

ARGUMENTOS (Y LÍMITES) ÉTICOS PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA

Roberto Rodríguez Guerra

Mucho se ha escrito sobre los problemas e insuficiencias de la democracia en las sociedades desarrolladas de este fin de siglo. Sobre ella se ha dicho, hace ya más de una década, que atraviesa una fase de profundo «malestar» e, incluso, de «crisis» provocada no solo por sus «promesas no mantenidas»¹, sino también por la, ya casi crónica, insuficiente participación política de la ciudadanía. En efecto, pese a que desde sus propios orígenes la democracia ha llevado en su seno el ideal de participación, pocas son las dudas actualmente existentes en torno al avance de la pasividad, apatía e indiferencia políticas. Es muy probable que éstas se deban a que aún estamos en aquél período de «decepción» y «descontento» ante lo público que según A. O. Hirschman se inició a mediados de la década de los setenta². Seguramente también están relacionadas con la actual conversión de la democracia en un «espectáculo mediático» protagonizado por «profesionales de la política» en el que los ciudadanos quedan reducidos a espectadores pasivos y meros consumidores de mensajes electorales frecuentemente vacíos³. Del mismo modo, tampoco pueden ignorarse las escasas posibilidades de participación que ofrecen las propias democracias liberales y la profunda burocratización y crisis de los partidos políticos, tradicionalmente concebidos como «instrumento fundamental para la participación política». Por otra parte, no parece ser menos importante la creciente tendencia de la ciudadanía a asociar la actual forma de hacer política, sin que para ello le falten múltiples razones y ejemplos, con la corrupción, la demagogia, la mentira, el clientelismo, etcétera. Por último, no conviene obviar —como señala F. Quesada⁴— la «amarga experiencia» que ha supuesto la vivencia histórica de la política durante el presente siglo, en el que la guerra y la violencia han venido a ocupar y suplantar hasta nuestros días un eje central de la democracia: el espacio público. Sin embargo, aunque estrechamente relacionado con todos estos fenómenos y procesos históricos, creo que otra de las causas esenciales del desencanto, alejamiento o rechazo de la política por parte de la ciudadanía ha sido

¹ N. Bobbio, «Le promesse non mantenute della democrazia», *Mondoperaio*, nº 5, 1984, pp. 100-105. Cfr. también *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1985.

² A.O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

³ Sobre este particular pueden consultarse, entre otros muchos, el sugerente análisis de T.H. Qualter en *Advertising and Democracy in the Mass Age*, London, MacMillan, 1991.

⁴ «Reconstrucción de la democracia», en F. Quesada, ed., *Filosofía política I: Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Trotta, 1997, p. 235 y ss.

el triunfo y la hegemonía de una concepción y práctica de la política plenamente presente en el liberalismo conservador contemporáneo⁵ (aunque no sólo en él) y caracterizada: de un lado, por una imagen de *lo político* como un «ámbito de actividad circunscrito al estado, el gobierno y sus instituciones»; de otro, por una idea de *la política* como forma de acción estrechamente relacionada con «el ejercicio del poder» y con «la lucha y conflicto entre intereses individuales y contrapuestos»; y, finalmente, por una noción de la política como «actividad especializada y de especialistas», esto es, a desarrollar por una «clase» o «élite» política constituida por *los políticos* presentes en cualesquiera de las instituciones del estado⁶.

Ante el triunfo de dicho modelo liberal-conservador de política cabe, como parece que así ha sucedido de forma importante en nuestras sociedades, la salida de la política y el repliegue hacia la privacidad y la intimidad, esto es, la búsqueda de un dominio privado que, totalmente al margen de los asuntos colectivos y de las interferencias externas, es concebido como el auténtico, si no el único, espacio para el desarrollo de la individualidad. Pero la reclusión en el mundo de lo privado puede tener —como aduce H. Béjar⁷— consecuencias decisivas. Podría implicar, entre otras cosas, la renuncia a desarrollar *todas* las facetas de la personalidad, además de una propensión a la indiferencia y la pasividad frente al mundo, un cierto triunfo del hastío y el cinismo políticos, un difuso sentimiento de impotencia en relación al entorno, el abandono paulatino de la arena pública y la ciudadanía, la creciente insensibilidad hacia lo social, la extensión de la indiferencia y la apatía políticas, etcétera. Precisamente por tales consecuencias o peligros parece claro que el rechazo y la crítica del modelo liberal-conservador de política no debería llevarnos al rechazo de la política «en sí» o al alejamiento radical de *toda* forma de hacer política. Por otra parte, poca duda cabe —como sugiere Victoria Camps⁸— de que el individuo contemporáneo, quiéralo o no,

se encuentra sometido a los imperativos de una legislación positiva, al reglamento de una Administración pública, a las decisiones de un gobierno, recibe los servicios de un Estado y, sobre todo, tropieza con una serie de problemas, conflictos y carencias que sólo pueden ser tratados y resueltos colectivamente.

