

EL FILOSOFAR IUSPOLI(É)TICO EQUITATIVISTA (UNA TENTATIVA DE FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA MORAL Y EL DERECHO)

Pablo Ródenas Utray

prodenas@ull.es

Universidad de La Laguna

RESUMEN

Este ensayo teoriza las relaciones fuertes que toda praxis política tiene —de forma consciente o inconsciente— con alguna concepción concreta de la moral y del derecho. Trata así de explicitar esos vínculos en el marco de una filosofía crítica de la política, bajo la denominación de ‘poli(é)tica’ e ‘iuspoli(é)tica’ general. Para ello analiza la presencia de la actitud moral y la norma jurídica en la acción política. Estas relaciones se considera que pueden ser representadas de una forma «romboidal» más que «triangular», en virtud de la duplicidad de rasgos constituyentes / instituyentes y constituidos / instituidos de toda política respecto a las diversas concepciones de la moral y el derecho. En relación a ‘lo peor fáctico’ y ‘lo mejor posible’, contruidos desde la interpretación de lo real como modelos de validez y viabilidad ejemplar negativa y positiva, finalmente se reformula la categoría de ‘autonomía’ en sus versiones iuspoli(é)ticas autodeterminista, pluriversalista y finalista y sus vertientes individual y societal. Emerge de esta manera una propuesta de filosofía iuspoli(é)tica equitativista particular que pivota sobre las categorías de legitimidad, dignidad, autonomía y equidad.

PALABRAS CLAVE: política, filosofía política, moral, derecho, poli(é)tica, iuspoli(é)tica, autonomía, autodeterminación, pluriversalización, finalismo, fines a realizar, fines a respetar, igualdad, equidad.

ABSTRACT

This essay theorizes on the strong relationships that any political praxis has —either conscious or unconsciously— with a particular conception of Law and Moral. It therefore tries to make these connections explicit within the framework of a Critical Philosophy of Politics, under the denomination of «Poli(e)thic» and «Iuspoli(e)thic». With that aim it analyses the presence of moral attitude and legal rule in any political action. By virtue of the duplicity of constituting / instituting and constituted / instituted features of any Politics with respect to the diverse conceptions of Moral and Law, these relationships are here considered to obey to a «rhomboid» —rather than «triangular»— representation. With respect to ‘the factual worst’ and ‘the best possible’, built as models of exemplar negative and positive validity and viability from an interpretation of the real, the category of ‘autonomy’ is finally reformulated in its self-determining, pluriversal and finalistic iuspoli(e)thical versions, and in its individual

and societal variants. A proposal for an Equitable Iuspoli(e)thical Philosophy which pivots on the categories of legitimacy, dignity, autonomy and equity thus emerges.

KEY WORDS: Politics, Political Philosophy, Moral, Law, Poli(e)thic, Iuspoli(e)thic, Autonomy, Self-Determination, Pluriversalization, Finalism, Aims to do, Aims to respect, Equality, Equity.

*A Baltasar Garzón, injustamente enjuiciado
por una Administración de la Justicia
que a veces sólo es mera Administración del Derecho*

Lo que voy a exponer en este texto tiene un carácter programático-conceptual que de forma obligada se enmarca en trabajos filosófico-políticos anteriores. Para sentar la tesis que defenderé, referida a la doble relación de la política con la moral y el derecho, resulta ineludible presentarla como una derivada de algunas tesis preliminares sobre *lo que es, lo que debería ser y lo que es o no es como debería ser* esa cosa a la que llamamos 'política', interpretada a partir del lema —sólo en apariencia paradójico— «Contra la política desde la política». La idea central que expongo tienen ya bastantes años y su origen está en la lectura desde la segunda mitad de los ochenta —al hilo de mi propio quehacer— de algunos trabajos de Felipe González Vicén, por un lado, y de Ernesto Garzón Valdés y Javier Muguerza, por otro. Pero no hubo ocasión de exponerla hasta fechas recientes¹.

Aquí presento la reelaboración del fragmento propositivo de esa idea, excluyendo la génesis crítica, que se refiere al análisis pormenorizado del diálogo habido respecto a la triple relación de política, moral y derecho entre Muguerza y su *filosofía del disenso moral* y Garzón Valdés y su *filosofía liberal de la dignidad*², con el trasfondo de la *filosofía histórica del derecho* de González Vicén. Empezaré exponiendo lo que

¹ Me refiero a la conferencia «Las dos caras de Jano de la política (En diálogo con Muguerza y Garzón Valdés sobre las relaciones de la política con la ética y el derecho)», expuesta el 13 de marzo de 2008 en el marco de «Los Encuentros de Canarias. Ciudadanía y democracia en España y Latinoamérica», celebrados en Las Palmas de Gran Canaria bajo el entusiasta impulso de Tony R. Murphy. Su verdadero autor, mi heterónimo P. UTRAY, la publicó con el título de *Iuspoli(é)tica o relación de la política con la ética y el derecho* (Clan del don, La Laguna, 2008, edición artesana no venal de quince ejemplares numerados). Una versión preliminar apareció con mi nombre y el título de «Política, poli(é)tica, iuspoli(é)tica (En diálogo con Muguerza y Garzón Valdés)», en el libro colectivo *Democracia y cultura política*, junto a Ernesto Garzón Valdés, Javier Muguerza, Roberto Gargarella, Félix Ovejero, José Luis Martí y Pedro Salazar (Fundación Mapfre Guanarteme, Las Palmas, 2008).

² Como ejemplo de ese diálogo puede verse J. MUGUERZA, *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Argés, Madrid, 1998, que recoge dos textos de Muguerza: «La alternativa del disenso», texto que está dedicado a Garzón Valdés, en J. MUGUERZA y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989; y «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del 'coto vedado?）」, en *Laguna. Revista de Filosofía* 2: 7-30, 1994 (y también en R. ARAMAYO, J. MUGUERZA y C. ROLDÁN (eds.), *El individuo y la historia (Antinomias de la herencia moderna)*, Paidós, Barcelona, 1995); y un texto de Garzón Valdés: «Acerca del disenso (La propuesta de Javier Muguerza)», recogido en E. GARZÓN VALDÉS, *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

entiendo por 'individuo' y 'sociedad', y luego por 'política', para justificar después el uso en el discurso filosófico de dos *palabras* tan extrañas como los de 'poli(é)tica' e 'iuspoli(é)tica'. A partir de ese vocabulario esbozaré una perspectiva problematizadora que me servirá para desarrollar un punto de vista diferenciado sobre las relaciones «romboidales» de la política con la ética y el derecho, al hilo de lo que Muguerza y Garzón Valdés idearon al respecto³. Para ello replantearé una parte de mi acuerdo básico con ellos y desarrollaré una idea propia de lo que puede ser tanto una *filosofía iuspoli(é)tica general* como una *particular*, que pivote entre otras categorías sobre las de dignidad y autonomía de los seres humanos.

I. VOCABULARIO CATEGORIAL

Pese al descrédito con el que la política es percibida en casi todo el orbe —y en parte con razón, dado que en infinidad de ocasiones es utilizada como instrumento al servicio de los poderes de dominación—, sin embargo, se da la paradoja de que al mismo tiempo *es una actividad imprescindible para afrontar la conflictividad de la vida en sociedad*⁴. La política es —puede decirse— una herramienta multiusos: nos sirve para problematizar todo aquello que siendo ya problemático se sigue presentando —de forma intencionada o inintencional— como approblemático en nuestras vidas. Y también para lo contrario, desafortunadamente: para desproblematicar lo

³ Véase J. MUGUERZA, «La obediencia al derecho y el imperativo de disenso (Una intrusión en un debate)», en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales* 70: 27-40, 1986; J. MUGUERZA, «Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (Un anticipo)», en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 4: 343-347, 1987; J. MUGUERZA, «La alternativa del disenso», *op. cit.*; J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990; E. GARZÓN VALDÉS, «Algo más sobre la relación entre derecho y moral», en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 8: 111-130, 1990 (y también en R. VÁZQUEZ (comp.), *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*, Barcelona, Gedisa, 1998); E. GARZÓN VALDÉS, *Derecho, ética y política*, *op. cit.*; J. MUGUERZA, «El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)», en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 15-16: 535-559, 1994 (y también en R. VÁZQUEZ, *op. cit.*); E. GARZÓN VALDÉS, «Derecho y moral», en E. GARZÓN VALDÉS y F. LAPORTA, (comps.), *El derecho y la justicia*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 1996 (y también en R. VÁZQUEZ, *op. cit.*); J. MUGUERZA, «Derechos humanos y ética pública (Seguido de diez tesis más una undécima)», en *Ética Pública y Estado de Derecho* 2, Madrid, Fundación Juan March, Cuadernos del Seminario Público, 2000; E. GARZÓN VALDÉS, *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México, Paidós, 2000, y *Calamidades*, Barcelona, Gedisa, 2004.

