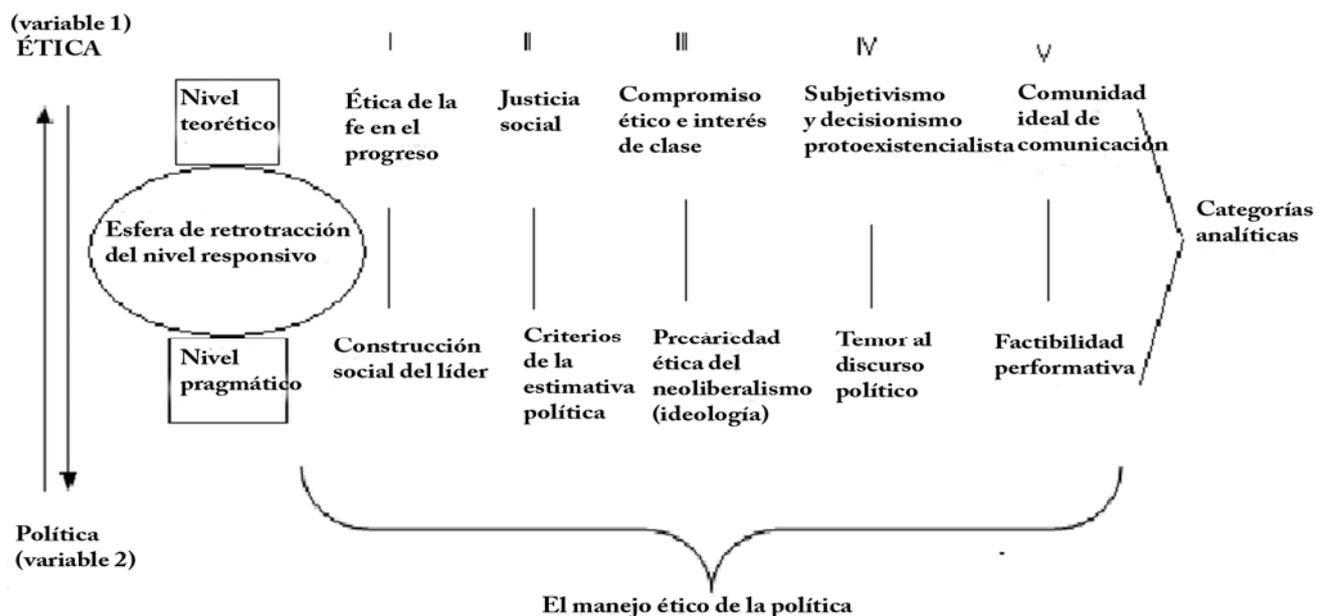
Kuhlmann, Wolfgang, "Acerca de la fundamentación de la ética del discurso", en Apel, K.O., A. Cortina, J de Zan y D. Michelini, *Ética comunicativa y democracia*, 1991, Barcelona, Crítica.

Lukács, Giorgi, *Historia y conciencia de clase*, t. II, 1984, Madrid, SARPE.

- Marx, Karl, *La ideología alemana*, s/f, México, Ediciones Quinto sol.
- Mead, George Herbert, *Espíritu, persona y sociedad*, 1993, Buenos Aires, Paidós.
- Michelini, Dorando J., *La ética del discurso como ética de la responsabilidad*, documento electrónico en: <http://biblioteca.bib.unrc.edu.ar/completos/corredor/corredef/panel/MICHELIN.H> TM
- Muguerza, Javier, “¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen? (Visita a la “comunidad de comunicación” de Karl-Otto Apel)”, en Apel, K.O., A. Cortina, J de Zan y D. Michelini, *Ética comunicativa y democracia*, 1991, Barcelona, Crítica.
- Orwell, George, *1984*, 1993, Barcelona, RBA.
- Peirce, Charles, *Mi alegato a favor del pragmatismo*, 1971, Buenos Aires, Aguilar.
- Pérez Tapias, José A., “Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad”, en Blanco Fernandez, Domingo, Jose A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda, *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*, 1994, Madrid, Trotta.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2006, Barcelona, Paidós.
- Puig, Josep Ma. y Miquel Martínez, *Educación moral y democracia*, 1989, Barcelona, ed. Laertes.
- Ramírez Fierro, María del Rayo, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, 1994, México, UNAM, col. El ensayo iberoamericano.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, 2006, México, FCE, 2a. ed., 6a. reimp. -----, *Liberalismo político*, 1995, México, FCE, 1a. ed.
- Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, 1999, Barcelona, Gedisa.
- Recasens Siches, Luis, *Filosofía del derecho*, 1961, México, Porrúa.
- Sáez Rueda, Luis, “Apriori de la facticidad y apriori de la idealización. Opacidad y transparencia”, Entrevista con K. O. Apel, en Blanco Fernandez, Domingo, Jose A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda, *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*, 1994, Madrid, Trotta.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, México, Porrúa.
- Uniz y Pemán, María Jesús, *Personalidad, socialización y comunicación. El pensamiento de George Herbert Mead*, 1993, Madrid LKibertarias-Prodhufi.
- Vaihinger, Hans, *The philosophy of as if*, 2001, Gran Bretaña, Routledge.
- Vasconcelos, José, *Medio milenio de hispanidad americana*, 1987, México, Edamex.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, 1999, México, FCE. -----, *El político y el científico*, 1996, México, Colofón.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 2002, Madrid, Tecnos. -----, *Conferencia sobre ética*, 1997, Barcelona, Paidós, 3a. reimp. -----, *Zettel*, 2007, México, UNAM-IIF.