⁵ He analizado los aspectos centrales de la concepción liberal-conservadora de la política en mi Tesis Doctoral: *Liberalismo y política. Un estudio de la concepción de la política del liberalismo conservador contemporáneo*, Universidad de La Laguna, 1995.

⁶ Uso aquí la distinción que P. Ródenas («Definición de la política», en *Suplementos Anthropos*, nº 28, 1991, pp. 71-80) ha establecido entre *lo político* (conjunto de estructuras, esferas e instituciones donde se desarrolla la actividad política), *la política* (forma específica de relación social y acción humana, esto es, conjunto de actividades, teóricas y prácticas, desarrolladas en el ámbito de lo político) y *los políticos* (sujetos y agentes de la política).

⁷ H. Béjar, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 235 y ss.

⁸ V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa, 1990, p. 22.

En realidad, apunta V. Camps, aunque la vida privada ocupe hoy día un espacio más amplio del que probablemente ocupó hace décadas, no podemos ignorar que también existe «un espacio público del que no es lícito desentenderse». Así las cosas, el rechazo de la actual forma hegemónica de concebir y practicar la política aconseja, más que «desentenderse» de la política, realizar un considerable esfuerzo por argumentar en pro de su reconstrucción sobre nuevas bases. Pero, en mi opinión, si tal reconstrucción quiere evitar los errores e insuficiencias del modelo de política actualmente hegemónico, cuya base parece ser la tesis de que quién hace política «pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder» (Weber) o tiene que «ensuciarse las manos», incluso de «sangre hasta los codos» (Sartre)⁹, debe comenzar por hacer suya «una perspectiva ético-normativa acerca de la política». Eso es precisamente lo que pretenden las siguientes páginas cuyo objetivo no es, por tanto, reflexionar sobre lo que la política realmente *es*, cosa sobre la que, por otra parte, algo acabamos de decir, sino más bien apuntar algunas ideas en torno a lo que la política idealmente *debe ser*. Y lo hacen no sólo desde la conciencia acerca de la *problematicidad y tensión* que caracteriza a las relaciones entre la ética y la política¹⁰, sino también desde la firme convicción de que si se despoja a la filosofía y teoría políticas de toda orientación ético-normativa no podrán satisfacer una de sus tareas fundamentales: ofrecernos ideas regulativas y horizontes utópicos que sirvan para orientar nuestro quehacer político individual y colectivo. Después de todo, quizá haya que reconocer con F. Quesada¹¹ que «la filosofía política, sin referentes de motivaciones que orienten la acción política, sólo sirve para reforzar el dominio técnico y la pasividad de los individuos al legitimar una retirada a identidades particulares».

En lo que se acaba de indicar late, sin duda, una honda preocupación por uno de los principales problemas con que tropieza la teorización actual acerca de la política, a saber: el de un enfoque *supuestamente* científico, empírico o realista según el cual lo único que en filosofía, teoría o ciencia política cabe hacer es constatar, describir y explicar la política tal cual es o, cuando más, dilucidar los «requisitos sociales y económicos de la democracia»¹². Dicha perspectiva, además de que puede ocultar un

⁹ M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1986, p. 173; J.P. Sartre, *Las manos sucias*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 179-183.

¹⁰ J.L. Aranguren, *Ética y política*, en *Obras Completas*, vol. 3, Madrid, Trotta, 1995, pp. 59, 78 y ss. Problematicidad que –al decir del profesor Aranguren– está «fundada en una tensión de carácter general: la de la vida moral como *lucha moral*, como tarea inacabable y no como instalación, de una vez por todas, en un *status* de perfección».

¹¹ «La filosofía política hoy: recuperación de la memoria histórica», *Arbor*, nº 503/504, 1987, p. 15.