⁴ Esta doble tesis sólo es aceptada por sectores minoritarios de las sociedades —y a veces, para colmo, solo por motivos falaces— a pesar de la evidencia de que los estragos provocados por las crisis bélicas, económicas y culturales de los primeros lustros del nuevo siglo (que no son más que manifestaciones parciales de una macro-crisis civilizatoria mundial aún no suficientemente reconocida) se deben en parte al componente político que las genera. El frecuente descrédito de la política contemporánea está anclado en la difusa percepción de ese componente, sin que se llegue a captar la necesidad y posibilidad real de otras políticas alternativas para afrontar esas crisis. De ahí el lema 'Contra la política desde la política', cuyo carácter paradójico desaparece cuando la política es analizada en sus entrañas y replanteada.

problemático cuando se desea mantener a toda costa un *statu quo* de dominación. Cuando adoptamos el punto de vista político, la política aparece siempre de manera *ambivalente* siendo sin embargo tan solo *una*. En tanto que ‘ambivalente’, la política es *bifronte*, como Jano, el dios romano de las dos caras. Su doble rostro mira en direcciones opuestas del tiempo y el espacio. Hacia el pasado y el futuro, o el principio y el final. Hacia el este y el oeste, o la izquierda y la derecha. Es decir, en un cierto sentido, hacia lo fáctico y lo posible, y en otro, hacia lo positivo y lo negativo. Pero en tanto que ‘una’, también como el dios Jano, la política es *unitaria*. Siempre es actual —es decir: actualidad, acto, acción—, y lo es mediando y transitando entre sus dos caras, y entre sus dos miradas en direcciones opuestas⁵.

Esto es así porque la política, más allá de la mala imagen que de ella suelen tener las mayorías (y con bastante razón a veces, como he dicho), resulta ser —en lo fundamental y para bien y para mal— tanto constituyente como constituida, y tanto instituyente como instituida. Es constituyente de los *individuos* a la vez que constituida por ellos. Es instituyente de las *sociedades* a la vez que instituida desde ellas. Dos relaciones triangulares se pueden establecer de esta manera con esta bifrontalidad unitaria de toda política. Desde el punto de vista individual, ‘Política constituyente-Individuo-Política constituida’, y desde el punto de vista societal, ‘Política instituyente-Sociedad-Política instituida’. Invirtiendo este segundo triángulo y poniéndolo debajo del otro, unidos por el lado horizontal, se puede componer un rombo: en el vértice superior de la diagonal vertical del rombo quedaría situado el ‘Individuo’ y en el inferior la ‘Sociedad’; en el vértice izquierdo de la diagonal horizontal quedaría situada la ‘Política constituyente / instituyente’ y en el derecho la ‘Política constituida / instituida’. Así puede quedar gráficamente representada la *diferencia en la unidad* del rostro jánico de toda política.

I. I DEFINIR AL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

Pero lo primero será justificar con nitidez la diferenciación que acabo de introducir entre las nociones de ‘individuo’ y ‘sociedad’, y sin caer en definiciones tautológicas que remitan el uno a la otra, y viceversa, como es bastante común encontrar en la literatura científica especializada. (No ocurre así, sin embargo, en la novela, el teatro o la poesía, géneros literarios en los que tanto los individuos como las sociedades concretas son *mundos* muy diferentes y de gran complejidad, que exigen una comprensión específica en todos sus matices). Esta radical no derivación simple de los individuos desde la sociedad, y de la sociedad desde los individuos, es

⁵ Dado que resultan cruciales, retendré estos últimos aspectos: la política siempre se realiza en el espacio tiempo de lo actual mediando y transitando entre lo fáctico y lo posible, lo posible y lo fáctico; y como en su realización la política siempre es, además de actual, valorativa y valorada, posee la cualidad axiológica de lo ejemplar, tanto en su forma negativa como positiva (al respecto puede verse A. FERRARA, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Gedisa, Barcelona, 2008, especialmente los cinco primeros capítulos).

también una radical *no primacía* ontológico-social del individuo sobre la sociedad y de la sociedad sobre el individuo, y tiene consecuencias a mi juicio importantes no sólo respecto al rostro jánico constitutivo / institutivo de las políticas. También respecto a cómo concebir categorías filosóficas como las de 'autonomía' y 'universalidad', categorías que están en el centro del debate sostenido por Muguerza y Garzón Valdés, y que asimismo forman parte del rostro jánico de lo que hacia el final llamaré filosofía iuspoli(é)tica equitativista⁶.

a) Como quedó antes insinuado, parto de que todo mundo *social* de la vida es aporético por definición y se hace *político* (es decir, mundo *político* de la vida) en cuanto es problematizado, tanto de forma individual como societal. Precisamente el 'individuo', en sentido ontológico-social, puede ser concebido como un mundo de la vida, un mundo social conformado a partir de diferentes sistemas / entornos acoplados, entre los que tiene máxima relevancia el sistema / entorno de acción y vivencia *conciencial*. *Los individuos de carne y hueso y de palabra y razón tienen así, en su acciones y vivencias inter-relacionadas, la facultad de poder cualificar la institucionalización concreta de las sociedades (mientras que éstas por su parte tienen a su vez la competencia de poder determinar la constitución concreta de los individuos).*

Cuando un individuo es calificado como 'persona' se debe a que ha sido reconocido en relación explícita a sus dimensiones concienciales, principalmente las referidas a su vida psíquica y moral. Se trata de un individuo que aparece dotado, por tanto, de «personalidad» en esos ámbitos, que es el rasgo que le otorga identidad y diferencia al 'yo'. Cuando no lo especifique, designaré como 'persona' en abstracto al individuo estimado principalmente como un sujeto pleno en su constitución, es

⁶ Adelanto que si la 'libertad' puede ser entendida como la *acción autónoma* del ciudadano, la 'igualdad' no puede ser más que la *relación universal* de las acciones autónomas de la ciudadanía. Desde esta perspectiva, la *primacía de la autonomía* desde el punto de vista iuspoli(é)tico *individual* se transforma en *primacía de la universalidad* desde el punto de vista iuspoli(é)tico *societal*: en ello consiste la 'igual libertad', que más adelante reformularé como 'principio iuspoli(é)tico de equidad'. La 'primacía' no es más (ni menos) que la adopción en cada momento de un punto de vista interpretativo, bien individual bien societal, es decir, subjetivo y objetivo (en el sentido de inter-subjetivo). A mi juicio, más que un límite inferior y otro superior de la humanidad, que también, estos dos puntos de vista señalan dos propiedades que atribuimos a los seres humanos: una *disposicional*, la autonomía, que estima la singularidad de los individuos, y otra *relacional*, la universalidad, que contempla su pluralidad. Pero no quiere esto decir que 'libertad' e 'igualdad', 'autonomía' y 'universalidad' sean categorías simples y aporéticas. En este trabajo precisaremos el uso matizado y los desplazamientos que de ellas haremos. Como punto de partida, véase de J. GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, Tirant lo blanc, Valencia, 2004.

⁷ Esta concepción está expresada en terminología de Niklas Luhmann a partir de un desarrollo personal que puede encontrarse en los siguientes trabajos (que además amplían lo que sigue a continuación): «El ciudadano como sujeto de la política (En diálogo con Aranguren y Muguerza)», en F. QUESADA (ed.), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, UNED, Madrid, 2002, «Política con razonabilidad (Una tentativa de reconstrucción programático-conceptual de lo razonable político)», en F. QUESADA (ed.), *Siglo XXI: ¿Un nuevo paradigma político?*, Anthropos, Barcelona, 2004, y «Orden mundial y ciudadanía», en B. RUTORT (ed.), *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*, Icaria, Barcelona, 2007.

decir, digno y autónomo, igual en libertad a sus semejantes, tal y como se le reconoce normativamente desde algunas éticas. Es decir, como un *sujeto moral* concebido como *ideal ético* del individuo que por definición es inactual y contrafáctico (y que no por ello ha de ser pensado de manera perfeccionista). De este modo, cuando digo 'individuo' o cuando digo 'persona' me estoy refiriendo al mismo ser humano, pero en relación a lo que *socialmente* es o a lo que *moralmente* tiene derecho a ser. A partir de aquí me referiré como sinónimo de 'persona' al individuo-con-dignidad⁸, entendiéndolo de forma preferente como sujeto moral reconocido o al menos reconocible.