## CODA

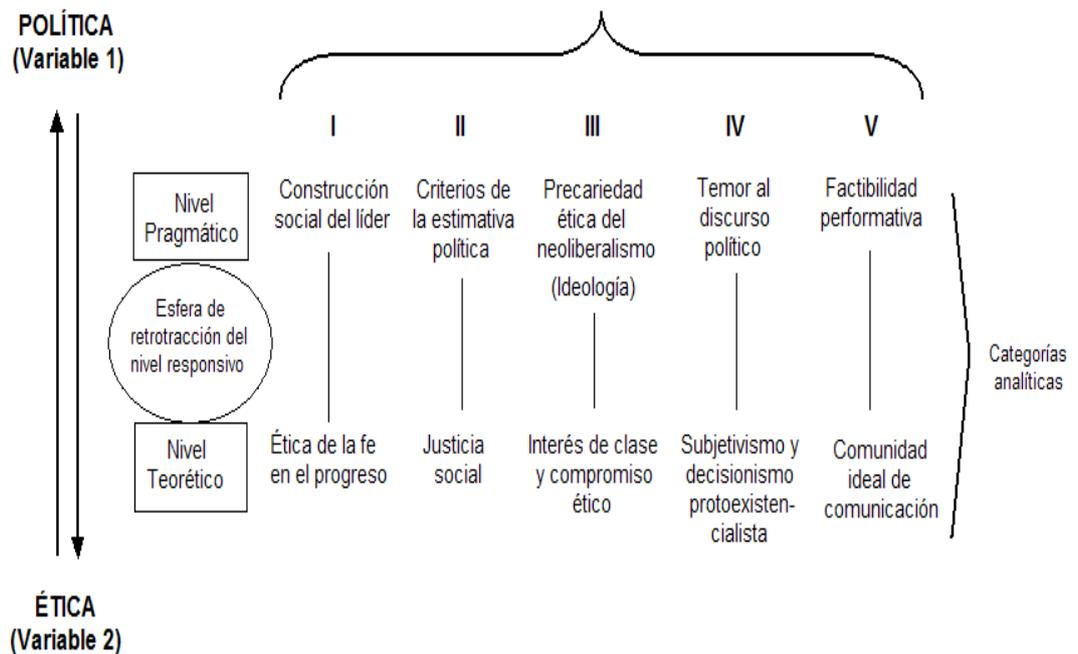
...Pues la filosofía nos permitirá explorar esas cavernas, ocultas y misteriosas, que muchos se niegan a recorrer; ¿y por qué esperar a la próxima panacea que indiscutiblemente se erija como midas de la ciencia social? Aún quedan muchos caminos, unos son trechos seguros –para la gran mayoría-, pero también existen senderos peligrosos –a los ojos de los más. Hay que perder el miedo a la teoría; reconocer que la entronizada prospectiva, también depende de los fundamentos primeros que le dan origen. Y así, ética y política se ajustan al mismo esquema. Todos esperan encontrar respuestas desde el nivel pragmático al cual equiparan ambas nociones. No; una explicación del problema nunca puede conjuntar ambas nociones en el mismo sentido en el cual pretenden explicitarse. Siempre observamos y criticamos, el relativismo ético al cual adjudicamos culpas insostenibles. Lo que sucede es que la política empuja en su nivel pragmático, lo que provoca la retrotracción de la ética a su nivel de fundamentación. Y por fin encontramos no una relación equiparable, sino su causabilidad implícita. La relación entre ética y política se encuentra tan polarizada que a nivel metodológico siempre veremos un tratamiento del problema desde el extremo opuesto: así jamás las respuestas se encontrarán en el nivel primario de responsiva pragmática sino que remite su instancia fundamentativa a la esfera de retrotracción que significan las categorías filosóficas. Observamos así, el esquema en la siguiente página:



