

Breve Historia de la Filosofía Política

INTRODUCCIÓN

En lo que sigue, presentaré la discusión entre dos diferentes maneras de entender la ética y la política. Ambas tienen en común que conciben el problema ético-político desde el punto de vista de la universalidad y de la particularidad. Pero mientras una insiste en la necesidad de abandonar las particularidades y atenerse a lo universal, la otra predica lo contrario, la importancia del contexto y de lo particular.

Mostraré esta dialéctica entre lo particular y lo universal en tres momentos históricos. En el primero se enfrentan Platón y Aristóteles; en el segundo, Kant y Hegel; en el tercero, por último, las posiciones de dos corrientes contemporáneas, los *liberales* y los *comunitaristas*.

Luego de ese breve recuento teórico, presentaré rápidamente los libros de Villoro y Morse, en un intento de aplicar a la realidad latinoamericana los instrumentos de análisis ético y político que surgen en esa discusión.

Por último, tomo la polémica Kohlberg-Guilligan como un ejemplo más de la tensión entre lo particular y lo universal, esta vez en el campo de la psicología del desarrollo moral.

En la conclusión propongo una lectura de lo universal y lo particular que permita comprenderlos como dos perspectivas distintas al interior de cada uno de nosotros.

1. PLATÓN Y ARISTÓTELES

ÉTICA Y FILOSOFÍA

Sócrates tenía la costumbre hacer preguntas difíciles a sus conciudadanos. A un general, por ejemplo, le preguntaba “¿qué es la valentía?” y cuando este contestaba que era “mantenerse en el puesto de batalla a pesar de todos los peligros” Sócrates le replicaba que no estaba tomando en cuenta la valentía en tiempos de paz, cuando, por ejemplo, un ciudadano se negaba a hacer actos injustos a pesar de todas las amenazas de los poderosos. Lo que habría que buscar, proseguía Sócrates, es lo que hay en común entre la valentía en tiempos de guerra y la valentía en tiempos de paz, para encontrar una definición de la valentía; pero como el general no estaba dispuesto a hacer ese esfuerzo, se iba molesto con Sócrates, pensando que se había burlado de él y le había dicho cobarde.

Lo mismo sucedía con el juez, a quien Sócrates le preguntaba ¿qué es la justicia?; o con el poeta, a quien le preguntaba ¿qué es la belleza?. Ninguno de ellos parecía ser capaz de dar razón de lo que hacía o producía y, en el mejor de los casos, del poeta podríamos decir que está inspirado, es decir, que hace las cosas sin saber cómo, poseído por un dios tal vez o en un raptó de locura temporal. Y todos terminaban molestos con Sócrates, pensando en cómo iban a vengarse de él.

Pero Sócrates no hacía estas preguntas para burlarse de la gente, sino que tenía la firme convicción de que las palabras habían perdido su sentido y que ya nadie sabía lo que significaba la valentía, la justicia o la belleza. Lo peor era que todos creían saber lo que significaban esas palabras y por eso las seguían utilizando sin cuestionarse. Sócrates en cambio pensaba que la mejor manera de recuperar su significado era en el diálogo y por eso trataba de destruir las opiniones ingenuas -para buscar el verdadero significado de las palabras, para definir las correctamente-.

Al final, Sócrates fue juzgado y condenado a morir por corromper a la juventud y no creer en los dioses de la ciudad. Pero su amigo, el joven Platón, tomó la posta y continuó en el esfuerzo de definir las palabras para darles otra vez un sentido y volver a cargarlas de significado.

Entre otras cosas, Platón retomó la reflexión de Sócrates sobre la virtud, que la identificaba con el conocimiento. Esto era una de las paradojas socráticas, que la virtud es conocimiento; relacionada con ella está ésta otra, que el que sabe lo que es bueno no hace lo que es malo, o que nadie hace el mal sabiendo que hace el mal.

Esto suena bastante absurdo, porque nosotros, muchas veces, sabemos perfectamente lo que es bueno y, sin embargo, hacemos lo que es malo. Lo que sucede, podríamos argumentar contra Platón, es que en nuestras acciones no interviene sólo la inteligencia, sino también el deseo, que muchas veces pasa por encima de la razón y nos obliga a hacer lo que sabemos que es malo o incorrecto. Vamos a ver que ésta es ya la crítica de Aristóteles a la posición de Platón.

Pero vale la pena revisar brevemente el planteamiento de Platón, a manera de introducción a nuestro tema, la ética y la política y, para empezar, quisiera defender a Platón contra la crítica de Aristóteles, pues me parece que no toma en cuenta los diálogos de Platón en los que la formación del deseo juega un papel importante, *El Banquete*, por ejemplo, donde muestra que el progreso de la razón o de la inteligencia individual está dirigida por el deseo, justamente. El deseo o el amor aparece en ese diálogo como el motor de una ascensión hacia puntos de vista cada vez más universales, empezando por el amor a un cuerpo bello, luego a varios cuerpos bellos, luego a la idea de la belleza en sí. Además, en *La República* Platón insiste en que la Idea del Bien, que es la que de alguna manera contiene a todas las otras ideas, no se conoce sólo con la inteligencia, sino “con toda el alma”, es decir, también con el deseo e implica un cambio completo de la persona.

Pero algo de cierto tiene la crítica de Aristóteles, pues Platón mantiene una concepción “intelectualista” de la ética. La inteligencia juega en Platón un papel preponderante y la entiende de una manera fundamentalmente geométrica, es decir, Platón piensa que la inteligencia que debemos desarrollar nosotros en la ética es una inteligencia o un razonamiento semejante a aquel razonamiento que hacemos en las matemáticas, concretamente, en la geometría. Y este es un punto fundamental de la crítica de Aristóteles a Platón, como veremos.

Para entender lo que quiere decir Platón, podemos preguntarle a cuatro personas si robar es bueno o es malo. Todas dicen que robar es malo, es decir, el contenido de la respuesta es el mismo, pero lo que le interesa a Platón es la justificación, las razones que da cada uno para decir que robar es malo. De eso trata la filosofía, dice Platón, de dar razones, de justificar nuestras afirmaciones y nuestra propia vida. Con eso tiene que ver la ética, dar razón de nuestros actos.