Ahora bien, el que un individuo / persona llegue a ser también un 'ciudadano' dependerá de que pueda satisfacer ciertos requisitos *jurídico políticos* propios de esa condición a la que llamamos 'condición ciudadana'. Un 'ciudadano' será entonces un individuo cívico: un miembro de la subclase específica de los individuos / personas que disponen de una condición jurídico política concreta determinada por las competencias de un orden espacio temporal instituido como sociedad civilizada. Ese 'individuo cívico' ha de estar constituido al tiempo a partir de un subconjunto de facultades que satisfacen la que denomino 'potencial restricción cívica' (restricción que consiste en disponer de 'igual libertad' que los demás sin necesidad de tener que recurrir al ejercicio de la violencia ilegítima para sobrevivir y convivir). Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que de hecho la condición ciudadana no anula, aunque a veces invisibiliza de forma inaceptable, las diferencias y desigualdades de género, de clase, de nación y de cultura, entre otras: los individuos / personas / ciudadanos no son un género universal asexuado, ni una clase media generalizada, ni una nación homogénea, ni una comunidad cultural uniforme.

b) Al tiempo, la 'sociedad' (que aquí no es pensada desde el obsoleto tópico que opone a las llamadas 'sociedad política' y 'sociedad civil') es concebida en sentido ontológico-social como un mundo de la vida conformado por diferentes sistemas / entornos acoplados, entre los que tiene máxima relevancia el sistema / entorno de

⁸ La dignidad es la pieza categorial que permite una razonable justificación de la autonomía poli(é)tica y de los derechos humanos. A efectos definicionales hago aquí mía la concepción adscriptiva de la dignidad de GARZÓN VALDÉS («¿Cuál es la relevancia moral del concepto de dignidad humana?», en *Propuestas*, Trotta, Madrid, 2011). Esta concepción fue sintetizada por Manuel Atienza en seis tesis y un principio filosófico, que paso a enunciar. El *principio de dignidad* plantea que la dignidad humana sería el valor adscriptivo por el que «todos y sólo los seres humanos vivos deben ser tratados por los demás y también por ellos como fines en sí mismos». Por su parte, la *primera tesis* afirma que «la adscripción de dignidad depende exclusivamente de la pertenencia a la especie humana»; la *segunda*, que «el valor de la dignidad es innegociable, irrenunciable, inalienable e inviolable»; la *tercera*, que «la dignidad no tiene grados» porque «todos los seres humanos vivos tienen la misma dignidad»; la *cuarta tesis* dice que «la adscripción de dignidad es independiente de la conciencia de la dignidad y de la expresión de dignidad», entendida ésta como el «comportarse de manera digna»; la *quinta* señala que «tener dignidad significa ser potencialmente capaz de exigir derechos»; y la *última*, que «el principio de dignidad es absoluto: las razones basadas en la dignidad derrotan a todas las otras razones en todas las circunstancias, de manera que no es un principio que quepa ponderar con otros» (M. ATIENZA, «A propósito de la dignidad humana», fotocopia, *IX Seminario de Filosofía*, Madrid, Fundación Juan March, 6-10-2006, www.march.es/conferencias/anteriores/. Puede verse en *Revista Trilogía* 5, 2008, www.revistatriologia.com/pdf/A_PROPOSITO_DE_LA_DIGNIDAD_HUMANA%20Manuel%20Atienza.pdf).

acción y vivencia *comunicacional*. Las sociedades concretas tienen así la *competencia* de poder determinar la constitución de los individuos concretos (del mismo modo que los individuos tienen a su vez la *facultad* de poder cualificar la institucionalización de las sociedades concretas).

En consecuencia, por ‘asociación’ entenderé una sociedad vista en relación directa con sus estructuras comunicativas, especialmente las referidas a su vida cotidiana y, en particular, a su estructura moral. Una asociación es entonces un agrupamiento humano que aparece dotado de cierta «sociabilidad» en esos ámbitos, que es el rasgo que le da identidad y diferencia al ‘nosotros’⁹. Además, en sentido normativo fuerte designaré como ‘asociación’ a una sociedad que en tanto que sujeto colectivo pleno se auto-instituye como libre en igualdad, es decir, de manera pluralista y razonable. Esto es, se trata de un *sujeto moral colectivo* concebido como *ideal ético* de una sociedad que de suyo es inactual y contrafáctica (pero que no por ello debe ser entendida de modo homogéneo desde las filosofías morales comunitaristas). Así, cuando hablo de ‘sociedad’ o de ‘asociación’ estoy designando al mismo agrupamiento humano, pero en relación a lo que *socialmente* es o a lo que *moralmente* tiene derecho a tratar de ser. De esta manera, el ideal normativo de sujeto moral colectivo será el tipo de ‘asociación’ a la que se puede denominar sociedad-con-dignidad¹⁰.

Entonces, una sociedad / asociación conformará una ‘ciudadanía’ cuando todos sus miembros satisfagan los requisitos *jurídico políticos* propios de ese orden al que llamo ‘orden ciudadano’, lo que implica que ese orden no puede en su composición ser homogéneo (por ejemplo, desde los puntos de vista del género, la clase, la nación, la comunidad, etcétera). Sin embargo, toda ‘ciudadanía’ deberá instituirse como una sociedad civilizada. Es decir, como un agrupamiento humano que dispone de un orden jurídico político concreto cualificado por la condición que constituye a los individuos como cívicos¹¹. Es por esto que esa ‘sociedad civilizada’ que los

⁹ Como se observa, uso el término ‘asociación’ en un doble sentido diferente al ordinario y también distinto al del *segundo* Rawls. Una ‘sociedad’ se distingue para este pensador tanto de una ‘comunidad’, instituida siempre desde la homogeneidad, como de una ‘asociación’, ya que sus miembros tienen propósitos no públicos, mientras que los de una sociedad comparten un esquema de cooperación, y cuando de una ‘sociedad democrática’ se trata la cooperación es «para asegurarse mutuamente la justicia política» (J. RAWLS, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 71-73). En cambio, desde mi punto de vista, una sociedad y una asociación son dos formas de mirar un mismo objeto en tanto que sujeto. Una ‘sociedad’ es ontológicamente hablando un mundo en el que prima la interacción comunicativa, mientras que una ‘asociación’ es una sociedad vista desde la estructura moral de su sociabilidad, siendo la sociabilidad un propósito cultural y no naturalmente dado que se ha de construir mediante los procesos de socialización.

¹⁰ La expresión ‘sociedad-con-dignidad’ es vicaria respecto a la de ‘individuo-con-dignidad’ en lo que respecta a la categoría de dignidad. Pero si se analizan el principio de dignidad y las tesis formuladas por Garzón Valdés y Atienza se comprueba que han sido formulados desde la perspectiva individual con la posibilidad de expansión a la societal.

¹¹ En este trabajo he preferido incrustar la cuestión del ‘poder’ en la *horizontalidad* social, tanto individual como societal. De ahí que haya optado por ceñirme a su respectiva condición jurídico-política de ‘ciudadano’ y de ‘ciudadanía’ antes que al análisis directo de los poderes democráticos de derecho y bienestar que esa horizontalidad exige (con su consiguiente institucionalidad estatal). Introducir de

conforma —en fórmula abreviada, una sociedad / asociación / ciudadanía— ha de estar instituida a partir de un subconjunto de competencias específicas que satisfacen la que denomino ‘potencial restricción civilizada’ (restricción que consiste en la disposición a garantizar una ‘igual libertad para todos’ de forma democrática y en oposición activa a cualquier uso de la violencia belicista o de dominación).

1.2 DISTINGUIR LA POLÍTICA, LO POLÍTICO Y EL POLÍTICO

Una vez introducidas las categorías de ‘individuo’ y ‘sociedad’ y sus correspondientes derivaciones, volveré de nuevo la mirada a la política¹². Para observar, en primer lugar, que la política puede ser interpretada de muy diversas maneras, más superficiales o más profundas, como es obvio. Mi propuesta es que la interpretemos desde las categorías básicas de acción, de relación y de sujeto¹³. Desde esta perspectiva interpretativa, diré entonces que ‘la política’, en sentido estricto, debe ser definida como *acción* (la acción de los sujetos políticos que están en relación), ‘lo político’ como *relación* (la relación de los sujetos políticos que están en acción), y ‘el político’ como *sujeto* (el sujeto de las acciones políticas que están en relación). La concepción de la política que surge de esta interpretación tricatégorial es muy amplia, y permite entender, según creo, algunos de sus rasgos actuales más característicos. Uno es su omnipresencia en la vida social de nuestro tiempo. Sin embargo, otro rasgo, característico de su concepción convencional o estándar, es que la política se ha hecho cada vez más reduccionista: *la* política como acción ha sido convertida en

forma explícita la cuestión de la *verticalidad* social —la cuestión del dominio de unos seres humanos por otros— exigiría un tratamiento que explicita la naturaleza problemática de los poderes de dominación, cosa que aquí no es posible (al respecto puede verse P. Ródenas, «Problemas de legitimación del poder», en F. QUESADA (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Trotta, Madrid, 2008).

