



Universidad de Concepción

Facultad de Humanidades y Arte

Departamento de Filosofía

Programa Magíster en Filosofía Moral

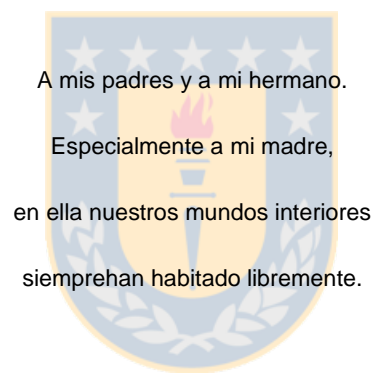
**El problema ético en la concepción política de Norbert Lechner.
Una reflexión desde José Luis Aranguren y Adela Cortina.**

Tesis para optar al grado de magíster en filosofía moral

Tesista: Paulo Cisternas Torres

Profesor Guía: Rodrigo Pulgar Castro

Noviembre 2011

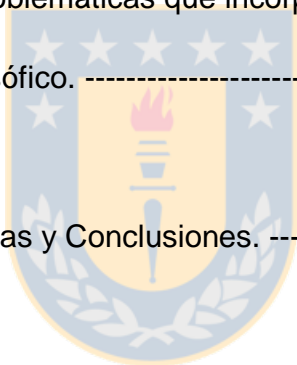


A mis padres y a mi hermano.
Especialmente a mi madre,
en ella nuestros mundos interiores
siempre han habitado libremente.

Índice

Introducción. -----	5
Capítulo I. La problemática ética de lo político en Norbert Lechner. -----	7
El Estado en su concepción originaria. Notas y caracterizaciones. -----	8
El Estado como expresión naturalizada de ordenamiento de los seres humanos. La concepción aristotélica. -----	10
El marco de acción de lo político en Lechner. Sus cuatro ejes. -----	13
Una reflexión desde Lechner acerca del discurso de lo hegemónico. -----	18
El interés de Lechner por la utopía en política. -----	20
La crítica positiva lechneriana, la sociedad liberal -----	21
o la tecnificación de lo público.	
El Estado latinoamericano y estándar chileno. -----	26
Capítulo II. Las posibles relaciones entre lo ético y lo político. -----	31
El análisis de José Luis Aranguren.	
Lo político desde las ciencias y doctrinas -----	32
que estudian a la política.	
La cuestionabilidad originaria entre lo ético y lo político.-----	36
El realismo político. -----	38
La repulsa de la política. -----	40
Lo ético en lo político como imposibilidad trágica. -----	41
Lo ético en lo político como imposibilidad dramática. -----	42

Los modos posibles de relación entre lo ético y lo político.-----	43
Una eticidad negativa del Estado. -----	50
La institucionalización de lo ético en lo político. -----	51
Capítulo III. La ciudadanía en el centro del debate. -----	54
La visión de Adela Cortina.	
La idea de ciudadanía. Una breve aproximación conceptual. -----	55
Adela Cortina. Una ciudadanía ética e identitaria. -----	63
Los sistemas morales y las problemáticas que incorporan. -----	69
Lo político enfrentado a lo filosófico. -----	72
Capítulo IV. Contrastes, Críticas y Conclusiones. -----	78
Conclusión.-----	94
Bibliografía. -----	98



Resumen

La construcción de un orden en política supone - de acuerdo al politólogo Norbert Lechner - la idea de una comunidad institucionalizada; comunidad institucionalizada definida en términos de su racionalidad técnica, su legitimidad o su expresión simbólica. Este trabajo reflexiona acerca de los fundamentos y la genealogía de esta concepción filosófica e histórica basada en la deliberación límite e ineludible del sujeto político. Analizando la concepción política lechneriana desde la relación entre los fenómenos de la ética y de la política en la acepción del filósofo José Luis Aranguren y al problematizar el concepto de ciudadanía de Adela Cortina en las claves liberal, neutralidad o totalidad política. El problema ético en la concepción política de Lechner, lo entendemos como una búsqueda inacabada del ideal de la autodeterminación frente a toda circunstancialidad, como la reivindicación del carácter dialógico de todo Estado o como la trascendencia de la inmediatez de un orden político.



Palabras Claves: Ciudadanía - Estado - Ética - Política- Orden

Introducción

El interés por estudiar la obra de Norbert Lechner nace como una búsqueda por el pensamiento político - nacional más genuino, lo cual enuncia un carácter paradójico considerando que el nacimiento y la formación académica primaria de Lechner estriban en las lejanas tierras germanas, llegando a Chile, como el propio escritor consigna, casi fortuitamente a mediados de los sesenta, estableciéndose en este país, para finalmente acceder a la ciudadanía chilena por gracia hacia fines de su itinerario en Agosto del año 2003.

Es en Chile, conviene señalar, donde Norbert Lechner verdaderamente descubre y problematiza lo político; un campo, hasta ahí inimaginado por él, donde puede explorar la realidad, explorar la realidad en la búsqueda de sentido de los vínculos sociales, en la privación de las dictaduras o en las identificaciones heterogéneas de ese ser colectivo latinoamericano.

En el capítulo primero presentamos los conceptos fundamentales de la teoría política lechneriana, las bases histórico – filosóficas desde las cuales Lechner entiende la política, así como su propia concepción del fenómeno. En el segundo capítulo abordamos las relaciones e inconvenientes de entender a lo ético en lo político, desde el análisis de José Luis Aranguren, en modelos como el realismo político, la repulsa de la política, su imposibilidad trágica y dramática o el Estado de Bienestar. En el capítulo tercero vamos a trabajar con la idea de ciudadanía. Abordaremos las posiciones liberales y las relaciones entre lo político y lo filosófico. La referencia hacia la categoría ciudadanía se plantea desde una filosofía que, sabemos, se caracteriza por asumir lo ético como fundamento en sus estudios. En la concepción de ciudadanía de Adela Cortina se reivindica una imagen naturalizada del fenómeno de lo político, en una acepción identitaria,

multicultural o moralizante de la ciudadanía en cuanto proyección universalizada de valores que perfeccionan a los sujetos que la constituyen. Y finalmente en el cuarto capítulo expondremos las críticas, contradicciones o confluencias que encontramos en la concepción política de Lechner.

La problemática central se planteará en el entendimiento que es lo político, y por consiguiente el Estado - y potencialmente la ciudadanía - quien siempre debe tender a personificar lo ético. Exigencia analítica e ideológica que implica su búsqueda frente a toda circunstancia, inclusive desde la conflictividad de grupos que adoptan principios morales como fuentes antagónicas de lucha, desde el declive del espacio público o desde procedimientos que apelan a una racionalidad técnica supra legitimadora, de modo de enfrentar la deliberación límite de cuáles son los principios que debemos a encarnar desde lo político.



Capítulo I. La problemática ética de lo político en Norbert Lechner.



Estado del Arte:

El Estado en su concepción originaria. Notas y caracterizaciones.

El análisis de la propuesta política de Norbert Lechner remite a la problematización acerca del Estado. Su concepción de la política: una búsqueda incesante y siempre conflictiva del orden social, no es más que la lucha por la conformación de ese referente trascendente que supere toda división social.

Lechner concibe al Estado no como un mero administrador del interés general, maquinaria burocrática avasallante o abstracción originaria; por el contrario, tematiza al Estado, siguiendo a Hegel, como una relación entre la individualidad y comunidad, dentro de una historiografía que sólo existe mediante el Estado. De hecho, su primer libro, *La crisis del Estado en América en América Latina*, editado en el año 1977, es introducido por una cita bastante extensa extraída de la obra *Filosofía del Derecho* (En Lechner, 2006: *La Crisis del Estado en América Latina*: 31) cita que alude a la fundamentación de lo estatal en la confluencia de las formas particulares, el despliegue de lo general en lo particular manteniéndose dentro de un todo unitario legitimado por el nombre Estado y el cual, como un cuerpo enfermo, puede existir como mera presencia, pero no tiene realidad.

Al Estado lo entiende Lechner como una entidad metafísicamente física, con una autonomía sólo relativa respecto al campo de lo social; mediación de una alienación subjetivada, lugar de encuentro de los intereses y de las clases inherentemente conflictivas refiriendo a Moses Finley (1986) y con un carácter constitutivo ineludible parafraseando ahora a Carl Schmitt (1998). El Estado se presenta como la estructura ideológica fundamental para las sociedades occidentales, en tanto ese Estado es el umbral imprescindible de articulación de las funciones básicas de la vida comunitaria.

Para Lechner, el Estado tiene un contenido pre político, en el entendido que descansa sobre una comunidad de destino: la nación; siendo no propiamente estatal, sino su premisa, vale decir, reconoce el principio que asume a la nación como uno de los elementos básicos e indispensables de la asociación política para la conformación de un Estado, el cual exige la lealtad de la pertenencia de sus ciudadanos en el contexto de la valoración en sí misma de la nación como garante de la propia historia representada por el Estado. Citando a Emmanuel Sieyès “no se constituye la nación, sino su organización política (..) La nación es el conjunto de los asociados (..) Los gobernantes, por el contrario, forman un cuerpo político de creación social.” (En Duso, 2005. *El poder. Para una filosofía política moderna*: 179).

En efecto, aun aceptando la interpretación del Estado como representante fidedigno de una nación, Lechner se plantea el problema de su legitimación en el sentido que: a) El Estado se personifica en una maquinaria burocrática. b) En él radica el uso exclusivo de la coerción y c) El Estado es el ícono de las relaciones de dominación, es decir, representa la totalidad de las fuerzas sociales.

El Estado, sabemos, no es una idea sin lugar y tampoco es una estructura de poder con vida propia. El Estado, en lo genuino, es la esfera de las mediaciones. Mediación, en primer orden, de la praxis colectiva socializadora (Hegel, 1977) y mediación entre los diversos grupos sociales insertos en una sociedad (Arendt, 1993). De hecho, el Estado ilustra a todas las relaciones sociales que le preceden objetivando su potencia natural de lucha política, inclusive, en el contexto en que esas relaciones sociales tienden a ser atomizadas por el proceso de producción capitalista.

En el proceso de construcción de un Estado que represente efectivamente una voluntad general, Lechner acuña la distinción - clásicamente adscrita a parte de la izquierda chilena- entre *forma de Estado* y su personificación en el *aparato Estado*. Veamos qué tipo de interpretación reclama Lechner. El Estado es, en lo

fundante, una relación de poder, tendiendo a *condensar* las contradicciones inmanentes a toda lucha política, personificando, sólo de este modo, esa generalidad que representa; retomando con ello la concepción gramsciana¹ de un momento de dominación y un momento de hegemonía (al cual posteriormente en la tesis volveremos), produciendo el Estado un orden que se puede imponer a cada individuo en la unidad entre lo coercitivo y lo racional.

El Estado como expresión naturalizada de ordenamiento de los seres humanos. La concepción aristotélica.

A partir de las reflexiones acerca de lo estatal, surge la interrogante acerca de si el Estado es una forma o una expresión de un orden natural. En este punto, recurriré a un breve excursus de la concepción aristotélica de la política como actividad natural para aproximarnos a una respuesta, en relación con la concepción política de Lechner.

Lechner sostendrá que para analizar el carácter natural del Estado, no debe obviarse la concepción de sociedad tal como Aristóteles plantea que el Estado es indisoluble con el concepto de comunidad. No obstante aquello, Lechner inicialmente, se desmarca de una posición que *naturaliza* al Estado, pues en esta interpretación, sostiene, se desplaza el centro de gravedad de lo político, entendido como lucha por sentidos del orden, hacia márgenes procedimentales de un orden predeterminado en el cual “La política deja de ser una confrontación entre posibilidades alternativas para transformarse en la determinación de una solución óptima.” (Lechner, 2006. Tomo I. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*: 240 – 241) Incluso Lechner niega que la inclinación hacia lo político se base en aspiraciones anteriores a la construcción

¹Véase *Obras Escogidas* de Norbert Lechner Tomo I: *La Crisis del Estado en América Latina*. Capítulo 1.4 *Crisis de Hegemonía*; Capítulo II La cuestión del Estado en el capitalismo dependiente y *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Capítulo 2.3.1 *La dinámica de la hegemonía fáctica*. 2006. Lom. Santiago.

histórica de un sujeto político, sosteniendo que si el estatus de lo político se rigiera por leyes eternas, inevitables e inmutables, los cambios sociales no son más que interferencias o desviaciones que siempre refieren a un mismo principio ordenador en donde no cabe espacio para transformar el orden establecido.

La política en la versión aristotélica, es una actividad completamente natural a los seres humanos. Aristóteles en el libro primero de su tratado de la *Política* rememora una cita de Homero que es muy ilustrativa: “sin *fratría*, sin leyes, sin hogar...” (Aristóteles, 1988. *Política*: 50) Frase que debiésemos complementarla con la idea sin ello *no hay verdadero ser posible*. Agregando a continuación: “si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas (...) es evidentemente porque la naturaleza no ha hecho nada en vano” (Aristóteles, 1988. *Política*: 50 - 51).

Examinemos si esta predisposición natural a organizarnos políticamente se cristaliza de un modo indeleble. La pregunta remite a si las circunstancias ejercen una influencia relevante en la definición del Estado como ente representativo de esta inclinación natural. Aristóteles no niega que el Estado es y será una creación humana históricamente delimitada: “si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen, cuando el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad tampoco es la misma” (Aristóteles, 1988. *Política*: 159). Según Aristóteles, el Estado debemos ligarlo siempre con su concepto de justicia política, el cual está verticalmente ligado con el obrar: no hay justicia sino donde hay participación de las personas en la vida social, es decir, existe injusticia, porque los ciudadanos cometen acciones injustas (Aristóteles, 1985), poniendo al gobernante en la propiedad de un poder doblemente circunscrito, regulado por la ley para evitar la búsqueda de su propio interés y por el respeto a los ciudadanos, consagrando la preponderancia de la ley soberana como principio de justicia y acción política.

Una de las dimensiones más importantes en la concepción del ser político aristotélico como expresión natural de los seres humanos, es cuando sustenta que el fin de la política incluye el fin de las otras disciplinas. Lo cual lleva a considerar a lo ético, a lo jurídico o a lo económico, de algún modo subordinados a lo político. En el entendido que en la actividad política cabe tanto el interés por el propio bienestar, como la práctica de la virtud o la garantía de los derechos individuales. Solo de este modo es que se concretiza el ideal de la asociación política en cuanto objeto de una vida virtuosa y no sólo de la vida en común; quedando patente que el ser humano es un animal político no porque tenga un instinto político, sino porque su naturaleza se desarrolla plenamente cuando se somete al deber ser político.

El Estado, en la versión de Aristóteles, es una expresión de la diversidad presente en toda sociedad, y su naturaleza positiva debe reflejar las distintas necesidades que los seres humanos generan y reproducen naturalmente: “Las ciudades, de hecho, no se componen de una, sino de muchas partes, como se ha dicho frecuentemente, campesinos, gente encargada de las artes y de los oficios, comerciantes, jornaleros, defensores, gentes encargadas de la guerra, ricos y servidores públicos” (Aristóteles, 1988. *Política*: 227 - 228).

Desde el significado que la política tiene para los seres humanos Aristóteles dirá: “En efecto, como la política no produce a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza, (...) a partir de los recursos de la naturaleza corresponde al administrador ver cómo han de manejarse.” (Aristóteles, 1988. *Política*: 73). En este enfoque se busca delimitar el lugar de la política en la vida en los seres humanos, qué cosas tenemos en común y qué cosas no son susceptibles de objeto común, retomando el principio gracias al cual el Estado es natural al conformarse desde lo que es el hombre y no en lo que llegará a ser el hombre cuando alcance un significado predeterminado por la convención estatal.

La asociación hacia la política implica una comunidad fruto de la amistad cívica. Principio que afirma que lo político nos pertenece universalmente, vale decir, lo que nos es común, nos es propio. En esta lógica es que la comunidad evoca, por ejemplo, el sentimiento intrínseco de la amistad la cual existe genuinamente solo en comunidad.

El carácter transversal y universal que Aristóteles reconoce en la actividad política, se condice con la noción de Ciudad - Estado que defiende: un sistema complejo, formado por muchas partes, un agregado de elementos que debe determinar quién es el verdadero ciudadano (Aristóteles, 1988). Aristóteles ya plantea reflexiones fundamentales para la legitimación de los Estados modernos, como la importancia de las funciones legislativas, los procedimientos en casos de revoluciones o guerras, la justicia política como símil de equidad. La concepción Aristotélica entiende a la política como la culminación de la ética, y llama a examinar el modo en que desde la actividad política, los seres humanos pueden y deben alcanzar su perfección moral, porque su inclusión en la comunidad política les permite desarrollarse plena y libremente en el bien obrar.

El marco de acción de lo político en Lechner: Sus cuatro ejes.

Se hace necesario, de acuerdo los postulados de Norbert Lechner, definir el marco de acción de lo político en torno a sus cuatro ejes. a) El orden. b) La técnica e interacción. c) La acción instrumental y la expresión simbólica. Y d) La subjetividad y formalización.

El *orden en lo político*, se encuentra sujeto a leyes naturales o a constructos sociales, lo cual ha sido abordado en la reflexión aristotélica del Estado y la comunidad política como referentes naturalizados. Lo interesante acá son dos elementos: a) La desaprobación por un orden societal armónico universalizable, es decir, la mera suposición de un orden global uniforme es improcedente. b) El

diagrama de sociedad y sujeto como dos formas, no separadas, de dar continuidad al ser político. La política en su lucubración más íntima, es oposición a lo fugaz y lo fragmentado.

El problema del orden es siempre el problema de la mantención del orden, es decir, un problema de legitimidad, constituyéndose como uno de los elementos más ilustrativos de la política en tanto relación de poder. Mantenerlo significa, ante todo, ofrecer una seguridad del orden, entre una causa que exige la internalización más allá de una repetición mediada y mediatizada, exige elaborar un determinado *contexto material*, considerando que el valor decisivo del orden en lo político es hacer que el orden perdure. Valor que aproxima a Lechner con posiciones propias del conservadurismo en política².

Para Lechner, el orden siempre significa algo eminentemente problemático, un proceso de normatividad estatal que se inserta en el seno de una sociedad dividida. Una vez instaurado el orden comienza la verdadera lucha ético – político: la de su significación política - cultural, es decir, una lucha por la contienda constitutiva por los códigos interpretativos de la realidad a la cual lo político necesariamente alude. La mantención del orden en consecuencia demanda “un conflicto por articular los equívocos significados de las relaciones sociales en una interpretación globalizante del mundo.” (Lechner, 2006. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* en Obras Escogidas Tomo I: 271).

El segundo eje de la obra lechneriana refiere a la política como *técnica*. La política moderna, recuerda Lechner, se rubrica como ferviente heredera de Maquiavelo. Desde la lógica maquiavélica lo político está sometido a *leyes* porque el curso del mundo es coherente. El conocimiento técnico de lo político, por ende,

² En el capítulo IV volveremos a esta idea, enfocándonos en una de las posibilidades doctrinarias aparentemente más cercanas al pensamiento de Lechner: el conservadurismo en política. Apelando al razonamiento de Michael Oakeshott *Que significa ser conservador en política*, expuesto en el texto *El racionalismo en política y otros ensayos*. 2000. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

descansa en la calculabilidad del mundo, en la cual el objetivo social es restrictivo al estudio de su factibilidad.

Lechner, sostiene que al predisponer los procesos económicos como procesos *presociales* o prepolíticos, se genera una escisión con las experiencias cotidianas, desembocando, finalmente, en lo que califica como una *concienciasocialpatológica*. Esto se ve representado en la siguiente cita: “las necesidades no asimilables por la racionalidad formal son reprimidas y autocensuradas” (Lechner, 2006. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* en Obras Escogidas Tomo I: 176).

El Estado, por medio de sus mecanismos administrativos, representa la idea de igualdad formal como posibilidad de desarrollo y ascenso social que se conforma en base a derechos, a una orgánica ejecutora y a una normatividad privativa que hace parecer a un soberano imparcial (volveremos posteriormente en este capítulo a una reflexión más detallada entre lo técnico y lo político).

En el tercer eje de la política, *la política como expresión simbólica*³, Lechner analiza a dos de las estructuras simbólicas con mayor arraigo en lo político: el mito y el ritual. Es evidente como, para Lechner, la actividad política se encuentra colmada de ceremonias rituales. Cuando la lucha política deja de ser vivida como forma de transgresión, lo ritual pasa a ser, sostiene Lechner, una afirmación moderada de la vida colectiva. Y más allá que esto pudiera interpretarse como una exaltación a un líder carismático o la apología de algún programa político por su repetición, para Lechner define un esfuerzo (en general vano) por reafirmar el carácter disoluto de lo político en el mundo⁴.

³ El cual para Lechner cuenta con una dificultad originaria: su falta de estudio por parte de la tradición politológica Latinoamericana en tanto la una abundancia de material empírico o de trabajos de orden cuantitativo.

⁴ En este punto quizás cabe relacionarlo con el carácter trágico de lo ético en lo político que de descubre J.L. Aranguren, el cual abordaremos en el Capítulo II.

El ritual renunciando a la propia singularidad contingente, y aún en la posibilidad de convertirse en una mera repetición alienante de arquetipos inmutables, es fuertemente relevante en política. El ritual gana sentido para la política en tanto se establece desde el propio modelo meta – histórico que el Estado encarna, es decir, desde aquello que le da apertura y hace posible a la actividad pública, para recordar, cuanto sea necesario, la imagen límite de la existencia común. No obstante, el recurso ritual convive en una ambivalencia: quiere representar los presupuestos de la praxis histórica, pero sólo puede hacerlo mediante entidades anteriores o parciales (Virno, 2003).⁵

El análisis del lugar del mito es necesario como un concepto representativo de la actividad política, como parte de ese horizonte utópico que permite organizar la sociedad tensionando los patrones establecidos. Esto Lechner lo plantea en una doble dimensión, tanto como principio de orden ideológico como el de una representación simbólica de lo público; especialmente, en el contexto de las sociedades latinoamericanas, las cuales, aunque actualmente cueste percibir, se emprenden desde lo estatal (Castells, 2005).