El niño responde, pues, que robar es malo y le preguntamos ahora ¿por qué? Mi mamá me lo ha dicho, nos contesta. Esa es su justificación y no podemos decir que esa sea una buena justificación, porque se basa solamente en lo que él ha escuchado decir y no en un verdadero saber.

Entonces preguntamos a una segunda persona, a otro niño, por ejemplo, ¿por qué dices que robar es malo? Y este segundo niño ya no nos dice que es porque su mamá le ha dicho. Este niño dice que ha tenido ciertas experiencias: “yo he sabido de ciertas personas que han robado y a las que les ha ido mal después, por eso digo que robar es malo, no sólo porque mi mamá me lo ha dicho”.

Bien, esta justificación es mejor que la anterior, porque hay una investigación empírica, una investigación de casos particulares y, desde ahí, este niño o esta persona han generalizado; de ciertos casos particulares han obtenido la regla general que robar es malo. Este proceso es más complejo que el primero, que simplemente se limitaba a recibir lo que había escuchado y lo repetía. Esta segunda persona no solamente hace eso, sino que investiga y generaliza.

Pero Platón le diría a esta segunda persona: ¿cómo has hecho para pasar de algunos casos particulares a todos los casos en general?, ¿cómo has hecho para universalizar esa norma? Robar es malo, claro, en muchos casos robar es malo porque trae malas consecuencias para quienes roban, pero sucede muchas veces que a aquellos que roban no les pasa nada. No hay ninguna necesidad lógica, ninguna conexión lógica entre robar y que me vaya mal. Podemos preguntarle a algunos personajes conocidos, a algunos les va mal ciertamente, pero a otros les va bien. Este es el problema de toda inducción, de toda generalización o universalización a partir de casos particulares: la universalidad que se consigue es siempre solamente empírica, no incluye ninguna necesidad lógica.

De tal manera que esta segunda razón no es todavía suficiente, dice Platón. Entonces, vamos donde una tercera persona y ella nos dice: mira, yo digo que robar es malo porque parto de un principio; no repito lo que me han dicho ni generalizo a partir de casos particulares, sino que parto de un principio general y mi principio general puede ser, por ejemplo, “no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti”. A partir de ese principio de acción yo investigo los casos particulares y me pregunto si en ese caso particular estoy haciendo aquello que no me gustaría que me hicieran a mí, por ejemplo ¿me gustaría a mí que me roben? Entonces, yo digo: no me gustaría que me roben, por consiguiente, yo no robo.

Esta persona tiene lo que podríamos llamar un *conocimiento científico*, un conocimiento verdadero justificado. Las razones que tiene para decir que robar es malo están justificadas. No se lo han dicho, ni responde por la experiencia vaga que puede haber acumulado con el tiempo, sino por unos principios sólidos que guían sus acciones concretas, un principio universal que guía sus acciones concretas.

Pero queda una cuarta persona; ¿qué fue insuficiente en la respuesta de la tercera persona?, ¿no tiene ya un conocimiento verdadero y justificado? Sí, pero justificado en función de su punto de partida. Su punto de partida es

que no hace a otros aquello que no desea que le hagan a ella. Entonces, sus acciones concretas ya están justificadas en función de un principio, pero el principio del cual está partiendo no está justificado, sino que es un principio que toma por sí mismo, que él decide, como el geómetra en el razonamiento geométrico.

El Deseo y la Idea del Bien

Para entender mejor lo que quiere decir Platón, pongamos pues como ejemplo un problema tomado de la geometría, no ya de la ética. Preguntemos entonces a las mismas personas: ¿cuánto mide la suma de los ángulos internos de un triángulo? Le preguntamos a un primer niño y nos dice “180 grados”, la respuesta es correcta. Le preguntamos ¿cómo lo sabes? Entonces, dice: mi mamá (o mi profesora) me ha dicho -y nosotros ya hemos visto que ésta no es una buena respuesta—

El segundo niño, en cambio nos responde: porque he medido muchos triángulos de diferentes formas con mi transportador (acá tengo mi cuaderno), y en todos he obtenido una suma de 180 grados. Ahora bien, aunque es improbable que siempre nos salga 180 grados de suma, pero aún suponiendo que eso sea así, ¿cómo sabemos que la suma de los ángulos internos de todos los triángulos va a dar como resultado siempre y necesariamente 180 grados? Aunque se midan los ángulos internos de muchos triángulos, no podemos saber si en el siguiente la suma va a ser la misma. Por lo menos, no hay ninguna necesidad lógica de que sea así.

El geómetra, por otro lado, no procede ni de oídas, ni haciendo cálculos o mediciones, sino parte de ciertas hipótesis, de ciertas definiciones, de la definición del punto, definición de la recta, definición del plano, definición del volumen; y tiene un axioma fundamental: “la distancia más corta entre dos puntos es una línea recta” y con esas definiciones y con ese axioma nos demuestra que la suma de los ángulos internos mide 180 grados necesariamente en todos los triángulos.

Ese es el modelo geométrico del que nos habla Platón y ese es el tipo de conocimiento verdadero que deberíamos tener, conocimiento verdadero y justificado. Pero habíamos dicho que tampoco este modelo era suficiente para Platón. ¿Qué es lo que no está justificado en el modelo del geómetra, cuando explica la suma de los ángulos internos de un triángulo a partir de sus definiciones y sus axiomas? Nosotros ya lo sabemos: falta demostrar por qué se parte de esas definiciones y de ese axioma. Claro, el geómetra nos dice: si tú quieres aprender geometría, tienes que empezar por estas definiciones y estos axiomas, que son a primera vista arbitrarios y sólo más adelante, cuando ya los hayas aprendido y puedas operar con ellos, te vas a dar cuenta de por qué los tomamos como punto de partida: nos permiten describir la totalidad del espacio en todas sus formas.