¹² Véanse a este respecto los trabajos pioneros de S.M. Lipset (*Political Man. The Social Bases of Politics*, Baltimore, John Hopkins, 1960) y G. Almond-S. Verba (*Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963).

intento de legitimación y justificación acrítica de las concepciones y prácticas políticas existentes, encubre la tesis de la imposibilidad de cualquier relación fructífera entre la ética y la política¹³, así como el rechazo a todo afán de reconstrucción de la política sobre bases distintas a las actuales. Es cierto que los estudios empíricos acerca de la política (aunque no sólo ellos) han aportado un importante caudal de conocimientos en torno a la realidad de la política. Sin embargo, tales conocimientos poco pueden decirnos sobre qué debemos hacer. Pueden ayudarnos a conocer qué hacemos y cómo actuamos en política, pero nada podrán indicarnos acerca de *cómo debemos orientar nuestro quehacer político*. Y es aquí donde se hace radicalmente imprescindible una perspectiva crítica y normativa de la política. Sin embargo, desde mi punto de vista tal perspectiva ha de evitar, al menos, tanto la tentación de disolver la política en la ética sosteniendo que es posible encontrar un fundamento ético, último e incontestable, para nuestro quehacer político como la inclinación a separar tajantemente a la política de la ética. La política, sin que por ello se encuentre plenamente divorciada de la ética, tiene su propia racionalidad e identidad. Consta, entre otras cosas, de acuerdos, negociaciones, compromisos y pactos de carácter coyuntural, histórico o contingente. Ahora bien, no todo acuerdo o práctica política es moralmente aceptable. El problema sería entonces cómo diferenciar entre unos y otros. A este respecto me gustaría defender –con V. Camps¹⁴– que aunque es muy probable que no sepamos con certeza hacia dónde hay que ir o qué hemos de hacer, «sí sabemos qué es lo que no nos gusta y lo que no debería tolerarse ni permitirse». A este respecto creo que la ética tiene un decisivo papel en su relación con la política, esto es, estoy sugiriendo que lo que la ética puede aportar a la política es cierta «condición limitativa», ciertos «límites» que, en caso de conflicto entre la una y la otra, serían irrebasables. Límites que, sin duda, deberían dar lugar a la actitud de aquél weberiano «hombre maduro», con plena responsabilidad por las consecuencias de sus acciones pero también con firmes convicciones, que, puesto que no está interiormente muerto, es capaz de decir: «no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo»¹⁵.

Quisiera proponer aquí la idea de que la concepción y práctica triunfantes de la política quizá deba ser sustituida, como en diversas ocasiones ha señalado P. Ródenas¹⁶, por una perspectiva «poli(é)tica» o –como ya señalara I. Kant por decirlo con fuste

¹³ Un «mapa» de las diferentes soluciones que históricamente se han ofrecido a la cuestión de las relaciones entre la ética y la política puede encontrarse en N. Bobbio, «Ética y política», en *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid, Temas de Hoy, 1997, pp. 101-138. Cfr. también las reflexiones del profesor Aranguren en *Ética y política*, en *Obras Completas*, *op. cit.*

¹⁴ V. Camps, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ M. Weber, *op. cit.*, p. 176.

¹⁶ «Poli(é)tica, o el tránsito del interés a la legitimidad», *Laguna*, nº 2, 1994, pp. 23-38. Véase también «Los límites de la política», en F. Quesada (ed.): *Filosofía Política I: Ideas políticas y movimientos sociales*, *op. cit.*, pp. 75-96.

clásico¹⁷— por una «política moral», esto es, por una política que, en caso de conflicto, «rinda pleitesía a la moral». Frente a la concepción y práctica hegemónicas de la política, sostendré que cualquier intento de reconstrucción de la política debe brotar de una reflexión crítica, éticamente fundada y discursivamente razonada sobre los medios y los fines que orientan nuestro quehacer político. Pero, frente a aquella tentación de encontrar un fundamento último a nuestro quehacer político, creo que no es posible aceptar sin más la bondad de cualquiera de los múltiples, y frecuentemente contradictorios, fines e intereses, individuales o colectivos, que pueden orientar nuestra acción política. Parto, por el contrario, del pluralismo de valores y de la diversidad de fines, así como del carácter social e histórico de los mismos, para, a renglón seguido y pretendiendo alejarme tanto del relativismo como del trascendentalismo, sostener que, a pesar de ese pluralismo y diversidad, es posible aducir razones públicas para justificar que unos fines e intereses podrían ser más razonables, estarían más justificados y serían más justos y legítimos que otros.