¿Qué presume la subjetivación en política? Para Lechner este último eje de la lógica política presume un proceso que reconoce una cierta espontaneidad en la forma de asociación política de los seres humanos. En Lechner, como mencionábamos en párrafos anteriores, siempre se debe presumir la diversidad en tanto: “al no existir una igualdad material entre los hombres, sólo puede haber una unificación formal.” (Lechner, 2006. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* en Obras Escogidas Tomo I: 181). Volveremos a esto cuando abordemos la problemática de la ciudadanía. Esto implica trabajar con un enfoque a veces esquivo y opaco, porque nos permite interrogar, desde las variables

⁵Estructuras de la actividad política, que tal como la misma teoría política, operan al interior de los procesos de dominación y del orden mismos, requiere de la re – construcción de sus estructuras conceptuales y la interpretación de las nuevas formas de politizar los espacios cotidianos, re construcción, porque lo político siempre se plantea desde una inmanencia anterior original, lo social en tanto campo de diversidad y de posibilidades históricas indeterminadas.

escondidas (los anhelos o los miedos), a las problemáticas estructurales, desplazándonos completamente de lo político entendido como meros momentos de una época de crisis.

Desde la perspectiva ética se reivindica uno de los principios más elementales en el entendido que se recupera la idea que la actividad pública sólo es relevante en aquellos casos en que la propia actividad es percibida como relevante desde el sujeto que la define. La política es realmente vinculante, es decir, comunitaria cuando se transforma en praxis transformadora del mundo y de la vida misma, como lo es, por ejemplo, el caso del socialismo. Mostrándose muy de acuerdo Lechner en que uno de los propósitos centrales de la vida en sociedad es la asociación o la desafección del sujeto hacia ella, la cual es uno de los hechos centrales de la moralidad social (Dawson, 1961). Esto presume demandar nuevamente el carácter constructivista de la política en lo contemporáneo.

En la subjetivación lechneriana el poder público penetra de modo profundo toda la red de la sociedad, en el contexto que la teoría de Estado no se agota en el campo de ejercicio y el funcionamiento del poder. El sujeto al cual alude la subjetivación en Lechner, puede encontrarse hasta cierto punto desconectado con la red de relaciones de poder. La subjetivación lechneriana es un tipo de subjetivación no alienante. Más bien el sujeto experimenta, de modo paralelo, un proceso político de desubjetivación en donde no se esencializa su identidad (o sus identidades) evitando plantear al Estado, o al espacio público, como un ente imprescindible para su reconocimiento y que sólo se intenta transformar las dicotomías bipolares, poniéndose al margen de las relaciones de poder del Estado en tanto aparato.

En el fondo la subjetividad es otro de los conceptos – límites para Lechner, con mayor radicalidad inclusive que el ritual o el mito. Mediante la subjetividad el sujeto tensiona el orden, creando un nuevo campo de fuerzas y de análisis, el cual termina siendo indicativo de una voluntad general (de la actividad pública) a la que

indirecta, y en ocasiones inconscientemente, derivan las prácticas cotidianas de los agentes.

Una de las cuestiones que subyace a la concepción de la subjetivación en Lechner, es el de reconocimiento de los sujetos políticos no completamente representados en lo estatal, que no refieran a lo estatalo que no sean entidades compactas. Entendemos que éticamente siempre anhelamos que “las instituciones que demarcan nuestra vida conjunta expresen y simbolicen las relaciones mutuas que deseamos” (Nozick, 1989. *Meditaciones sobre la vida*: 227) y no necesariamente las que concluyen a la deliberación estatal⁶.

Una reflexión desde Lechner acerca del discurso de lo hegemónico.

Las reflexiones planteadas refieren a la hegemonía en tanto uno de los criterios fundamentales de lo político. Forja la pregunta del tipo construcción colectiva planteada desde lo estatal; más importante aún, forja la pregunta del arquetipo del sujeto social y qué criterios definen su marco de acción. Lechner alude a la concepción gramsciana para dejar de manifiesto el vacío conceptual en la construcción hegemónica de la clase como sujeto político en su tarea histórica de la generación de las condiciones materiales desde el Estado nacional.

Frederick Watkins en *La era de la Ideología* (1970) recuerda el dilema del comunismo ruso al conquistar el poder: ¿Debían los nuevos amos del país fieles al

⁶ En este punto Schopenhauer detenta una metáfora muy interesante del origen de la política. “Había una vez una colonia de puerco espines. Les gustaba amontonarse en un frío día de invierno y así, envueltos en el calor comunal, escapar de la congelación. Pero irritados por los piquetes de las espinas de los demás, se separaban. Y cada vez el deseo de calor los volvía a juntar, les ocurría la misma calamidad. Así estaban, atrapados entre dos desgracias, incapaces de tolerarse y de prescindir de los demás, hasta que descubrieron que cuando se mantenían a cierta distancia entre sí podían deleitarse en la individualidad de cada uno y disfrutar la compañía de los demás. No atribuyeron ninguna significación metafísica a esta distancia, no imaginaron que era una fuente de felicidad independiente, como el encuentro de un amigo. Lo reconocieron como una relación, no en términos de disfrutes sustantivos, sino de consideraciones contingentes que ellos debían determinar por sí mismos.” En *El racionalismo en política y otros ensayos*. pp. 423. 2000. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

principio del materialismo dialéctico, reconocer que Rusia no estaba todavía madura para el comunismo? ¿O bien debía el partido sacar provecho de una posición y usar el poder del Estado para inaugurar un programa de desarrollo compulsivo? (Watkins, 1970). Volviendo a Lechner, él vislumbra el peligro de convertir la hegemonía, primero en una categoría formalista maquiavélica de meramente conquista y mantenimiento del poder y en segundo término reclama el peligro que las tareas históricas sean definidas *desde un afuera*, suponiendo que ninguna formación social desaparece antes que se desarrollen sus fuerzas intrínsecas.

Este enfoque de lo hegemónico es catalogado por Lechner como *ortodoxo*, y que según el autor germano – chileno mantiene variadas insuficiencias. La principal es que no ayuda a entender las mediaciones entre Estado y Sociedad en el último siglo; cuestión aún más inaccesible al intentar analizar, por ejemplo, la estructura ideológica al interior de las identidades políticas, las nuevas estructuras económicas o el Estado en lo que podemos denominar un liberalismo hiper desplegado (o al menos no lo suficientemente contradictorio).

El problema de la hegemonía se asume, desde Lechner, estudiando las relaciones entre el Estado y la sociedad civil y en la apelación de esta última como el motor de las dinámicas sociales en los Estados Latinoamericanos; inclusive, al finalizar el texto *La Crisis del Estado en América Latina* Lechner concluye que la no integración de una sociedad civil es la que transforma al Estado en un tipo de Estado Latinoamericano que actúa con sólo autonomía relativa.

Para Lechner existe una primacía de lo político respecto de los otros campos disciplinarios inmanentes a lo social. Primacía que no significa autonomía, significa sólo predominio con respecto a lo económico y a lo normativo, quedando de manifiesto la imposibilidad estatal de reivindicar a los distintos planos que interrogan al fenómeno político (normativo, simbólico, coercitivo o distributivo). Incluyéndose, dentro de la teoría política Lechneriana, a una de las dimensiones

más esquivas para las conjeturas democráticas contemporáneas, la elaboración afectiva⁷.

El interés de Lechner por la utopía en política.

La concepción de la utopía lechneriana: se expresa como crítica a la instauración de una autoridad que no admite su deliberación, revelando la verdadera naturaleza de un orden impostado por medio de una confrontación con un ideal teórico - político. Lechner, piensa que los mundos posibles en política, no son aquellos que se admiten en la imposibilidad de una contradicción fáctica. Para él la perfección de los mundos políticos, radica en el reconocimiento de su diversidad social y no en su unidad orgánica.

En las obras de Lechner se aprecia una reivindicación recurrente de la utopía como si quisiese redimirla (Tomás Moulian⁸) no sólo de lo sombrío del economicismo, del pensamiento tradicionalista o de la suficiencia de lo fugaz como rendición al presente. Hay en la obra de Lechner, una redención solapada frente a su propia producción teórica, y en ningún caso significada en el Estado Latinoamericano, que se caracteriza cada vez más “en no absorber las demandas sociales, y menos aún las elabora. Él mismo las conforma a su manera y las condiciona a través de la omnipresencia de los medios” (Follari, 1993. *Posmodernidad, filosofía y crisis política*: 67) en un ejercicio que inevitablemente dirige la reflexión hacia lo inacabado del mundo, hacia reconocer las circunstancias en que la historia pudo ser diferente, no como una añoranza meramente especulativa, sino como una proyección de la naturaleza misma de lo político.

⁷ De hecho, Alfredo Joignant recientemente ha estipulado que los afectos son una de las categorías menos exploradas en los análisis politológicos contemporáneos y Latinoamericanos, ejemplificado en el concepto del carisma. Congreso Chileno de Ciencia Política. Noviembre 2010. Santiago.

⁸ Véase la crítica formulada por Tomás Moulian, en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Prefacio: *Una conversación preliminar con Tomás Moulián*. En *Obras Escogidas Tomo I*. 1984. Lom. Santiago.

En la posibilidad del sujeto de desarrollarse en plenitud desde una lógica transformadora radica la reivindicación de la utopía. Esta es un intento por revelar el poder engañoso que prospera en su ilegitimidad, sus representaciones doctrinarias y el imaginario socio - histórico que evoca o que excluye.

El valor de lo utópico en lo político, radica en la elaboración teórica de ese referente trascendental en general ausente en los Estados latinoamericanos, que supere la tendencia inherente desarticuladora de la discontinuidad y de la diversidad social.

En principio para Lechner, un orden liberal asume al pueblo como único titular de esa soberanía, es decir, reconoce al soberano legítimo como único referente colectivo trascendente⁹. Lechner más bien entiende que la política en su juzgamiento por los consensos posibles, la eficiencia, el orden per se, o la gobernabilidad como instantes culmines de lo democrático desatiente el lugar de lo utópico en los Estados latinoamericano contemporáneos. Es decir, para Lechner aún sin poder anticipar plenamente sus contenidos, siempre se debe pensar en una posibilidad objetiva de las transformaciones sociales, en caso contrario, piensa, que el contenido de esa transformación histórica deja de ser el objeto mismo de la construcción del sujeto.

La crítica positiva lechneriana, la sociedad liberal o la tecnificación de lo político.

La teoría política lechneriana se encuentra mediada por su condicionalidad histórica, para Lechner es inconducente estudiar la teoría política en abstracto en tanto no se puede aislar la organización estatal de las estructuras intrincadas en la

⁹Lo cual no necesariamente implica excluir la trascendencia como principio decisivo de lo democrático tal como argumenta Elisabeth Sledziewski en una *Nueva historia de las ideas políticas*⁹, Capítulo III *Soluciones del siglo XIX*, 3.3 *Tres reflexiones al margen. Comunidad*. 1992, Mondadori.

sociedad humana (Crossman, 1958). Lechner trabaja fundamentalmente en torno al Estado latinoamericano. Sus críticas apuntan a las razones de Estado que se esgrimen en la búsqueda de los consensos en nombre de los intereses generales, emergiendo por tal acción un monopolio que garantiza el lugar de lo político en el mantenimiento por la sobrevivencia física el bienestar material. Esto representa, para Lechner, un gran mito contemporáneo: el mito de la armonía social¹⁰.

El Estado latinoamericano, para Lechner, representa una infinitud de fragmentos cuya compleja vinculación desborda todo intento de ordenamiento. Una sociedad que se mira a misma desde una totalidad orgánica y paralelamente funciona en un dualismo fulgurante entre un ámbito público y su aparente complementariedad tramposa de lo no público. Una de las fórmulas ha sido suscrita desde la quimera de un mercado auto regulador en la cual “los requisitos funcionales del sistema remplazan a las antiguas categorías de soberanía, representación o voluntad” (Lechner, 2006. *Los patios interiores de la democracia*. Tomo I: 459), con sujetos con identidades predeterminadas e invariables y confluyendo finalmente en un Estado que no logra expresar su razón histórica por medio de sus prácticas, en donde a dinámicas de desenmascaramiento y ruptura se le oponen las versiones impostadas (Hopenhayn, 1994).

La normalización de la política se convierte en una privatización de lo público. La ciudadanía se dirime en la adaptación particular a la corriente totalizante de lo conquistable y la sociedad se hace transparente a cualquier elección. Antes que una reivindicación de lo estatal, de lo que se trata es de su problematización, inclusive desde categorías desusadas, impopulares o indeterminadas; aquí me refiero a conceptos como la esperanza, la redención o la felicidad en lo público, que obligan el cuestionamiento de lo político en nuevas claves.

¹⁰ Véase *La crisis del Estado en América Latina*, Capítulo I La crisis del Estado en América Latina, en *Obras Completas Tomo I*, 1977; *El desafío de la democracia latinoamericana*, en *Obras Completas Tomo II*, 1990 o *Cultura política y gobernabilidad democrática*, en *Obras Completas Tomo II*, 1995. Lom.

En el contexto de la situación del Estado Latinoamericano, Lechner prosigue su crítica al liberalismo en tanto “abre el camino a una racionalidad pública que no encuentra otro fundamento que el paradigma científico – naturalista, sistema político en donde la pretensión de objetividad científica reemplaza la anterior reivindicación religiosa.” (Lechner, 2006. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* en Obras Escogidas Tomo I: 311).

Buena parte de las críticas a las que Lechner hace referencia, son sobre el tipo de liberalismo instaurado en América Latina. El liberalismo deviene, desde la promesa liberal de representar, en esencia el orden natural y justo. Estados nacionales que se sitúan en “la contradicción entre el carácter universalista de la democracia y la forma clasista del Estado” (Lechner, 2006. *La crisis del Estado en América Latina* en Obras Escogidas Tomo I: 111) y en la que en nuestros países no puede tomar forma, ya que “Las tradiciones heredadas, los valores consagrados, los sentidos del orden y las pautas de conducta, todo se halla en movimiento permanente y nada cristaliza en referentes durables capaces de estructurar nuevos mapas cognitivos.” (Lechner, 2006 Tomo II: 301).

El sentimiento de desazón o apremio inducido por el liberalismo, radica en la aspiración de una vida cívica nunca realizada, en base a que las concepciones de la vida buena comunitaria se separan cada vez más de los anhelos de felicidad individuales¹¹. Comunidades políticas productoras de colectividades cerradas que se disgregan de cara a un concepto de lo político que, en su conformación comunitaria no las integra y que parece reproducirse en su obsecuencia¹².

¹¹Volveremos posteriormente a ello en el Capítulo II cuando abordemos la problemática entre lo ético y lo político.

¹²A lo cual Norbert Lechner suma el cuestionamiento del artilugio de la sociedad civil como simple antinomia, escasa sustancia democrática y lógica auto referida. Véase *La (problemática) invocación de la sociedad civil*. Norbert Lechner. Obras Escogidas Tomo II pp. 205 - 317. Publicado con ocasión del VIII Encuentro Internacional de Ciencias Sociales. Guadalajara 1994. Lom.

Otra de las críticas históricas de Lechner es a los enfoques anclados en la racionalidad formal y en una lógica política de sujetos pre. definidos en sus conductas. Sus precursores argumentan en contra de la idea platónica del ser absoluto en nombre de un *progreso de renovación constante* (Dawson, 1961), en la cual la vida se traslada incesantemente hacia formas más elevadas y más fecundas (pensemos en el bienestar social y el resguardo de la seguridad individual), lo cual ha constituido un fundamento ético fundamental para gran parte de los sistemas políticos contemporáneos.

Para Lechner, estos enfoques llevaron a una integración ficticia (Lechner está pensando en las dictaduras latinoamericanas). Estados que dejan de ser un intento por reestructurar la sociedad en nombre de develamientos de ordenaciones estructuradas de antemano en tanto libera la fatalidad de las decisiones políticas, unificando positivamente lo que la técnica unifica por defecto, interpretando una autonomía orgánica del mundo político que radicaliza el eje izquierda / derecha y que pondera a la libertad *de partir de cero* como uno de sus principales fantasmas.

Se trata de un modelo que distancia a los ciudadanos con su pasado y se desarrolla en la escisión de los planos políticos (normativo, simbólico, coercitivo o distributivo). Desdibujando las líneas de exclusión e inclusión, debilitando la unidad de lo estatal en medio de ordenamientos sociales, los cuales se debieran configurar desde la complejidad de los lazos afectivos con los vínculos democráticos.

Para Lechner, la afectividad y lo imaginativo, son fundamentales en la asociación de los sujetos a la política. Con esto se diferencia de pensadores clásicos, como Hobbes, que reconoce en lo emotivo una realidad insostenible de la que es preciso escapar en vista a una neutralización total de las pasiones del horizonte de las luchas políticas. Un modelo que desconoce, argumenta Lechner, que la armonía social no sólo se presenta como un hito fundacional artificioso de

unión entre sujetos diferenciados, sino que, a su vez, olvida que el ejercicio del poder en términos de su elaboración social se halla plagado de miedos, desconfianzas o ambigüedades. En el fondo, lo que a Lechner le interesa es captar los distintos niveles y las distintas expresiones del vigor creador de las ideas políticas, entender el amplio contenido de la legitimidad estatal, especialmente en aquellos sujetos menos ideologizados, en los sujetos apáticos políticamente o en los sujetos cautivados por toda la emotividad latente en este mundo.

Una de las principales preocupaciones éticas de estos modelos políticos, es la moralización de la necesidad. La adversidad material y económica se encumbra como la preocupación política potencialmente más amenazante. El sujeto no se constituye *hacia adentro* para luego establecer relaciones sociales. Un sujeto se instituye por delimitación al otro, proceso decisonal y unificador (Hannah Arendt, 1993). El papel ético del Estado es la implantación de un referente común por encima de la intersubjetividad, formalización que trabaja por sobre las divisiones sociales, apela a una totalidad y se ve representado en el Estado.

Para Lechner la problemática ética de lo político significa considerar la acción de los sujetos como parte protagónica de un real - mediado. Uno de los objetivos éticos de la política no radica en conocer sus regularidades o sus esencias, sino en reconocer los parámetros ideológicos en que las voluntades colectivas se construyen y se modifican. Significa reconocer que el mundo de la política ha de ser transformado antes que rescatado de una originalidad condenatoria.

Para Lechner lo ético en lo político, entendemos por nuestra parte, emerge como búsqueda de ese principio de inteligibilidad de las contradicciones sociales, los cuales trascienden a una mera reconstrucción conceptual de lo político, pero esto exige desentrañar las lógicas intrínsecas del sistema en sus praxis y no solamente en lo contradictorio de las teorías que lo sustentan.

La problemática de lo ético en lo político, hemos visto de acuerdo a los postulados de Norbert Lechner, es imposible siquiera plantearla sin referir al Estado. Es sólo cuando el Estado trasciende el orden como mera necesidad instrumental para la convivencia social, que se posibilita la adopción de un marco ético. En un Estado que asuma la dirección político – cultural de ese grupo social que lo mandata expresando su razón histórica y enunciando sus aspiraciones cotidianas como concreción ineludible de sus prácticas sociales más elementales.

El Estado latinoamericano y el estándar chileno.

La historicidad nacional reciente acumula pesos innegables, sucumbiendo quizás el propio Lechner en su esfuerzo por tensionar los límites tradicionales de los análisis acerca de lo Estatal en Chile.

Alfredo Joignant, por ejemplo, en el texto *El gesto y la palabra* (1998) explica como el proceso autoritario llevó a formas de agrupamientos, como los movimientos estudiantiles, con fines apenas tendencialmente políticos (en un sentido estricto), los cuales favorecieron a dar forma y hasta a dar objetividad a su carácter de actor público desde tímidas manifestaciones de resistencia, una individualidad contestataria o metáforas hasta ahí catalogadas como *apolíticas* a nuestro contexto. Se refiere a los talleres culturales de discusión de temas propios del teatro a la literatura en 1976 o el repertorio sarcástico e iconoclasta de los panfletos repartidos a los ciudadanos.

En este contexto la reafirmación del análisis de un repertorio simbólico en la actividad políticapasa por entender como los sujetos van conformando las concepciones políticas desde sus deliberaciones. Así, la subjetivación de lo político no es un modo incompatible con el sustrato de la estructura

institucionalizable, ni tampoco radica en reconocer la inagotable tensión existente entre el *yo* y *el nosotros* (Díaz – Tendero, 2004).

Si existe una constante “Mediación entre esa percepción subjetiva de la realidad social y las fallas a nivel macro – social.” (Lechner, 2006: 576) en sociedades como la chilena, entonces la politicidad de las explosiones o sucesos sociales, estriba en la crítica a su mera representación en categorías racionales como la ciudadanía, lo técnico y lo político, lo social, lo ideologizado, lo sectario, el malestar social o la sociedad civil. En este sentido un universo simbólico en política “hace alusión a la idea de que los hechos y los gestos, así como las palabras y las cosas que allí se inscriben, deben ser aprehendidos yendo más allá de su pura exterioridad.” (Joignant, 1998. *El gesto y la palabra*: 95). De acuerdo a la lógica de Lechner los sujetos políticos siempre se constituyen en reconocimiento recíproco, esto es, mediados por una estructura simbólica que proyecta las divisiones sociales desde sí mismos para emplazarlos más allá de su pura individualidad.

En la estructura simbólica lechneriana surge una potencialidad universalizable de lo político a nuestro entender no resuelta por Lechner, es decir, interroga las lógicas sociales que las han producido sin reconocer la conexión teórica con la materialidad del acontecer de la política que el mismo Lechner asume. La materialidad de la política estriba en su ordenamiento como estructura permanente, pero no así la percepción subjetiva de la realidad social, la cual se ha entendido en apelaciones a lo político en tanto fenómeno meramente inter – subjetivo, mucho más cercano a un sentimiento de amistad, hospitalidad o esperanza, lo cual Lechner reconoce pero no valora, ni re – conceptualiza adecuadamente.

Las reflexiones de Lechner nos invitan a descubrir la política allí donde se le confinó, en la televisión, en la literatura o en la cotidianidad, esto es, debemos asumir la re significación de lo político desde el propio sujeto; analizar la

indeterminación de sus límites, la articulación de esa multiplicidad de experiencias sociales dificultadas con las categorías homogenizantes (Burbano de Lara, 2004) y la re disposición de lo político como capacidad social de re articulación societal donde se dirime la dirección del desenvolvimiento histórico (Zemelman, 1989).

Las respuestas lechnerianas ante estas preguntas se sostienen en la integridad de lo democrático, pues aquí emerge la valoración de lo constructivo en la mezcla entre lo reivindicatorio y lo imaginario, en la politización de ámbitos no organizados y en el encuentro de esos conceptos o imágenes huérfanos, que encarnan la conciencia colectiva que soplan en los recovecos de nuestra propia agitación. Tal conceptualización de lo político, entendemos, sólo se valida como subjetivación si se enuncia desde el propio agente que produce el sentido de tal afiliación.