Sin embargo, Platón dice que esas definiciones y esos axiomas, esas hipótesis, no están justificadas y efectivamente, a fines del siglo XIX se inventó la geometría no plana, que parte de las mismas definiciones, pero que no tiene el axioma fundamental, el que afirma que la distancia más corta entre dos puntos es una línea recta. En esta nueva geometría se toma en serio la curvatura de la Tierra, sobre la que no existen líneas rectas y, por consiguiente, la suma de los ángulos internos de un triángulo no es 180 grados. Entonces, podemos decir: una teoría afirma que la suma de los ángulos internos es 180 grados y otra dice que no. ¿Cuál tiene razón? Las dos tienen razón, desde su propio sistema de hipótesis cada una es correcta. Pero entonces nosotros no tenemos razón para preferir una a la otra y, por ello, este procedimiento hipotético se muestra insuficiente para dar razón última de nuestro actos.

¿Cuál es la solución de Platón? La solución de Platón es la dialéctica. Lo que propone Platón como procedimiento no solamente científico, sino también ético, es la dialéctica. Platón dice, recordando y reelaborando seguramente lo que decía Sócrates sobre la destrucción de las opiniones infundadas y la construcción de definiciones correctas en el diálogo: la destrucción de las hipótesis, lo que hace el dialéctico, es no solamente partir de un sistema hipotético y sacar de ahí las conclusiones particulares, sino poner en cuestión las hipótesis, probar esta hipótesis, destruirla, probar otra hipótesis, destruirla y de esta manera avanzar hacia hipótesis cada vez más inclusivas, hasta un momento de fe en donde nosotros vemos con absoluta claridad “que eso es así”. Ya no hacemos un procedimiento de generalización a partir de casos particulares, ni tampoco un procedimiento deductivo a partir de una hipótesis. Lo que vemos directamente: “que eso es así”, nace de una especie de iluminación.

Volviendo entonces a la ética, en el caso de “si robar es bueno o es malo”, la tercera persona consultada responde ofreciéndonos un sistema hipotético. El cuarto no nos responde con un sistema hipotético, nos dice, simplemente, que robar es malo. ¿Por qué dice eso? La cuarta persona tendría que decir: yo lo veo con toda claridad; no te lo podría explicar; para mí está absolutamente claro que robar es malo. ¿Qué ha pasado en términos de lo que quiere decir Platón? Ha sucedido que esa persona se ha hecho buena y ve con claridad que robar es malo.

Ella ha pasado por todas las otras razones. No es que esta persona haya sido iluminada desde fuera, sino que ha pasado por todas las razones, ha probado todos los métodos: lo que le dicen, los casos particulares, los sistemas hipotéticos. La

persona ha destruido las hipótesis y, al final, ha adquirido un conocimiento: «robar es malo». En ese momento, la persona ya no lo sabe sólo intelectualmente, sino que no desea robar; le produce más dolor robar que no robar. Eso es lo que se tendría que conseguir. Hay un elemento fuerte de inteligencia, hay que conocer la idea del bien para hacernos buenos, pero ese conocimiento de Platón no es solamente intelectual, sino también deseante, es también un deseo. Pero, como veremos a continuación, lo que ha quedado de Platón es principalmente un primer modelo basado en la idea del bien, en una norma que nosotros conocemos.

LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES

La primera crítica fuerte a Platón la hace Aristóteles y se refiere a esta peligrosa afinidad entre el conocimiento moral y el conocimiento matemático. La crítica de Aristóteles es bastante maliciosa. Aristóteles dice que de lo que se trata en la ética no es de saber lo que es el bien, sino de hacernos buenos. Pero nosotros hemos visto que conocer la Idea del Bien, para Platón, significa "hacernos buenos"; conocer tiene este sentido doble de la inteligencia y del deseo.

Pero la crítica de Aristóteles es sumamente iluminadora y va ser la segunda posición que voy a presentar en este primer asalto. La primera posición es la de Platón: en la ética se trata de encontrar una norma, como hemos visto, la Idea del Bien. Aristóteles se opone a esta afirmación y dice que Platón no ha hecho una distinción entre el pensamiento matemático y el pensamiento propiamente ético, porque el pensamiento matemático, la geometría, se refiere a cosas inmutables y eternas, a cosas que siempre son de una misma manera: dos más dos es siempre cuatro, la suma de los ángulos internos del triángulo es siempre 180 grados (con las limitaciones que ya había hecho notar Platón), eso es siempre así; pero las cosas humanas no tratan sobre cuestiones eternas e inmutables, sino sobre cuestiones totalmente cambiables, sobre cuestiones contingentes.

Aristóteles está haciendo una distinción muy interesante: por un lado, tenemos a la teoría que estudia estas cosas inmutables y eternas. Teoría es la matemática o la astronomía (porque para Aristóteles el movimiento de los astros es inmutable y eterno); pero por otro lado tenemos el arte y la virtud, es decir, la práctica. La diferencia está en el objeto al cual se dedica cada una. La teoría se dedica a objetos inmutables y eternos, y en ella solamente interviene la pura inteligencia, es pura contemplación. En la teoría se trata de entender cómo son esas cosas eternas y nosotros no tenemos mucho que opinar o que hacer con esas verdades -dos más dos es cuatro- porque son, pues, inmutables y eternas. La práctica, en cambio, se ocupa de las cosas humanas que son cambiables y dependen de las opiniones y del punto de vista de cada uno.

Esa es una primera crítica muy iluminadora de Aristóteles, que nos dice que hay que distinguir entre dos tipos de objetos y, por consiguiente, entre dos tipos de métodos. Uno es el método geométrico, que parte de ciertas hipótesis y deduce lo que se sigue a partir de ellas, y otro es el método de la ética, que es solamente probable y aproximado y donde no hay necesidad de que las cosas sean así como deducimos que deben ser. Por ejemplo, dice Aristóteles, la mayoría de los hombres huye cuando está en peligro de muerte, pero Sócrates no huyó -se quedó y lo mataron, aun cuando pudo huir-. Sócrates es la excepción a una regla que, ahora lo vemos, era solamente empírica.

Pero lo importante es que no es necesariamente cierto que todos huyan cuando están en peligro de muerte, aunque eso sea cierto en la mayoría de los casos -este es el ámbito de la ética, el ámbito de las cosas cambiantes, no necesarias sino contingentes-.