¹² Uso el término ‘política’ en referencia tanto al conjunto de *acciones no discursivas* que conforman la praxis social cuanto al conjunto de *acciones discursivas* que conforman la ideologías, ciencias y filosofías de esa praxis. A veces el uso se limita en cambio a la praxis social, al margen de la reflexividad asistemática de las ideologías y la reflexividad sistemática que exigen las ciencias y las filosofías. El contexto lingüístico lo ha de aclarar. Por otra parte, escribir en singular ‘política’ es una manera abstracta de referirse a todas las políticas, en su plural diversidad, que son las que realmente existen. En consecuencia, cuando en este trabajo se usa el término en singular se hace por simple comodidad expresiva, aunque presuponiendo siempre que desde un punto de vista analítico todas las políticas comparten una singular matriz común, que es preciso dilucidar, como aquí haré. Esto mismo ocurre —aunque parezca menos obvio en los usos cotidianos— con los términos ‘moral’ y ‘derecho’, cuya singularización es más frecuente y más equívoca aún que la del término ‘política’. Entenderé, en un primer acercamiento, que toda ‘moral’ es el conjunto de *actitudes* o *disposiciones* que co-determinan internamente las acciones políticas individuales y societales, y que todo ‘derecho’ es el conjunto de *normas* o *imposiciones* que asimismo co-determinan externamente a esas mismas acciones políticas.

¹³ Mi heterónimo Pablo UTRAY ha recogido en el libro en preparación *Poli(é)trica (Tentativa de una filosofía crítica de la política)* algunos de sus trabajos, en los que reitera la interpretación que a continuación me limito a exponer. En los últimos lustros he publicado algunos de esos trabajos suyos, con su autorización: sirvan como ejemplo los citados en las notas anteriores y posteriores de este trabajo.

mera gestión, *lo político* como relación en pura estatalidad y *el político* como sujeto en simple profesional. De esta manera se entiende igualmente bien que paradójicamente la política se ve acompañada en la actualidad de un tercer rasgo distintivo: su generalizado descrédito.

Así las cosas, el filosofar sobre la política no puede resignarse a la simple aceptación de esta situación y esta concepción, que hoy —y desde hace mucho tiempo— se erige como hegemónica. La problematización de la política contemporánea se hace de esta manera imperativa. Exige su deconstrucción y reconstrucción conceptual. Aunque no sea éste el lugar más adecuado para extenderme en ello, señalaré de entrada y de forma sumaria lo que a partir de ahora —de una manera un poco más penetrante de lo habitual (es decir, de manera analítica)— voy a entender por esa actividad a la que desde los tiempos de la Grecia clásica llamamos ‘política’, esto es, lo que entenderé por acción política, por relación política y por sujeto político. Así, podré introducir de inmediato las ideas de poli(é)tica y de iuspoli(é)tica.

a) Pienso la ‘acción política’ —*la política*, en sentido estricto— como una específica actividad de los individuos consistente en establecer y realizar objetivos de largo y corto alcance en sociedad. Definida así, podemos entender que con la política se establecen, en primer lugar, objetivos de largo alcance y gran recorrido, a los que llamaré ‘fines-a-realizar’ (y que más adelante distinguiré —y luego relacionaré— con los que denominaré ‘fines-a-respetar’). Estos ‘fines-a-realizar’ son valores, normas y metas en mayor o menor relación a necesidades, intereses y preferencias. Pero, además, la acción política establece y también realiza, en segundo lugar, objetivos de corto alcance y pequeño recorrido, objetivos que deberían ser —aunque no siempre lo sean— medios (a los que denomino ‘medios-de-realización’) para esos fines u objetivos de largo alcance. Concebida así, la política resulta ser una compleja praxis de acciones-y-vivencias¹⁴ discursivas y no discursivas, praxis que se puede llevar a cabo de forma más o menos consciente, más o menos reflexiva, más o menos autónoma, en definitiva, de un modo más o menos racional y razonable. El aspecto decisional de la política es la clave de todo su dispositivo. Nada, en cualquier caso, que se pueda reducir sin distorsión a gestión administrativa, esto es, gestión profesionalizada de la estatalidad¹⁵.

b) En paralelo, interpreto la ‘relación política’ —*lo político*— como un orden específico que tiene la competencia de poder determinar y constituir a los individuos en la inter-relación de sus acciones políticas. Se trata de ordenamientos que, siempre

¹⁴ Téngase presente que mientras que *mis* acciones son vivencias políticas para los otros, *sus* acciones son vivencias políticas para mí. Así, la «inter-relación» de la que se habla en el párrafo siguiente (apartado b) es en realidad inter-relación societal, comunicacional, de *acciones* y *vivencias* políticas (desde el punto de vista individual, por el contrario, las acciones y vivencias políticas se intra-relacionan como he planteado en el plano concienical).

¹⁵ Este reduccionismo suele darse en las concepciones politológicas estándar de la política, que se basan en ideas matrices demasiado estrechas, aunque parezcan renovadas, como son las ideas de oferta, opción y audiencia política (véase al respecto S. AGUILAR y E. CHULIÁ, *Identidad y opción. Dos formas de entender la política*, Alianza, Madrid, 2007).

en una escala concreta, han de ser reconducidos en el análisis político a una matriz que en última instancia divide a los individuos entre, y los nombra como, ‘amigos’ y ‘enemigos’, o en sentido contrario, a una matriz que relaciona a los individuos uniéndolos en una común condición ‘ciudadana’. Por tanto, lo político no debe, pues, ser reducido y confundido con lo meramente gubernamental, con lo estatal gestionado profesionalmente¹⁶.

c) Por último, entiendo al ‘sujeto político’ —*el político*— como un individuo con la facultad de poder cualificar e instituir las sociedades en las que desarrolla su vida mediante su acción política, inter-relacionada con las acciones de los otros individuos de sus entornos. Se trata de un ser humano que en última instancia ha de ser analizado de forma política a partir de sus acciones, ya sean éstas autónomas o heterónomas, ya sean razonables o irrazonables. El político, entonces, no debe ser reducido a un profesional de la gestión de los asuntos estatales, como hace la práctica y la teoría convencional. En la medida en que realizamos acciones *políticas* inter-relacionadas de forma *política*, todos los seres humanos somos seres *políticos*, pero lo somos a la manera tardomoderna. Si no *accedemos* a la condición ciudadana, como individuos / personas / ciudadanos, en el sentido antes planteado, es porque hemos sido *sometidos* a la condición política de súbditos.

La crítica de la reducción de la política a un mundo monopolizado por las ideas estándar de gestión, estado y profesión no desconsidera estas tres categorías, sino que trata de recuperarlas reconstruyéndolas. Se basa en dos razones: de un lado, por lo que queda excluido del conjunto de la acción política, la relación política y el sujeto político en las concepciones estandarizadas de la gestión, el estado y la profesión política; y de otro, por cómo se las concibe en sí mismas, distorsionándolas. El programa de crítica y reconstrucción de la filosofía política como filosofía iuspoli(é)tica equitativista que estoy suscribiendo tiene marcadas ahí tres de sus más relevantes tareas.

I.3 RELACIONAR LA POLÍTICA, LA POLI(É)TICA Y LA IUSPOLI(É)TICA

Con lo dicho hasta aquí están sentadas las bases para la deconstrucción de la concepción estándar de la política, esa que legitima de diversas maneras reduccionistas las políticas fácticas que son hegemónicas en el mundo actual. Así, también están puestas las bases para su reconstrucción contrafáctica y contrahegemónica. Estas dos tareas necesitan, sin embargo, de manera explícita, del recurso a la moral y el derecho. Sólo así se puede lograr una sociedad civilizada de individuos cívicos, una

¹⁶ Por esta razón rechazo como obstáculo práctico-teórico la distinción entre sociedad política y sociedad civil. Y observo con insatisfacción que un autor estimable como Luigi FERRAJOLI ha vuelto a introducir esta distinción en su *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, 2. *Teoría de la democracia*, vol. 2, Trotta, Madrid, 2011.

sociedad / comunidad / ciudadanía de individuos / personas / ciudadanos con una *cultura* político democrática construida a partir de la crítica de la incivildad política.