Más adelante volveré sobre estas cuestiones. Por el momento me gustaría indicar que el argumento básico que orienta tal intento de reconstrucción de la política es que si, por una parte, debemos realizar un constante y renovado esfuerzo para justificar pública y argumentativamente los fines y los objetivos que podrían orientar nuestro quehacer político, por otra, la fundamentación de éstos no es, en modo alguno, definitiva o absoluta. En principio, creo que únicamente es posible una fundamentación «negativa» que podría tener su origen, tal y como entre nosotros ha sugerido J. Muguerza¹⁸, en la aceptación del imperativo categórico «de los fines» propuesto por I. Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, esto es, en aquella formulación del imperativo categórico que prescribe: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio». Es este un imperativo que, como es sabido, obliga a tratar a los hombres como un «fin en sí», es decir: como «personas» que no pueden ser usadas meramente como medios para la satisfacción de otros fines sino, por el contrario, como seres que no tienen «precio», sino «dignidad».

Ahora bien, dicho lo anterior acaso sea necesario precisar algunas cuestiones. Convendría, en primer lugar, tener en cuenta que el imperativo ético «de los fines» (claramente distinto del «de la universalidad»¹⁹) autorizaría —al decir de J. Muguerza²⁰—, de manera indirecta y por vía negativa,

¹⁷ *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 60.

¹⁸ «La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)», *Sistema*, 70, 1986, pp. 27-40. Véase también «La alternativa del disenso», en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 19-56.

¹⁹ Imperativo que señala: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 50).

²⁰ *Op. cit.*, 1986, p. 37.

a desobedecer cualquier regla que el individuo crea en conciencia que contradice aquel principio. Esto es, lo que en definitiva fundamenta dicho imperativo es el derecho a decir «No», y de ahí que lo más apropiado sea llamarle [...] el *imperativo de la disidencia*.

Pero, por otra parte, también convendría tener presente que dicho imperativo –de nuevo con J. Muguerza²¹–

no es en manera alguna tan «formal» como suele decirse, pues prescribe, o –mejor dicho– proscribire, con bastante nitidez, lo que debemos, o –más exactamente– no debemos, hacer, admitiendo de hecho tantos «contenidos» cuantas formas ha habido, por desgracia, de instrumentalizar al hombre a todo lo largo de la experiencia moral de la humanidad, desde la explotación económica o la opresión política a la depauperación cultural o la objetualización sexual, por citar algunas de entre ellas.

El imperativo ético del disenso podría constituir, pues, un adecuado punto de partida para ofrecer respuesta al qué hacer (o, mejor aún, al qué no hacer), si es que algo se debe hacer (o no hacer), en y a través de la política. De esto último me ocupo seguidamente, pero no antes de reiterar que, pese a la fuerte crisis de credibilidad por la que atraviesa actualmente la política y frente a las tesis liberal-conservadoras en favor su fin o destronamiento (M. Rothbard, D. Friedman, F. Hayek), ésta no sólo sigue siendo una forma de pensamiento y actividad radicalmente necesaria e incluso ineludible mientras vivamos en sociedad y seamos personas libres. Constituye también, como ya he indicado, una dimensión y forma de actividad imprescindible para nuestro pleno autodesarrollo moral y social, así como para la organización y orientación del devenir colectivo. De ahí que, a menos que renunciemos a nuestra propia dignidad y condición de seres humanos y a menos que optemos por degradar nuestro *status* de ciudadanos al de meros súbditos y servidores de lo que otros deciden por nosotros, parece que hemos de seguir siendo «animales políticos» (o sea: seres sociales), y que la cuestión de qué hacer o no hacer en (y a través de la) política debe constituir una de las preocupaciones constantes de todo ser humano y, como no podía ser menos, de la filosofía política contemporánea²².

²¹ *Ibid.*, p. 36. Por todos es sabido que la fundamentación muguerziana del imperativo de la disidencia está estrechamente unida a las sugerencias que sobre la obediencia al derecho ha realizado el profesor González Vicén. La tesis básica al respecto reside en que –en opinión del profesor González Vicén («La obediencia al Derecho» en *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1979, p. 388)– «mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí que hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia. Este fundamento está constituido por la conciencia ética individual».

²² De hecho, debería tenerse presente aquí que –como nos recuerda el profesor Aranguren (*Ética y política*, *op. cit.*, p. 72)– «el hombre es constitutivamente político y lo único que consigue con la abstención es continuar siéndolo, sólo que *deficientemente*. En realidad, el