Hecha esta distinción entre la teoría y la práctica, Aristóteles distingue todavía, al interior de la reflexión práctica, entre la producción (*poiesis*) y la práctica propiamente dicha (*praxis*). Esta vez la diferencia no se refiere al tipo de objeto que se investiga, sino al tipo de acción que realizamos cuando nos enfrentamos con estos objetos que "pueden también ser de otra manera". En el caso de la producción o *poiesis* realizamos una acción no por sí misma, sino con vistas a un fin que perseguimos y para el cual la acción que nosotros realizamos es solamente un medio. Es decir, no realizamos la acción por sí misma, sino con vistas a su producto. En la *praxis*, en cambio, la acción que realizamos tiene sentido por sí misma y no sólo en función de sus efectos. La valentía, por ejemplo, es querida por sí misma, al igual que la honradez y la justicia. Las virtudes en general no son medios para otra cosa.

Ahora bien, las virtudes no dependen sólo ni principalmente del conocimiento, como pensaban Sócrates y Platón, sino fundamentalmente de la costumbre o del hábito personal y de los modos de hacer institucionalizados. Por eso, en el libro II de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles define la virtud como un modo de ser selectivo o como un hábito de elegir, con lo que tiene en cuenta los dos aspectos de la virtud moral, el deseo y la inteligencia, responsables, el primero, de los fines que nos proponemos -que deben estar dirigidos al bien-, y el segundo de los medios que ideamos para alcanzarlos -que deben ser eficaces y, sobre todo, prudentes-.

El deseo es, entonces, el responsable de que queramos ciertas cosas en vez de otras. Y para dirigirlos hacia lo que es bueno para nosotros y para los demás, nos hace notar Aristóteles, no valen tanto los argumentos sino la prevención, es

decir, la educación de los deseos de los ciudadanos desde que son pequeños y no han adquirido aun malas costumbres. Porque si educamos nuestro deseo hacia las cosas bellas y buenas adquiriremos el hábito de desearlas y ya no vamos a necesitar argumentar a favor de ellas –las desearemos, simplemente-.

La mejor manera de promover la virtud, entonces, es a través del ejemplo; la inteligencia, nos está diciendo Aristóteles, juega un papel mínimo en la ética, la mayor parte le corresponde a la educación temprana del deseo, de tal manera que la persona se acostumbre a proponerse, siempre, los fines correctos. De esta manera se forma el carácter de las personas, que no es sino el resultado del hábito de realizar siempre las mismas acciones valientes, honradas, etc. Así también las instituciones son maneras habituales de actuar, esta vez al nivel social: las instituciones son y muestran el carácter de los pueblos.

Ciertamente, de nada serviría tener el bien siempre en la mira como el fin hacia el que apuntamos sin tener los medios o la habilidad para ponerlo en práctica. Por eso es necesaria siempre la inteligencia, que se ocupa de elegir los medios correctos y sobre todo prudentes para conseguir lo que deseamos. Pues no todo medio vale lo mismo en el razonamiento ético. Los medios tienen que ser correctos y adecuados al caso concreto porque, como hemos visto, el razonamiento ético se diferencia del razonamiento puramente técnico, que privilegia el producto y no valora la acción por sí misma; además, lo que juzgamos en las acciones propiamente éticas es que son deliberadas, tanto queridas, decididas o intencionales como pensadas y evaluadas antes de hacerlas, y no solamente su adecuación utilitaria al fin que nos proponemos.

La deliberación, en efecto, tiene dos partes: primero se delibera en el sentido de evaluar, por ejemplo, un caso judicial, o la conveniencia de ejecutar ciertas acciones; y luego se decide por una de las alternativas. Así, en la deliberación se juntan tanto la inteligencia como el deseo, porque la decisión no es ya un razonamiento, sino el deseo de hacer alguna acción concreta.

En resumen, para la virtud moral hacen falta dos cosas, la costumbre de desear los fines correctos y la prudencia de elegir los medios adecuados. El ideal del comportamiento virtuoso para Aristóteles es el que depende de un deseo inteligente o de una inteligencia deseante, pues quien desea lo bueno pero no emplea medios prudentes y eficaces para llevarlo a cabo no consigue el fin que se propone y no es bueno para nada, mientras que quien emplea medios eficaces para hacer el mal que desea –es decir, el que es propiamente malo, aunque inteligente-, es doblemente peligroso y más nos valdría que fuera torpe.

2. KANT Y HEGEL

KANT Y LA CIENCIA MODERNA

El segundo asalto o enfrentamiento de las dos posiciones que estoy presentando sucede más de dos mil años después, entre Hegel y Kant. Por eso, antes de presentar sus posiciones voy a hacer un breve comentario acerca de la ciencia moderna, porque representa un corte importante entre los antiguos y los modernos y no lo debemos pasar por alto. Pero me limitaré ahora a indicar el aspecto más importante en el contexto de nuestra discusión acerca de la ética y la política.

La ciencia moderna tiene una profunda desconfianza acerca de las causas finales. Nosotros hemos visto ya cómo explica Aristóteles las acciones humanas como dirigidas a un fin y, aunque la naturaleza no es explicada por Aristóteles según una causalidad final intencionada, podemos encontrar una analogía con ésta última en su explicación del movimiento. Según la física aristotélica, los cuerpos tienen cada uno un “lugar natural” que lo atrae; por ejemplo, el lugar natural de una piedra es abajo y el del humo es arriba; por eso la piedra cae cuando pierde su apoyo o cuando se acaba el impulso que la hizo subir y por eso también el humo va hacia arriba, porque ese es su lugar natural. En su explicación, entonces, Aristóteles afirma que las cosas naturales de alguna manera “quieren” ir hacia su lugar natural, que de alguna manera las atrae como su fin final.

Esta explicación antropomorfa del movimiento no satisface a los modernos, quienes cada vez más tendían a considerar que en la naturaleza todo funciona según lo que Aristóteles llamaba “causas eficientes” que, lejos de atraer a los objetos a distancia, es actuante aquí y ahora, como un conjunto de fuerzas que chocan entre sí. Así se termina por realizar una transformación del deseo, que para los modernos ya no va a estar relacionada con la fuerza que nos atrae desde lejos (la idea del Bien), sino con la fuerza que nos impulsa desde dentro, como el hambre o el deseo sexual; entre los modernos, el deseo se convierte en necesidad, en carencia.