La recién mencionada categoría de 'cultura', en la que se enmarcan las diferentes *concepciones* políticas, morales y jurídicas, la entiendo como un específico sistema / entorno de acción-y-vivencia, bien concienical bien comunicacional, que adquiere su sentido a partir de los objetivos de cada individuo y del conjunto de individuos, de cada sociedad y del conjunto de sociedades, objetivos que son susceptibles de ser considerados como fines-a-respetar y fines-a-realizar, a la vez que como medios-de-realización de estos fines-a-realizar, tal y como quedó dicho. En consecuencia, una 'cultura' es siempre un sistema / entorno de necesidades, intereses y preferencias humanas correlacionadas —de forma congruente o no— con valores, normas y metas a realizar que a sí mismos se dan los individuos y las sociedades. Entonces, la 'cultura democrática' a la que como aspiración me refiero será el sistema / entorno de acción-y-vivencia comunicacional conformado por el subconjunto de aquellos objetivos humanos que satisfacen la 'restricción democrática' (restricción que se ha de basar en todo caso en el 'principio de la igual libertad para todos', entendido de forma digna y autónoma, pluralista y razonable desde valores contrarios a la violencia ilegítima). Ésta es la trama adecuada para una primera aproximación a los términos de 'poli(é)tica' y de 'iuspoli(é)tica' entendidos en su sentido más amplio y obvio. Al final, aparecerá más allá de las filosofías poli(é)tica e iuspoli(é)tica generales, la posibilidad de unas filosofías poli(é)tica e iuspoli(é)tica particulares, caracterizadas desde las categorías de legitimidad, dignidad, autonomía y equidad.

a) Como se aprecia, el palabra 'poli(é)tica' está construido a partir del término *política* incrustándole entre paréntesis la letra 'é', que explícitamente alude a la *ética* concreta que ineludiblemente toda política incorpora¹⁷. Incluso de forma implícita la 'é' incrustada puede considerarse que se refiere por un lado a los aspectos *e-pistémicos* y los *e-xpresivos* de toda política (en referencia al grave problema, cada

¹⁷ Cada política concreta incorpora a su vez una moral implícita, con su teoría ética subyacente, razón por la cual muchas son las morales y las éticas. En «Defensa de la poli(é)tica» puede encontrarse un desarrollo más amplio de esta perspectiva, que está orientada hacia la 'crítica de la política desde la política' desde una filosofía política de la legitimidad (en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 30: 219-227, 2004). De cara a esa filosofía particular, aquí hago mía la 'moral del respeto recíproco' tal como la concibe Muguerza: una moral que más que apoyarse en el principio de universalización lo hace en la exigencia de autonomía del individuo / persona frente a su coerción. La crítica de esta coerción —ya sea directamente coactiva, o estructural e ideológicamente suasiva— es el meollo de la fundamentación negativa o disensual de la ética del respeto. A juicio de Muguerza, la moral del respeto recíproco consiste en «la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio». Y ha de entenderse *desde* la prioridad de lo primero ('no tolerar ser tratado únicamente como un medio') *ante* lo segundo ('no tratar a nadie únicamente como un medio'), ya que debería ser el *individuo*, de carne y hueso y de palabra y razón, quien se *tome* la libertad o el derecho-a-ser-respetado para autoafirmarse como *persona* que *asume* la libertad o el deber-de-respetar a las demás (*Ética, disenso y derechos humanos, op. cit.*, 68-77 y 140).



vez más acuciante, de la mentira, la desinformación y la manipulación en la política estándar contemporánea), y por otro, a los aspectos *e-motivos* y los *e-quitativos*¹⁸.

Más adelante expondré la doble relación genética, por un lado, y justificada (o no), por el otro, que toda política mantiene de hecho con la moral y el derecho. De forma telegráfica añado que entiendo la ‘poli(é)tica’ siempre como *sociopoli(é)tica*, y que subdivido ésta —aunque no sea éste el lugar adecuado para desarrollar tal subdivisión— en *geopoli(é)tica*, *biopoli(é)tica*, *ecopoli(é)tica* e *iuspoli(é)tica*, para los casos en los que el enfoque apunta de forma preferente al análisis de los lineamientos de lo *situacional*, lo *existencial*, lo *material* y lo *normativo*, respectivamente, que son las actividades reflexivas que se centran en los espacios respectivos de las relaciones inter-sociales, inter-individuales, inter-materiales e inter-normativas. La ‘sociopoli(é)tica’ resulta de este modo la actividad reflexiva integradora de estas cuatro reflexividades que abarcan el conjunto de las relaciones sociales de poder.

b) De esta manera, el palabra ‘iuspoli(é)tica’ resulta de la anteposición del prefijo ‘ius’ al término *poli(é)tica*, prefijo que se refiere al *derecho* que toda política también incluye¹⁹. La ‘iuspoli(é)tica’ se convierte de este modo en la genérica actividad reflexiva (de tipo realizativo o discursivo) que de forma siempre explícita remarca las conexiones implícitas de política, moral y derecho. Dicho de forma más precisa, remarca las conexiones de las *acciones políticas* con las *actitudes morales* y con las *normas jurídicas*. Esto es, *piensa* las ligaduras que existen entre cualesquiera *proposiciones* y *transposiciones* políticas con cierta clase de *disposiciones*, que son de naturaleza ética más que psicológica, y cierta clase de *imposiciones*, que son legales más que habituales²⁰. Esta triple relación (de acciones políticas, actitudes morales y normas jurídicas) puede representarse de forma gráfica también como una relación

¹⁸ En este trabajo me referiré sobre todo a los aspectos *e-quitativos* de la poli(é)tica. Sobre los aspectos *e-motivos*, es decir, sobre la relación de emociones y razones, y la relación de actitudes psicológicas y morales (que se insertan en la acción y vivencia política), véase la exploración de V. CAMPS, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011. El desarrollo de los aspectos *e-pistéuticos* y *e-xpresivos*, relacionados primordialmente con la mentira, el engaño y la desinformación en la discursividad política quedan aquí fuera de foco.

¹⁹ En paralelo a lo que ocurre en la relación de la política con la moral, he de señalar que si cada política concreta incluye al tiempo un derecho implícito, con su teoría jurídica subyacente, hay que convenir que el derecho y las teorías jurídicas que lo fundamentan son asimismo diversos. El derecho es ante todo el conjunto específico de normas socialmente generadas —y positivizadas— que luego han de seguir los individuos y sociedades concretas en su praxis social. La particular filosofía de la legitimidad y de la legalidad o filosofía iuspoli(é)tica que suscribo, se apoya en parte en el ‘modelo integrado’ de teoría constitucional del derecho de Luigi Ferrajoli, que de forma pragmática conexiona sociología del derecho y dogmática jurídica con filosofía de la justicia, es decir, teoriza las relaciones de vigencia, eficacia, validez y legitimidad de la norma (véase L. FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, 1. *Teoría del derecho*, vol. 1, Trotta, Madrid, 2011). Mi apoyo en esta teorización no implica, sin embargo, suscribir su intento axiomatizador de la teoría, que como el mismo Ferrajoli informa es «escasamente actual».

²⁰ En la última parte se verá cómo la concepción iuspoli(é)tica que presento exige la reformulación de la idea de imperativo categórico, evitando su restricción a las exclusivas esferas de la moralidad edificante y el universalismo formalista.

«triangular», que es la relación simple sobre la que se construye la iuspoli(é)tica, pero como hay que incorporarle la duplicidad jánica de la política, en realidad se trata de una vinculación doblemente *triangular*, esto es, *romboidal* entre política, moral y derecho.

Al dejar aquí este primer acercamiento a la poli(é)tica y la iuspoli(é)tica, debe tenerse presente que las conexiones que ligan a estas disposiciones morales e imposiciones jurídicas con las proposiciones y transposiciones políticas son de suyo muy complejas. Malo es estirar mucho esos vínculos, considerándolos casi inexistentes, e interpretar que moral, derecho y política conforman esferas ontológicamente separadas e independientes. Y peor aún es fusionarlos, identificando moral, derecho y política en un conglomerado uniforme desde la suposición de que estamos ante una única esfera ontológica. Un segundo acercamiento a la iuspoli(é)tica, más matizado, será entonces necesario, tanto en sentido genético, desvelando lo implícito y aproblemático del vínculo, como en sentido normativo, planteando de forma explícita su problematicidad.