Críticas que no hacen sino plantear nuevamente la cuestión del Estado nacional Latinoamericano. El Estado más que la objetivación del poder político se construyen en torno a la burocracia y la sociedad civil. Tradiciones anteriores que lo estatal ha entendido como sinónimo de soberanía¹³. Reproducción política que, para Lechner, al no haberse formado en base a esa esfera de mediaciones, predomina cual aparato estatal que soslaya un proyecto histórico latinoamericano; proyecto, que a partir de prácticas populares entienden la política como designio emancipatorio (Hopenhayn, 1994) en su oposición franca de viejos y nuevos autoritarismos y lo político como fenómeno problemático cuando no admite su transformación desde las prácticas en el interior de su campo. Pensemos en Estados latinoamericanos que sostienen un miedo casi fundacional. Miedo como una de las marcas distintivas del proyecto fundacional de estampa militar (Garretón, 2007; Moulian, 1997; Huneus, 2000) en cuya derivación más emblemática y, a las vez más elemental encontramos a la *cultura* apología de la

¹³Véase *La Crisis del Estado en América Latina*. En Obras Completas Volumen I. pp. 38 - 42. 2006. Lom. Santiago.

ley y del orden, la cual glorifica a “individuos que no logran reconocerse en referentes colectivos” (Lechner, 2006 Tomo I: 402).

Lechner no toma demasiado tiempo en desatenderse del entendi- miento de la actividad política en la relación a una lucha pre política pre deliberativa versus un orden político institucionalizado. La política en su origen reclama unidad en medio de una sociedad escindida, movilizar grupos carentes eventualmente de una identidad propia habilitada a luz de un sistema político que tiende a dogmatizar y subyugar. De esta forma generar y superar trances en nombre de mundos pre existentes y pos existentes, se halla lejos que los postulados ambicionados por Lechner¹⁴.

El Estado, por tanto, en la base de la crítica positiva lechneriana deja de ser un producto histórico, pues para Lechner nunca se pregunta su razón de ser. Lo que *llegaremos a ser* como motor de lo político, se haya como máxima extensión contemporánea en lo metafórico o en una suerte de mito fundacional primario.

La pregunta en política sólo es *¿qué somos?* y no *¿qué queremos ser?* El elogio del presente deviene de un progreso ilusorio de la política. Tal concepción de la política, involucra a una sociedad naturalizada de modo análogo a la santificada apología del mercado que impone sus *leyes*, sustentado el beneficio de la humanidad como un todo que se beneficia finalmente con el egoísmo individual que inunda casi toda esfera social. Una estrategia que se sustenta en una inclusión pre estatal y auto determinada por parte de cada sujeto que tiene como fin último el garantizar la supervivencia y la seguridad de sus miembros.

Una de las preguntas que subyace al ideario lechneriano, es sí esta necrología de la política en función de lo que no fue, es realmente una síntesis

¹⁴De hecho, el propio Lechner en uno de sus últimos escritos, al momento de recibir la ciudadanía chilena por gracia, hace referencia al “umbral común de la distancia que cada vez más separa el Yo (del todo personalista), de un Nosotros (casi sólo referencial)”. Discurso pronunciado en la ceremonia de entrega de nacionalidad por gracia, 7 de Agosto de 2003. En Obras Escogidas Tomo II. pp. 495 -498. 2006. Lom. Santiago.

abarcadora de lo social o si finalmente se ronde ante su propia tautología del orden. En este sentido nos preguntamos: ¿se puede realmente reivindicar a lo político como proceso siempre constructivista no intentando desactivar sus más profundas relaciones de dominación? En Lechner aparece un razonamiento circular en tanto punto de llegada de una realidad forjada siempre desde lo estatal, y a la vez, el análisis de procesos sociales mucho más complejos que el propio Estado (la subjetivación, los miedos en política o la sociedad civil), respuesta que se contesta recurriendo a la distinción entre aparato y forma Estado.

¿Cómo debemos ponderar expresiones de esa sociabilidad ética que sabemos se encumbran en núcleos de comportamientos escindidos de los procesos dependientes de lo estatal? Si el propio Lechner entiende lo político más allá de lo normativo, e incluso desde lo estatal, intentando abiertamente tomar distancia en su análisis de parangones tradicionalistas que no captan la creación de este nuevo espacio deliberativo en su conformación de una ética pública o algo que le sea moderadamente fiel. Tarea que desde Lechner se emprende desde la objetivación de esfuerzos individuales dispersos y de la coherencia de una praxis social inmanente: “La tarea es la construcción de un sentido común, o sea la construcción de una solidaridad real y efectiva en torno a intereses comunes” (Lechner, 2006 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* Volumen I: 26). Visión que exige develar, teórica e históricamente, esos objetos que en tal inmanencia son inconscientes y transparentes a su organización y a su voluntad colectiva que la inspira, y que en tal desenlace no alcanza a definir sus principios, tarea esta última una de las más importantes para un teórico de la política.

Capítulo II. Las posibles relaciones entre lo ético y lo político.

El análisis de José Luis Aranguren.



Estado del Arte:

Lo político desde las ciencias y doctrinas que estudian a la política

En el I Capítulo hemos partido desde una premisa: la problemática ética en lo político en cuanto eminente posibilidad, tanto en lo positivo como en lo analítico. Me parece pertinente a continuación iniciar una reflexión de sus fundamentos, modelos historiográficos o imposibilidades doctrinarias. Para ello es que recurriré a José Luis López Aranguren y su obra *Política y Ética*.

Las vinculaciones entre lo ético y lo político en lo contemporáneo se han tornado más bien complejas. Como sostiene S. Veca al consultarle por la relación entre ético y lo político: “una expresión solemne, vaga y complicada. (En J. M. Bermudo, 2001. *Filosofía Política I*: 219). John Rawls en una de las obras más respetadas por la filosofía política de los últimos cincuenta años: *Una Teoría de la Justicia* (1978) repite que lo suyo es política y no meta ética. De hecho, el propio Aranguren al comenzar el libro *Ética y Política* (1985) asume el problema principal de toda ética social, en tanto la ética en sí es una actividad primordialmente personal, reconociendo a la interiorización de la conciencia moral como el tribunal definitivo de la moralidad. En consecuencia, debemos evitar asumir una relación directa, legada de una historia clásica que aún permanece con algunos rasgos incólumes entre lo político y lo ético.

José Luis Aranguren va a enfatizar que el ser humano, por norma general, está social y culturalmente determinado en su conducta. Nuestras decisiones particulares condicionan nuestras posibilidades futuras, siendo la deliberación ante el propio sujeto el tribunal moral más concluyente; con ello la ética se torna una instancia moral de mérito personal y la ética, por tanto, no refiere a la realidad, sino a la conciencia individual, relevándose, por ejemplo, la intención por sobre la justicia social.

Una ética social para ser parte de la interrogante ética, debe apuntar a un tipo de comportamiento: la de los patrones de conducta del ser humano en sociedad que consiste en intentar *hacer objetivamente mejores a los hombres*. En consecuencia, una ética de lo público es una faceta de lo social, posición asumida por gran parte de los científicos sociales contemporáneos (Parsons, Ortega, Sartori), desembocando, en el caso de Aranguren, en una ética de lo público que se ocupa de la organización de la sociedad cívica y conforme a qué principios debe organizarse. Examinemos este axioma.

Este axioma alude invariablemente, y Aranguren lo sabe perfectamente, a toda realidad política en la que los seres humanos viven; realidad política que debe acercarse a un ideal, a un arquetipo de un Estado idealizado. Proceso que para Aranguren no tiene un carácter puramente apriorístico, ya que admite consideraciones relevantes en lo circunstancial. Por ejemplo, una de las características de la política es que uno de sus protagonistas más relevantes, la autoridad legítima, convive con grupos antagonistas que luchan por declinar los objetivos de la praxis política, es decir, todo poder crea una resistencia. Una creación colectiva que se plantee en términos opuestos, esto es, que no asuma la posibilidad del derribamiento de los antiguos mitos o tradiciones, sólo será una mera construcción de imágenes pre. políticas ilusorias, incapaces de sacudir la inercia y de plantear sistemáticamente lo ético.

¿Desde dónde, el filósofo o el teórico de la política, extrae el arquetipo de un Estado ideal? Aranguren va a sostener que la respuesta tradicional de la ética proviene desde el derecho natural.

El derecho natural puede rescatar esa naturaleza humana inscrita en su realidad misma, es decir, donde haya un ser humano hay una razón universal. En las sociedades primitivas, sostiene Aranguren, el derecho natural es un concepto poco problemático. En su concepción se hallan mezclados, tanto los usos sociales, las costumbres y los preceptos jurídicos, lo cual constituye la eticidad

originaria de una comunidad, esto es, lo anterior a la subjetividad y al desgarramiento de la *conciencia desgraciada*. El problema surge cuando se constituye el derecho formalmente como tal. Desde el punto de vista político, sabemos, es el pueblo el sujeto fundacional y portador de este derecho, es él quien produce las condiciones para su función, lo que es incompatible con la apelación al derecho natural. Por ello, José Luis Aranguren no se demora en presentar la contradicción para el plano de lo político. El derecho natural tiene una pretensión jurídica, pero no es estrictamente natural, una verdadera ontología del ser humano es también histórica¹⁵. Ni es estrictamente positivo, es más bien, una prefiguración de un orden jurídico futuro, intención carente de materialidad. En consecuencia, el derecho natural es un acto moral más que jurídico. El derecho natural tiene cabida, para Aranguren, en una concepción funcional del mismo, es decir, al representar una fuerza social que lo objective en una ideología instituida. Reflexión que por cierto, no hace sino plantear cuestiones ético – políticas contemporáneas, por ejemplo: ¿qué fundamento tiene el derecho natural en un horizonte contemporáneo de Estados laicos que, a su vez, privatizan ámbitos morales como la felicidad en nombre de fines legítimamente políticos, entiéndase el bienestar o la seguridad? ¿Se podrá conformar una sociedad cívica sin un sentido de finalidad del ser humano en cuanto proyecto mundano realizable? o ¿cuánto de natural se sostiene en lo político, en la confrontación con ese ser político escrito en una historicidad que lo define, especialmente para el caso latinoamericano?

Aranguren sostiene que el fenómeno de lo político en su conceptualización desde otras disciplinas como el derecho, la ciencia política o la sociología resulta insuficiente¹⁶. No es una insuficiencia para referir al estudio de lo político en sí, es sólo para entender las vinculaciones posibles entre lo ético y lo público, de ahí que una de sus primeras tipificaciones, en *Ética y Política*, sea delimitar los respectivos campos disciplinarios. La sociología, por cierto, como un cuerpo analítico que no

¹⁵Véase *Ética y Política*. Capítulo II La ética política y el derecho natural. 1985. Guadarrama. Barcelona.

¹⁶Cfr. *Ética y Política*. Capítulo III La realidad de la política. 1985. Guadarrama. Barcelona.

puede prescindir del estudio de lo político¹⁷. Estado y sociedad no pueden ser estudiados como dos organismos independientes el uno del otro¹⁸. Las distinciones disciplinarias sólo tienen sentido para reconocer, precisamente, el carácter *multi perceptivo* o *poli interpretativo* de lo político. Parafraseando a Giovanni Sartori diremos que “No se da, en política un comportamiento que tenga características de uniformidad asimilables a la de los comportamientos morales y económicos. Y quizás, ésta es la cuestión: el término comportamiento político no tiene que tomarse al pie de la letra. No indica un tipo particular de comportamiento, sino un nivel, un contexto.” (Sartori, 1992. *Elementos de Teoría Política*: 243).

La ciencia política puede investigar el comportamiento político, orientándose psicológicamente, o bien, estudiar sus estructuras, orientándose sociológicamente. Al orientarse psicológicamente, la investigación de lo político se torna tipológica, esto es, ya no importa lo político como un modo ideal de ser en política, sino como su modo de proceder, es decir, el cálculo político de sus posibilidades circunstanciales. El político “debe entregarse ingenuamente a la inmoralidad política” (Aranguren, 1985. *Ética y Política*: 43), engañándose a sí mismo, sugiere Aranguren, en nombre de una potencial mala fe que conlleva esta psicología oscura.

Al orientarse sociológicamente, el objeto de la ciencia política es la realidad sobre la que el político se limita a operar, las estructuras que la definen, (lo económico, lo social o lo técnico), las fuerzas vivas que reafirman su presencia y las posibilidades sociales que se presentan desde los grupos de interés o desde las dinámicas sociales emergentes.

¹⁷ Distinción que los espacios de la modernidad han reconocido como elementales para la constitución de los Estados. De hecho, la consolidación histórico – universalista de los Estados nacionales se basa en la separación entre Estado y sociedad. Y situándonos en una historia conceptual, bien podríamos ubicar en Thomas Hobbes como a uno de los paladines en tal radiografía conceptual, expuesta en el *Leviatán*, por ejemplo.

¹⁸De hecho, Aranguren cita a Talcott Parsons, para hacer referencia a lo político en su interfaz de integración entre todos los componentes sociales.

De este modo, la ciencia política se puede caracterizar como una ciencia positiva, descriptiva y objetiva. Sus precursores son quienes se han ocupado de la “realidad sobre la que el político se limita a operar” (Aranguren, 1985. *Ética y Política*: 44). Sólo se ocupa del estudio de las decisiones políticas concretas, obteniendo de esta casuística una teoría – tipología fundante, renunciando a instaurar una ciencia política como símil de los comportamientos en lo público. Los reparos expuestos en este punto por Aranguren, apuntan a que esa realidad política alude a la estructura y funcionamiento del Estado. Concepto altamente inconveniente por su inclinación hacia categorías jurídicas puramente formales y la incapacidad de superar el estudio de la política desde el derecho político. Reparando Aranguren en la contradicción vital de acuñar un concepto como el de Estado, que es semánticamente estático, junto con un dinamismo funcional de lo práctico. Lo que debiese interesar a la ciencia política, sostiene Aranguren, son las políticas que se ubican detrás del aparato de gobierno. Característica propia en politólogos que ven en el Estado o en el gobierno a una totalidad del poder existente, sustentada por una clase política dirigente. Axioma que asume al consenso como motor de lo democrático en contraste por la política definido como conflicto y lucha (pensemos en el marxismo, por ejemplo). La pregunta latente, para José Luis Aranguren, es si acaso, el proceso de decisión política en lo democrático “¿Es una simple resultante cuasi mecánica, por *composición*, de las fuerzas actuales?” (Aranguren, 1985. *Ética y Política*: 43).

La cuestionabilidad originaria entre lo ético y lo político

Conviene descubrirla vinculación originaria entre la ética la política. En nuestro contexto la ética nunca será un orden dado, siempre será una búsqueda, una inquisición moral hacia lo socialmente justo. Aranguren va a sostener que al relacionar inmediatamente ambos planos, lo ético y lo político en una dirección convergente, se está evadiendo gran parte del problema. Esta *cuestionabilidad* histórico – conceptual puede ser entendida de cuatro maneras:

a) Desde el prisma del *realismo político*, la moral es un idealismo en el sentido peyorativo de la expresión, una intromisión de la política que no admite otro calificativo más que el de perturbador. El ámbito genuino de lo ético es lo privado, entendiéndose que en lo público la ética no tiene ningún rol, y asumiendo que, quien se aboque a la política, debe prescindir completamente de la moral.

b) La segunda posición de cuestionabilidad también reconoce la incompatibilidad total entre ética y política, pero no se trata, como en la primera versión, de asumir y elegir un campo determinado de análisis, sino que se lleva a cabo una *repulsión* de lo ético en lo político que busca, por parte de grupos interesados, la destrucción del Estado o toda la limitación posible de su actividad y de la participación de los sujetos.

c) Lo característico en la tercera manera de vivir esta imposibilidad es su sentido *trágico*. En efecto, el ser humano siente que no puede satisfacer conjuntamente lo ético y lo político, ni puede preferir, ni prescindir de alguno de estos campos, es decir, el ser humano debe ser moral, ergo, debe también ser político, pero no puede serlo conjuntamente, generándose, en consecuencia, una imposibilidad trágica.

d) La cuarta concepción no es muy disímil a la anterior, ambas son vivenciadas con tensión entre lo ético y lo político. La diferencia radica en que en esta versión se define una problemática constitutiva de lo ético en lo político, no en un sentido trágico, sino que en un sentido *dramático*, en donde la moralidad nunca es lograda plenamente, es un proceso de tensión permanente, de lucha incesante por la moral y por delimitar sus criterios.

Antes de evaluar las cuatro relaciones planteadas, Aranguren afronta un problema conceptual anterior: la negación de cualquier vinculación entre lo ético y lo político. Pensamiento muy tradicional que se mantiene en el nivel de los

absolutos, evitando descender a la problemática concreta política. Tentativa iniciada con Maquiavelo al consentir un planteamiento realista e instrumental de la moral de la política que hace que “todos los juicios sean políticos y no morales” (Cassirer, 1992. El mito del Estado: 173) y en la cual, como afirma Gunter Holstein “el Estado es el objeto del hombre político activo, y en consecuencia, es el valor del que todo lo demás se deriva” (Holstein, 1953. *Historia de la filosofía política*: 193)¹⁹. Mitigación que adopta nueva forma en una variante teológica – metafísica en la cual la política termina siempre en la dirección del ardid de la Providencia y que continúa con posturas empírico – individuales que componen casuísticamente el comportamiento elegido a fin de satisfacer la demanda ética, y por defecto, satisfacer lo político. Aranguren sugiere, relativizar el problema, evitando oponer conceptos entre lo real y lo temporal, entre lo real y lo dramático o entre lo real y lo puro, naturalizando de este modo a todo fenómeno político. De otro modo, el resultado es el posicionar a lo económico por sobre lo políticoo hacer el símil del bienestar con integración social en una pretensión ética pseudo tautológica, y relegando los problemas morales a niveles apolíticos. Reivindicación inadmisibles para Aranguren, quien sostiene que ello ni siquiera se acerca a superar las contradicciones inmanentes en nombre de *resoluciones* que oscurecen el ingrediente utópico y se fundan en la *aceptación – adopción*, de tal o cual proyecto histórico.

El realismo político

El realismo político, como primer modo de cuestionabilidad entre lo ético y lo político, tiende a abatir, y eventualmente aniquilar, las relaciones entre lo ético y lo político. Se asume la existencia de una doble moral, una para las relaciones privadas y otra que rige a la política, esta última con leyes y presupuestos propios,

¹⁹Véase *El Príncipe*, Capítulo XV. De aquellas cosas por las que los hombres y sobre todo los príncipes son alabados o censurados; Capítulo XVII De la crueldad y de la clemencia, y si es mejor ser amado que temido o viceversa; Capítulo XXI Qué debe hacer un príncipe para distinguirse.1981.Alianza. Madrid.

las cuales constituyen, precisamente, el objeto de estudio de la política. Aranguren va a distinguir tres maneras de conceptualizar la *realpolitik*: a) El realismo de una antropología de la voluntad de poder. b) El realismo antiético referido a toda política. c) El realismo en el ámbito de la política internacional.

a) El realismo político, fruto de una antropología de poder, es una repercusión ampliada de móviles humanos de otra estirpe, Aranguren piensa fundamentalmente en el egoísmo y el resguardo frente a los otros. El realismo a escala nacional, por ende, representa a esos intereses en juego personificados en un Estado, situación análoga al sentido de las acciones de los sujetos en sus acciones en el ámbito privado.

b) En un realismo antiético, referido a toda política, el carácter pragmático de la política explica la pretensión de representarla como opuesta a la moral, y así sustentar su repulsa en tanto existen criterios morales a considerar, pero siempre subordinados al criterio político. En lo político, a diferencia de lo que piensa Aranguren, se pueden presentar actos que escapen a la disyuntiva de ser considerados buenos y malos, es decir, la neutralidad valorativa no sólo es una posibilidad, sino su obligación analítica, amparándose, desde la ciencia política, en corriente posiciones cercanas al utilitarismo o al hedonismo²⁰.

c) En el tercer modo de conceptualizarlo, el realismo en el ámbito de la política internacional, inclusive de modo más nítido que en otras dimensiones del fenómeno de lo político, se apropia de la acepción de la política como pura lucha de poder²¹. Poder entendido en los términos clásicos de subordinación, de hacer que ese otro sujeto nos obedezca, en este caso otro Estado nos obedezca o al menos ser capaces de controlar su ámbito de acción. Pensemos en estrategias políticas validadas como la amenaza en tanto móvil y elemento relacional.

²⁰Véase *Ética y Política*. Capítulo V, El Realismo Político, pp.70 – 72. 1985. Guadarrama.

²¹ Para profundizar en la corriente realista en materia de Relaciones Internacionales véase a dos de sus pensadores más característicos *Guerra y cambio en la política mundial* de Robert Gilpin. 1981. o *La evolución internacional en estudios de seguridad internacional* de Barry Buzan. 2009.

Manteniendo la tensión entre la colectividad pública de un Estado – Nación y sus homónimos, erosionando toda carga positiva que tiene la identificación a un marco universal – referencial de la humanidad²². Asimilándose el poder a un asunto de *interés nacional*, en cuyo caso tal criterio es el único umbral válido lejos de cualquier moralismo pacifista ingenuo. El ser humano unitario deja de existir, es políticamente el más efímero y fugaz de los roles el de elector o votante, de este modo, sólo durante breves lapsos de tiempo se integra el ser humano en el subsistema político.

La repulsa de la política

Aranguren afirma que la repulsa de la política fue una tesis adoptada por parte la burguesía. Fue la adopción del liberalismo económico antes que el liberalismo político lo que hizo posible la conquista de poder social y, con ello, la repulsa de la política, al mostrarse rápidamente como la estructura económica era incompatible con el antiguo régimen. Lo importante es el resguardo de la libertad negativa y la limitación de las facultades del aparato estatal. La comunidad fue concebida como una sociedad de responsabilidad limitada, es decir, en el Estado no se fundan todos los derechos de los individuos (Locke, 1960). Quedando reducido el Estado a un concepto moderno como lo es el *Estado gendarme*, en el significado que el fundamento de lo estatal radica en la coerción legítima para garantizar un orden social. Introducirse en otros terrenos en nombre de lo político es visto como una forma de comprometer y, eventualmente, perder esa preciosa y reservada moralidad burguesa.