El primer problema es querer reconocer forzosamente, un determinado nivel responsivo; pero esto no es una solución simple, pues el nivel responsivo corresponde a una esfera de retrotracción en la cual los niveles teórico y pragmático de fundamentación chocan. A ellos corresponde una relación de causabilidad implícita, pues el nivel responsivo opone irremediabilmente a la teoría y a la praxis, y con ello también a las variables del esquema. Mas esta relación no es equitativa en aquello que se configura como la esfera de retrotracción responsiva; la ética conserva siempre su nivel responsivo pues la construcción de la praxis se explica a partir de la teoría, y así la relación de causabilidad otorga siempre a la política el nivel pragmático de fundamentación.

Otra cuestión sería admitir permutaciones respecto a los niveles de fundamentación, las categorías analíticas y las variables; pero el nivel de fundamentación no cambia para la ética y la política, pues ambas son identificadas cada una con el ítem respectivo (pues limitan la fundamentación de las relaciones sociales a categorías disímiles que, prácticamente, otorgan primacía al poder objetivo antes que al bien subjetivo). La yuxtaposición de los términos implica el empuje en el nivel responsivo de fundamentación, lo que supone siempre la retrotracción de las categorías analíticas junto con el nivel de fundamentación al cual se encuentran ligadas. La variable, al ser la esencia en la tensión entre teoría y praxis yuxtapone el esquema desde su misma pauta metodológica, por lo que cualquier permutación disuelve la relación de causabilidad implícita, aumentando la complejidad del problema

## EL MANEJO POLÍTICO DE LA ÉTICA



“Una interpretación es algo que se da en signos. Esta interpretación está en oposición a otra (que esta expresada de manera diferente) –De aquí que cuando se quiera decir “cada enunciado requiere una interpretación”, eso significaría: ningún enunciado puede entenderse sin una nota adicional” (Wittgenstein, Zettel). Lo mismo sucede con la conflictiva relación entre ética y política, no podemos entenderla disociadamente, cada una da sentido a la otra sin prioridad alguna.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLETA

- Abramovich, Victor y Christian Courtis, *Derechos sociales. Instrucciones de uso*, 2003, México, Fontamara.
- Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, 2005, Madrid, Akal.
- y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 1994, Madrid, Trotta.
- Affichard Joëlle y Jean Baptiste de Foucauld (dirs.), *Pluralismo y equidad. La justicia social en las democracias*, 1997, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Aguilar Mora, Manuel, *El bonapartismo mexicano*, t. 1, "Ascenso y decadencia", 1984, México, Juan Pablos editor.
- Agustín, *La Ciudad de Dios*, 1970, México, Porrúa.
- Aitken, Rob, Nikk Craske, Gareth A. Jones y David E. Stanfield, *Dismantling the Mexican State?*, 1996, Londres, Macmillan Press.
- Albert, Hans, *Racionalismo crítico: cuatro capítulos para el pensamiento ilusorio*, 2002, Madrid, Síntesis.
- , *Razón crítica y práctica social*, 2002, Barcelona, Paidós-UAB.
- Althusser, Louis, *Los aparatos ideológicos del estado*, 1978, Medellín, Ediciones Pepe.
- Álvarez, Saturnino, *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario*, 1961, Madrid, Biblioteca de la Ciudad de Dios.
- Ansart, Pierre, *Sociología de Prudhon*, 1967, Buenos Aires, ed. Proyección.
- Apel, Karl-Otto, *Estudios éticos*, 2004, México, Fontamara.
- , *La transformación de la filosofía*, t. II, 1985, Madrid, Taurus.
- , *Teoría de la verdad y ética del discurso*, 1991, Madrid, Paidós.
- , *La transformación de la filosofía*, t. I y II, 1985, Madrid, Taurus.
- , *The response of discourse ethics*, 2001, Leuven-Bélgica, 2001, Peeters.
- , *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, 1997, Madrid, Visor.
- , A. Cortina, J de Zan y D. Michelini, *Ética comunicativa y democracia*, 1991, Barcelona, Crítica.
- Aranguren, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 1996, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Aries, Phillipe y Georges Duby (comps.), *Historia de la vida privada*, t. I, III y IV, 2001, Madrid, Taurus.
- Arquillière, Henri-Xavier, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la edad media*, 2005, Granada, Universidad de Granada-Universitat de Valencia.
- Ash, William, *Marxismo y moral*, 1969, México, Era.