Pero, a pesar de lo hasta aquí señalado, parece necesario intentar ir un poco más allá. Dicha necesidad brota del hecho de que mientras la ética acaso se caracterice por su «inactualidad» y «contrafacticidad»²³, la política quizás se defina por su pretensión de constante actualidad y urgencia, por la necesidad de dar respuesta a los problemas cotidianos y no tan cotidianos a que se enfrentan nuestras sociedades. En política no parece suficiente (ni acaso deseable) que nuestro quehacer sea siempre y exclusivamente de carácter «negativo» o, dicho de otra forma, de evaluación crítica frente a las normas, leyes y acuerdos existentes. La política no sólo exige la crítica éticamente fundada. Exige también la determinación de fines socialmente deseables, la negociación de (y el compromiso con) los mismos y, sobre todo, la puesta en práctica de los mismos. Más adelante me referiré de nuevo, si bien de forma esquemática, a esta cuestión. Por el momento cabe resumir señalando que en política, una vez descontado aquello que por motivos éticos no debemos hacer, es preciso que procedamos –en palabras de P. Ródenas²⁴– al diseño constructivo de fines objetivos racionales y justos.

El imperativo «de los fines» o, en última instancia, la dignidad de las personas se constituiría así en el «límite ético» de la política. Pero dicho imperativo, que –insisto– nos impide instrumentalizar a los demás, podría ser interpretado como una máxima que nos incita, *aunque no nos obliga*, a actuar políticamente en pro de tales fines. Nos incita y no nos obliga porque –como advierte J. Muguerza²⁵– la formulación negativa del imperativo categórico kantiano apunta a destacar que el principio de universalización

está al servicio de la detección de aquello que los individuos no podrían querer que se convierta en ley moral universal, en tanto que las máximas no así prohibidas no podrían aspirar a ser consideradas moralmente *obligatorias* para todo el mundo [...] sino a lo sumo a servir de expresión de aquello que estaría *permitido* hacer.

Estaríamos, de este modo, ante la posibilidad de establecer una pluralidad de máximas de acción que no nos están prohibidas en tanto que su aplicación no implica instrumentalizar a otras personas ni violar su dignidad. Ahora bien, para que esas máximas puedan ser legítima y políticamente establecidas necesitarían del acuerdo

hombre apolítico, a su pesar, opera políticamente: bien «dejando hacer», bien desde fuera, en un grupo de presión, sin asumir responsabilidad política».

²³ J. Muguerza, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990, p. 328. De lo cual, como el propio J. Muguerza se encarga de destacar, en modo alguno se sigue que no quepa obtener algún que otro provecho de ella pues, entre otras cosas, «accitea nuestra insatisfacción ante la situación actual (del) mundo y nos invita a no aceptar como inconvertible su presente facticidad, la positividad de lo que el mundo es en este instante» (p. 329).

²⁴ *Op. cit.*, 1991, p. 76.

²⁵ «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta? (Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica de Jürgen Habermas)», manuscrito.

efectivo, aunque no necesariamente unánime, de los miembros de la comunidad. Esto último nos conduce, sin duda, a la necesidad e importancia de la argumentación y deliberación pública acerca de los fines que esas máximas pueden establecer. Pero también nos remite a la posibilidad del desacuerdo y el disenso, dado que cualquier acuerdo entre los miembros de una sociedad acerca de los fines que colectivamente cabe perseguir debe contar con el hecho de que, independientemente de lo mayoritario que sea, siempre podrá ser desobedecido por el individuo. Y ante tales situaciones creo que la tarea de la crítica quizás no consista tanto en «aplaudir los acuerdos, que siempre serían sospechosos de dominio de unos sobre otros» como en «constatar y profundizar en los desacuerdos, puesto que, en el fondo de ellos, se encuentra un yo que se resiste a perderse en la identidad colectiva»²⁶.

El imperativo ético del disenso ofrece, de este modo, un fundamento poli(é)tico a la crítica de (y a la disidencia frente a) la opresión, la guerra, la pobreza, la desigualdad o el hambre. Ofrece además, por vía «negativa», la posibilidad de construir y establecer fines y objetivos de corto y largo alcance, así como de realizar acciones políticas (individuales o colectivas) destinadas a conquistar y preservar la dignidad de las personas. No obstante, quizás sea conveniente insistir aquí en que tales deberes y haceres poli(é)ticos descansan únicamente sobre fundamentos éticos que no parten de ninguna otra cosa que no sea la conciencia individual, por lo cual la determinación y aprobación de dichos fines y objetivos está siempre sujeta a la deliberación interna y externa, a saber: a la aceptación tanto individual como pública pues, dado que no son de obligado cumplimiento individual y dada la pluralidad de concepciones del bien, podrían ser objeto de crítica, disidencia y resistencia por parte de uno o más individuos. Serían fines y objetivos sobre los que habría que «dar razones» que, ciertamente, no serían definitivas ni absolutas. Podrían ser, por el contrario, razones éticamente relevantes, históricamente situadas, democráticamente definidas e individualmente aceptadas o formuladas. Por otra parte, los acuerdos sobre los fines u objetivos socialmente deseables, generados a través de ese proceso de argumentación y decisión pública, en modo alguno serían eternos e inmutables. Por el contrario, serían acuerdos contingentes, provisionales, sujetos al devenir histórico y a su posible modificación por parte de la ciudadanía.