La repulsa de la política también fue una tesis adoptada por parte de los grupos anarco –sindical. La repulsa de la política desde la variante anarco sindicalista tiene rasgos comunes a la repulsa por parte de burguesía. Se

²²Russell lo ha escenificado en el sentido opuesto: ¿Puede haber algo más absurdo que el hecho de que una persona pueda matarme sólo porque vive en la otra orilla del río y su señor, que se halla en conflicto con el mío, así se lo ha ordenado, cuando yo ni siquiera había discutido con él?

corresponden por vías distintas en la idea de que la política es instaurada desde la burguesía. La política no puede apelar a una totalidad, porque sólo representa a una clase social, desconfía del Estado, porque renuncia al universo de lo utópico por sobre el ideal del progreso. En consecuencia el Estado es el principal obstáculo para la conformación de una sociedad socialista, en donde finalmente se suprima el dominio del ser humano por el ser humano y se posibilite la bondad natural de la humanidad.

Lo ético en lo político como imposibilidad trágica

Las dos concepciones antes expuestas, el realismo político y la incompatibilidad entre ética y política, son vividas de modo *templado* para Aranguren. Ello se plantea en contraste a las dos versiones que nos resta por estudiar, lo ético en lo político como imposibilidad trágica y lo ético en lo político como imposibilidad dramática, las cuales son vividas con cierta angustia dado el carácter trágico – dramático del nexo que representan entre lo ético y lo político.

Lo ético en lo político como imposibilidad trágica no renuncia ni a las exigencias de la moral, ni a las exigencias de la política. Aranguren sostiene que ambas en sus distintos campos disciplinarios encuentran su razón de ser. La política al abocarse por un accionar eficaz y lo ético que afronta la problemática de lo justo como finalidad primaria. Sin embargo ambas fracasan al buscar una síntesis entre lo ético y lo político.

La imposibilidad de lo ético en lo político en su carácter trágico asume dos formas: una teológico – luterana y una metafísica o existencial, la cual es más bien una secularización de la primera. Aranguren va a sostener que en Lutero el ser humano está sometido rigurosamente a la ley de Dios, asumiendo con la ética cristiana en lo político una exigencia de extrema moralidad. Para Lutero la actividad política es un horizonte inalcanzable, el sujeto no puede ni

introducirse completamente, ni salir de él. El sujeto luterano, al igual que en las dimensiones privadas, se encuentra imposibilitado trágicamente de ajustarse a los preceptos de la moral de Cristo, invirtiendo el precepto kantiano hacia *no puedes, pero debes*.

Esta interpretación de los dos reinos en política, el de Cristo y el del mundo, ha dado cabida a la distinción entre una moralidad privada y una moralidad pública, en esta última el sujeto se encuentra obligado a obedecer la autoridad. En consecuencia el mal en política es universalizable, *todos estamos contagiados de él*²³.

La moral existencial, sostiene Aranguren, es un proyecto inevitablemente ambiguo. La moral existencial no le otorga a lo ético – político un status distinto al de una moralidad privada. El orden establecido ha dejado atrás a todos los dilemas morales fundacionales, como es el caso de la violencia, en la cual se sigue apelando a ella, pero no reconociendo su institucionalización; en este esquema las decisiones morales no son posibles en la dicotomía violencia / pureza, sino únicamente, concluye Aranguren, entre distintos tipos de violencia²⁴.

Lo ético en lo político como imposibilidad dramática

Lo ético en lo político como imposibilidad dramática asume que los sujetos nunca tienen roles predefinidos y que nunca es acertado juzgar los actos desde, por ejemplo, el pesimismo de la naturaleza humana. Desde esta doctrina también se toma distancia con la creencia que la esperanza habilita al sujeto para darlo por bueno, personificándose, de este modo, una moralización desde el Estado o desde un partido confesional. Aranguren sostiene, que es entre la tragedia y el

²³Véase *Ética y Política*. Capítulo VII Lo ético en la política vivido como imposibilidad trágica. La concepción luterana. 1985. Guadarrama. Barcelona.

²⁴Véase *Ética y Política*. Capítulo VII Lo ético en la política vivido como imposibilidad trágica. La concepción existencial. 1985. Guadarrama. Barcelona.

drama de la existencia, donde se halla la posibilidad de moralización de la política, cobrando esta última una intención, una motivación, un sentido diferente para el sujeto moral, sin embargo, parafraseando la referencia al montañero de Sartre, finalmente el ciudadano se cansa, cede, se entrega y termina acatando el poder injusto²⁵.

A diferencia de lo ético en lo político como imposibilidad trágica, en esta caracterización hay drama, porque hay peripecia y libertad, es decir, hay un desenlace por definir, en la posibilidad por redimirnos o por sentenciarnos. Carácter dramático que significa una relación siempre cuestionable desde lo ético a lo político, en tanto la vida moral es una lucha moral, no en el plano metafísico como en el caso anterior, sino que en un plano netamente ético.



Los modos posibles de relación entre lo ético y lo político

En lo que sigue afrontaremos los modos posibles de relación entre lo ético y lo político.

Siguiendo la lógica de José Luis Aranguren debemos indicar que no existe una sola forma de plantear esta relación, y que los prototipos abordados no necesariamente se manifiestan de modo excluyentes entre sí, se pueden desarrollar en reciprocidad, tanto histórica como ideológicamente.

En la primera formalización del vínculo de lo ético en lo político, Aranguren remite a una ética de carácter personalista. Una concepción acuñada por el liberalismo, cuyo precepto fundamental - pensemos en el orden político y en el orden económico - es el convencimiento de que la armonía social es fruto de un respeto irrestricto de los intereses individuales reconocidos por legítimos y

²⁵Véase *Ética y Política*. Capítulo VIII La constitutiva problematicidad de lo ético en la política, vivida dramáticamente. La tentación de la ética sociopolítica. 1985. Guadarrama. Barcelona.

naturales. El *egoísmo racional* constituye la virtud social más relevante; a la larga, la sociedad en su conjunto se beneficia con la armonía social como resultante estable y sistemático. A su vez, plantear la cuestión ética desde su opuesto, es un ejercicio totalmente irrazonable; la injusticia social no existe como problema, a quien no le va bien en la vida debe buscar en su interior las causas, ya sea por malversación, sucumbir al vicio o simplemente falta de esfuerzo.

El ordenamiento liberal de una sociedad política, analizada desde sus disposiciones hacia lo ético, desemboca en una ética eminentemente competitiva. En sociedades de este tipo se enaltece la moral del trabajo en oposición a cualquier atisbo de vida ociosa; existiendo una perfecta relación entre prácticas privadas y bienestar social, lo cual Aranguren vincula en términos políticos – históricos, primeramente a la ética del puritanismo, posteriormente retomada por una ética naturalista de supervivencia de los más adaptados y, finalmente, amparada por un Derecho que fue fiel a una inspiración individualista, de un egoísmo razonable que instituye lo que es el objeto central de una ética *vivida*.

Esta moralización a partir de una disposición personal adopta dos variantes: la vía liberal de Montesquieu y la vía democrática de Rousseau. Examinemos cada una de ellas.

La fundamentación ética del individualismo, refiriéndonos a la vía liberal de Montesquieu, argumenta Aranguren, no se encuentra exenta de las consideraciones contextuales que la acompañan. En la primacía de la ciencia psicológica y la moral individual, se sitúan los cimientos de la economía política instituida positivamente. Fue Montesquieu quien recordó, quizás mejor que nadie en su tiempo, los condicionamientos económicos de una contra corriente de inspiración sociológica – republicana, que se levantaba en aras de revitalizar el vocabulario moral de las democracias erigidas²⁶. Montesquieu, un buen precursor

²⁶ No obstante, vale la pena recordar la famosa frase de Louis Althusser de quien realmente habría sido el Barón de Montesquieu *un opositor de derechas a la monarquía absoluta*. En *Nueva Historia de las ideas políticas*, Pascal Ory (Editor), pp. 64. 1992. Mondadori. Madrid.

de la ciencia política naciente, percibe que la sociedad de su época es insigne mente mercantil; dimensión de lo humano que queda, aún mejor representado, en los esporádicos comportamientos de los sujetos de anteponer los intereses públicos por sobre sus intereses particulares. Dado lo anterior, es que no sorprende la consabida posición monárquica o aristócrata expresamente manifestada por Montesquieu. Para Aranguren, el valor de Montesquieu radica en *actualizar ese liberalismo medieval*, imprimiéndole rasgos modernos a tal categoría. Movimiento que no tiene como marco de referencia a un arquetipo conceptual puro, sino que se encuentra condicionada por una época histórica con importantes dinámicas reformistas, como la relativización del status de súbdito, una burguesía cada vez más obsoleta y, por cierto, la consabida división de poderes.

La división de poderes tiene como fundamento ético – político, el impedir la tiranía y posibilitar la moralización desde el Estado. La premisa es si un individuo tiene demasiado poder inexorablemente abusará de él, y se desatenderá de cualquier concepción del bien común. La defensa de, al menos, esa libertad, es la lucha por el valor mismo en lo político, más que la instauración del Estado como creador del poder político y etapa culmine del proceso moral - político.

El Estado es el marco ético, más que el fundamento por medio del cual los sujetos pueden ejercer su libertad. Inclusive el Estado como garante indispensable de la protección de los individuos, no deja de ser potencialmente peligroso, es decir, lo democrático no debe ser un determinado status donde el pueblo pueda tranquilamente instalarse, sino un proceso de la voluntad moral de democracia en una *autocrítica vigilante*, que en caso contrario se destruye a sí misma²⁷. Montesquieu agregará que en la democracia liberal, también puede dilapidarse ese derecho a la libertad *renunciando* a este derecho por no tener el espacio para ejercerlo. En consecuencia, el reconocimiento y visibilidad de que la democracia sin adjetivos no es garantía alguna de la libertad política, emerge como un

²⁷ Véase *Ética y Política*. Capítulo XII El problema de la democracia. 1985. Guadarrama. Barcelona.

principio ético insalvable. Un umbral que un par de siglos más tarde recobra sentido con la emergencia de regímenes totalitarios con vestigios democráticos – pensemos en los orígenes del nazismo - hará que el mundo político perpetúe hasta acá la idea que lo democrático nunca debe ser un arte de disponer al ser humano al servicio del Estado. (Arendt, 1993; Hayek, 1985).

J.J. Rousseau, a diferencia de Montesquieu, se plantea la problemática ético – política de modo bastante más analítico (Holstein, 1953). La conceptualización de lo que conocemos como *estado natural*, en el fondo es una hipótesis antes que una condición verificada históricamente; es una hipótesis que sitúa al ser humano despojado de la técnica, de sus vínculos comunitarios y del amparo de un Dios. En el entendido de Aranguren, Rousseau se plantea las cuestiones ético – políticas *con radicalidad abstracta* y con *plena pureza metodológica*²⁸; interpretación distante a la reflexión de Adela Cortina quien sostiene que Rousseau expone los asuntos morales en la inquisición de *por qué los hombres son cómo son*, más que en preguntarse *por qué existe el mal* (Cortina, 1986). Por su parte, J. M. Bermudo sugiere que debemos considerar a la estructura argumentativa rousseauiana desde concepciones filosóficas prescriptiva, las cuales son “una instancia, un referente que le sirva como ideal de pureza desde donde hablar: necesita situarse en el ojo de Dios (...) como un método de acceso a la naturaleza humana.” (Bermudo, 2001. *Filosofía Política II*: 262). Mientras que para José Ferrater, Rousseau, con el estado natural, quiere demostrar que verdad, realidad y naturaleza son una misma cosa, como un ser que siente pero que también razona, con esa razón natural que de él brota cuando se le presenta desprendido de cualquier impureza o egoísmo cultural (Ferrater, 1982).

La vía democrática de Rousseau, se funda en la interrogante de como pasar de una moral heterónoma de inspiración kantiana, muy a la medida con el Antiguo Régimen, a una moral autónoma de ciudadanos libres capaces de

²⁸Cfr. *Ética y Política*. Capítulo XI La vía democrática de Rousseau. 1985. Guadarrama. Barcelona.

governarse a sí mismos. La pregunta ética política de Rousseau es: como poder fundar un marco político y jurídico civilizatorio en contextos de violencia, coerción, propiedad privada o niveles de desigualdad incontrolables desde lo estatal²⁹. Desde Rousseau, se posibilitan dos salidas: un contrato enajenación y un contrato social. Un contrato de enajenación explica que los seres humanos se hacen esclavos, sin embargo, no otorgan su dominio *gratuitamente*, lo hacen a cambio de asegurar su subsistencia, no obstante, este es nulo desde un punto de vista político en tanto desde Rousseau “sólo un pueblo de locos podría tomar tan disparatada determinación (enajenarse gratuitamente)” (En Aranguren, 1985. *Ética y Política*: 135). Se trata, por ende, al menos en el plano de lo político, de una idea inaplicable en función que los pueblos se organizan para defender su libertad y no para transferirla. En consecuencia se hace necesario crear un concepto que verdaderamente cumpla los propósitos políticos requeridos, lo cual no deja de ser paradójico en cuanto, para Gunther Holstein, el punto de partida individualista rousseauiano en definitiva desemboca, a través de un formalismo, en la negación del individuo que se absuelve en la magnitud de un pueblo tratado con un optimismo sin reservas (Holstein, 1953). El contrato social es un nuevo Estado en donde no existe un jefe o un representante de todos los derechos, sino que cada asociado se compromete, en un cuerpo moral colectivo, superior a la voluntad de todos: la voluntad general. Teniendo sentido, sólo ahora, la distinción entre el hombre y el ciudadano, éste último es una categoría política que sintetiza la condición, antes disociada, de súbdito y de soberano.

Recordando que la abstracción antropológica rousseauiana de un sujeto salvaje, no es un mal salvaje. Precisamente el contraste entre el salvaje y el civilizado la permite perfilar desde *un afuera* al orden civilizado, ya que Rousseau desacredita a lo civilizatorio como presunta categoría extraída de la naturaleza humana y al Estado como presunto instrumento al servicio de un ideal de la vida buena.

²⁹Véase *Ética y Política*. Capítulo XI La vía democrática de Rousseau. Conceptos fundamentales: Estado natural, Enajenación, Contrato Social. 1985. Guadarrama. Barcelona.

En relación a la propuesta de Montesquieu, la obra de Rousseau afronta el dilema del establecimiento del liberalismo, y de los límites de la democracia representativa. La democracia dejar de ser un asunto esencialmente estadístico, entendiendo a la virtud política como a una de las principales virtudes posible, lo para Aranguren significa un *moralismo ético llevado al extremo*; J. M. Bermudo, por su parte, presenta una interpretación disímil: “El carácter imaginario de su relato no le quita verosimilitud ni seducción, habrá otras formas de reescribirlo, pero pocas con más fuerza moral que la rousseauniana.” (Bermudo, 2001. Filosofía Política II: 269).

La reflexión ético – política de Rousseau, a juicio de Aranguren, se encuentra muy ligada a la época pre- revolucionaria vivenciada por Rousseau, en la cual la exaltación y el carácter decisivo de la actividad política trabajan como muy pocas veces; sin embargo, sabemos que las democracias modernas se caracterizan, precisamente, porque esos períodos sean excepcionales y poco duraderos. De hecho, teóricos políticos venideros como Giovanni Sartori, en oposición franca a los principios elevados desde Aranguren, definen la solidez democrática como una situación en la cual los ciudadanos perciben su inclusión en la política como un asunto, hasta cierto, irrelevante en tanto la distancia ideológica entre los proyectos a plebiscitar ya se halla delimitada (Sartori, 1992).

En lo que ambos pensadores, me refiero a Rousseau y Montesquieu, han tenido una inclusión temática análoga, es al plantear la relación necesaria entre mayorías y minorías. Pensemos, por ejemplo, en regímenes con rasgos totalitarios, como lo fueron el partido único, el culto a un líder personalista o la exaltación pseudo emocional del *pathos* político. Esto emerge como un peligro realmente serio para las sociedades políticas posteriores a la revolución francesa.

Una de las diferencias sustanciales en relación a Montesquieu es que Rousseau adopta la postura de que los seres humanos no necesitan ser

estimulados para participar activamente en la cosa pública ni tampoco necesitan ser sacados de la inercia del mundo privado, rechazando asimismo que esta función pudiera ser complementada por los grupos intermedios. Aranguren se opone marcadamente a ello, criticando la posibilidad de una ética pública a la que se acceda mediante la ética individual, añadiendo que nunca las elites son quienes van asumir la tarea de la formación política.

La construcción de una eticidad política, entendemos por nuestra parte, debe ser más que un producto social; necesariamente debe enfrentar la problemática superando las valoraciones individuales, las abstracciones temáticas o los modos de conceptualizar al Estado como un resultado de voluntades empíricas que lo constituyen.

Aranguren va a sostener que lo político y lo moral son estructuras previas al ser humano. El Estado tiene un componente originario más trascendente que la agrupación entre individuos libres o la asociación entre distintas comunidades; en este sentido es una elaboración conceptual fundada en una *esencia* antes que en su deducción *histórico – genética*. Interpretación que Aranguren entiende no es incompatible con el reconocimiento positivo de las formas diversas que ha adoptado el Estado como producto de sujetos emplazados bajo los condicionamientos temporales e ideológicos más diversos. Para Aranguren, el Estado como estructura constituye un fenómeno *pre histórico*, el cual no tiene como fundamento el poder, entendido como fuerza ciega y desnuda, sino que solo orientado racionalmente hacia fines predefinidos, en términos de su valor referencial.

Sin la analogía de la política con el poder, la pregunta que enfrenta Aranguren es la relación entre *kratos* y *ethos*. Reconociendo que una de las características contemporáneas, sabemos, es la dispersión y diversificación de este poderío, elemento importante si consideramos que esa diversificación de las fuerzas sociales se ha orientado y validado también como un proceso de

tecnificación de la política que le convierte en una sensación de superioridad e irresistibilidad - como lo vimos en la concepción política de Norbert Lechner -.

Una última reflexión en este apartado, una de las formas más antiguas de justificación del poder es la mistificación del líder gobernante. Durante la edad media y comienzos de la modernidad el origen divino del poder fue sinónimo de legitimidad y obediencia³⁰. Justificando de este modo un régimen monárquico en tanto Dios ha querido tal régimen y los reyes son sus representantes terrenales, relevándose con la concepción weberiana del carisma como una virtud del gobernante que desciende de una dinastía de modo heroico sobre los seres humanos³¹. Otra de las representaciones de divinización del poder ha sido por medio de la tradición, planteándose como disposición naturalizada de la organización de la sociedad. Liberado de esta fuente de legitimación, el poder político se permite la fundación de las estructuras políticas en compatibilidad con el reinado de la ley, la neutralidad anti purificadora del Estado y la posibilidad del desorden social, la anarquía o la inoperancia humana reguladora.

Una eticidad negativa del Estado

Aranguren, recogiendo la lógica defendida en contra del despotismo, y en atención a los parangones del liberalismo, plantea lo que califica como *Eticidad negativa del Estado*. Lo cual no debe entenderse en un sentido literal, no es que Aranguren haga una recopilación temática de los regímenes y de las ideologías que generaron positivamente un cúmulo de anti valores y arbitrariedades en relación al fundamento, orgánica y una concepción antropológica expuestas en el contexto de una política sin límites, como *productos* políticos predeterminados de

³⁰En este punto el profesor J.J. Bermudo plantea la siguiente analogía: "Romper con el origen divino del universo fue tan complejo como romper con el origen divino del poder" (Bermudo, 2001. Filosofía Política II: 50), ya que en ambos casos lo que se trataba era quebrar la voluntad divina en cuanto origen, la cual imponía una representación teológica – antropomórfica tanto del universo como de la polis, que definía los fines y las reglas de conducta éticas y sociales.

³¹Véase *Ética y Política*. Capítulo VIII. La concepción luterana. 1985. Guadarrama. Barcelona.

su actividad. Aranguren, más bien, sugiere estudiar sistemas o principios ordenadores en los cuales, por su auto limitación, no se pudo configurar al Estado como marco y cause de actividad moral.

La primera limitación que encuentra lo político, se sitúa en el campo de la religión, al asumir lo religioso un criterio moral aceptado por todos los ciudadanos, con valores universalizables y procedimientos efectivos para garantizar el orden social; pensemos, por ejemplo, en el caso de la excomunión. En este sentido “Moralizar el poder, hacerlo razonable y justo, es, en definitiva, dotarlo de autoridad.” (Aranguren, 1985. *Ética y Política*: 192).

La segunda expresión de eticidad negativa de lo estatal por su auto limitación, la encontramos en el Estado de Derecho y en la institucionalización de la oposición. El Estado de Derecho recoge las inquietudes atestiguadas en la división de poderes como elemento objetivo de lucha contra la tiranía y contra el poder arbitrario, recordemos una de las definiciones occidentales más expandidas que: es el Estado de Derecho quien gobierna a quienes nos gobiernan.

División del poder que, en su circunscripción a lo normativo, no necesariamente es garantía de diversidad del poderío de lo estatal. Tal como lo vislumbró Tocqueville, es la diversificación del poderío en la relación Estado y sociedad donde se dirime la verdadera diversidad política (Tocqueville, 1989). Sabemos que incluso la democracia, al no favorecer la asociación de los individuos en grupos intermedios, está amparando sus postulados ilusoriamente en una suerte de igualdad abstracta.

La institucionalización de lo ético en lo político

Para Aranguren en el último siglo la actividad política ha visto desarrollar, al margen del liberalismo al cual hemos hecho referencia, fundamentalmente tres

regímenes en donde lo ético se ha institucionalizado en lo político. En los regímenes totalitarios (nos referiremos fundamentalmente a los de inspiración marxista) lo ético no representa un problema relevante, los dilemas y las decisiones polémicas son de orden económico o sociológico. El verdadero contenido ético de la ideología marxista, se encuentra en la justicia social como exigencia totalizante (así como una moral cerrada frente a toda experiencia religiosa). El problema de la ética social en el marxismo, sostiene Aranguren, es secundario en tanto problema político, pues el Estado comunista, citando a Popper “mientras no se cumpla la mítica escatología marxista de su desaparición, se hace absorbente, cerrado, omnipotente, total.” (En Aranguren, 1985. *Ética y Política*: 235).

La historia del marxismo, de cualquier modo, se encuentra lejos de plasmar tanto históricamente una relación armónica entre lo ético y lo político, ya que si bien lo ético encuentra un fundamento filosófico de acción categórico y estratégico hacia lo político, finalmente los proyectos históricos marxistas, anularon toda preocupación ético – social en un proceso de autoengaño determinista y científico.