- Avrich, Paul, *Los anarquistas rusos*, 1974, Madrid, Alianza editorial.
- Ayer, A.J., *Hume. A Very Short Introduction*, 2000, Nueva York, Oxford University Press.
- Arato, Andrew y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, 1986, México, FCE.
- Bacon, Francis, *Instauratio Magna*, 1991, México, Porrúa.
- , *Ensayos sobre moral y política*, 1974, México, DGP-UNAM.
- Barry, Brian, *Teorías de la justicia*, 2001, Barcelona, Gedisa, 1a. reimp.
- Bauman, Zygmunt, *En busca de la política*, 2001, México, FCE.
- Belavan, Yvon (dir.), *Historia de la filosofía*, t. X “La filosofía en el siglo XXI”, 2002, México, Siglo XXI.
- Bell, Daniel, *El fin de las ideologías*, 1964, Madrid, Tecnos.
- Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 1988, Madrid, Alianza editorial.
- Bentham, Jeremy, *Escritos económicos*, 1965, México, FCE.
- Blanco Fernandez, Domingo, Jose A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda, *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*, 1994, Madrid, Trotta.
- Bloche, Frederic, *El bonapartismo*, 1984, México, FCE.
- Boron, Atilio, “La sociedad civil después del diluvio neoliberal”, en Sader, Emil y Pablo Gentili (comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, 2001, Buenos Aires, EUDEBA.
- Braun, Herbert, “Populazos, populitos, populismos”, en Hermet, Guy, Soledad Loaeza, Jean-Francois Prud'homme, *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, 2001, México, COLMEX.
- Britto García, Luis, *El poder sin la máscara*, 1988, Caracas, Alfadil.
- , *La máscara del poder*, 1988, Caracas, Alfadil.
- Buber, Martin, *Caminos de utopía*, 2006, México, FCE, 6a. reimp.
- Bueno, Miguel, *La axiología jurídica en Luis Recaséns Siches*, 1980, México, IJ-UNAM.
- Burbano de Lara, Felipe (ed.), *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema (siempre) actual*, Caracas, ed. Nueva Sociedad.
- Bustamante, Carlos Alberto, “Jean-Francois Lyotard: La diferencia, el silencio y el territorio de la ética”, en Herrera Guido, Rosario (coord.), *Hacia una nueva ética*, 2006, México, Siglo XXI.
- Bustelo, Eduardo, S. (comp.), *Políticas de ajuste y grupos más vulnerables en América Latina*, 2004, México, FCE.
- Campbell, Tom, *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, 2002, Barcelona, Gedisa.
- Camps, Victoria, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón, *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, t. II, “Concepciones de la ética”, 1992, CSIC-Sociedad estatal 50. centenario.
- Carnap, Rudolf, *Filosofía y sintaxis lógica*, 1998, México, UNAM-IIF, 2a ed.

Clif, Tony, *Rosa Luxemburg (Introducción a su lectura)*, 1971, Buenos Aires, Galerna.

Clinton, David, *Tocqueville, Lieber and Bayehot*, 2003, Nueva York, Palgrave-MacMillan.

Cornelius, Wayne A. y Ann L. Craig, *Politics in Mexico: An Introduction and Overview*, 1991, Center for US- Mexican Studies, University of California, San Diego.

Cotler, Julio, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, 1988, México, UNAM.

Dahrendorf, Ralf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, 1962, Madrid, Rialp.

Dávila Aldás, Francisco R., *Las luchas por la hegemonía y la consolidación política de la burguesía en el Ecuador (1972-1978)*, 1984, México, UNAM.

Deloya Cobián, Guillermo, *Perspectivas del populismo en México*, 2005, México, MA Porrúa.

Descartes, Rene, *El discurso del método*, 2003, Losada.