Es obvio que todo lo anterior presupone una concepción y una práctica democrática de la política basada en la doble exigencia de, por una parte, dar entrada a la constante y sempiterna deliberación público-racional entre individuos libres e iguales acerca de los fines y de los objetivos que deben orientar el quehacer político interindividual, así como a la aprobación democrática de los mismos; y, por otra, garantizar la participación efectiva, libre e igual de los ciudadanos en la determinación de tales fines, así como la posibilidad de la crítica y el disenso e, incluso, la desobediencia y la resistencia activa (individual o colectiva) frente a aquellos actos, leyes u objetivos

²⁶ V. Camps, *Ética, retórica y política*, Madrid, Alianza, 1988, p. 33.

que, a pesar de haber sido socialmente aceptados o mayoritariamente aprobados, uno o más individuos puedan considerar, por razones de conciencia, injustos.

Así mismo, todo lo hasta aquí señalado, al margen de que tan solo pretenden ser argumentos para una discusión y en modo alguno verdades inmutables, exige innumerables matices. Cabría precisar, en primer lugar, que este intento de reconstrucción de la política no pretende negar la evidente posibilidad de comportamientos egoístas e instrumentalizadores por parte de los individuos. Su única intención es destacar que el egoísmo y el instrumentalismo no constituyen aspectos inevitables de toda forma de acción política y, en consecuencia, que no son éstas las únicas motivaciones que pueden orientar el quehacer político de los ciudadanos. Se rebela pues frente a la idea ampliamente extendida de que los individuos sólo (o fundamentalmente) se comportan (o pueden comportarse) en el ámbito de la política de manera egoísta e instrumental. Entiende más bien que los seres humanos, a pesar de que no siempre sea así, podemos y debemos actuar políticamente de manera desinteresada, equitativa y solidaria²⁷.

Pero, del mismo modo, las ideas antes expuestas podrían formar parte de un intento de superación de la concepción polemológica o conflictivista de la política dado que remite a una definición de ésta en términos de puras relaciones de fuerza y enemistad, de poder y competencia entre individuos y grupos. De aceptar tales presupuestos, nos veríamos obligados a asumir que la política consiste siempre en una lucha y enfrentamiento constante e irresoluble, así como en un continuo ejercicio del poder y la dominación. La política sería así «política de fuerza» y «política de poder», nunca una relación social basada en la autonomía, la libertad y la igualdad de los seres humanos. Y, si fuera así, la política sería «indigna» pues, en tanto relación de «poder», es siempre una relación asimétrica, desigual e instrumental. Es cierto que bajo esa perspectiva conflictivista o polemológica de la política late un indiscutible reconocimiento del pluralismo social y político que caracteriza la realidad de toda sociedad humana. También aporta un acertado rechazo de todo intento de regreso a una comunidad perdida, caracterizada por una irreal y sofocante identidad de valores, fines e intereses. Ahora bien, frente a todo ello acaso haya que tener en cuenta que tal idea de la política, cuya base no es otra que el «pluralismo posesivo»²⁸, convierte a la lucha y la enemistad en las categorías rectoras de toda forma de acción política y, en conse-

²⁷ En oposición a la concepción pesimista de la naturaleza acaso pueda partirse aquí de la esperanzada idea de que –como indica el profesor Aranguren (*Ética y política, op.cit.*, p. 79)– «Nadie conoce al hombre, nadie puede sonarle en su corazón, pero debemos creer en él y esperar de él. El desprecio del hombre, la afirmación de su maldad, es siempre falta de amor y precipitada, injusta condenación. Mas creer en el hombre y poner esperanza en él no nos autoriza a darle por bueno».

²⁸ C.B. Macpherson, *The Rise and Fall of Economic Justice and Other Essays*, Oxford University Press, 1985, p. 118.

cuencia, reduce la política a la ya célebre idea de «continuación de la guerra por otros medios» o, para expresarlo con palabras de J. Stratós²⁹, a la «realización ordinaria de la enemistad» por otros medios que, si bien es cierto que son distintos de la violencia física, no por ellos dejan de ser obstaculizadores del diálogo, el entendimiento y la solidaridad.