Pero, de esta manera, la lógica científica moderna se extiende también al mundo social, por lo que cambia también la concepción de la ética y la política. Uno de los pensadores modernos que realizan este tránsito es Hobbes, quien ha tenido una enorme influencia, sobre todo en la teoría política.

Hobbes propone un modelo simple para entender cómo surgen las relaciones que se establecen en un Estado. Parte de una hipótesis inicial que, aunque es ideal, tiene ricas consecuencias para la comprensión del comportamiento humano. Hobbes parte, en efecto, de una situación inicial ideal, donde lo único que existe son individuos aislados y ciertos bienes escasos. Los individuos sólo cuentan con su propia fuerza para conseguir lo que desean o necesitan y, como los bienes son escasos, se instaura una guerra de todos contra todos por obtenerlos, en la que lo único que vale es la ley del más fuerte.

El problema es, sigue diciendo Hobbes, que en este estado de guerra permanente los hombres y mujeres no podemos vivir, porque más tiempo pasaría uno defendiendo lo que tiene que produciendo o descansando. Entonces llegamos al estado civil, como lo llama Hobbes, pues estas personas, siguiendo únicamente su propio interés, deciden delegar el poder que tienen en este estado de guerra de todos contra todos (o el derecho, porque en el estado de naturaleza el derecho es idéntico al poder o la fuerza que tiene cada uno para defenderlo o para imponerlo) en un Soberano, quien detenta desde el momento en el que se acuerda este pacto social el derecho y el poder de decidir lo que es bueno o malo, justo o injusto.

Si bien este modelo ha experimentado múltiples variaciones desde entonces –por ejemplo Locke, poco después de Hobbes, introduce la propiedad privada como una de las consideraciones iniciales y reduce el poder absoluto del Soberano-, nos puede servir de ejemplo para comprender la lógica de pensamiento de los modernos. Vamos a volver sobre este modelo y sus variaciones a lo largo de este primer año de talleres.

Pero si en Hobbes hay ya una nueva manera de pensar respecto a los antiguos, es Kant quien va a proponer un modelo ético con el que consigue sacar todas las consecuencias del modo de pensar moderno, así como Aristóteles representó para nosotros el modo de pensar griego respecto de la ética. Kant piensa que el modo en que Aristóteles (pero también Hobbes) presenta la ética es inadecuado. Aunque Aristóteles afirma que la virtud vale por sí misma, no deja de afirmar también que el fin último que perseguimos los seres humanos es la felicidad. Y si bien la felicidad es un fin empíricamente universal (probablemente todas las personas hacemos las cosas con vistas a ese fin final), carece de la universalidad y necesidad que caracterizan al pensamiento filosófico: las normas de la ética deben ser válidas para todas las personas, al margen de sus deseos, inclinaciones o necesidades.

Entonces, la ética aristotélica (que es una ética de la prudencia) sería para Kant "no ética", es decir, no pertenecería en absoluto a la ética, porque la ética solamente se ocupa de imperativos categóricos y no de imperativos hipotéticos; imperativos categóricos son los que mandan a todos por igual necesariamente, no en función de las inclinaciones ni de las determinaciones naturales o sociales; mandan a todos por igual categóricamente.

Para explicar lo que quiere decir, Kant afirma que las proposiciones de la ética, a diferencia de las proposiciones científicas, se caracterizan por tener la forma gramatical de un mandato: incluyen un “debes”, debes ser honesto, valiente, etc.

Aun más, a diferencia de otros mandatos, el deber moral implica una obligatoriedad incondicional, es decir, manda sin ninguna condición. Diferente es el caso de un mandato condicionado o hipotético, como el siguiente: “si quieres ser abogado, debes ir a la universidad a estudiar”; aquí está presente el deber, característico también de la ética, pero este deber está condicionado por el antecedente “si quieres...” y, por consiguiente, no obliga a todas las personas, sólo a las que quieren ser abogadas.

El deber moral en cambio obliga de manera universal a todos los seres racionales y no depende de lo que queremos ni de lo que necesitamos. Por eso, su forma es “debes”, simplemente, sin ninguna condición. ¿Pero qué contenido podemos darle a esta pura forma del deber moral? Una cosa es clara para Kant, si queremos abarcar a toda la humanidad en un único precepto moral debemos abstraer de las particularidades de cada cual para normar sólo aquello que es verdaderamente universal en todos nosotros. Esta necesidad y universalidad y su carácter incondicionado se deben seguir, entonces, de la forma pura del deber moral.

La imparcialidad

El deber como un imperativo universal, válido para todos los hombres por igual – esto es, en su estado más puro, la posición del liberalismo-. El liberalismo, como Kant, tiene una posición que privilegia, en la ética, los principios universales, porque son válidos para todos por igual, eso sería lo moral. Pero entonces este concepto, para ser universal, es decir, para ser válido para todas las personas, debe prescindir de todo contenido particular. Esta ley moral, que es la que hace a nuestras acciones morales, no debe mandar nada en particular, no debe decir: haz esto o lo otro, o no lo hagas; lo único que nos ofrece es la forma pura de la ley y esa forma pura de la ley, como veremos, expresa la

universalidad. Kant formula su imperativo categórico así: «actúa de tal manera que la máxima subjetiva de tu acción (es decir, los móviles, las inclinaciones, los resortes que te hacen actuar) puedan servir como una ley universal válida para todos los hombres».

En este proceso de universalización de mi máxima subjetiva voy a ver con claridad, dice Kant, cuáles acciones son morales y cuáles son inmorales. Son morales aquellas que son universalizables, es decir aquellas que pueden ser propuestas como una ley universal válida para todos los hombres por igual. Son inmorales aquellas acciones que no pueden ser universalizadas.

Por ejemplo, si he pedido un préstamo y me pregunto si debo devolverlo o no. A favor de que no deba devolverlo está el hecho que ya se murió la persona que me lo prestó y que no dejó ningún documento que pruebe que tengo una deuda con ella, aunque si hayan deudas a los cuales yo debiera devolver el dinero (para Kant esta última condición es superflua; la pongo para hacer más creíble el ejemplo).