Di Castro, Elisabetta y Paulette Dieterlen (comps.), *Debates sobre justicia distributiva*, col. La filosofía y sus problemas, 2005, México, UNAM, IIF.

Di Tella, Torcuato S., *Sociología de los procesos políticos*, 1988, Buenos Aires, EUDEBA.

Drobner, Humbertus R., *Manual de patología*, 2001, Barcelona, 2a. ed.

Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*, 1987, Ediciones Akal.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta.

Dutrénit, Silvia y Leonardo Valdés, *El fin de siglo y los partidos políticos en América Latina*, 1994, México, UAM-I, Instituto Mora.

Dworkin, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, 1993, Barcelona, Paidós.

Easton, David, *Esquema para el análisis político*, 1999, Buenos Aires, Amorrortu.

Elster, Jon, *Justicia local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*, 1994, Barcelona, Gedisa.

Engels, Federico, *Las guerras campesinas en Alemania*, falta biblio.

Evans-Pritchard, E.E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, 1979, Barcelona, Anagrama.

Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, 1990, Barcelona, Paidós.

Fourier, Charles, *Doctrina social (el falansterio)*, 1978, Barcelona, Jucar.

Foweraker, Joe y Ann L. Craig, *Popular Movements and Political Change in Mexico*, 1990, Lynne Rienner Publishers.

Gadamer, H. Georg, *Verdad y método*, t. 1, 1999, Salamanca, Sígueme.

Gargarella, Roberto, *Las teorías políticas después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, 1999, Madrid, Paidós.

Garland, David, *Castigo y sociedad moderna*, 1991, México, Siglo XXI.

Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, 1997, Barcelona, Península.

González Casanova, Pablo, *Sistema y clase en los estudios de América Latina*, 1978, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa.

González Montes, Adolfo y Fernando Broncano, *Fe y racionalidad*, 1993, Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII".

Guillermo de Occam, *Pequeña suma de filosofía natural*, 2002, Navarra, EUNSA.

Guariglia, Osvaldo, *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, 2001, Buenos Aires, FCE.

-----, *Ideología, verdad y legitimación*, 1993, Buenos Aires, FCE.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1 y 2, 2002, México, Taurus.

-----, *Facticidad y validez*, 1998, Madrid, Trotta.

-----, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu.

-----, *Aclaraciones a la ética del discurso*, 2000, Madrid, Trotta.

-----, *Historia y crítica de la opinión pública*, 1990, México, ed. Gili.

-----, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1998, Barcelona, Península.

-----, *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta.

-----, *Teoría y Praxis*, 1990, Madrid, Tecnos, 2a. ed.

----- y John Rawls, *Debate sobre liberalismo político*, 1998, Barcelona, Paidós-ICE-UAB.

Harnecker, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, 1974, México, Siglo XXI, 25a ed.

----- y Gabriela Uribe, *El partido y su organización*, Cuadernos de educación popular no. 8, s/l y s/f.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, 1971, México, FCE, 4a. ed.

Hermet, Guy, Soledad Loaeza, Jean-Francois Prud'homme, *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, 2001, México, COLMEX.

Herrera Guido, Rosario (coord.), *Hacia una nueva ética*, 2006, México, Siglo XXI.

Hobbes, Thomas, *Leviatán*, 1994, México, FCE.

Hobsbawn, Eric, *Los movimientos sociales primitivos*, 2001, Barcelona, Crítica.

-----, *Historia del siglo XX*, 2000, Barcelona, Crítica.

Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, 2007, Buenos Aires, Amorrortu.

Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral* en "Selecciones de David Hume", Hendel, Charles W. (comp.), 1959, Argentina.

Ianni, Octavio, *La formación del Estado populista en América Latina*, 1975, México, ed. Era.

Ionescu, Ghita y Ernest Gellner (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales*, 1a. ed. en inglés 1969, Buenos Aires, Amorrortu, s/f.