El Estado de Bienestar es el segundo prototipo de institucionalización de lo ético en lo político. A diferencia del modelo anterior, no intenta imponer un modo orgánico de vida amparado en la coacción y la violencia. Representa una etapa posterior a la instauración del capitalismo, el cual es imposible para sociedades sin un importante nivel de desarrollo productivo e industrial. Aquí el ciudadano – individuo tiene un papel central en todos los andamiajes de sus aparatos económico y social. Aranguren sostiene que de acuerdo a los niveles de vida básicos propugnados en un Estado de Bienestar, existen solamente razones económicas para asegurar la inclusión de las diversas capas sociales en el proceso de consumo. Inadmisibles que aquello no se encuentre influenciado por razones ético – políticas, los umbrales fundantes respecto a los cuales se sustenta el régimen de bienestar, está dirigido, precisamente, para posibilitar la participación política. Existe evidencia estadística que explica el modo en que los

individuos de mayores recursos sufragan proporcionalmente muchísimo más que los menos aventajados socio económicamente, toda vez que estos últimos son fuertemente manipulables si no desarrollan niveles formativos que les permitan descifrar adecuadamente los códigos en disputa al no reconocerse como sujetos políticos con una enormes capacidades transformadoras de modo intentar remediar la injusticia de origen de la cual tradicionalmente han sido víctimas³².

El último arquetipo analizado es el *Estado de Justicia Social* éste mantiene elementos de un sistema liberal, junto con otros del modelo de Bienestar; en él intervienen ámbitos económicos y sociales para propugnar un carácter comunitario del espacio público que, efectivamente, promueva una democracia política organizada socialmente. Su entendimiento nos resulta complejo, en tanto no queda claro a qué experiencias políticas hace alusión Aranguren, qué cuerpos doctrinales sustentan sus posiciones, o cuál es la valoración de los principios ideológicos puestos como pilar del tipo de sociedad imaginada. En conclusión Aranguren sostiene que una ética de lo público debe efectuarse de modo personal e institucional³³. Renunciar a su carácter personal es desconocer la naturaleza de los actos o las virtudes teniendo claro que las personas son impotentes frente al Estado, por tanto, más que definir los pasos secuenciales en su construcción, parece permitirse sólo recordar que la problemática intrínseca descrita en su propuesta es el fondo una tarea infinita e inacabable.

³²Véase *Ética y Política*. Capítulo XX. La Sociedad de Bienestar. Economía de consumo y manipulación económica. 1985. Guadarrama. Barcelona.

³³Véase *Ética y Política*. Capítulo XXI El Estado de Justicia Social. 1985. Guadarrama.

Capítulo III. La ciudadanía en el centro del debate.

La visión de Adela Cortina.



Estado del Arte: La idea de ciudadanía. Una breve aproximación contextual.

En las últimas décadas buena parte del debate de la filosofía política se ha focalizado en lo que representa la idea de ciudadanía. A partir del siglo XIX se instaló en contextos culturales bastante diversos (Taylor, 2009); alentó los procesos de acumulación productiva capitalista (Laclau, 2008), se alió a menudo con el discurso del nacionalismo, el cual apela a una unidad preexistente (Poole, 1991), fue un concepto que sirvió para falsear la realidad de la división de clases enmascarando la dominación que unos sujetos ejercen sobre otros (Méndez Baiges en Bermudo, 2010) o condujo a movilizaciones populares de diverso contenido programático, funcionando casi como un atajo ideológico (Hardt y Negri, 2002). No es exagerado señalar, por ende, que ha sido la ciudadanía la que ha captado gran parte de ese interés por comprender e interrogar al fenómeno de lo político en los últimos cincuenta años.

Giorgio Agamben explica el carácter central (y la ambigüedad) de la noción de ciudadanía desde el pensamiento político moderno, en el supuesto que confluyeron en él un criterio jurídico del Antiguo Régimen de un simple criterio de sujeción a una autoridad (Agamben, 1998), con la nueva y decisiva importancia que adquiere a partir de la Revolución Francesa en tanto es un principio igualitario que está en el origen y en el fundamento de la soberanía.

De acuerdo a Carl Schmitt (1998) no es posible la fundamentación de la forma política ciudadanía (y ninguna que apele a un contenido filosófico) suprimiendo la relaciones de lo político en la clave idea / representación. Es de este modo complejo determinar si la ciudadanía tiene un carácter originario en lo político. Sabemos con certeza que no debemos estudiarla como resultado de los postulados tradicionalmente entendidos bajo la línea teórica liberal, ni tampoco como un repliegue sustancial de una categoría explicativa en sí misma.

Reinhardt Koselleck (1993), sostiene que fue a finales del siglo XVIII cuando la ciudadanía sufre un cambio paradigmático al dejar de ser un concepto estamental en el que se reúnen indiferenciadamente criterios jurídicos, políticos, económicos y sociales, para definirse en base a criterios negativos como no perteneciente a la sociedad política, entendiéndose el campesinado en oposición a la nobleza; de este modo, colige Koselleck, el Estado puede expresar efectivamente los derechos políticos más allá de la condición de habitante. Es notorio como en el discurso postmoderno es cuando la ciudadanía, en tanto categoría referencial y diferenciada en lo político, se problematiza, ya que durante largos períodos la democracia liberal no se caracterizó por un acceso amplio, ni por conceder un contenido ético definido a sus ciudadanos (Méndez Baiges en Bermudo, 2010). En un Estado de derecho que debe ir reconociendo las diferencias entre lo ético, lo religioso, nacional, o lo lingüístico, proceso eminentemente problemático para la filosofía política contemporánea que no ha terminado de perfilar el contenido de esta ciudadanía. Pensemos, por ejemplo, en los distintos modelos de libertad que el propio liberalismo ampara, desde Nozick (1990) hasta sus antípodas como lo es Rawls (1995).

T. H. Marshall mediados del siglo pasado, rubricó un clásico de la literatura politológica del último siglo. Éste, en su obra *Ciudadanía y Clase Social* (1998), reclama un prototipo de ciudadanía entendida, sintéticamente, como una condición que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Condición que recoge la igualdad humana intrínseca con la sustancia de una igualdad jurídica revestida por el Estado (Marshall, 1998. *Ciudadanía y Clase Social*: 37). Aquí se reconoce el carácter igualitario - heredero de la revolución francesa- de esta condición, en cuanto los ciudadanos son siempre iguales en derechos y obligaciones. Admitiendo que las personas son sujetos titulares en derechos y obligaciones, que se desarrollan de modo armónico en las distintas esferas de la vida humana, en las cuales, sostiene Marshall, se ha ido progresando a lo largo de la historia, ubicando al siglo XVIII en dónde se desarrollaron los derechos civiles,

en el siglo XIX los derechos políticos y en el siglo XX los derechos sociales. En síntesis se trata de un concepto de ciudadanía que integra tres dimensiones: a) Los derechos civiles, ligados al ejercicio de las libertades individuales. b) Los derechos políticos entendiendo a las personas en su dimensión socio – colectiva. c) y los derechos sociales asociados como un nivel económico de bienestar y seguridad.

Aun cuando sea recurrente en los más variados discursos públicos, la palabra liberalismo tiene una semántica confusa, por ello el ejercicio de dirimir con certeza los principios liberales no es tarea sencilla. En ella confluyen expresiones del imaginario cultural, rasgos éticos, insinuaciones metodológicas, resabios del pensamiento económico o discusiones de la teoría política. Serge – Christophe Kolm sostiene que “Los pensamientos, escritos, discursos, enunciados, posturas, etc., que se reclaman del liberalismo o que guardan relación con él son muy variados. Este corpus es un conjunto muy heterogéneo, aunque flota en él cierto *ethos* común, *éste es bastante tenue.*” (En Pascal Ory, 1992. *Nueva historia de las ideas políticas*: 455).

Reconociendo el corpus teórico heterogéneo, podemos entender que en la base de la propuesta liberal de ciudadanía, se encuentra el supuesto de igual inclusión a una comunidad política institucionalizada. El ciudadano es libre, primero, porque el fundamento de la autonomía individual no es inferior al poderío de lo estatal, y segundo, por no estar sujeto a consideraciones particulares o diferenciadas para otorgar y reconocer tal estatus, consagrándose tal presupuesto hasta lo nacional.

También debemos señalar que es propio de la pretensión liberal negar o neutralizar lo político en la distinción amigo / enemigo; lo cual no necesariamente evita su carácter tentativamente autoritario, en tanto negación de lo político de la conflictividad de eventos fuera de su reglamentación jurídica, sin plantearse el problema de la instancia que lo hace vigente (Scalone, en Duso 2005), ya que,

sabemos, el liberalismo habla con naturalidad de la armonía social, del progreso y en el orden dentro de lo jurídico, entendiendo que no existe ninguna antítesis entre la libertad y la ley, esa legalidad libra a la sociedad de las agresiones arbitrarias siendo esta restricción uno de los sentidos fundantes de toda república. Recordemos la famosa sentencia de Montesquieu: “la libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten” (En Pascal Ory, 1992. *Nueva historia de las ideas políticas*: 70).

Otro de los principios liberales es que esa armonía social se sustenta en la existencia de un orden natural que armoniza el bien particular y el bienestar social como idea de totalidad (Heller, 1930), lo que Michael Walzer denomina el *yo presocial* (1993). El sujeto alcanza su deliberación ético – política cuando es potencialmente capaz de reflexionar críticamente acerca de los valores que han precedido su socialización y, por ende, puede considerar racionalmente la relación entre su situación y el bien común colectivo a perseguir. En cuya derivación hacia lo político se encuentran razones prácticas radicadas en la estabilidad de los Estados liberales (Kymlicka, 1995) y una lógica contractualista que aparenta suficiencia para legitimar las disposiciones hacia lo político. Los derechos de los sujetos tienen prioridad por sobre la sociedad a la que pertenece, porque constituyen un mecanismo de cohesión social y porque aun generándose fines comunes, como la auto preservación, la amenaza externa o el bienestar social, las valoraciones son inestimables a la consideración ético – histórica de un cuerpo revestido con potestades políticas.

Una lógica de la política que toma al contrato como el principio fundante de la comunidad política en la cual la vida política descansa sobre pactos, por norma general, pro autonomía de los sujetos y evitando al mínimo la intervención ética del Estado (Holstein, 1953). Con ello se mantiene una nebulosa jurídico – normativista que asume que los ciudadanos necesitan derechos para ser sujetos políticos y garantes de la voluntad popular, lo cual se ha arraigado como uno de los principales mecanismos para garantizar la ciudadanía junto con la no opresión

del grupo (Kymlicka, 1995). Para Juan Carlos Velasco, esta nebulosa jurídica se densificó en el último siglo gracias a la alta influencia del modelo de T. H. Marshall en el contenido normativo atribuido al estatus y ejercicio de la ciudadanía (Velasco en Bermudo, 2010). Una alta valoración de los derechos que desconoce que, por ejemplo, los derechos políticos nacieron como reivindicaciones e irrenunciables conquistas frente a otros individuos y frente al poder político, el cual hoy resulta insuficiente en la figura de la exterioridad de un Estado amenazante y dominante. El ciudadano es, por excelencia, el propietario titular de los derechos, es decir, tiene un bien constitutivo por su dignidad.

No es nuestra intención afrontar la problemática de la generación y potestad de los derechos, sólo remarcar la característica y la retórica liberal de asociar un nivel de resguardo social en lo jurídico con lo democrático e incluso con lo ético en lo político, al presentar los derechos de modo intrínseco a lo político como su misma esencia, dejando abierta, por ejemplo, una tiranía compatible con la apelación retórica de los derechos y las libertades; espacio en la cual la filosofía política ha de pensar la relación entre derechos, política y ciudadanía. En este sentido, nos podemos preguntar por el significado de las prácticas sociales (recordemos uno de los pilares de la obra de Norbert Lechner, la política en la vida cotidiana de los ciudadanos) y la apelación avasallante del liberalismo por los derechos en relación a las aspiraciones ético – políticas de las sociedades.

A nuestro entender, debemos agregar un elemento que tradicionalmente no se considera como un principio liberal, pero para los efectos del análisis ético – político nos parece importante, esta es la diferenciación tajante entre los ciudadanos y la autoridad, entre la deliberación en los asuntos públicos y el lugar de los representantes en el aparato político. Volviendo a J. L. Aranguren diremos que la política pensada no es igual a la política vivida; las experiencias de lo político no necesariamente guardan relación con las concepciones políticas. No me estoy refiriendo a la existencia de una disonancia cognitiva en lo político. Me refiero a que el régimen liberal implica la inexcusable presencia de un cuerpo

colegiado, profesional y tecnocrático de sujetos que se dediquen profesionalmente al gobierno y la administración de la cosa pública.

Los regímenes liberales, asumen la jerarquía de la autoridad como mecanismos objetivados y pre legitimados, en la cual reclama siempre una autoridad vertical que no necesariamente define los fines políticos, sino que más bien los viabiliza. Autoridades que coexisten junto con un cuerpo diferenciado de ciudadanos que, a cierto nivel, se deben desatender de lo político. Ciudadanos que en sus moradas, en sus deliberaciones íntimas y en las identificaciones adscritas donde la felicidad debe estar representada, ya que un Estado no tiene un valor supra personal que le permita establecer supuestos éticos que transgredan a esa deliberación legítima de lo ambicionado individualmente (Heckscheler, 1962; Heller, 1930). Si para la ciudadanía clásica y durante los albores de la ciudadanía moderna ella mantiene un significado político – ideológico trascendental de integración de los sujetos en el espacio público, en los espacios de la contemporaneidad la ciudadanía se vuelve irreconocible en ese sentido (Méndez Baiges en Bermudo, 2010), ya que una concepción de ciudadanía que se defina por la participación de los ciudadanos a la res pública, es inaccesible en base a los postulados y a las prácticas liberales contemporáneas.

En términos éticos debemos enfatizar que la ausencia o pérdida de valores compartidos, no es un problema ético trascendente para el liberalismo, ni tampoco es problemático “vivir dentro de los valores reales que tenemos.” (Ignatieff, 2004. *El mal menor. Ética política en una era de terror*. 219) como lo juzga Michael Ignatieff, pensando que un caso contrario implica suponer que los valores poseen una existencia objetiva - materializable. Más bien la naturaleza de un régimen liberal, entiende a la ética en la política, como variedad de ideales, sin necesariamente una definición desde la política en tanto la idea de un mismo bien para todos supone una incompatibilidad con el compromiso del pluralismo del cual todo régimen se siente convocado.

Los reparos a este prototipo de ciudadanía son de diversa inspiración. Se sostiene que en el liberalismo las esferas referidas por Marshall se manifiestan de modo totalmente escindido, segregando tanto los ámbitos como las lógicas a las que esos conceptos obedecen, pudiendo establecer una forma de relación particular entre conceptos como la ciudadanía y el bien público. La ciudadanía cumple variadas funciones públicas, por ejemplo, es tanto el primer status de membresía a una comunidad política, como la institución que sirve como soporte para los otros tipos de derechos que el individuo puede reclamar (derechos económicos, sociales o civiles), sin embargo, el liberalismo puede establecer una relación muy singular entre la ciudadanía y el bien, en tanto esos atributos pudiesen separarse de las concepciones de bien público que desde el Estado se presentan como principios ideológicos – históricos.

En una ciudadanía liberal el designio de lo justo en la política es equivalente a un status igualitario en el otorgamiento de la ciudadanía, idea que desconoce que la conformación de esa ciudadanía, está fuertemente mediada por las relaciones de dominación inmanentes en lo social; las desigualdades se subsumen en una unicidad personal que siempre dirime lo moralmente bueno o la ilustración de los derechos sociales, como un pre requisito para el ejercicio de derechos civiles y políticos. Para Marshall, por ejemplo, la educación es un prerequisite necesario para la libertad civil o la promesa liberal de que la ciudadanía, aunque artificial, es la prosecución ordenadora de la naturaleza que puede transformar el concepto base de igualdad esencial de los seres humanos en igualdad de los ciudadanos ante la ley soberanamente dictaminada. El poder político liberal, por ello, se encuentra investido de un elemento pre político, es una convención hecha para garantizar una estructura anterior, el individuo no debe desdibujar los límites naturales de esa individualidad, garantizando su desarrollo en las ideales políticos aceptables y neutros para un régimen liberal, como lo son el progreso, la armonía social o la diversidad.

Una ciudadanía liberal también se sustenta en la peregrina convicción - extendida por las diversas capas sociales - de un sistema de complementariedad entre la vida pública y privada. En una visión en donde la vida pública parece relegada a la validación de leyes científico – técnica en las que prevalecen las decisiones de conciencia del ámbito privado, en la cual no se valora la conciencia del deber público en donde cada individuo reclame a la sociedad una determinada disposición ética representadas en nuestras prácticas de la vida cotidiana. No es exagerado pensar, como lo hacen Hardt y Negri, que la política liberal mira a los espacios públicos inclusive más allá de la dialéctica entre los espacios públicos y privados, los percibe como su afuera, como un *no lugar* de la política (2002).

El liberalismo se plantea en oposición a la consideración de derechos políticos de carácter colectivo, salvo ciertos principios de legitimidad básicos para las democracias liberales como la nación o la soberanía popular. El liberalismo sostiene que los derechos colectivos tienen límites, especialmente en dos criterios: primero un grupo no puede valerse de sus derechos particulares para dominar otro grupo y segundo es que los grupos favorecidos no pueden utilizar sus derechos ni como restricciones internas a las libertades individuales, ni tampoco para cuestionar las autoridades vigentes. Este último, es el precepto frecuentemente recurrido para coartar los proyectos de esta índole.

El liberalismo sostiene que no es posible adoptar una teoría que defienda los derechos de los grupos en procesos deliberativos genuinamente democráticos. Más allá de los mecanismos de una democracia representativa o procedimental, el liberalismo tiende a enfocar sus soluciones con respecto a un cuerpo colectivo en términos de estándares, niveles de desarrollo, reconocimientos históricos o inclusión en cartas constitucionales. El problema, entendemos, radica en que gran parte de la tradición liberal, reclama para sus ciudadanos una esencia de lo democrático que no busca trascender ni su propia cultura societal ni su propia historia, es decir, no trasciende el espacio material inmediato del ciudadano en cuestión (Kymlicka, 1995).

Como sostiene Carlos Thiebaut (1998) el ciudadano liberal tiene una ética política que se expresa de manera especial, pudiendo ser entendida tanto como objeto de crítica o como objeto de aprecio, preguntándose finalmente si esa ética pública tiene algún sentido claro más allá de lo metafórico. En esta acepción lo político parece reconocer una correlación entre comunidades políticas imperfectas y sociedades estatales deliberativas. Las relaciones entre Estado, ciudadanía y sociedad se vuelven tan complejas, que la idea de una igualdad cívica irrumpe con una carácter revolucionario lo cual necesita de una base de igualdad, en general ausente, para consolidar tal designio; reconocer esto no implica aceptar que existen personas sin atributos, sino por el contrario, la exigencia de que el Estado reconozca esas diferencias que lo componen.



Adela Cortina. Una ciudadanía ética e identitaria

Adela Cortina se encuentra directamente involucrada en estos debates. Sus escritos acerca de la oposición liberalismo / comunitarismo, sus cercanías a las posiciones de Michael Walzer, o sus adscripciones hacia lo que ella califica como democracia radical, son una muestra de esta preocupación. Nuestra reflexión se enfocará en su concepción de ciudadanía, en su vínculo con los principios éticos y en las relaciones entre lo político y lo filosófico.

La noción de ciudadanía que Cortina defiende, intenta congregar tanto los esfuerzos de los liberales como de los comunitaristas. Un debate revitalizado en los años noventa, desde el cual las posiciones que conceptualizan a la ciudadanía, en general, se resisten a intentar sintetizar ambas líneas teóricas. En su acepción fundamental, entiende Cortina, el ciudadano es quien pertenece a una comunidad política en la que se comparte una concepción de justicia. Característica distintiva de la ciudadanía, en tanto categoría y reflexión política, “es el quicio que une los

mundos de lo justo: el de la ética cívica, la política, la economía.” (Cortina, 2010. *Justicia Cordial*: 55).

Adela Cortina, a diferencia de autores contemporáneos como el propio Marshall, entiende la noción de ciudadanía como plenamente heredera de las tradiciones occidentales de la *polités* griega y el *civis* romano, Cortina sostiene: “Todas estas discusiones (las referidas al origen y naturaleza de la ciudadanía) tienen su origen al menos en la Grecia clásica, porque la idea de la ciudadanía es una idea clásica que se remonta en el tiempo a la Atenas del siglo V y VI antes de Cristo y a la Roma del siglo III a. J.C. hasta el primero de nuestra era. Ya en estos siglos aparecen dos conceptos de ciudadanía que originan a su vez dos tradiciones: la tradición política, propia del *polités* griego, y la tradición jurídica del *civis* romano” (Cortina, 1999. *Ciudadanos del Mundo*: 43).

La pregunta ético – política recurrente frente a una ciudadanía liberal contemporánea, radica en que lo político se encuentra cuestionado como expresión de vida común. Vida que exige básicamente dos cosas: a) el cultivo de las virtudes cívicas, en consideración a las posiciones clásicas que asumen que las relaciones políticas son valiosas en sí mismas, y b) que los sujetos poseen una disposición a satisfacer las virtudes propias de ser miembros de una comunidad en el ejercicio político. No en vano la regla de oro ética del liberalismo ortodoxo es: “No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti” presupuesto que Cortina responde con una sentencia de Etzioni “Respetar y defender el orden moral de la sociedad como quisieras que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía.” (En Cortina, 2010. *Justicia Cordial*: 61).

Cortina sostiene que las tradiciones liberales asumen como base común una noción de ciudadanía legalista; el cual es un mecanismo imprescindible para evitar la condición de súbdito. De esta manera los derechos civiles del individuo cobran primacía frente al cuerpo social y la política se convierte, entonces, en un instrumento que debe priorizar las libertades individuales básicas. El precepto

inicial es: el asumir la protección de los derechos individuales es la condición *sine qua non* para responsabilizarse por la propia comunidad y por la convivencia política (Cortina, 2010).