Entonces, nos dice Kant,, hagamos la prueba de universalización, veamos si puedo convertir esta acción particular mía, el no cumplir con mi palabra, el no pagar mis deudas, en una ley universal válida para todos los hombres. Estaría diciendo que está permitido pedir dinero y no pagarlo después, que está permitido hacer una promesa de pago y después no cumplirla. Pero entonces habría una contradicción lógica -dice Kant-, porque las promesas ya no existirían; por mi acción de formular una promesa y no cumplirla estoy destruyendo el concepto mismo de promesa y estoy diciendo "las promesas no existen".

O también, si digo que puedo robar cuando a mi me conviene, cuando nadie me está viendo, cuando nadie me va a castigar, entonces estoy en realidad diciendo que no existe la propiedad privada; y hay nuevamente una contradicción entre mi pretensión sobre las cosas que son de mi propiedad (pretendo que lo que he robado es mío) y el ejecutar una acción que desconoce esa propiedad. El carácter universal de la ley moral es uno de los principios éticos que vamos a ver en juego en el siguiente asalto, en la filosofía contemporánea, sobre los derechos y los deberes universales, donde se considera como moral o justo aquello que es válido para todos por igual.

Lo que destaca en esta posición de Kant y de los que sostienen este principio universalista es la imparcialidad, que se considera como lo ético por excelencia. Hay un principio moral, una norma moral que no vale solamente para mí en función de mis intereses, de mi formación, de mi cultura, sino que vale por igual para todos. Actuar bajo ese principio o norma es la moralidad. El principio de la moral sería la justicia en este sentido de imparcialidad. Este es también el principio de los liberales. Hay una normas claras que valen para todos. "Juguemos limpio" nos dicen los liberales en esta línea de fundamentación de las normas universales. "Juguemos limpio" quiere decir: tengamos unas únicas normas válidas para todos por igual; eso es, después de todo, la justicia.

En Kant, por supuesto hay mucho más, como hay muchísimo más en Aristóteles y en Platón. Más adelante volveremos a discutir otros aspectos de su pensamiento moral. Pero es cierto que Kant produce muchos anticuerpos con esta idea del deber por sí mismo, con esta idea de la universalidad, de lo que vale inflexiblemente para todos por igual, con esta idea de ir en contra de los propios intereses y de las propias inclinaciones. Parece una idea muy represiva. Pero he tratado de presentarlo por su lado más convincente, porque la posición kantiana es una de las que tiene mayor peso en la discusión contemporánea sobre ética y política. Las normas que seguimos para nosotros mismos deben valer para todos por igual, imparcialmente. Esta es una primera posición fuerte que ya perfila claramente la discusión contemporánea.

HEGEL CONTRA KANT

Entonces, llega Hegel. Hemos visto cómo Kant empieza por criticar el centro mismo de la ética aristotélica que es la prudencia y dice que esa prudencia todavía no es ética. La ética es el deber por sí mismo, seguir ciertas normas universales. Hegel va a retroceder un poco y a recuperar la posición aristotélica en contra de Kant. Critica esta posición kantiana en tres puntos.

En primer lugar, esta ley moral universal válida para todos los hombres -ya lo había visto el mismo Kant- exige extraer o dejar de lado todo contenido para que sea universal, para que sea efectivamente válida para todos. Es decir, nada debe mandar en particular. Pero justamente, dice Hegel contra Kant, si no manda nada en particular, entonces podré convertir en valores cualquier principio que yo quiera con tal que lo universalice. Puedo, también, esconder valores o prejuicios míos detrás de una forma universal y abstracta.

Por ejemplo, cuando Kant dice que no se debe robar porque eso entra en contradicción con la propiedad privada, nos preguntamos ¿quién le ha dicho a Kant que la propiedad privada es buena? Kant, entonces, aun pretendiendo ser universalista e imparcial, en realidad está haciendo ingresar su propia concepción del mundo -que es una concepción

del mundo con propiedad privada-; no habría contradicción alguna en robar si es que Kant no estuviera partiendo de una premisa supuesta y no demostrada: que la propiedad privada es buena. Hegel no estaba en contra de la propiedad privada, pero su alumno Marx, sí.

Todos los prejuicios pueden esconderse detrás de este formalismo y no hay manera de criticarlos desde el modelo kantiano porque es, justamente, abstracto. Esta es la primera crítica: el formalismo, el universalismo es en realidad una abstracción encubridora. Quedarse sin ningún contenido es dejar que los contenidos ingresen por la puerta falsa, sin reflexión, sin crítica. Eso es lo que le ha pasado a Kant. En el fondo Kant está expresando la ideología del mundo burgués del siglo XVIII. Seguramente Hegel expresa también la ideología del siglo XIX, pero exige que se haga una crítica de los supuestos históricos, sociales y culturales.

La segunda crítica se refiere a la separación tajante que hace Kant entre un mundo del ser y un mundo del deber ser. El mundo del ser es el mundo empírico, es el mundo en el que nosotros vivimos, el mundo que nosotros vemos. En este mundo del ser no hay ningún deber ser, los hechos, así como se nos muestran, no nos obligan a nada. En el mundo empírico no hay ningún imperativo y eso ya lo había dicho Hume, a quien Kant había leído con mucha atención.

Lo importante es que Kant hace una contraposición extrema entre el mundo del ser, donde las cosas simplemente son, y este mundo del deber ser que obliga de manera universal a todos los seres racionales. Kant piensa que este mundo del deber ser universal no puede tener nada que ver con el mundo empírico, porque en este mundo empírico no hay más que hechos particulares que no nos permiten hablar de una ley universal válida para todos por igual. En los hechos, hay leyes que valen para algunas personas, pero eso no nos demuestra que deben valer para todos.

Por ello, Kant dice que hay una separación estricta entre el mundo empírico, el mundo del ser, el mundo fenoménico y el mundo del deber que sólo encuentra expresión en el mundo de las cosas en sí. Allí, en ese mundo de las cosas en sí, se encuentra la obligación. En lo empírico no hay ni puede haber ninguna comprobación de la ley moral. La ley moral se “comprueba” porque hace posible nuestra moralidad, es decir, nuestra libertad, porque hace posible que nos pensemos como libres.