- Juan Crisóstomo, *Cartas y homilías*, 1999, México, JUS, (selección de Gabriel Zaid y Jean Meyer).
- , *Homilías sobre el evangelio de San Juan*, 1991, Madrid, Ciudad Nueva.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México, FCE.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, 2002, México, Porrúa.
- , Lon F. Fuller y Alf Ross, *Ficciones jurídicas*, 2003, México, Fontamara.
- Kern, Lucian y Hans Peter Müller (comps.), *La justicia: ¿Discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, 1992, Barcelona, Gedisa.
- Kohlberg, Lawrence, F. Clark Power y Ann Higgins, *La educación moral según Lawrence Kohlberg*, 1997, Barcelona, Gedisa.
- Kropotkin, Pietr, *La conquista del pan*, s/f, Barcelona, Jucar.
- Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, Fascismo y Populismo*, 1978, Madrid, Siglo XXI.
- et al., *Estado y política en América Latina*, 1988, México, Siglo XXI, pp. 236-271.
- Lenin, V.I., *El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve*, 1974, Madrid, Siglo XXI.
- , *Obras escogidas*, t. I, 1979, Moscú, ed. Progreso.
- Levi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, 1965, México, FCE.
- López Díaz, Pedro, *Contribución a la crítica de la ideología sobre el poder en México*, 1977, México, Universidad Autónoma de Puebla, serie Controversia no. 23.
- Liotard, Jean Francois, *La conciliación posmoderna*, 2006, Madrid, Cátedra, 9a. ed.
- Lukács, Giorgi, *Historia y conciencia de clase*, t. II, 1984, Madrid, ed. Sarpe.
- , *Lenin (La coherencia de su pensamiento)*, 1970, México, Grijalbo.
- Lutero, Martín, *Escritos políticos*, 1986, Madrid, Tecnos.
- Luxemburgo, Rosa, *Reforma o revolución*, 1967, México, Grijalbo.
- Magri, Lucio, *Problemas de la teoría marxista del partido revolucionario*, 1975, Barcelona, Anagrama.
- Malpas, Simon (ed.), *Postmodern debates*, 2001, Nueva York, Palgrave, col. Readers in Cultural Criticism.
- Mandel, Ernst, *Ensayos sobre neocapitalismo*, 1971, México, Era.
- Marshall T.H., *Social Policy in the twentieth century*, 1967, Londres, Hutchinson & co., 2a. ed.
- Martínez, Ronald, *Justicia social y bienes públicos*, 2003, Xalapa, México, Universidad Veracruzana.
- Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, 1975, Moscú, ed. Progreso.
- , *La ideología alemana*, s/f, México, Ediciones Quinto sol.
- y Friedrich Engels, *El manifiesto del partido comunista*.
- Merton, Robert K., *Teoría y estructura sociales*, 1964, México, FCE.

- Miller, David y Michael Walzer (comps.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, 1996, México, FCE.
- Montaño, Jorge, *Partidos y política en América Latina*, 1975, México, IJ, UNAM.
- Moore, Barrington Jr., *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, 1989, México, IIS-UNAM.
- , *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, 1973, Barcelona, Edicions 62.
- Mosca, Gaetano, *La clase política*, 1984, México, FCE.
- Neumann, Franz, "Anxiety and politics" en *The Democratic and The Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory*, 1957, E.U.A., Free Press.
- Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, 1961, Buenos Aires, ed. Aguilar.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, 2002, México, Tomo.
- Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, 1991, Barcelona, Gedisa.
- Novoa Monreal, Eduardo, *Derecho a la vida privada y libertad de información*, 1979, México, Siglo XXI.
- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, 1988, México, FCE.
- Nussbaum, Martha C., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley*, 2006, Buenos Aires, Katz editores.
- Oberman, Lutero: *Un hombre entre dios y el diablo*, 1992, Madrid, Alianza.
- Offe, Claus, *Contradicciones en el estado de bienestar*, 1990, Madrid, Alianza editorial.
- Orwell, George, *1984*, 1993, Barcelona, RBA.
- Palacios X. y F. Jarauta, *Razón, ética y política*, 1989, Barcelona, Anthropos.
- Peirce, Charles, *Mi alegato a favor del pragmatismo*, 1971, Buenos Aires, Aguilar.
- Pereira, Gustavo, *Medios, capacidades y justicia distributiva*, 2004, UNAM-IIF.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2006, Barcelona, 6a. ed. Paidós.
- , "Facts, Standards, and Truth: A Further Criticism of Relativism", en: *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1977, Addenda, I, pp. 369-396.
- Poulantzas, Nicos,
- Puig, Josep Ma. y Miquel Martínez, *Educación moral y democracia*, 1989, Barcelona, ed. Laertes.
- Rábade Romeo, Sergio, *Guillermo de Ockham (1285?-1349)*, 1998, Madrid, Ediciones del Orto.
- Radbruch, Gustav, *Introducción a la filosofía del derecho*, 1951, México, FCE.