II. NORMATIVIDAD MUNDANA

La política es reiteración imitativa y / o creación innovadora. En estos sentidos, resulta ser tanto constituyente / instituyente como constituida / instituida, como indiqué al principio. Por una parte, política *constituyente* de los individuos e *instituyente* de las sociedades. Por otra, política *constituida* por esos individuos e *instituida* por esas sociedades. (Aclaro que estoy usando el verbo ‘constituir’ y su familia semántica en el ámbito de la construcción concienical del individuo, al igual que uso ‘instituir’ y su grupo de significados en el ámbito comunicacional de la sociedad, y lo hago de una forma muy amplia, ciertamente extraña para la jerga más restringida del constitucionalismo jurídico-político)²¹. Dejando atrás, además,

²¹ El ‘constitucionalismo’ jurídico-político puede ser entendido, en sentido convencional, como la doctrina de la institucionalización del poder con limitaciones procedentes de una norma de normas que reconoce y garantiza los derechos de ciudadanía. Esa ‘norma de normas’ se llama *constitución* en el restringido uso jurídico del término, que es el más corriente. Sin embargo, una ‘constitución’ en este sentido restringido no es otra cosa, a mi juicio, que la *institucionalización de los individuos en constitución*, usando ahora este último término de nuevo en sentido social amplio (cfr. N. MATTEUCCI, *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, Trotta, Madrid, 1988, y M. FIORAVANTI, *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, Trotta, Madrid, 2001). Para Luigi Ferrajoli, el constitucionalismo jurídico-político ha de ser considerado como el nuevo paradigma del derecho, paradigma que se basaría en el paso de la ‘legalidad formal’ —legalidad típicamente positivista— a la ‘legalidad sustancial’ —legalidad que ya no confunde ‘vigencia’ con ‘validez’ y que sería algo más que mera positividad, ya que aludiría a ‘principios positivos de justicia’ (véase L. FERRAJOLI, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, pp. 53-54; Ferrajoli admite que el paradigma está, no obstante, en crisis debido al desbordamiento del monopolio de la producción jurídica por parte de los actuales estados —por ejemplo, en «Estado de derecho: entre pasado y presente», F. QUESADA y L. FERRAJOLI, *Cambio de paradigma en Filosofía Política*, Cuadernos de la Fundación Juan March, Madrid,

la concepción trascendentalista de la razón humana y sus principios constitutivos y regulativos, entiendo el ‘constituir’ como la tarea de formar la personalidad de un yo-en-relación, de la misma manera que juzgo el ‘instituir’ como la tarea de conformar la sociabilidad de un nosotros-relacionado (a partir de esos yo-en-relación), desde una idea de racionalidad y razonabilidad práctico-teórica dispuesta en perspectiva sociopolí(é)tica. Se desdobra así el *principio constitutivo e institutivo* en un haz por el que la política es la herramienta humana con la que cada uno se forma como individuo-en-sociedad al tiempo que todos nos conformamos como sociedad-de-individuos²², y en un envés por el que la ‘política’ resulta a su vez la herramienta que cada uno y todos forjamos para auto-gobernarnos en la vida social, en un dinámico equilibrio reflexivo de circularidad asumida y siempre inconclusa.

2.1 DESDE LO PEOR FÁCTICO

Ahora bien, nunca este abstracto doble proceso —por el que la política forja a los individuos y sociedades y es forjada por ellos— se desarrolla sin concreción y contingencia, es decir, de forma ahistórica. A lo largo y ancho de la modernidad, la política ha adquirido extraordinarios matices, matices que van desde su uso al servicio consciente de la violencia más desenfrenada (en un grado que nunca antes se pudo imaginar) hasta la posibilidad de emplearla para lo contrario, para refrenar la violencia desbocada, para contenerla en toda la diversidad de sus manifestaciones actuales (que no son pocas)²³. En este doble sentido, el proceso constitutivo / institutivo que caracteriza a las políticas por realizar en la presente tardomodernidad *puede* normativamente adquirir matices tanto incivilizados como, por el contrario, civilizatorios —y puesto que puede adquirir estos últimos, *debe* además razonable y responsablemente adquirirlos, dado que esta posibilidad sociopolí(é)tica, que nunca antes como ahora estuvo tan al alcance de los seres humanos, ya ha quedado históricamente abierta con la aparición concreta de sociedades democráticas de derecho y bienestar.

2001). Para una exploración del constitucionalismo en su imbricación con la democracia puede verse P. SALAZAR UGARTE, *La democracia constitucional. Una radiografía teórica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, además de L. FERRAJOLI, *Principia iuris*, *op. cit.*

²² Expuse notas atrás cómo interpreto poli(é)ticamente a los individuos, entendiéndolos como personas / ciudadanos, y a las sociedades, como asociaciones / ciudadanías. Las expresiones ‘individuos-en-sociedad’ y ‘sociedad-de-individuos’ remiten, pues, a una concepción que, expresándolo en terminología deudora de Niklas Luhmann, las concibe como mundos distintos, aunque inter-dependientes, formados y conformados por una serie de cinco sistemas / entornos específicos y acoplados entre sí (inorgánicos, orgánicos, concienciales, comunicacionales y técnicos), con el predominio del sistema / entorno *conciencial* en la expresión ‘individuos-en-sociedad’ y del sistema / entorno *comunicacional* en la de ‘sociedad-de-individuos’. Al respecto, véase «Política con razonabilidad», *art. cit.*

²³ Puede verse «La violencia belicista en la actual red mundial de sociedades», ponencia en Jornadas *La filosofía política hoy. Homenaje a Fernando Quesada*, UNED, Madrid, 22 de abril de 2010, actas en prensa.

En lo que sigue me referiré con brevedad a las concepciones normativas de la política de *lo peor fáctico*, para luego pasar a las concepciones alternativas de *lo mejor posible* en cada situación social. Llamo 'lo peor fáctico' a los *modelos de validez y viabilidad* que podemos construir a partir de los mundos sociales de la vida realmente existentes (o que han existido a lo ancho y largo del espacio tiempo histórico), modelos que evaluamos como *pésimos* en sus componentes sociopolíticos de *ejemplaridad negativa* (me refiero a las políticas de guerra, hambre, enfermedad, pobreza, tiranía, corrupción, etcétera). Se trata pues de modelos de validez y viabilidad ejemplar a impugnar. Si no queremos ser «buenistas» (porque en la realidad planetaria presente la buena conciencia no es más que mala fe y autoengaño consentido y complaciente)²⁴, no se debe y puede olvidar que la acción política en *el conjunto de los peores casos viables* genera todo aquello que —basado en la negación de los derechos y deberes de ciudadanía y en la violencia ilegítima— suele ser llamado el 'mal social', esto es, lo que denomino (al menos desde una concepción consensual de la desigualdad) 'lo injusto'²⁵. El desprecio por la política que está implicada en lo peor fáctico, y su rechazo, queda así, en parte, crítica y razonablemente justificado. Pues la acción-política-realmente-existente *constituye* en demasiadas ocasiones, de hecho y de derecho, individuos subordinadores y subordinados, discriminadores y discriminados, explotadores y explotados, opresores y oprimidos. Nunca se insistirá suficientemente en que en esos casos (que son los que son los que favorecen las estructuras de la actual red planetaria de sociedades) la acción política *instituye*, de hecho y de derecho, sociedades patriarcales, racistas, capitalistas y totalitarias. ¡Y patriarcalismo, racismo, capitalismo y totalitarismo no parece que sean a la altura de los tiempos en que vivimos precisamente los modelos más avanzados de liberación y emancipación cívica con los que podemos contar!

Ahora bien, si reparamos en esta 'mala política', en esta 'política de la desigualdad y la injusticia', en sus relaciones dominantes con la moral y el derecho, podríamos tal vez convenir que de estos tres elementos, la política es contemplada, en sí misma y en su relación con los otros dos elementos, de forma más bien subsidiaria. Por lo demás, éste es el tratamiento de la política más común a la altura

²⁴ Si no es aceptable cultivar una concepción 'buenista' de la política en general, dada su diversidad de usos (en los que estoy incluyendo los modelos de lo que llamo 'lo peor fáctico' como ejemplaridad negativa), tampoco es legítimo cultivar una concepción 'buenista' de la moral o el derecho. No existen la moral o el derecho en general, sino los sistemas morales y jurídicos concretos. Esta precisión es necesaria porque el 'buenismo' moral y jurídico están muy extendidos e incurrir de hecho en los supuestos fundamentalistas y dogmáticos típicos del moralismo y el legalismo. Ésta es la razón por la que la iuspoli(é)tica equitativista se ha de replantear las relaciones de los diferentes —y en parte contrapuestos— sistemas políticos con la diversidad de los sistemas morales y jurídicos, de cara a la reconstrucción de un óptimo viable que no sea ni fundamentalista ni dogmático, al que a continuación llamaré 'lo mejor posible'.