Pero esta separación es característica de los modernos, dice Hegel: los modernos han perdido la unidad y están por todos lados desgarrados en varios pedazos, no encuentran reconciliación entre estos pedazos opuestos entre sí. Esto puede originar dialécticas como aquella que lleva desde la revolución francesa hasta la época del terror. Basados en una lógica semejante a la de Kant, los revolucionarios franceses colocaron por encima de todo la idea de la libertad absoluta. Pero una creencia en la libertad absoluta, pura y separada de los hechos, fue la que llevó al terror: Hegel piensa que la lógica detrás de esta libertad absoluta, la lógica detrás de la moralidad kantiana y de los revolucionarios franceses, es contradictoria, porque nos dice que lo único verdaderamente puro es la motivación de cumplir con nuestro deber y respetarlo, pero ¿qué nos manda el deber?: nos manda actuar y cuando actuamos nuestras acciones ya no son puras, sino empíricas porque están aquí en el mundo, aquí las vemos y aquí podemos sospechar, aquí debemos sospechar que tienen motivaciones que no son de puro amor al deber y, por lo tanto, esas acciones son malas y para la lógica de los revolucionarios, los gestores de esas acciones deben morir.

Este desgarramiento que es típico de lo moderno -dice Hegel- produce todo lo contrario de lo que en realidad desea; en la búsqueda de la libertad absoluta, de la pureza absoluta, termina en el terror. La búsqueda de la moralidad de la más pura intención nos lleva a lo más inmoral y esta vez institucionalizado, y esta vez con buena conciencia, pensando que lo estamos haciendo por amor al puro deber.

La tercera observación crítica de Hegel es que debemos fijarnos en las instituciones concretas de los hombres y en su historia, pues es ahí donde se da la mediación entre estos dos mundos que Kant había separado tan tajantemente. Tenemos que tomar en cuenta la vida real de los hombres tal y como es, debemos insertarlos en las instituciones concretas realmente existentes y ahí se hace el paso entre el deber ser y el ser, ahí, en las instituciones, está la mediación entre estos dos extremos.

LA ETICIDAD

Hegel exige entonces que dejemos de pensar que el hombre es un individuo aislado, que es pura razón y que puede reflexionar sobre sus normas de una manera abstracta e imparcial; que veamos al hombre como realmente es, históricamente, como se ha constituido, con sus acciones y con sus instituciones particulares. Tenemos que volver un poco a Aristóteles.

Claro que Hegel no es un reaccionario en el sentido de decir que hay que olvidarse de Kant. Kant tiene algo muy importante que ofrecer y es la autonomía, la autonomía del individuo, la libertad. Ese principio kantiano no lo podemos dejar de lado, dice Hegel, y ese principio de la libertad no lo conocían los antiguos, no lo conocía Aristóteles, no lo

conocía Platón; es, más bien, un producto moderno, el producto de una historia donde el individuo se ha ido separando cada vez más de sus instituciones, de su ámbito social, de su religión, de sus creencias, de su cultura, liberándose de todo lo que no está razonado y lo que no está demostrado; pero eso tiene un efecto negativo que es la disolución del hombre moderno, su fragmentación. El hombre moderno está fragmentado en diferentes mundos- no se encuentra en su casa, en ningún lado, porque siempre está criticando su propio presupuesto. Ese es el efecto negativo de lo moderno, corrosivo para la sociedad; pero Hegel reconoce por supuesto su elemento positivo: significa la libertad. La libertad es poner en cuestión nuestras propias creencias y dar razón de estas creencias más allá de nuestras particularidades, más allá de nuestras costumbres y de nuestra cultura.

Este principio universalista no lo podemos olvidar. Pero tenemos que complementar esta fragmentación moderna con el mundo antiguo, donde los hombres poseían un *ethos* común. De esta manera, entonces, Hegel encuentra que el modelo político de los modernos expresa esta atomización, este individualismo del hombre moderno que es de donde sale la libertad, y, al mismo tiempo, de donde sale también la corrosión de los lazos sociales y el sentimiento de no pertenecer a ninguna comunidad. Ese es el aspecto difícil de la libertad y se expresa en todos los modelos contractualistas que se proponen desde el siglo XVI y XVII de los que los liberales modernos son herederos.

Como estamos viendo, lo que se busca con estos modelos son normas universales válidas para todos por igual, a partir de un estado inicial de individuos separados sin ningún tipo de lazos entre ellos. Esta es la manera de justificar el universalismo en la moral, que Hegel llama la moralidad. Frente a esta moralidad, Hegel introduce una nueva palabra, la *eticidad*, generada a partir de la palabra ética, así como de moral viene *moralidad*.

Frente a la moralidad moderna Hegel acuña el término *eticidad* para referirse a la ética Aristotélica, a la ética antigua, que sumada a la idea moderna de libertad da como resultado una filosofía o una ética de la acción. Lo que quiere recuperar de la ética antigua es justamente el hecho que en ese modelo ético el individuo no se sentía aislado de su comunidad, se sentía naturalmente parte de ella. En ese modelo ético antiguo, que es un modelo *contextualista*, lo que importa no es el individuo aislado, sino el individuo inmerso en su propia sociedad, en sus propias costumbres y en sus propias creencias. Eso es lo que tenemos que tomar en cuenta, dice Hegel, para entender el problema ético en toda su dimensión.

Por eso, el modelo que propone ya no parte de un individuo aislado, sino de uno concreto que ha nacido y ha crecido en su familia, donde la relación es fundamentalmente de amor; pero la familia no es capaz de satisfacer todas las necesidades de sus miembros y, por consiguiente, el individuo tiene que salir de la familia y enfrentarse a otras familias: la familia del carpintero tiene que comerciar con la familia del agricultor y ésta con la del ganadero para que entre todos consigan lo que necesitan para vivir. Es lo que Hegel llama la "sociedad civil". Esta sociedad civil es un ámbito ya más completo que la familia y permite satisfacer otro tipo de necesidades, y significa un avance hacia un plano más concreto -y esto es ya un avance en la racionalidad, dice Hegel-

Pero cuando una familia está junto con otras familias, interactuando con ellas, las personas ya no se relacionan entre ellas con amor, sino en la competencia despiadada, donde cada uno busca su propia subsistencia a cualquier precio. Recién aquí, entonces, podemos hablar de una guerra de todos contra todos, como lo hace Hobbes.