Ramírez Fierro, María del Rayo, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, 1994, México, UNAM, col. El ensayo iberoamericano.

Ramos Pérez, Arturo, *Globalización y neoliberalismo. Ejes de la reestructuración del capitalismo mundial y el Estado en el fin del siglo XX*, 2004, México, Plaza y Valdés.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, 2006, México, FCE, 2a. ed., 6a. reimp.

-----, *Liberalismo político*, 1995, México, FCE, 1a. ed.

-----, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, 2001, Barcelona, Paidós Ibérica.

-----, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Erin Kelly (ed.), 2000, Barcelona, Paidós.

Recaséns Siches, Luis, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1961, 2a ed.

Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, 1999, Barcelona, Gedisa.

Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, 1996, Barcelona, Paidós.

Rossi, Paolo, *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, 1990, Madrid, Alianza Editorial.

Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, 2000, Barcelona, Gedisa.

Santayana, George, *El egotismo en la filosofía alemana*, 1942, Buenos Aires, ediciones Imán.

Schumpeter, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, 1971, Madrid, Aguilar.

Sen, Amartya, *Nuevo examen de la desigualdad económica*, 1995, Madrid, Alianza editorial.

-----, *Elección colectiva y bienestar social*, 1976, Madrid, Alianza editorial.

Solís de Alba, Ana Alicia, Max Ortega, Abelardo Mariña Flores y Nina Torres (coords.), *Globalización. Reforma neoliberal del Estado y movimientos sociales*, 2003, México, ITACA.

Sosa Álvarez, Ignacio, *Ensayo sobre el discurso político mexicano*, 1994, México, UNAM, Coordinación de Humanidades-MA Porrúa.

Spinoza, Baruch, *Ética*, México, Porrúa.

Stammler, Rudolf, *Modernas teorías del Derecho y del Estado*, 1955, México, Ediciones Botas.

Suárez, Francisco, *Tratado de las leyes y del Dios legislador*, 1921, Madrid, Hijos de Reus.

Terán, Juan Manuel, *Filosofía del derecho*, 1998, México, Porrúa, 14a. ed.

Thomson, David, *Equality*, 1949, Cambridge University Press, GB.

Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, 1990, Madrid, Aguilar.

Vaneigem Raoul, *Trivialidades de base*, 1976, Barcelona, Anagrama.

Vaihinger, Hans, *The philosophy of as if*, 2001, Gran Bretaña, Routledge.

Varios autores, *La globalización y las opciones nacionales*, memoria del seminario impartido del 26 de julio al 6 de septiembre de 1999 en la Unidad Cultural Jesús Silva Herzog, 2000, México, FCE.

Vasconcelos, José, *Medio milenio de hispanidad americana*, 1987, México, Edamex.

Vázquez, Rodolfo (comp.), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, México, ITAM-FCE, 1999.

Vellinga, Menno (coord.), *El cambio del papel del Estado en América Latina*, 1997, México, Siglo XXI.

Verea, Mónica y Silvia Nuñez (coords.), *FALTA LIBRO*, 1997, México, UNAM-CISAN.

Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, 2004, México, FCE, 1a. reimp., 2a. ed.

Weber, Max, *Economía y Sociedad*, 1999, México, FCE, 13a. reimp.

-----, *Ensayo sobre sociología de la religión*, 1998, México, Taurus.

-----, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2006, México, FCE, (edición crítica de Francisco Gil Villegas).

-----, *El político y el científico*, 1996, México, Colofón.

Weinberg, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, 1998, Madrid, ed. Cátedra.

Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, 1997, Barcelona, Paidós, 3a. reimp.

-----, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2002, Madrid, Tecnos.

-----, *Zettel*, 2007, México, UNAM-IIF.

#### Fuentes electrónicas:

Biografía de Guillermo de Occam en <http://www.webdianoia.com/medieval/ockham.htm>

Síntesis del pensamiento de Francis Bacon en <http://www.monografias.com/trabajos10/fraba/fraba.shtml>

Sobre la sociología de las religiones de Weber en [www.galeon.com/ocdm/weber.html](http://www.galeon.com/ocdm/weber.html)

Las formas elementales de la vida religiosa: Emile Durkheim, en [www2.fices.unsl.edu.ar/?kairos/k08-01.htm](http://www2.fices.unsl.edu.ar/?kairos/k08-01.htm)