²⁵ Desde la literatura, la novela de Cormac MCCARTHY *La carretera* (convertida en película por John Hillwat) expresa bien el mundo desolado de 'lo peor fáctico'. A propósito de la injusticia en el mundo actual contemplada desde el análisis del aumento de las desigualdades, véase J. RODRÍGUEZ GUERRA, *Orden liberal y malestar social. Trabajo asalariado, desigualdad social y pobreza*, 2012, en prensa.

de los tiempos, incluso en las universidades. Si en éstas se ha podido pensar que la ética era el «primo pobre» del derecho (como ha criticado Garzón Valdés), habría que añadir que la política parece ser la «sobrina indigente» del derecho y la ética, una pariente lejana poco menos que recogida a regañadientes, casi por caridad²⁶. Casi nada podemos escuchar en los foros públicos sobre cómo habría que entender la política a partir del rechazo de sus viciadas formas contemporáneas (incluyendo las de las democracias avanzadas y sus oligarquías partitocráticas). Esto es algo que debería resultar sorprendente dada la muy relevante actividad que la política es y ha sido para la humanidad (relevancia que por otra parte no parece probable que desaparezca en el futuro). Pero sólo es paradójico en apariencia, porque —con escasas excepciones— expresa con precisión una realidad: que en el espectáculo social de nuestro tiempo, como dije, la rutinaria omnipresencia de la política sigue siendo recibida no con la crítica reconstructiva que merece, sino desde un acomodaticio omnidescrédito, académico y no académico.

No es una actitud consecuente y razonable. Esa rutina y esa acomodación suponen un inmenso problema práctico-teórico frente al que a mi juicio no debería caber resignación alguna. La tan extendida y equivocada tesis de la maldad intrínseca de la política²⁷, y las no menos difundidas y erróneas tesis de su separación absoluta de la ética y el derecho, o de su fusión (en el extremo contrario), no deberían ser aceptadas, como en realidad ocurre, distorsionando así lo que en la praxis sucede: que la diversidad de prácticas y teorías políticas no admite simplistas esencialismos ahistóricos²⁸. La política, las políticas, no deben ser definidas o evaluadas de forma apriorista, siempre como ‘malas’, ‘malvadas’, ‘corruptas’, ‘depravadas’, y demás apelativos que se suelen emplear, y tampoco mediante los benévolos antónimos de esos calificativos (como tienden a hacer todos aquellos que viven profesionalmente de ella).

²⁶ Luego quienes así consideran a la política que apoyan, deberían también aceptar que implícitamente suscriben una ética y un derecho de ‘lo peor fáctico’, del que derivan la política que practican. Pero, claro está, tampoco parecen advertirlo.

²⁷ Un ejemplo entre miles como botón de muestra. ¿Es acaso casual que para promocionar uno de los últimos *best-sellers* de John GRISHAM, *La apelación*, se eligiese una afirmación tan tajante como la siguiente: «La política siempre ha sido juego sucio, ahora la justicia también»? ¿Acaso no hay nada que decir al respecto de semejante enunciado, exhibido en vallas y páginas publicitarias en todo el mundo?

²⁸ En buena parte de los actuales medios académicos, en los que —todo hay que decirlo— la falta de compromiso político-intelectual es una pandemia, se aceptan con mucha facilidad pragmática esas concepciones (véase R. JAHANBEGLOO, «El temor de los intelectuales a la política», *El País* 29-08-2009). Sin embargo, por ejemplo, apenas si se plantea el problema no sólo práctico de la constante subsunción de la política bajo los fueros de la guerra y la economía. Casi no se promueve la urgente necesidad de su autonomización respecto de estas dos actividades humanas que la sobredeterminan de manera tan perversa e inaceptable (acerca de la sobredeterminación belicista y economicista de la política puede verse P. RÓDENAS, «Los límites de la política», en F. QUESADA (ed.), *Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales*, Trotta, Valladolid, 1997).

Cuestionar la tesis de la maldad de la política abre el problema práctico-teórico de la reconstrucción normativa de la política realmente existente y exige que esta reconstrucción se haga, a mi juicio, a partir de su análisis e interpretación sociopolí(é)tica, como estoy haciendo en éste y otros trabajos²⁹. Denomino 'lo mejor posible' a los *modelos de validez y viabilidad* que podemos construir a partir de los mundos sociales de la vida que anticipamos valorativamente como *óptimos* en sus elementos sociopolí(é)ticos de *ejemplaridad positiva* (basados en políticas igualitarias de derechos y deberes humanos, es decir, en políticas constructivas de no-guerra, no-hambre, no-enfermedad, no-pobreza, no-tiranía, no-corrupción, etcétera). No se debe desconocer entonces que la acción política en *el conjunto de los mejores casos viables* justifica todo aquello que —bajo el rechazo, restricción y prevención de la violencia ilegítima— se suele llamar el 'bien común' y que por mi parte denomino de modo más acotado 'lo justo' (en el sentido no perfeccionista de orientación hacia 'lo menos injusto'). Los modelos de lo mejor posible se erigen en horizontes de teorías y praxis equitativas potenciales. Son modelos de validez y viabilidad ejemplar positiva. Los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación son el mejor ejemplo con el que se cuenta en nuestro horizonte epocal. Al respecto, en la doble perspectiva individual y societal, se puede señalar lo siguiente:

i) Desde la perspectiva individual los *individuos-en-relación* sólo pueden ser constituidos como *ciudadanos* mediante las acciones y vivencias políticas que les lleven, en tanto que personas reconocidas, a acceder a una posición de igual libertad de trato *con* los demás individuos, reconocidos a su vez también como personas. La condición ciudadana tomada en serio debe incorporar de esta manera dos valores poli(é)ticos irrenunciables: el reconocimiento de la *dignidad* y de la *autonomía* de los individuos / personas. Si la 'dignidad' es el valor intrínseco que afirmamos que convierte a los individuos en personas en tanto que 'fines-a-respetar', ¿cómo se ha de entender la 'autonomía' individual desde un punto de vista iuspoli(é)tico?

ii) Desde la perspectiva societal la *sociedad-de-relaciones* sólo puede ser instituida como *ciudadanía* mediante la inter-relación de acciones y vivencias políticas que la convierten en una asociación de personas, con reconocimiento de su dignidad y su autonomía, en una composición de posiciones de igual libertad de trato *entre* ellas. Denominé a esta composición societal 'orden ciudadano'. Y diré para continuar que el orden ciudadano tomado en serio es así un resultado de la *universalidad iuspoli(é)tica de autonomías* propia de las sociedades / asociaciones civilizadas o sociedades-con-dignidad (prefiero de inmediato denominar *pluriversalidad* a esa 'universalidad', dado que las sociedades de la tardomodernidad sólo pueden aspirar a la igualdad

²⁹ Además de los trabajos citados, pueden verse también «La sociedad informacional del espectáculo (Una aproximación poli(é)tica)» y «Las sociedades glocalizadas del imperio (Una aproximación poli(é)tica)», en *Laguna. Revista de Filosofía*, 7: 13-38, 2000, y 19: 77-107, 2006, respectivamente.

de libertades siendo autónomas y pluralistas³⁰). ¿Cómo se ha de entender aquí la ‘pluriversalidad’ de autonomías?

A partir de aquí sugiero que la perspectiva de las ‘autonomías’ individual y societal³¹ (al hilo de cómo concibe Muguerza los imperativos categóricos kantianos)³² pueden ser pensadas desde la tripartición categorial entre ‘autodeterminación’, ‘pluriversalización’ y ‘finalismo’. Es decir, como *autonomía autodeterminista*, como *autonomía pluriversalista* y como *autonomía finalista*. Ahora concretaré, con algunas modificaciones, de qué manera creo que es posible hacerlo³³. Empezaré por la ‘autonomía autodeterminista’ y seguiré con la ‘autonomía pluriversalista’, ya que siendo la primera *básicamente* individual y la segunda *básicamente* societal, conviene que sean examinadas de forma previa a la ‘autonomía finalista’, que ha de ser examinada desde

³⁰ Sirva aquí la noción de ‘pluralismo razonable’ de Rawls para evitar la identificación tan común como errónea de pluralismo y relativismo (*El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 54-55, n. 27).