Por último, la dinámica misma de la sociedad civil exige que pasemos a un ámbito superior que es el del Estado y el Estado ya no se rige ni por el amor ni por la pura competencia, sino por la voluntad general que es un término que tomo de Rousseau, queriendo decir que la voluntad general que se expresa en el Estado no es la suma de las voluntades particulares, sino lo que quieren todos los individuos en tanto son miembros de una sociedad completa que se manifiesta recién en el Estado.

3. OBSERVACIONES ACERCA DE LAS RELACIONES ENTRE SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO

Esta distinción entre sociedad civil y Estado, sin embargo no es tan tajante como parece. Tomemos como ejemplo lo que sucede con las instituciones. Existen dos clases de instituciones: las políticas y las civiles. Las instituciones políticas son aquellas relacionadas con el Estado entendido en su sentido más estricto como la reunión de tres poderes: el Ejecutivo, el Legislativo y Judicial. Desde cierto punto de vista, los partidos políticos también forman parte de esta institucionalidad política. Por otro lado, tenemos las instituciones civiles donde encontramos a un conjunto de asociaciones que van desde los clubes de deportes y de recreación hasta asociaciones civiles de ayuda al desarrollo. Todas ellas son instituciones, en las que las personas se agrupan porque persiguen algún fin común.

Es importante, sobre todo, poder distinguir entre instituciones políticas e instituciones civiles aunque éstas tengan un carácter más oficial como sucede, por ejemplo, con las universidades. Este ejemplo nos permitirá entender mejor la diferencia entre lo político y lo civil. Lo político es aquello que se refiere a la voluntad general, no a la voluntad de la mayoría, sino a la voluntad de todo el cuerpo social que incluye a las mayorías y a las minorías. Es político todo lo que

se refiere al interés general y al bien común (por lo menos en principio; en talleres posteriores discutiremos más de cerca las diferencias entre la sociedad civil y el Estado). En una universidad, por el contrario, el interés del cuerpo social que participa de la universidad -autoridades, profesores, alumnos-, no se refiere al interés de toda la colectividad, al interés de todos los peruanos, sino solamente al interés de aquellos que quieren estudiar o investigar y a quienes la universidad ofrece un marco institucional. De hecho, existen otros peruanos que no desean estudiar y que pasan directamente a trabajar. Este interés particular que tiene la universidad es lo que caracteriza no a una institución política, sino a una institución civil.

Sin embargo, también es cierto que hay algunos momentos en los que los participantes de una institución civil pueden realizar un acto político: durante el gobierno de Fujimori, por ejemplo, los estudiantes protestaron para defender no solamente sus intereses como estudiantes, sino el de todos los peruanos. Al afirmar que dentro de una sociedad corrupta no es posible estudiar, defendieron su interés específico como estudiantes, que no es el de todos, y sin embargo, expresaron, al mismo tiempo, una voluntad general, la necesidad de construir un país libre de corrupción. En ese momento, en el que la voluntad particular de los estudiantes alcanza la voluntad general, el movimiento se hace político aunque de ello no resulte un partido político ni representación alguna a nivel del Estado. Una vez derrotado Fujimori, los estudiantes regresaron a sus actividades en la medida en que sus objetivos en tanto institución civil y no política se habían cumplido (aunque, debo añadir, lo ideal sería que fueran los partidos políticos los que canalizaran este descontento popular).

Así, al mismo tiempo que podemos distinguir entre la voluntad general y las voluntades particulares presentes en un país, debemos afirmar que cualquier organización civil puede, en algún momento, intentar expresar un interés político como lo podrían hacer, por ejemplo, los clubes de madres, los comités del vaso de leche o los comedores populares. Estas son instituciones civiles en la medida que buscan la defensa de ciertos intereses particulares (la lucha contra la pobreza) que no son, en principio, los de la sociedad en su conjunto; pero, estas instituciones expresan, también, en algunos momentos, un sentimiento político en la medida que afirman la necesidad, para todos los peruanos, de vivir en un país justo. Probablemente, todos los peruanos coincidiríamos en rechazar la pobreza, la falta de democracia y en intentar convertirnos en un cuerpo político que busca el interés de todos. Lo difícil parece ser llegar a darle expresión a ese interés de todos que, insistimos, no es el interés de la mayoría. La democracia no significa el gobierno de la mayoría, significa el gobierno del pueblo, el gobierno de todos, la realización del interés de todo el cuerpo social.

Otro ejemplo de este paso de lo particular a lo universal lo tenemos en el caso de la lucha política feminista, de la que ya hablamos en la jornada intermedia. De toda esa exposición quisiera retomar algo fundamental de la posición feminista: la incidencia en el ámbito público y, después de una lucha ideológica y política, en el ámbito legal, de situaciones que se consideraban privadas: las mujeres, después de una lucha de casi cien años, consiguieron introducir en la legislación, en la formalidad universal del Estado, elementos que hasta entonces habían sido considerados como “problemas privados de las mujeres”: el abuso en el hogar, la violencia, la llamada doble explotación de la mujer, etcétera.

Las mujeres pudieron demostrar que no se trataba de problemas privados de mujeres particulares aisladas, sino de dificultades que interesaban al conjunto de la sociedad. La lucha feminista demuestra que aún cuando las mujeres constituyen una parte física (la mitad) de la humanidad, sus problemas, aunque no atañen a toda la humanidad, pueden ser considerados en el nivel político, en el nivel de la voluntad general, en el nivel de la formalidad de la legislación.

Esto sólo es posible, como desarrollamos en los Talleres posteriores, por una lucha política que incluye un fuerte componente ideológico y en el que la sociedad civil y sus diferentes asociaciones tienen un papel importante. En todo caso, quisiera que con estos ejemplos se entendiera la dinámica más importante de *lo político* como una mediación entre lo universal y lo particular, entre las voluntades particulares y el interés general o el bien común, es decir, entre la sociedad civil y el Estado (ese paso de lo particular a lo universal es, como veremos, lo que se llama *incidencia política*). A través de la lucha por los propios intereses, un grupo se puede encontrar con una voluntad más amplia y, eventualmente, expresar una voluntad común, es decir, una voluntad política en el sentido más exacto de la palabra.