Una concepción crítica de la política que pretenda superar tales inconvenientes debería, al menos, partir de la hipótesis de que la lucha y la enemistad no son las únicas categorías rectoras de la política. Es cierto que ambas encuentran expresión cotidiana en múltiples acciones humanas. Es cierto también que la competencia y el conflicto, la disputa y la discordia, el antagonismo y la polémica forman parte frecuente del hacer político de nuestras sociedades. Pero, al igual que decíamos del egoísmo y del instrumentalismo, no por ello hay que admitirlas como las únicas categorías y criterios presentes en toda forma de actividad y relación política. Teniéndolas en cuenta, podría partirse de una concepción del diálogo y el entendimiento, de la deliberación y la maduración razonada de las propias ideas como un fin en sí y como un ideal regulativo.

Pero, en segundo lugar, siendo conscientes de que los ciudadanos no sólo (o no siempre) tienen interés por la política en tanto que medio para la satisfacción de sus intereses privados, esa noción alternativa de la política debería admitir también que la participación política puede contribuir decisivamente tanto al pleno desarrollo moral y social de los ciudadanos como a que éstos se sientan sujetos tan conscientes y activos como corresponsables en el devenir colectivo. A este respecto, una concepción de los ciudadanos no como individuos con preferencias tan claras y unívocas como egoístas e invariables (si ello fuera así no habría lugar para la política), sino, por el contrario, como seres sociales con fines e intereses plurales, pero capaces de pensar y obrar políticamente de manera tan libre y autónoma como responsable y solidaria, podría constituir un elemento central de tal concepción alternativa de la política.

Podría decirse ahora que la política no sería mera agregación de voluntades y preferencias individual y prepolíticamente establecidas sino, más bien, un proceso argumentativo o deliberativo que, basado en un uso público de la razón por parte de ciudadanos autónomos, haría posible la discusión sobre la pluralidad de fines, objetivos, intereses o preferencias y, finalmente, que podría conducir a la modificación de éstos en un sentido significativo³⁰. La política no sería así el proceso de expresión e imposición de ciertas preferencias estrictamente individuales. Sería más bien una for-

²⁹ «La reconstrucción de la política y el pensamiento crítico», *Disenso*, nº 6, 1994, p. 41.

³⁰ J. Habermas, «Three Normative Models of Democracy», *Constellations*, nº 1, vol. 1, 1994, pp. 3 y ss. Véase también S. Benhabib, «Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy», *ibid.*, pp. 32 y ss. Ambos ensayos abordan un concepto y modelo deliberativo de la política y la democracia. J. Habermas lo hace en discusión crítica con los paradigmas liberal y republicano-comunitarista. Por su parte, S. Benhabib propone un modelo que, a pesar de sus afinidades, difiere del consensualismo y contractualismo habermasiano. Pero difiere también y, sobre todo, de los diversos límites que el liberalismo impone al diálogo público y que S.

ma de actividad guiada por la libre y razonada deliberación entre individuos libres e iguales y encaminada a la formación, maduración y discusión pública acerca de los fines colectivos y del bien público. Sería pues un proceso deliberativo que, acontecido en el espacio público³¹, es posible porque los ciudadanos apelan a alguna idea de bien común o interés general. Y ello porque, como indica F. Ovejero³², no hay lugar para la razón cuando la lógica que orienta la conformación de la voluntad política no es la del bien público sino, por el contrario, la del interés privado dado que

mientras que es posible argumentar sobre lo que es bueno para la comunidad, no cabe argumentar sin paradoja sobre la base del interés: no es de recibo decir «hay que hacer esto porque a mi me conviene».

Para terminar, no podemos ignorar que lo que aquí se propone exige muchas otras cuestiones que exceden los propósitos y posibilidades de este trabajo. Exigen, en primer lugar, la adopción de nociones de «libertad», «igualdad», «justicia», «participación» y «democracia» sustancialmente distintas de las hasta ahora imperantes en nuestras modernas y complejas sociedades tardocapitalistas. Sugieren también la superación de aquella concepción de la política como una forma de pensamiento y actividad centradas en el estado, sus instituciones y representantes, ya que implica una idea estrecha y reduccionista acerca del ámbito de lo político. Por otra parte, esa nueva idea de la política y de lo político debería replantearse la ya clásica distinción entre la sociedad civil y el estado para, a renglón seguido, proceder a la articulación de una nueva noción de «sociedad civil»³³.