Cortina sugiere que de estos debates se puede derivar una noción de ciudadanía en un sentido descriptivo y una noción de ciudadanía en un sentido normativo. Desde una perspectiva descriptiva la ciudadanía es una forma de pertenencia legal a una comunidad política, esto es: una forma plena de integración que se certifica, fundamentalmente, por medio de la nacionalidad. Sin embargo, cada vez con mayor fuerza se reconoce la existencia de otro tipo de ciudadanía descriptiva, como el refugiado, el inmigrante legal o el ciudadano étnico.

Para Cortina, el ciudadano tiene un sentido normativo, en tanto es ciudadano quien posea el status legal de ciudadanía. Una de las definiciones que Cortina acuña desde el liberalismo, en la que el ciudadano es quien no se encuentra sometido a una relación de dominación, no es ni un siervo, ni un vasallo, ni menos, por cierto, un esclavo. El primer valor que compone este ciudadano es la autonomía, cualidad de no ser sujeto a la voluntad de otro o de un otro personificado en el aparato estatal. Pero el sujeto realmente consolida los valores que inspira a la ciudadanía en sus prácticas habituales y en su compromiso político en la sociedad civil, en las que realmente personifiquen los valores implicados. Cortina defiende una ciudadanía que más que ser heredera de un derecho político que conserve un juridicismo abstracto, sea una invitación a superarla. Así, preguntarse por los valores de la ciudadanía, no tiene otro significado precedente que el plantar las relaciones que se establecen entre los sujetos (Cortina, 2010).

Un segundo valor para Cortina es la conquista de esa autonomía de forma intrínseca con las nociones de igualdad e identidad cultural que el sujeto mantiene. El sujeto que habita en la ciudad tiene *logos*, porque tiene la facultad de deliberar

en conjunto sobre lo justo y sobre lo injusto, retomando con esta idea Cortina la concepción aristotélica en cuanto el ser humano que no convive en la ciudad es casi una bestia con la facultad de comunicar placer o dolor (Cortina, 2010).

Al interior de los Estados naciones, el liberalismo ha supuesto que la noción de ciudadanía oficia como un hilo conductor para transformar y reorganizar las instituciones que responden a esos proyectos políticos, caracterización en la que, y así lo expresa Cortina, es indispensable la consideración de distintas dimensiones en que la autonomía y la igualdad se hacen efectivas como lo económico, lo intercultural o lo cosmopolita (Cortina, 1993).

El carácter igualitario propugnado por la ciudadanía liberal, resulta en principio difícil de negar; pero no debemos olvidar que, especialmente en el contexto de América Latina, la empresa de una ciudadanía lineal, indivisible y formalista “resulta sobradamente insuficiente para integrar en la comunidad a los que deberían sentirse sus miembros, si no quedan también recogidas otras dimensiones del concepto mismo” (Cortina, 1999. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de ciudadanía*: 63), ya que tenemos la certeza que el status público que liga a un individuo con su comunidad, aun originalmente en igualdad de derechos y obligaciones, no responde cabalmente al sustrato mismo de estas relaciones.

En una ciudadanía legal, una comunidad política se ve defendida, en primer orden, por el resguardo de sus derechos civiles y sus libertades básicas; el ciudadano, en efecto, puede reclamar su condición donde quiera que se encuentre oficiando más como un estatuto jurídico que como un vínculo que crea responsabilidades.

No podemos olvidar a otros modelos de ciudadanía en lo contemporáneo, por ejemplo, desde la perspectiva de una ciudadanía política de cuño republicano, la ciudadanía no es el medio para ser libre, sino el modo de ser libre que necesita ser cultivado por medio de la virtud cívica. Por tanto, la pregunta es dónde se debe

trazar la delimitación de una ciudadanía si asumimos, como Cortina, que en los albores del siglo XXI los límites de las comunidades políticas entre nosotros y el yo se tienden a difuminar.

Adela Cortina se pregunta si realmente es posible prescindir de la diferencias entre los distintos cuerpos identitarios para configurar la idea de ciudadanía. Acaso ¿el reconocimiento recíproco de identidades diversas es justa con la naturaleza de la realidad social? De otro modo la noción de ciudadanía anula esas diferencias por considerarlas ilegítimas o poco significativas. Tenemos un conocimiento hasta cierto punto empírico, que en un ámbito ético - político existen diferenciaciones fundadas en sus mecanismos y formas de reivindicar esas causas.

Una de las preguntas que el liberalismo mantiene latente, y que le preocupa a autores como la propia Adela Cortina es: como determinar si efectivamente esos grupos culturalmente diferenciados llegan a privar de libertad a sus miembros, y si acaso esa es una facultad de autonomía de sujetos que se reconocen a sí mismos políticos por su pertenencia a este tipo de identificación antes a que una de orden nacional, ideológica o global. Se sostiene que el otorgamiento de estos privilegios o ventajas particulares, sólo significa el comienzo de un cúmulo de demandas, las cuales final, e inexorablemente, llevarán a la búsqueda del principio de autodeterminación y, con ello, a la escisión con el Estado nacional que los ampara, lo que podemos entender como la lógica de la pendiente resbaladiza. En este punto la mera consideración de proyectos de ciudadanía diferenciada se opone a los principios liberales; especialmente, en lo concerniente a la autonomía de los sujetos miembros. Sin embargo, tal oposición también se halla fuertemente arraigada en la idea que una ciudadanía liberal no puede reconocer como espacios análogos a la nación y a una etnia, o a una comunidad cultural y a la ciudadanía, en el entendido que la aceptación de la ciudadanía diferenciada se plantea siempre en términos secuenciales, es decir, sus defensores sólo se hallarán satisfechos una vez que se llegue a la cúspide de la pirámide, la

autodeterminación del Estado – nación que los ampara, en tanto la identificación de los sujetos (o la aceptación racional de los beneficios obtenidos en la asociación a lo estatal) hacia un Estado – nación es incompatible con espacios políticos que pudieran homologarse a sus funciones cívicas³⁴.

Adela Cortina, en otra dimensión del problema, se pregunta la posibilidad de una ética universal cosmopolita dentro de los parámetros del propio liberalismo. Acá la filósofa valenciana entrevé dos problemas fundamentales. a) En una cultura política que reconoce principios como el pluralismo razonable, renunciando al constructivismo moral, resultaría difícil fundamentar la obligación moral, toda vez que el liberalismo cree que, en primer lugar, son los ciudadanos quienes deben estar dispuestos a asumir las virtudes cívicas, b) Una ética universal de lo público remite al ámbito internacional, en el cual, mediante los requisitos de razonabilidad se puede confirmar que, cubiertos bajo el *velo de la ignorancia*, los representantes de estos regímenes inspirarán a sus contrapartes a adoptar los mismos principios. Modelo descrito por Cortina como *hermenéutico – coherencial*; modelo en donde sigue la crítica de Michael Walzer de no interpretar en un justo sentido la existencia de un cierta ideología universal con una política de la diferencia.

El crítico social pondera su sociedad por los ideales que ella pretende tener, porque lo que le da fuerza a los ideales son los ideales no cumplidos en ella. De acuerdo a esta crítica, el analista se vuelve incapaz de conjugar universalismo y diferencia en un método socio – histórico que descubrir los principios sólo aceptados políticamente de manera de legitimar el ejercicio del poder, especialmente en la acepción de su persuasión retórica – doctrinal. Para construir una ética universal, sugiere Cortina, es preciso recurrir a métodos trascendentales

³⁴Un antecedente referido a nuestra política nacional más reciente. En las últimas elecciones presidenciales, los dos candidatos con mayor adhesión, en el contexto de la problemática Estado – mapuche argumentaron exactamente el mismo principio para sustentar su rechazo a cualquier tipo derechos políticos diferenciados para las comunidades étnicas de nuestro país: el principio de la autodeterminación que esos pueblos terminarían levantando si se conceden estas relaciones entre el Estado chileno y una organización política.

que obliguen universalmente y que prescindan los presupuestos inquebrantables del contrato.

Los trabajos de Cortina apelan a la reafirmación de lo ciudadano en los términos clásicos, esto es, en la conciliación de justicia y pertenencia, en la medida que “un concepto pleno de ciudadanía amerita integrar un status legal, un status moral y también una identidad por la que una persona se sabe y se siente perteneciente a una sociedad.” (Cortina, 1999. *Ética sin moral*: 177). La pérdida de ese sentido de pertenencia a lo público, amerita ser compensada por medio de un sentido interior de ese vínculo al “enfrentarlo más allá de un colectivismo homogenizador, pero también de un individualismo sin señas de identidad, intentado hacer justicia en la teoría y en la praxis a los valores clave de nuestra realidad social” (Cortina 1990: 297).

El sentido de la ética pública que Cortina defiende, no radica en la necesidad de asociación que se hace virtud por intermedio del aura de lo ideológico, sino que radica en recuperar lo político en cuanto experiencia intersubjetiva insuperable de confrontación de los límites del yo – sujeto.

Los sistemas morales y las problemáticas políticas que incorporan

En lo que resta del capítulo vamos a reflexionar en torno a las relaciones entre lo político y lo filosófico. Adela Cortina cuestiona el presupuesto metodológico de considerar dos clases de éticas; una ética político – estatal que legitima las instituciones democráticas y que se configura por medio de lo normativo y otras morales de índole privada, las cuales son inadmisibles de presentarse y comprenderse en lo público, en una identificación que asimila lo público con lo estatal y, con lo cual, las morales no sostenidas en el Estado quedan relegadas a la vida privada.

En efecto para Cortina toda moral tiene vocación de publicidad (Cortina, 2008), lo que significa que tiene la potestad de presentarse en público, desatendiendo la relación entre éticas privadas y propuestas de felicidad, preguntándose ¿cómo pueden conjugar sus fuerzas para conformar una sociedad justa?, y dejando viva la pregunta de si ¿El Estado tiene un rol en la felicidad de los sujetos que lo integran?³⁵

La moralización desde el Estado³⁶ es generadora de graves riesgos, analizado desde lo filosófico y considerando las experiencias totalitarias del siglo XX, al tratar al enemigo no sólo como alguien que debe ser rechazado, sino como alguien inmoral susceptible de ser castigado y, en lo posible, eliminado. Asimismo, se sostiene que la experiencia política puede ser relativizada en su gravedad y dureza, en pos de un bien colectivo mayor futuro, y que por otro lado un moralismo pacifista puede ser ciego frente a amenazas y abusos reales de entidades moralmente afines (Ignatieff, 2004). No olvidando que cuando hablamos de Estado todas estas determinaciones aparecen de manera especialmente grave (Herrera, 2009).

Cortina critica las concepciones posmodernas que encarnan el mito de la razón total, al adoptar un modelo que comprenda los fenómenos sociales más allá de las contingencias espaciales y temporales, insistiendo en el principio hegeliano de que, al igual que en la religión y el arte, el modo peculiar de lo filosófico es que expresa contenidos universales de modo conceptual. Si el dogmatismo consiste en inmunizar determinadas prescripciones, haciendo depender su validez de la presunta evidencia o de la autoridad que lo emite, el argumento de la inexistencia de una racionalidad común intersubjetiva es dogmático. El problema radica,

³⁵ Hace algunos años se publicó un libro muy sugerente en relación a la felicidad, los ciudadanos, el desarrollo y la política, el cual, si bien no problematiza en su conceptualización, subjetivación y fundamentos filosóficos es un buen ejercicio de introducción a un debate, en general, erradicado y predispuesto éticamente de antemano en nuestro país, desde todos los sectores políticos y sociales. Me estoy refiriendo a un libro de Eugenio Tironi titulado *Crónica de viaje: Chile y la ruta a la felicidad*. 2006. El Mercurio - Aguilar. Santiago.

³⁶ Temática que hemos revisado con mayor profundidad en el II capítulo.

entiende Cortina, en que se debe reconocer la existencia de tantos métodos en filosofía, como el empírico – racional, el empirista, el dialéctico, entre otros.

La distinción entre teorías éticas y doctrinas morales sí es atingente para Cortina. Las primeras no buscan responder preguntas como ¿qué deberíamos hacer? sino a preguntas como ¿por qué hay moral? Las doctrinas morales, por su parte, son sistematizaciones de un conjunto de valores que se ofrecen como orientaciones para la vida moral de la personas. Distinción que conceptualiza distintas ideas, de, por ejemplo, el bien común. En las teorías éticas el bien común se parece a una definición tradicionalista, es decir, un conjunto de condiciones políticas, sociales o económicas que permitan a todos y cada uno de los integrantes de una sociedad política alcanzar mayor grado de realización posible tanto de un punto de vista material como espiritual. Sosteniéndose en que la prosperidad del colectivo es tan inherente como su posibilidad en términos individuales, esto se puede alcanzar mediante acciones mancomunadas cooperativas, y estas acciones mancomunadas son intrínsecamente satisfactorias a los seres humanos en tanto un bien integral incluye sus dimensiones politológicas.

De acuerdo a las doctrinas morales, pensemos en la lógica liberal a la cual hemos hecho referencia, el bien común se entiende como un bien humano adicional a otros, esto es, las condiciones socio – culturales que dificulten lo menos posible la adecuada ejecución de los proyectos individuales aceptados por legítimos, lo que a la larga significará el beneficio de la sociedad en su conjunto, centrándose en la exigencia del Estado de legislar y aplicar leyes que resguarden un bien primario, el de las condiciones básicas en las cuales el sujeto puede desarrollar sus proyectos de felicidad sin interferir en el de los demás, garantizando la paz social, la seguridad externa y corrigiendo las relaciones injustas, ya que en caso de ausencia de un esquema legítimamente estipulado los bienes básicos están en constante peligro.

Una ética de lo público podría, eventualmente, prescindir de la reflexión en torno a los sistemas morales que engloben a las manifestaciones de lo político como un todo coherente; pensemos en la aversión frente a todo construccionismo en política (Hayek, 1985) o una ética eminentemente deontológica (Rawls, 1995). Una ética pública, debe regular el comportamiento de los ciudadanos y las personas que residen permanente o transitoriamente en la jurisdicción del gobierno, conductas privadas que sólo debe regularlas en la medida que dañan o amenacen el interés público, ya que el poder político, en su origen, se fundamenta por su función, esto es, hace posible la comunidad política y el cual se erige en su permanencia.

La pregunta que asume un carácter precedente de lo filosófico en lo político es: ¿cómo debe organizarse una sociedad? Manteniendo, de este modo, la premisa que el bien común de la comunidad política, es un bien humano instrumental o secundario, y no un bien humano intrínseco y, por consiguiente, básico. Esto no quiere decir que la ética pública sea un asunto intrascendente, sino que se encuentra restringida a los fines anteriores a su asociatividad, a fines de justicia y de autonomía individual en tanto la razón ética (vida buena) presupone la razón política, (defender la polis) como fin mayormente sustantivo.

Lo político y lo filosófico

¿Cuál es la relación entre lo filosófico y lo político que se corresponde con la concepción de ciudadanía? Apelaremos a la universalidad no en el sentido de que los fenómenos políticos se encuentren sostenidos por una sustancia que los constituye, como lo es el concepto de naturaleza humana, ni como símil de una cultura mundial, ni tampoco en el supuesto que las prácticas políticas son sólo deseables porque una comunidad las adopte - el universalismo de lo nacional-, sino como una necesaria referencia a criterios universalistas, es decir, valores que sean comunes a la condición de soberanos - súbditos, ya que entendemos que

una moral pública se define como un conjunto de preceptos universales hacia los sujetos que la constituyen, en donde lo político nunca les debiera ser ajenos a partir de esos valores.

Carlo Galli afirma que existe una problemática originaria en la consideración de la actividad política en un sentido universalista, ya que “hay una inmediata contradicción entre la universalidad de la naturaleza humana, la particularidad del Estado como un universal y la identidad al tiempo abstracta y localizada del ciudadano” (Galli, 2008. *La humanidad multicultural*: 53), en consideración que la historia de la nación, en tanto identidad tradicional de lo político, le otorga al sujeto una situación de vinculación inmediata con el mundo, en un proceso de unificación de la historia común y, a la vez, de diferenciación frente a un otro revestido con el signo de extranjero.

Un proyecto político, propone Cortina, que identifique igualitariamente los planos político y social de la ciudadanía, debe llevar por calificación *imperialismo político*. Se refiere Cortina, específicamente, a su preocupación por la genealogía de la sociedad civil al ser adoptada por una ideología política que la incorpore, en una contradicción con el principio de lo político como faceta de lo social, el cual hemos hecho referencia en el capítulo II *El análisis de las posibles relaciones entre lo ético y lo político en Aranguren*.

La universalidad en materia de derechos políticos puede amparar dos clases de acepciones: universalidad entendida como que todos los seres humanos son titulares de estos derechos, y universalidad entendida como anhelo de extender a todas las sociedades determinados estatus de derechos. Los argumentos esgrimidos por los detractores de la universalidad se pueden sintetizar en dos principios fundamentales. a) No podría haber una noción genérica de los derechos puesto que aquellos se encuentran conformados por las circunstancias culturales en las que se vive. b) Esos derechos que se predicen en nombre de un universal de lo humano, se ejercen en un rango histórico y espacial concreto.

Quienes reclaman en contra del universalismo en política, sostienen que la universalización de lo político es la extensión de la política más allá de su ámbito, es su autonegación por indeterminación, puesto que los seres humanos son sujetos políticos por el hecho de ser portadores de una identidad territorial y cultural determinada, solventando de este modo la diversidad política que exige fidelidad desde fuera y la identificación profunda con las concepciones de nación, etnia, religión e incluso lo familiar. No hay políticas morales o moralizantes, sino mejores procedimientos que funcionan al alero de valores inherentes e incontrovertibles, entiéndase la igualdad de oportunidades, la probidad o la imparcialidad religiosa. Las proposiciones morales afirman el modo en que deben comportarse los seres humanos y las proposiciones empíricas afirman el modo en tienden a comportarse en realidad. En esta línea se juzga en este razonamiento, y pensando especialmente en las prácticas políticas cotidianas de los representantes, y su relación con sus gobernados, que son las instituciones políticas las que encarnan el ideal de justicia que pueda ser compartida por todos sus miembros.

En la lógica en contra del universalismo en política, los ciudadanos deben adherirse sólo a las instituciones que reflejen sus propias convicciones acerca de lo justo. El problema se plantea cuando esas convicciones morales sirven como base de un programa político, en el entendido que es un ejercicio muy peligroso utilizar la filosofía en un sentido ideológico en tanto “El que no sabe de filosofía corre el riesgo de servirla y acatarla sin saberlo; pero entonces resultará un mal filósofo, mas con seguridad, y sobre todo, un pésimo político y politólogo.” (Giovanni Sartori, 1979. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*: 51). En política argumenta Sartori, es fundamental saber qué no es filosofía para no filosofar cuando no es el caso hacerlo, teniendo en siempre en mente objetivos, por definición de carácter práctico y un conocimiento de naturaleza aplicativa. En tal caso la obligación moral es irrelevante para la acción humana si nos obligara a

llevar a cabo acciones y a tener conductas que están muy lejos de los aspectos básicos de nuestra naturaleza humana (Dahl, 2008).

Una concepción como la de ciudadanía liberal, por ende, no debiese considerarse un universal ético - político como lo entiende Amy Gutmann en el prólogo de *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (En Taylor 2009), texto donde contradice los principios rousseauianos, porque de acuerdo a Gutmann en este diseño cada persona es un individuo creador de sí mismo, segundo, porque cada persona es transmisora de cultura, las cuales, sabemos, difieren en sus identificaciones pasadas y presentes. Es esa posibilidad de diferenciación individual, la que les permite modificar su herencia cultural en una relación dialógica con los otros

Entendemos, por nuestra parte, que si lo político no acepta a lo ético, al menos en términos de su apelación simbólica como símil de trascendencia de la actividad comunitaria de los sujetos, ninguna esfera pública resulta posible. Para ser universales no hace falta negar el sello particular de una socialización compleja y pluri determinada; sólo somos universales, cuando somos capaces de trascender nuestros propios límites de suficiente existencia. El reconocimiento de que ciertos principios políticos sean de carácter universal sólo se reconoce como un compromiso por crear las condiciones de validez de la moralidad, en un proceso que se construye siempre dentro de un horizonte de valor dado para todos los sujetos.

¿No es acaso cualquier elección del bien común una cierta pretensión de universalidad para los proyectos colectivos inmersos? Sólo de esta manera se pueden legitimar frente a los otros sujetos en consideración que siempre se pretende establecer una mediación entre esa concepción de bien y los ajustes a la deliberación de los grupos sociales involucrados. No debiéndonos resignar a una comprensión de la realidad política que renuncia a su transformación, porque no se reconoce a sí misma una legitimidad para imponer sus valores. En caso

contrario el poder político sólo podrá justificarse *post facto* como mero proceso de dominación. O acaso resulta demasiado elemental preguntarnos si es contraproducente una forma de realización que niega nuestros vínculos con los demás en una verdad superior colectiva fruto de una presión social justificada por uno o variados valores fundamentales.

Ejemplifiquemos brevemente lo anterior con el concepto de autonomía de la autoridad. Esto implica reconocer, de modo supra contextual, que por definición los políticos son gestores ejecutores y la comunidad afectada por las decisiones; sin embargo, en última instancia el político es siempre el que ha de tomar las decisiones de modo simbólico o literal, más la autonomía no es graduable ergo es relativa, quien asume un cargo asume todas las potestades para el cual fue elegido, tanto como que ningún sujeto que cumpla las condiciones de ciudadanía puede ser exceptuado de proceso deliberativo, en donde siempre deben existir los mecanismos para garantizar el respeto de un principio anterior al actuar de los políticos, nos referimos a la primacía de la voluntad general. Por ello, es que no pueden sino co existir con elecciones libres, respeto al Estado de Derecho, mecanismos plebiscitarios, revocación de las autoridades en el ejercicio de sus cargos o ilegitimidad de decidir en asuntos que le afecten a su círculo particular.

Lo declarado admite que lo filosófico es siempre parte intrínseca de lo político en el sentido que las instituciones democráticas no se sostienen sino sólo en base a ciertos parámetros predeterminados para los sujetos que la componen. La cuestión se desarrolla en que una parte de la argumentación ético – política, lo concerniente al valor de lo justo, ineludiblemente tiene pretensiones universales. Si las sociedades democráticas han recorrido tres niveles de aprendizaje hacia lo justo: el nivel pre convencional, en el que se juzga lo justo con criterios de criterios de egoísmo y temor al castigo; un nivel convencional, en el que se asumen como justas las normas que la comunidad delibera como propias; y el nivel postconvencional en donde se aprende a distinguir entre las normas de nuestra comunidad concreta y unos principios universalistas que tienen en cuenta

a la humanidad como un todo. Para Cortina, la política liberal se ha movido hasta ahora, fundamentalmente, en los niveles preconventionales y convencionales, no obstante, observa, existen valores que legitiman a sus organizaciones que responden a valores universales que toman forma concretas para comunidades concretas.