Pero tan importante como lo anterior, pese a que no faltan quienes sostienen que nos gobierna una democracia «popular, ilimitada» y demandan una limitación de la misma mediante una «revolución constitucional» hegemónica por «los nuevos liberales clásicos»³⁴, es la necesidad de reconstruir la propia democracia liberal para ampliar las posibilidades de participación que nos ofrece. Continuar reflexionando en torno las

Benhabib ejemplifica en las insuficiencias de la noción rawlsiana de «razón pública». Sobre ésta véase J. Rawls, «The Idea of Public Reason», en *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, pp. 212-254.

³¹ Concibo ese «espacio público» como «un continuo que abarcaría por este orden la sociedad civil no-institucionalizada, las instituciones jurídico-administrativas y la política institucional propiamente dicha» (J. Muguerza, «El individuo ante la ética pública», manuscrito). Para una discusión en torno a diversas concepciones y modelos de «espacio público», cfr. C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1992.

³² *Mercado, ética y economía*, Barcelona, ICARIA, 1994, p. 191.

³³ Sobre este particular ya he tenido ocasión de detenerme en «Participación, ciudadanía y democracia: ¿hacia el tercer sistema?» (*Isegoría*, nº 13, 1996, pp. 162-170) y «Democracia y sociedad civil» (*Disenso*, nº 19, 1996, pp. 14-15).

³⁴ J. Gray, *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1994, p. 142.

posibilidades de avanzar hacia sistemas políticos más democráticos y más participativos constituye una tarea central de todo intento de reconstrucción de la política que pretenda superar las insuficiencias del modelo de política actualmente hegemónico. A este respecto, además de prestar especial atención —como indica T. Villasante³⁵— a aquellas prácticas participativas que existen ya en el interior de las propias democracias liberales, poca duda cabe de que todos aquellos esfuerzos en pro de lo que el profesor Aranguren³⁶ denomina una concepción «utópica» de la política, directamente referida a una concepción de la «democracia como moral»³⁷, merecen ser gratamente saludados. Como también lo merecen los modelos de democracia deliberativa aportados por J. Habermas o S. Benhabib y los modelos de democracia participativa desarrollados por P. Bachrach, C.B. Macpherson, C. Pateman o D. Held. En tal sentido, propuestas como la combinación de la democracia representativa con ciertas formas de democracia directa (referendos, iniciativas populares), la configuración de la representación como una función delegada, responsable ante la ciudadanía y sujeta a mandatos específicos, la transformación de los partidos políticos en estructuras con un funcionamiento más democrático y participativo, la descentralización del poder estatal, la potenciación del papel de las instituciones de carácter regional, comarcal y local (gobiernos autónomos, ayuntamientos, asociaciones de vecinos), la crítica de los sistemas electorales, la ampliación del ámbito de lo político y, por consiguiente, la extensión de la esfera de participación política de la ciudadanía a instituciones de diverso tipo (centros de trabajo, escuelas, universidades, asociaciones de diverso tipo) regidas por procedimientos democráticos, la protección y perfeccionamiento de los derechos de las minorías, la potenciación de instituciones y derechos que posibiliten el diálogo intercultural, etcétera, serían algunas ideas que podrían constituir una sólida y deseable base para la configuración y aplicación de modelos de democracia en los que la ciudadanía tuviera muchas más posibilidades de participación y mucho más control e influencia política. En todo caso, no quisiera concluir estas reflexiones sin dejar de reconocer que no solo importa la articulación de una estructura y funcionamiento de las instituciones democráticas que responda a las exigencias político-participativas de la ciudadanía y a las crecientes demandas de respeto y fomento del diálogo intercultural. Tan importante como éstas son las actitudes y comportamientos de los ciudadanos. En este sentido hay que recodar una vez más que la teoría no conduce necesariamente a la práctica, en suma, que «el conocimiento del bien y del mal —como indica V. Camps³⁸—, por verdadero que sea, carece de eficacia práctica, de fuerza estimulante». A este respecto, la ética, a través del desarrollo de «un tipo de argumentación que persuade y mueva a la acción», mucho podría contribuir a salvar ese hiato entre la teoría y la práctica.

³⁵ T. Villasante, *Las democracias participativas*, Madrid, HOAC, 1996.

³⁶ *La democracia establecida*, en *Obras Completas*, vol. 5, Madrid, Trotta, 1996, pp. 399-401.

³⁷ *Ibid.*, pp. 396-398. Esto es, a una concepción de la democracia no como forma política concreta sino, más bien, como una tarea infinita de democratización de la sociedad y, en definitiva, como una aspiración moral perpetuamente insatisfecha.

³⁸ V. Camps, *Ética, retórica y política*, op. cit., p. 39.