Capítulo IV. Contrastes, Críticas y Conclusiones



En este último capítulo abordaremos las divergencias, las críticas y la confluencia de ideas que encontramos entre Lechner, Aranguren y Cortina. El método se planteará manteniendo la obra de Norbert Lechner como eje central y los trabajos de Aranguren y Cortina como punto de continuidad. Además, haremos referencia a otros autores con el fin de tensionar las claves de la propuesta de lechneriana que para nosotros son: Estado, orden, ciudadanía, historia – idea y lo político.

En el primer capítulo cuando presentamos las ideas de Norbert Lechner, indicamos que en la última sección volveríamos al razonamiento sobre qué significa ser conservador en política en la significación de Michael Oakeshott. El apelativo de conservador puede llegar a tener un significado ideológico bastante significativo para la historia política chilena reciente. Una breve contextualización, recordemos, por ejemplo, los trabajos de Rodrigo Baño (1998) quien, desde un plano sociológico, aborda el régimen de Pinochet, concluyendo que el eje ético que distanciaba a las posiciones de los ciudadanos, se puede sintetizar en que los sectores de izquierda apelaban por el valor de la igualdad, mientras que los sectores de derecha propugnaban por el valor del orden.

Inicialmente podemos asumir que ser conservador en política se puede entender como el conjunto de posiciones, ideas o principios ideológicos que reconocen al orden como un valor primario y como principio rector de toda organización política. De esto hay pocas dudas que la obra de Lechner presenta antecedentes para ser potencialmente entendida bajo esta inscripción; especialmente, en la consideración político – estadística aludida, así como en el imaginario político nacional respecto a la implementación del régimen militar. No obstante, sabemos que tal presupuesto resulta demasiado elemental para apropiárnoslo como un buen argumento. En tal disposición es que a continuación remitiremos a la tipología de Michael Oakeshott recogida en su trabajo *Qué significa ser conservador en política*, el cual se encuentra contenido en el texto *El racionalismo en política y otros ensayos*, del propio autor.

Para Oakeshott ser conservador, más que un credo o una doctrina, significa una disposición. Una disposición que comúnmente se encuentra arraigada en el concepto de naturaleza humana y en el desencanto por lo nuevo, donde emerge con fuerza la comodidad de lo familiar y las relaciones humanas que se sostienen por sí mismas, y no por lo que proveen social o colectivamente.

En la época contemporánea la disposición conservadora de la política no se aplica para sociedades cuyo fundamento se halla en la ley natural, en la adopción política de ciertas creencias religiosas o en un destino en el cual la humanidad debe conformarse, porque su alejamiento augura injusticia y calamidad. La verdadera disposición conservadora, sostiene Oakeshott, es la de tener creencias absolutas anteriores a los fenómenos en cuestión; ideas que no se entienden como planes para su deliberación, sino como instrumentos que permiten a la gente realizar sus propias elecciones con la mínima frustración. Las personas, sabemos, tienen sus propias preferencias, la diferencia radica en que para algunos observadores son invitaciones, para otros son tomadas con menos entusiasmo y a algunos les resulta fastidioso. Puesto en términos políticos, se encierran diferencias entre un entendimiento de la política como invitación a conquistar el mando a fin de concentrar los esfuerzos humanos en una sola dirección, y otra que entiende a las funciones gobierno en la tarea de gobernar, es decir, aceptar y administrar las circunstancias históricas – sociales apelando a ciertas ideas generales. La visión conservadora no surge, argumenta Oakeshott, con la visión de otro mundo, sino con la visualización de los ajustes necesarios para canalizar las pasiones de los seres humanos en la arena política, con la idea de mantener constantemente un comportamiento pacífico y predecible, desligándose por la búsqueda de la autenticidad o del carácter perfectivo de los sujetos en la política.

La política, en la lógica conservadora, en consecuencia es pre deliberativa. Antes que inflamar y dirigir el deseo, el gobernante juzga que los seres humanos

ya se encuentran demasiado apasionados y debe darle nuevos objetos a su aplicación, por lo tanto restringir, pacificar y conciliar son sus lemas. Los ciudadanos aceptan gustosos tales postulados, porque reconocen en el gobierno una actitud de lealtad, efectividad y prudencia; en el fondo, el gobierno asume la tarea de un árbitro y la política, con ello, nunca es el arte de la representación universalizable de algunas de nuestras aspiraciones fraternas - societales.

La concepción política de Norbert Lechner sólo parcialmente puede ser integrada en la tipificación de *conservador* descrita por Oakeshott. Si la política es siempre una búsqueda por el orden en medio una sociedad escindida, el valor del orden cobra una relevancia capital en tanto legitimación de gobiernos que deben plantearse la ruptura, las crisis institucionales o el carácter de árbitro antagónicos entre grupos como una tarea fundante de lo estatal. En este plano la obra de Lechner representa a la disposición conservadora; no obstante, si ejercemos el análisis de los pormenores de la condición conservadora en los términos descritos, se desprenden elementos que debemos repasar. a) Lechner no entiende al orden en su personificación como una unidad orgánica, de hecho, sus críticas a modelos políticos como el fascismo o el marxismo, no son una impostación derivada de lo estratégico o de la coyuntura chilena, sino que es una delimitación de sus principios filosóficos. La concepción política lechneriana se encuentra en oposición frente a otro de los principios sostenidos por Oakeshott: el conservadurismo político implica la no deliberación acerca del contenido de la política. Para Lechner el orden es *condicio sine qua non* una búsqueda por el contenido del orden político. b) El sujeto político lechneriano (sobre el cual posteriormente reflexionaremos) no parece sentirse del todo cómodo en este mundo, de hecho, Lechner no resuelve el criterio básico de su asociación a la actividad política y las consiguientes acciones tácticas para cumplir ese fin. c) Si Lechner es conservador en cuanto observador de los fenómenos políticos, debe desatenderse de un análisis contextual que le ayude a escuchar y entender su naturaleza en la circunstancialidad, cuestión al cual sabemos Lechner renuncia. d) Para Lechner lo emotivo no solamente coexiste en la actividad política, es intrínseco a ella; no se

puede entender el fenómeno de la política sin referir a los miedos, los anhelos, las apropiaciones individuales o los deseos de las personas que hacen la política. En consecuencia, el rótulo conservador de la concepción política de Lechner, no sólo aparece como parcial, sino que realmente como impreciso, inconducente y realmente injustificado.

De acuerdo a Norbert Lechner, la política no es el reino de leyes anteriores al dominio de su actividad, con presupuestos fijos que desplazan el problema de los fundamentos hacia el problema de la posibilidad de constituir las estructuras alienantes entre los sujetos. Lechner no se interroga directamente sobre la orientación de la actividad política del sujeto, lo cual nos lleva a preguntarnos ¿cómo podemos decidir en política si determinado comportamiento es correcto o incorrecto y aceptar que la organización obedece a un comportamiento deseado? La respuesta Lechneriana es que en política la conducta deseable comienza con la definición de las direcciones indeseables que la política debe impedir. Sin embargo, surge la duda si acaso primero buscamos un orden, luego lo implantamos, posteriormente buscamos la manera de ajustarlo y finalmente nos damos por satisfecho. Tal proyecto tiene fundamento ético sólo si tenemos la certeza que tenemos un valor, una ilusión o prácticas políticas plenamente comprometidas por los ciudadanos, sin necesidad de validación o legitimidad alguna.

Si bien reconocemos que la actividad política es compleja, precisamente, por los actores e intereses a movilizar, concordar o inhabilitar, no podemos obviar por ello que la pregunta ético política sea pura organización o recopilación de prácticas colectivas. A nuestro entender, la actividad política nunca debe eludir la pregunta del modo en que debemos comportarnos (Aranguren). En este sentido sugiero la inconveniencia de plantear la cuestión ética desde Lechner al suponer que los sujetos y las instituciones se mueven predispuestos u orientados hacia un fin, como si de aquello dependiese la coherencia y la validez de su concepción ético - política.

Detengámonos un momento en el tipo de lenguaje presente en la concepción política de Lechner. El lenguaje de la política ha de ser el lenguaje del poder y de la hegemonía o del poder sin adjetivos, del mal menor entre el despotismo y anarquía (Schopenhauer); para posiciones más ortodoxas radica en la conciliación de la libertad con la igualdad (humanismo cristiano), mientras que para otros el lenguaje político se significa en el reconocimiento de un otro como ciudadano (Arendt). Podemos seguir esta enumeración en exceso, sólo nos interesa marcar que la filosofía en la política contemporánea afortunadamente se dispone en discursos que presuponen el retorno de la mirada hacia un otro, al abandonar la perspectiva del vasallo, el esclavo o el anormal, para ingresar con el mensaje del conciudadano en la ciudad. En esta relación, en consecuencia nos podemos preguntar, ¿cómo se perfila el lenguaje político lechneriano? Examinémoslo a continuación.

Uno de los nudos del lenguaje de la política, es que requiere entender el lenguaje corriente de la política, porque se debe descifrar desde la contextualidad de conceptos eminentemente ideológicos, como lo democrático, lo revolucionario, el ciudadano o lo social. El lenguaje de la política debe inducir, razonar o educar, disipando en base a estos criterios las apropiaciones circunstanciales y cotidianas de los sujetos que producen el sentido de la política, pues es allí donde se dirime la veracidad de ese constructo simbólico – referencial. De ahí que emerge la duda ¿cuándo una interpretación de alguno o algunos de estos conceptos basta para ser considerada una teoría política? o, por el contrario ¿una teoría política puede ser un método que sólo rehace un conjunto de fenómenos políticos transformándolos mediante la coherencia filosófica?

Un análisis politológico tradicional sugiere distinguir entre una ética de principios y una ética de la prudencia, las cuales, de algún modo, nos remontan al debate de lo conservador que hemos analizado al comienzo de este capítulo. Lechner parece suscribir el carácter desbordante de ciertas decisiones políticas. En

este contexto se formula las clásicas preguntas politológicas: ¿dónde está la línea divisoria entre prevención / agresión?³⁷ ¿Entre la reivindicación de causas justas y sus métodos de lucha? o ¿entre la obligatoriedad del sufragio y la libertad a no ejercer la voluntad cívica? Juzgando que en política no es posible forzar a actuar a otros sujetos, sino bajo determinadas premisas como el daño individual que le provoca esa acción, el perjuicio colectivo a evitar o la materialidad de un acto que le permita al Estado los recursos para ejecutar tal acción. Bajo este criterio, parece improbable que un Estado levante las banderas de la ética pública a riesgo de exigir actitudes que se alejen de los márgenes de la convivencia o la paz social, bajo esta premisa, sólo pueden establecerse argumentaciones como que la política habita en un deseo insaciable de seguridad como protección de mi yo actual, en el contexto de un espacio político que tienda a confirmarlo,³⁸ en un pragmatismo positivista que el liberalismo aprueba como virtud ético – política.

El orden lechneriano representa la orientación platónica de que el primer y más urgente problema ético – político, es encontrar la verdadera legitimidad del orden en el cual lo político se dirime, en el entendido que siempre la ontología de la política es radical³⁹, es decir, debe referir ideológicamente desde el orden estatal a las demás realidades que de algún modo aparecen en la actividad política. El orden, en la concepción política de Lechner, relaciona creencias, instituciones y expresiones simbólicas con acciones instrumentales; una acepción del orden como la capacidad de reproducirnos como sujetos políticos, como capacidad de transformación del espacio de la praxis pública o como posibilidad de convertir el poder desnudo en un Estado legítimo.

³⁷ Pensemos en la escuela del realismo político en materia de relaciones internacionales que hemos referencia en el capítulo II.

³⁸ Volveremos a esto en una reflexión final acerca de la obra de Lechner en tanto apreciación o desde un juicio estético – político.

³⁹ En este punto me valgo de la acepción de Hardt y Negri, de la ontología en política, para quienes existimos dentro de la esfera de lo social y de lo político sólo cuando reconocemos la determinación de la política como campo de pura inmanencia, en consecuencia, nunca se podría prescindir del campo espacial donde se encuentra inmerso nuestro ser político, lo cual se halla en directa concordancia con los postulados lechnerianos. *Imperio*, Capítulo 16. 2002. Paidós. Barcelona.

Entendamos el orden lechneriano en una de las metáforas tradicionales de la actividad pública. Pensemos en un arroyuelo que recorre el costado de una casa, un día libremente se decide hacer una represa aplicando determinados principios para realizar esta tarea y modificando el curso del río por medio de este acto, pudiendo utilizar el arroyo sólo en la medida que se entienda la naturaleza de la represa en ese territorio. Vamos a suponer que en el arroyo vive un pez y sus aspiraciones se ven afectadas por la existencia de tal represa, la naturaleza imprescindible de la represa radica en que el pez no puede salirse de ella, ni abstraerse ni manipularlo mecánicamente. El orden lechneriano es análogo al lugar de la represa en cuanto nunca podrá contemplarse la política y por ende el Estado desde un afuera, ajeno tanto a su naturaleza como a su funcionalidad.

¿Qué tipo de principio de moralidad en lo público enuncia la concepción política de Lechner? La ética pública de Lechner no es la gran aspiración de la vida de los sujetos, no pretende posicionar a los derechos por encima de todo, a la armonía social como criterio decisivo o a una ley moral que se revela por sí misma. Tampoco podemos pensar en un modelo de equilibrio que pondere, por ejemplo, las antinomias demandas – riesgos, ética pública – moral privada o técnica – partidismo. La interrogante que Lechner responde es la síntesis societal de la plena realidad imperfecta del mundo desde un principio constructivo objetivante, la realidad a partir de la política con sus complejas interrelaciones, con su belleza en el descubrimiento de ordenamientos transformadores y en la convicción que todos tendremos la oportunidad de crear e integrar una estructura que en algún momento se pueda hacer política y, por consiguiente, política - estatal.

Otra de las formas en que podemos aproximarnos a la propuesta ética lechneriana, es distinguiendo entre normas aplicables a la política y la defensa de los valores en política. Una de las críticas formulada frente a las normas aplicables en política, es que lo político no puede ser comprendido adecuadamente como un hecho sobre el que quepa poner unos valores proveniente de una esfera distinta

(Herrera, 2009). Las críticas a la defensa de los valores en política es que es un mero recurso retórico, lo cual no desafía obligatoriamente al orden imperante. El problema ético – político plantean sus críticos, se da realmente en el envoltorio ideológico en el cual esos valores se pregonan, en el entendido que son los grupos, previamente calificados, los exponentes de esos valores a conformar socialmente, traicionando la única constatación decente de diversidad: la convivencia política y la mínima fraternidad social. Establecer, por ello, desde el Estado, los valores a perseguir por una sociedad, prefigura un ideal ético- político sujeto a una totalidad procedente, que justifica su realización sobre la sospecha de lo ilusorio y de la imposición arbitraria, la cual, en el fondo, asume un rostro muy característico del totalitarismo.

Una ética pública, en la argumentación de Lechner, no puede ser mantenida unida mediante un consenso sobre valores inmutables, sino sobre un consenso acerca de los procesos deliberativos legítimos, de las circunstancias que lo construyen y de las condiciones intrínsecas de la política dotadas de sentido, y por consiguiente, de valor. No se trata de valorar los acontecimientos como un primer estado de la moral en la política, más bien Lechner consiente que los acontecimientos se deben valorar desde el interior de las relaciones de fuerza en que se encuentra lo social.

Si adaptamos nuestra política a las circunstancias - señala Lechner - es por el deseo de modificar las circunstancias, es decir, una aspiración ético – política que consiste en poder instaurar siempre un orden mejorado; es un deseo que nunca se deifica, un aliento de oponer lo pasajero. Los valores en política⁴⁰, Lechner parece sugerirnos, cuando no son una búsqueda, son una negación de la política.

⁴⁰ Acá vamos a considerar la descripción de los valores en política de Luis Villoro, para quien los valores en política corresponden a las relaciones sociales compartidas por las personas insertas en estas representaciones de lo público. En consecuencia un comportamiento moral en política es aquel que intenta realizar valores que satisfagan el interés general de la asociación política y determinar su relación con los intereses particulares y con los grupos integrantes de esa asociación. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. 1997. Fondo de Cultura Económica. México. D.F.

En la concepción política lechneriana a partir del presupuesto de asumir un orden social que ya hemos conquistado ¿cómo podemos generar el suficiente fundamento político dentro de los márgenes de una actitud institucionalizada y lógica sin tolerar la impotencia de los sujetos que no se sienten parte de ese orden armónico?

Norbert Lechner parece aceptar que, en algunos momentos, la combinación de empatía, racionalidad y comunicación contribuye a generar una determinada cultura política e instituciones que operan para proteger valores políticos fundamentales, entiéndase la igualdad, la resistencia a la opresión o la convivencia pacífica. Reconociendo un imperativo metodológico y ético de estudiar a la política desde los sujetos que construyen sentido en lo público, conviviendo en el límite entre la fragilidad de los asuntos humanos y la solidez institucional de un orden.

En Lechner lo ético en lo político no significa que la política aspire a realizar un ideal de vida buena a la cual los seres humanos se sometan, sino más bien se trata de un ideal democráticamente confeccionado, un lugar donde el ser humano pueda manifestarse, un espacio público de acción y discusión. Lo que resulta hasta cierto punto confuso en cuanto una colectividad política no es solamente moral, porque tiene plena conciencia e independencia de sus fines, acaso ¿podemos justificar una concepción política desde una teoría neutral del bien?, y acaso ¿proclamarnos soberanos no implica reunir voluntades dispersas en una visión del mundo que obedezca a determinados principios incólumes?

Lechner tampoco responde a estas interrogantes éticas situadas en sus mismos parámetros ideológicos: ¿cómo salvar la distancia entre la formación del sujeto político como colectividad dentro de los márgenes de un aparato estatal como el latinoamericano?, ¿dónde se encuentran las herramientas y las vías de transformación social, en la inmanencia del poder creativo de esa subjetividad tan

aludida? Si Lechner reniega de la elaboración de una ética política que tenga como fundamento el despliegue naturalizado de un puro deseo revolucionario, de la generación de mecanismos de poder que resistan a lo hegemónico o la construcción de paradigmas políticos anteriores al Estado⁴¹, la interrogante aún no dirimida es: ¿ha de iniciarse la búsqueda por ese ansiado orden, en su significado trascendental, en los fundamentos procedimentales de la democracia representativa contemporánea?

Uno de los nudos de una ética pública en Lechner, es que la política, o los sujetos políticos, necesitan estar constantemente legitimados como si las fuentes de legitimación, y los actos legitimatorios, no refieran a un ideal práctico que recoja los objetivos históricos, cuestionándose, de este modo, al régimen político, pero si la estructura sólo constituye el marco general de la praxis ¿No hay contradicción entre sostener la relevancia de la comunidad para el despliegue humano y afirmar que el carácter de las agrupaciones humanas depende del tipo de estructura, en nuestro caso, del tipo de orden? Y en esta misma dirección ¿a qué dialéctica debemos apelar cuando el todo social es pensado como equivalente a un orden, es decir, a una identidad de lo político con lo social, como lo es la conjunción Estado – sociedad civil? en efecto ¿existe realmente un espacio para la alteridad frente o dentro de esa identidad incondicional del orden?

Hemos hecho referencia en el tercer capítulo a la ciudadanía liberal para analizar si en ella podemos encontrar el fundamento ético que, a nuestro juicio, la concepción política de Lechner exige. A nuestro entender, la imposibilidad de la ciudadanía de fundar una ética pública remite a su carácter polisémico como reproducción del fenómeno político; en el entendido, que no hay comportamiento del ciudadano que pueda postularse como modelo o exigencia de una virtud ideal, relegando al Estado o la autonomía a su consideración de ordenes empíricos – naturalizados.

⁴¹Nuevamente aludo a la concepción de ontología política de Hardt y Negri. *Imperio*, Capítulo 16. 2002. Paidós. Barcelona.

Lechner captó, precisamente, que para hablar de transformación o emancipación en lo político, el concepto de ciudadanía era totalmente inconducente, pensando en que si la ideologización del fenómeno político equivale a un control dialéctico de los márgenes discursivos inserto en la disputa por lo político⁴², el concepto de ciudadanía siempre parece desbordar los límites de un mundo de las luchas, de las incertidumbres y de las opresiones, pareciendo convocar a su tematización como elemento puramente comprensivo, imposible de relacionar con categorías rupturistas o reaccionarias, de resistencia, esperanza, o transformación. De ahí, la recurrencia de Lechner a retrotraer el discurso político a lo utópico, porque la ciudadanía esquivo la tensión entre la realidad y su representación ideal en nombre de una generalidad ideológicamente transversal, desde prácticas políticas que no necesariamente se experimentan ciudadanamente. En este sentido, la ciudadanía refuta, de algún modo, a Carl Schmitt en tanto forma política que transgrede la relación idea / representación (Schmitt, 1998). La ciudadanía se acomoda perfectamente en la retórica de las percepciones, la emocionalidad hacia un líder o derechamente las campañas políticas, en tanto recopilaciones neutras o tecnificadas de apropiación de lo político en los sujetos. Disponiéndose más bien lo ciudadano como búsqueda de ese algoritmo racional que hace coexistir linealmente a todas las particularidades sociales, sin permitir emerger la politicidad de las expresiones culturales. La ciudadanía, en estos términos, es incapaz de salir de la lógica confinadora del Estado – sociedad civil, ya que los criterios valorativos de la actividad política no reflejan a las prácticas sociales de alcance moral, dentro de las cuales se hace muy difícil la conjunción entre politicidad y moralidad.

⁴² Remitiremos a la evocación de Dowse y Hughes del concepto de ideologización, la cual pone en relación un sistema de creencias generalizadas y lógicamente interrelacionadas, con opiniones y comportamientos más específicos y circunstanciales, lo importante es recordar que en política, si bien las personas mantienen ideas y actitudes respecto al mundo que viven, operan a un nivel de coherencia menor al subentendido de su interpretación conceptual, lo cual cobra relevancia en las investigaciones acerca de lo político. *Sociología Política*. Capítulo 8. 1972. Alianza. Madrid.

¿Cuál es el móvil primario de la afiliación de los sujetos a la política? ¿Qué experiencias se espera obtener de la actividad política? Si Lechner desacredita el argumento que toda inclinación política de los seres humanos radica en una naturaleza común que los constituye, también relativiza el hecho que los sujetos al estar agrupados en unidades de cultura diferenciadas quedan definidos como unidades y sujetos políticos, así como la consideración de la humanidad como la comunidad política fundamental, en tanto todos ellos no son conducentes a una forma política estatal.

Según Norbert Lechner, nos convertimos en sujetos políticos porque somos un real mediado, esto es, dependemos de una historia no de una totalidad originaria. De hecho, Lechner se muestra muy interesado por comprender nuestra relación con los demás. Para Lechner los conceptos políticos siempre han de tener un valor relacional, reconociendo que esa relación desborda incluso la comprensión racional, exige curiosidad, empatía o afecto; parámetros distintos a la de una contemplación inmune, los cuales no nos afectan como conceptos, sino que expresan características opuestas a la del poder desnudo, en tanto entiende Lechner no todo poder es político⁴³, sino sólo invirtiendo la reflexión de Giorgio Agamben (1995) lo político es conjunción de lo ético cuando nunca es una decisión acerca de lo a-político.

En una de las reflexiones finales en relación a la obra de Norbert Lechner cabe preguntarnos ¿cuál es el rostro de ese hombre en el plano político? ¿Cuál es la fundamentación antropológico – política de la cual depende la instauración y funcionalidad del orden lechneriano? ¿Qué idea de orden se corresponde al concepto de ese sujeto político?, o puesto de otra forma ¿Se puede renunciar a un ideal metafísico, teológico o racional, del ser humano en política?

⁴³ Sugiero invocar esta definición cuando posteriormente propongamos una reflexión acerca de la concepción político - antropológica lechneriana.

Una respuesta negativa a una antropología política, radica en que Lechner se plantea el fenómeno político posterior a su fundamentación, es decir, desde la trascendencia de una estructura original y desde la perfectibilidad de los sujetos (Aristóteles). Lechner reniega de la condición totalizante del ser humano en política, de una consideración proyectiva de los móviles en política, de la politización de la dulzura natural de la *zoé* y de la abstracción inadmisibles de la fraternidad a la humanidad en su conjunto. El sujeto lechneriano sabe que sus lenguajes morales no se agotan en el mundo de la política, ni en sus apropiaciones, ni tampoco en la exacerbación de una praxis social con sentido. De hecho, Lechner repite dos frases muy ilustrativas: una de Agnes Heller *pobre el país que necesita héroes*⁴⁴ y la segunda que la locura equivale a desdibujar los límites del yo⁴⁵.

Si tal como la acción del artesano supone una cierta visión prospectiva de lo que va a realizar y de lo que requiera para realizarlo, análogamente, una teoría política supone más que un complemento teórico o una mera justificación positiva. Nos preguntamos entonces ¿cómo co - existe el ser humano en tanto estructura política anterior a lo estatal?

Para Lechner, en efecto, la reconstrucción conceptual del sujeto en política no puede enmarcarse en un concepto de verdad. Lechner piensa que una estructura conceptual de ese tipo no se corresponde con los sujetos existentes en política. El hecho de que, por ejemplo, hayamos logrado ser libres y prósperos, no nos hace creer que nuestra vida es un modelo para otras personas. Si tal como el egoísmo es una fuerza demasiado débil para movernos a actuar políticamente, tampoco lo será la compasión por todos los seres humanos.

⁴⁴Véase Norbert Lechner, En *Obras Escogidas Tomo I: La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. Una Conversación Preliminar*. 2006. Lom.

⁴⁵Véase Norbert Lechner, En *Obras Escogidas Tomo I: La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. pp. 152. 2006. Lom.

Si decimos que la política es deliberación, Lechner acepta que es posible la deliberación entre personas que no comparten un mismo nivel de racionalidad en cuanto la deliberación política no exige, necesariamente, un alto grado de racionalidad. Lechner no considera, a priori, que los sujetos particulares carezcan de un contenido político con vocación de publicidad⁴⁶, sino que entiende los riesgos de encerrar a lo humano en rígidos marcos ideológicos tanto como unir esos marcos a favor de poderes existentes, en consecuencia, el único sujeto político que interesa es el construido por los el sujeto histórico y por las capacidades políticas de los sujetos que se agotan en los ejercicios socializados de la atribución que esa facultad supone.

Por nuestra parte, pensamos que lo ético en lo político se hace parte en tanto lo humano siempre se encuentra en todas las variantes que la estructura admite, en el entendido que lo político siempre compromete la existencia en tanto el ser humano nunca debe ocultarse bajo las representaciones institucionalizadas de lo político.

Finalmente ¿podemos entender a la política cómo orden deconstructivo histórico, al asumir la universalidad de ser miembro activo de una obra común cuya naturaleza es - y Lechner lo sabe perfectamente - ruptura de toda determinación trascendente anterior? ¿Nos basta, entonces, el rescate de las grandes narraciones (las teorías del Estado) junto con la respectiva lamentación de su inexistencia cómo proyecto positivo? En los últimos párrafos de este escrito me permito una doble contestación o dos propuestas para superar esta tensión.

La primera contestación es que la búsqueda de ese principio de inteligibilidad de las contradicciones sociales lechneriano apela a un fáctico universal, en el sentido de la constitución del orden como un régimen institucional sistémico. El problema verdaderamente radica en que ese factico universal asume

⁴⁶ Si es que Lechner asumiera la posibilidad de la legitimidad de un sujeto político análogo al Estado, cuestión de por sí bastante discutible.

la legitimización estatal de modo contextual. Si el Estado como proceso de legitimación no proviene de una verdad pre deliberativa, no ha de ser la síntesis final de lo ideológico, no es una mera trasgresión anclada en su radicalidad, ni es una fijación arbitraria de lo moralmente relevante; entonces ¿cómo podemos hacerla posible y exigible desde conceptos que tengan vocación de representar a *toda* esa realidad que se vuelve política por medio del Estado? Entendemos, por nuestra parte, que esta legitimidad sólo es posible mediante la referencia a un todo simbólico, pos racional, supra estatal y falsamente deliberativo.

La segunda invitación es la de entender la propuesta lechneriana como una experiencia de continuidad. Pensemos en el Estado en tanto existencia continua nunca condicionada. Para Norbert Lechner la política en un Estado deja de ser una pluralidad de inmediateces, la cual sin una identidad trascendente soberana convierte a su proceso histórico en un mero lugar de la contingencia, un espacio de necesidad y no de libertad, lo cual nos recuerda que el mundo no tiene sentido sin la iniciativa humana de poder forjar un régimen común. El verdadero reto político del sujeto lechneriano está lejos de fundar un espacio para acceder a los lugares iluminados, personificando sus imágenes (como pareciera ser unos de los mitos políticos contemporáneos), inclusive, entiende Lechner, esas mismas estructuras políticas siempre pueden traer consigo situaciones alienantes; sin embargo, cuando Lechner nunca divaga es al testificar que el mundo se hace inhumano cuando es violentamente empujado a un movimiento en donde no puede convivir ningún tipo de permanencia, ya que si existe algún un móvil para confiar en los milagros del ser, es cuando los seres humanos se plantean lo político como ruptura de lo pasajero, como precariedad del sujeto y como voluntad de subordinación del orden creado.

Conclusión

La problemática ética - política en Norbert Lechner la podemos entender como el conjunto de disposiciones y prácticas de lo político que hacen posible la deliberación de los ciudadanos, en un orden siempre sujeto a legitimación, el cual, a su vez, debe ser capaz de expresar y representar un sentido transformador de su espacio vital.

Si con la inclusión de Adela Cortina quisimos remarcar que la filosofía se ha de ocupar de la condición de las cosas en lo público, no tan sólo en una reflexión acerca de su congruencia lógica, sino también como pauta de conducta y apropiación de sus significaciones, con Lechner podemos representar que la política puede plantearse conceptualmente tanto como explicarse históricamente. En efecto, la política deja de ser la ciencia de establecer la mejor concepción de una sociedad inexpugnable para su exploración deliberativa de la mejora posible de una sociedad existente. Reconociendo que en esa búsqueda de ideales morales la historia no es una excusa, sino sólo elimina posibilidades. Antes que en un ideal político que admite su opuesto como universo ético de modo trágico (Aranguren) o un ideal que exige a sus ciudadanos una particular visión de la perfección, el lenguaje político se constituye, en los términos de Lechner, siempre como una mediación entre un comportamiento situacional y una respuesta moral intrínseca al fenómeno de lo político.

Lo ético en lo político, entendemos, exige rechazar cualquier visión, por más tentadora que puede llegar a parecer, de instrumentalización de la política y por ende, del Estado, para personificar un orden social anterior y superior a su historicidad. No existen transformaciones políticas rápidas y violentas, con ello, Lechner se desmarca de una reivindicación hacia la nación o hacia la entidad Estado.

Lo político se transforma en una ética cuando considera la pugna de valores como criterio decisivo de la lógica política. Esto es: perfila la política donde se encuentra ausente, desde el desencanto que se descubre en un nosotros insuficiente, donde la política dejó heridas que aún sangran, desde la recuperación de lo utópico o desde las memorias políticas.

Lechner, asimismo, niega que la política deba, a priori, hacer mejores a los seres humanos. La teoría política lechneriana no se presenta como un contenido de ideales puestos en la arena política para su defensa y resguardo, en la cual lo ideológico, lo utópico o lo ético representen su complementariedad. La política tampoco es un eslabón que conecta el mundo interno de los sujetos con una potencialidad colectiva, ni es una conquista fruto de una sabiduría inserta en la propia alma de los sujetos que resume el significado de la vida, sino más bien, la política es el modo en que se representa lo colectivo en un orden humano duradero, definiéndose por el modo en que se somete a su deliberación, tensiona sus parámetros morales y porque nunca renuncia a su materialidad.

Probablemente hemos sido algo injustos al no plantearnos una reflexión de la concepción política lechneriana desde un relato histórico, desde esos momentos reales y auténticos en donde precisamente se enfrentaron grupos antagónicos. Ahí lo político fue un discurso eminentemente problemático o no existía ningún acuerdo acerca de los procedimientos que institucionalizaban lo moralmente justificado. Más que apelar a un sentimentalismo histórico que llama para sí un indulto de lo filosófico o la impostación de categorías a politizadas, me interesa reafirmar que lo ético en lo político es una exigencia de carácter universal que llega hasta una cierta abstracción de los acontecimientos, aun los recientes y aun los que tienen consecuencia directa entre nosotros, para intentar extraer esos principios que definen a lo político de modo recurrente.

Lo ético en lo político se hace parte cuando renuncia a afirmar filosóficamente al poder, en tanto un gobierno, una autoridad o una revolución no necesariamente admiten que los afectos, los odios, los deleites, los miedos o las contradicciones puedan ser valorados en un orden político, el cual a su vez, sea capaz de superar su desorden inherente, la complacencia del bienestar social o su imposibilidad trágica de personificarlos en una orgánica. Al poder trascender la inmediatez de toda escena pública, el Estado supera la ausencia de las estructuras alienantes del mundo político hacia el mundo de lo social y se legitima cotidianamente.

El Estado, en este contexto, es un ente trascendental, porque ejerce sus tareas de modo decisorio e integrador, y porque es la única institución que proporciona la esperanza de romper la inercia de una esfera social moldeada por fuerzas que debaten su funcionalidad como fuerza transformadora. Uno de los lemas es: se puede vivir éticamente en cualquier circunstancia, bajo la convicción que esa fraternidad supera las limitaciones individuales, supera una temporalidad lineal y supera los intentos fallidos; con ello, su carácter dialógico es uno de los valores primarios de la acción política y del Estado lechneriano.

La búsqueda de ese orden inevitablemente significa disgusto, incomodidad o conflictividad social. Lechner objeta abiertamente, por ejemplo, a las posiciones, que afirman que el mal en política puede conjurarse con la progresiva elevación de los niveles de bienestar socio – económicos de los ciudadanos. Para Lechner, la falta de armonía social no radica en la imposibilidad de conformar un universo político perfectible y en la desilusión condenatoria de su fracaso; por el contrario relaciona lo político con hechos e intentos, en una lucha siempre mediada por las condiciones de espacio existencial y de sus códigos interpretativos. En un ideal de la autodeterminación frente a toda circunstancialidad, el cual reconoce el trance, el

antagonismo o hasta el fracaso, como partes constitutiva de la actividad política. Si el orden se plantea en estas condiciones, la concepción política de Norbert Lechner será, en términos genuinos, una búsqueda de lo ético en lo político, y una vez instaurado, quizás, podamos proseguir su búsqueda en ideales más ambiciosos, como la virtud, la belleza o la felicidad.



Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*. (2003, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires)
- Aranguren, José Luis. *Ética y Política* (1985, Guadarrama, Barcelona).
- Aranguren, José Luis. *Obras Completas Volumen III: Ética y Sociedad* (1996, Editorial Trotta, Madrid)
- Aranguren, José Luis. *Obras Completas Volumen IV: Moral, sociología y política I* (1996, Editorial Trotta, Madrid)
- Aranguren, José Luis. *Obras Completas Volumen V: Moral, sociología y política II* (1996, Editorial Trotta, Madrid)
- Arendt, Hannah. *La condición humana* (1993, Barcelona, Paidós)
- Aristóteles. *Política* (1997, Austral Ciencias y Humanidades, Madrid)
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (2000, Mestas Ediciones, Madrid)
- Baño, Rodrigo. *Transición y cultura política en Chile*. (1988, FLACSO Chile, Santiago)
- Bauman, Zygmunt. *En busca de la política* (1999, Fondo de cultura económica, Buenos Aires)
- Beck, Ulrich. *La Invención de lo político: para una teoría de la modernización reflexiva* (1999, Fondo de Cultura Económica, México D.F.)
- Bermudo, José Manuel. (Coordinador) *Derechos, Libertades, Emancipación*. (2010, Horsori, Barcelona)
- Bermudo, J. M. *Filosofía Política I. Luces y sombras de la ciudad* (2001, Ediciones del Serbal, Barcelona)
- Bermudo, J. M., *Filosofía Política II. Los jalones de la libertad* (2001, Ediciones del Serbal, Barcelona)
- Burbano de Lara, Felipe. *Las búsquedas de Norbert Lechner* (2004, En Iconos N° 19. FLACSO – Ecuador, Ecuador)
- Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*. (1992, Fondo de Cultura Económica, México D.F.)

- Castells, Manuel. *Globalización Desarrollo y Democracia: Chile en el contexto mundial* (2005, Fondo de Cultura Económica, Santiago)
- Crossman, R.H.S. *Biografía del Estado Moderno*. (1986, Fondo de Cultura Económica, México D.F.)
- Cortina, Adela. 1999. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de ciudadanía*. (1999, Alianza, Madrid)
- Cortina, Adela. *Ética*. (2008, Akal, Madrid)
- Cortina, Adela. *Ética aplicada y Democracia radical*. (1993, Tecnos, Madrid)
- Cortina, Adela. *Justicia Cordial*. (2010, Madrid, Trotta)
- Cortina, Adela. *Ética Mínima*. (1986, Tecnos, Madrid)
- Cortina, Adela. *Ética sin moral*. (1990, Tecnos, Madrid)
- Dahl, Robert. *La igualdad política*. (2008, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires)
- Dawson, Chistopher. *Dinámica de la Historia Universal*. (1961, Ediciones Rialp, Madrid)
- Díaz – Tendero, Eolo. *El legado de Norbert Lechner a las ciencias sociales en Chile*. (Septiembre 2004, En Agenda pública Año III, Santiago)
- Dowse, Robert y John Hughes. *Sociología Política*. (1972, Alianza, Madrid)
- Duso, Giuseppe. (Coordinador) *El Poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. (2005, Siglo xxi editores, Buenos Aires)
- Fernández Santillán, José. *Filosofía política de la democracia*. (1994, Fontamara, México D.F.)
- Ferrater, José. *Cuatro visiones de la historia universal*. (1982, Alianza, Madrid)
- Finley, Moses. *El nacimiento de la política*. (1986, Editorial Crítica, Barcelona)
- Follari, Roberto. *Posmodernidad, filosofía y crisis política*. (1993, Aique Grupo Editor, Buenos Aires)
- Foucault, Michael. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. (1981, Alianza Editorial, Madrid)
- Garretón, Manuel Antonio. *Del postpinochetismo a la sociedad democrática: globalización y política en el bicentenario*. (2007, Debate, Santiago)

Glucksmann, André. *La estupidez. Ideologías del postmodernismo*. (1988, Ediciones Península, Barcelona)

Godoy Lagarrigue, Pedro. *La conjunción ético – política*. (2006, Ediciones Fundación Juan Enrique Lagarrigue, Santiago)

Habermas, Jurgen. *Ensayos Políticos*. (1985, Ediciones Península, Barcelona)

Habermas, Jurgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. (1991, Paidós, Barcelona)

Habermas, Jurgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. (1989, Tecnos, Madrid)

Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. (2002, Paidós, Barcelona)

Hayek, Friedrich August von. *Camino de Servidumbre*. (1985, Alianza, Madrid)

Heckscheler, August., *La felicidad pública*. (1962, Editorial Herrero Hermanos, México D.F.)

Heller, Hermann. *Las ideas políticas contemporáneas*. (1930, Editorial Labor, Barcelona)

Hobbes, Thomas. *Leviatán*. (2004, Ediciones Libertador, Buenos Aires)

Hobhouse, L. T. *Liberalismo*. (1927, Editorial Labor, Barcelona)

Holstein, Gunther. *Historia de la filosofía política*. (1953, Instituto de Estudios Políticos, Madrid)

Hopenhayn, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina*. (1994, Fondo de Cultura Económica, Santiago)

Huneeus, Carlos. *El régimen de Pinochet*. (2000, Editorial Sudamericana, Santiago)

Ignatieff, Michael. *El mal menor. Ética política en una era de terror*. (2004, Taurus, Bogotá)

Joignant, Alfredo. *El gesto y la palabra*, (1998, LOM, Santiago)

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. (1993, Paidós, Barcelona)

Kymlicka, Will. *Ciudadanía Multicultural*. (1995, Paidós, Barcelona)

Laclau, Ernesto. 2008. *Debates y combates Por un nuevo horizonte de la política*. (2008, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires)

- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. (2005, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires)
- Lechner, Norbert. *Obras Escogidas*. Tomo I. (2006, Lom, Santiago)
- Lechner, Norbert. *Obras Escogidas*. Tomo II. (2006, Lom, Santiago)
- Levinás, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. (1993, Editorial Pre –Textos, Valencia)
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. (1960, Aguilar, Madrid)
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. (1981, Alianza, Madrid)
- Marshall, T. H. y Bottomore, Tom., *Ciudadanía y Clase Social*. (1998, Alianza, Madrid)
- Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. (2003, Alianza, Madrid)
- Moulian, Tomás. *Chile actual: anatomía de un mito*. (1997, Lom, Santiago)
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. (1990, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires)
- Nozick, Robert. *Meditaciones sobre la vida*. (1989, Editorial Gedisa, Barcelona)
- Oakeshott, Michael. *El racionalismo en política y otros ensayos*. (2000, Fondo de cultura económica, México, D.F.)
- Olivé, León. (Compilador) *Ética y diversidad cultural*. (2004, Fondo de Cultura Económica, México D.F.)
- Ortega y Gasset, José. *Historia como Sistema*. (1962, Revista de Occidente, Madrid)
- Ory, Pascal. (Editor) *Nueva historia de las ideas políticas*. (1992, Mondadori, Madrid)
- Ortega y Gasset, José. *Una interpretación de la historia universal*. (1966, Revista de Occidente, Madrid)
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. (1959, Fondo de Cultura Económica, México D.F.)
- Paz, Octavio., 2004. *Postdata - Vuelta a El laberinto de la soledad*. (2004, Fondo de Cultura Económica, México D.F.)
- Poole, Ross. *Moralidad y Modernidad*. (1991, Editorial Herder, Barcelona)

- Poulantzas, Nicos. *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. (1972, Siglo XXI Editores, España)
- Quiñones, María Isabel., *El fin de reino de lo propio. Ensayos de antropología cultural*. (2004, Siglo xxi Editores, México, D.F.)
- Rawls, John. *Liberalismo Político*. (1995, Fondo de Cultura Económica, México D.F.)
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. (1978, Fondo de Cultura Económica, México D.F.)
- Rousseau, Jean - Jacques. *El Contrato Social*. (1982, Biblioteca Edaf, Madrid)
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo Político*. (1998, Alianza Editorial, Madrid)
- Renán, Ernesto. *¿Qué es una Nación?* (1947, Editorial Elevación, Buenos Aires)
- Sabine, George. *Historia de la teoría política*. (1994, Fondo de Cultura Económica, México D.F.)
- Sartori, Giovanni. *Elementos de Teoría Política*. (1992, Alianza, Madrid)
- Sartori, Giovanni. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*: (1979, Fondo de Cultura Económica México D.F.)
- Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (2001, Taurus, Madrid).
- Savater, Fernando. *El contenido de la felicidad*. (2002, Santillana, Madrid)
- Savater, Fernando. *El mito nacionalista*. (1996, Alianza, Madrid)
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. (2009, Fondo de cultura económica México D.F.)
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. (1994, Ediciones Paidós, Barcelona)
- Teillet Roldán, Eduardo. *Raza, Identidad y Ética*. (2000, Ediciones del Serbal, Barcelona).
- Thiebaut, Carlos. *Vindicación del ciudadano: un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. (1998, Paidós, Barcelona)
- Tironi, Eugenio. *Crónica de viaje: Chile y la ruta a la felicidad*. (2006, El Mercurio - Aguilar, Santiago)
- Tocqueville, Alexis. *La Democracia en América*. (1989, Alianza, Madrid)

Villoro, Luis. *El poder y el Valor. Fundamentos de una ética política.* (1997, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.)

Virno, Paolo. *El recuerdo del presente. Ensayos sobre el tiempo histórico.* (2003, Paidós, Buenos Aires)

Wallerstein, Immanuel. *Geopolítica y Geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial.* (2007, Kairós, Barcelona)

Walzer, Michael. 1993. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad.* (1993, Fondo de cultura económica, México d.f.)

Walzer, Michael. *Obediencia: y desobediencia civil en una democracia.* (1970, Editorial Argentina, Buenos Aires)

Watkins, Frederick. *La era de la ideología.* (1970, Troquel, Buenos Aires)

Zemelman, Hugo. *De la historia a la política. La experiencia de América Latina.* (1989, Siglo XXI Editores, México, D.F.)