³¹ Garzón Valdés afirma —en línea con Rawls— que la «autonomía moral significa la *posibilidad* de orientar las acciones de acuerdo con aquellos principios morales que la persona acepta y de acuerdo con los cuales orienta su plan de vida». A lo que añade: «En esto consiste la dignidad del hombre en tanto que ‘ser racional que no obedece ninguna ley que no sea aquella que él mismo se impone también’» («Moral y política», en *Derecho, ética y política*, *op. cit.*, p. 556, cursivas mías). En mi opinión, pues, la autonomía radica en la actualidad misma de la acción concreta individual y societal y por lo tanto se vincula más al juicio reflexionante kantiano que al determinante. En lo que sigue espero que quede claro que, en cualquier caso, abordo la cuestión de la autonomía sin compartir las contraposiciones más o menos aprioristas de ‘autonomía’ y ‘autenticidad’ que hacen algunos autores, por ejemplo, Alessandro FERRARA en su —sin embargo— sugerente *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico* (Antonio Machado Libros, Madrid, 2002).

³² Para Muguerza las distintas versiones del imperativo categórico kantiano recogen las exigencias de autodeterminación, universalización y disensión. Recordaré, respecto a las dos primeras, que el *imperativo de la autodeterminación* prescribe: «No *hacer* ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber, que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la *voluntad*, por su máxima pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora» (cursivas mías); y que el *imperativo de la universalización* señala: «*Obra* sólo según una máxima tal que *puedas querer* al mismo tiempo que se torne en ley universal» (cursivas mías). Muguerza acepta con cierta desgana (tal como comento más adelante) que en nuestro tiempo habría que entender este último imperativo según la reformulación de MCCARTHY y HABERMAS: «En lugar de considerar como válida cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente —esto es— democráticamente su pretensión de universalidad» (en *Ética, disenso y derechos humanos*, pp. 118-123). Asimismo, en relación a la polémica de si el kantiano es un único imperativo o no, Muguerza ha escrito que en su opinión «habría en realidad tantos imperativos categóricos cuantos imperativos demos en considerar revestidos de categoricidad, es decir, de la forma «Debo hacer tal y tal cosa» en lugar de «Debo hacer tal y tal cosa si quiero conseguir tal y tal otra» (en «Sobre el exceso de obediencia y otros excesos», *art. cit.*, p. 345).

³³ Como no trato aquí de hacer hermenéutica de textos clásicos, continuaré —para no complicar más de lo necesario lo que sigue— con las presentaciones de los imperativos kantianos tal como los reunió Muguerza en *Ética, disenso y derechos humanos*, a su vez recogidos de su trabajo «Kant y el sueño de la razón», en C. THIEBAUT (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991. A partir de esas presentaciones haré propuestas de modificaciones concretas, empezando por la idea misma de ‘imperativo categórico’ que entenderé como imperativo iuspoli(é)tico más que como imperativo exclusivamente ético, atemperando sus excesos universalistas y formalistas.

ambos puntos de vista (como se observa, no resultan de mi agrado ni el comunitarismo anti-individualista ni el individualismo anti-comunitarista exportados a todo el orbe desde la filosofía anglosajona de los pasados años noventa: neo-conservadurismo y ultra-liberalismo, respectivamente). Con esta reelaboración se conformará el enfoque contrafáctico *particular* de la iuspoli(é)tica equitativista, para diferenciarlo de la iuspoli(é)tica *general*, que sólo se ocupa de las relaciones *jánicas* de la política genérica con las diferentes morales y las distintas concepciones del derecho.

a) En la iuspoli(é)tica equitativista la idea de autonomía es crucial. La *autonomía autodeterminista* debe ser radicada en el individuo / persona / ciudadano, en primera instancia, porque se centra de manera explícita en su voluntad *individual*. Y lo hace, como es sabido, para poder prescribirse una *actitud* autolegisladora y situada de la que haya de ser su conducta, que es la que recoge el *imperativo de la autodeterminación* kantiano, mandato moral que modificado diría: «*No hagas* ninguna acción por la que *tu* voluntad no pueda considerarse a sí misma como pluriversalmente enjuiciadora»³⁴. Esta *actitud concienzal* de considerarse a sí misma y de incorporar a todos los demás en la acción propia hace que la autonomía autodeterminista se centre en la actitud moral que co-determina la acción política, y pueda —a mi juicio— ser llamada con toda propiedad *autonomía actitudinal iuspoli(é)tica*. A la inversa de lo que ocurrirá con el imperativo de la pluriversalización, que tendrá una correlativa variante individual (como veremos de inmediato), el imperativo de la autodeterminación tiene por su parte también una variante *societal*. Diría así: «*No hagamos* ninguna acción por la que *nuestra* voluntad colectiva no pueda considerarse a sí misma como pluriversalmente enjuiciadora».

b) En segundo lugar, la *autonomía pluriversalista* debe en mi opinión ser interpretada en la iuspoli(é)tica equitativista desde un punto de vista preferentemente *societal* (que no es concienzal sino comunicacional, ya que incluye la inter-relación de los diferentes puntos de vistas individuales). Por tanto, se nuclea en la intersección del conjunto de las voluntades que conforman cada sociedad / asociación / ciudadanía. De esta manera, tal vez resulte interesante observarla también trastocando sus términos, esto es, viéndola como una ‘pluriversalidad de autonomías’ (o lo que es equivalente, como una ‘igualdad pluralista de dignidades y libertades’). Estas expresiones pueden clarificar algo lo que trato de decir y quizá resulten más acordes con la sociedad-de-relaciones a la que se enderezan. No en vano, cualquier buen pluriversalismo poli(é)

³⁴ Ésta es, simplificada y modificada, la segunda parte del llamado ‘imperativo de la autodeterminación’, según lo recoge Muguerza del Kant de la *Fundamentación*. En su primera parte Kant insiste más bien en la aspiración de ‘universalidad’, proscribiendo primero y prescribiendo luego (en tanto que ‘imperativo de la universalización’): «No hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber, que pueda ser la tal máxima una ley universal». En consecuencia con lo que vengo señalando en relación a algunos aspectos de las éticas, esa ‘ley universal’ kantiana no debe hoy ser considerada como una ‘ley moral’ densa, homogeneizadora, sino como el juicio reflexionante concreto o una norma pluriversalizable, en consonancia con el principio iuspoli(é)tico de igualdad, que incorpore (en sus disposiciones e imposiciones y en sus proposiciones y transposiciones concretas) las exigencias del pluralismo cultural, razonable y situado, como sugiero un poco más adelante.

tico ha de conformarse a mi juicio de forma *normativa* apoyándose en el imperativo de la pluriversalización. Aunque con dos cambios previos: uno de ellos incorporará explícitamente el punto de vista societal, que es el único que de forma no monológica puede expresar la posibilidad pluriversalizadora en una sociedad compleja, y el otro tratará de resolver una objeción de Muguerza a Thomas McCarthy y Habermas.

De esta manera el ‘imperativo de la pluriversalización’ señala —después de las sucesivas modificaciones— la prescripción de que: «En lugar de considerar como válida *para todos* cualquier máxima que *nosotros* queramos ver convertida en norma pluriversal, sometamos *nuestra* máxima a la consideración *de todos* con el fin de hacer valer discursivamente —*esto es*— *deliberativa, democrática y equitativamente* su pretensión de pluriversalidad». Esta última modificación de las reformulaciones primero discursiva y luego democrática del imperativo de universalidad recoge la discrepancia ética de Muguerza y trata de afrontarla desde un horizonte aún más exigente, el de la lucha contra la injusticia³⁵. El otro cambio entreteje las *actitudes* morales auto-determinantes de cada uno de los individuos / personas / ciudadanos (las que expresan sus respectivas *autonomías actitudinales*) con las *normas* legales hetero-determinantes de cada sociedad / asociación / ciudadanía, añadiendo así a las limitaciones morales individuales ciertos límites jurídicos societales. De este modo, esta ‘autonomía pluriversalista’ (entendida como ‘pluriversalidad de autonomías’) podría ser conocida como *autonomía normativa iuspoli(é)tica*, en razón a la articulación inter-individual del nosotros-todos de escala *societal*. La primera parte de las cursivas de la reformulación societal del ‘imperativo de la pluriversalización’ subraya que se trata de un mandato a asumir desde la *primera persona del plural*. Me adelanto de inmediato a la posible objeción que podría hacerme de que pueda haber un imperativo categórico *societal* (como es el caso de esta reformulación en tanto que ‘imperativo iuspoli(é)tico de la pluriversalización’), mostrando de entrada y de forma sumaria mi desacuerdo con esa objeción (aunque una exposición amplia de mis razones, centradas en la cuestión de la actitud, la norma y la acción colectiva de los ciudadanos cooperadores, haya de quedar obligadamente para otro lugar). En cualquier caso, el imperativo de la pluriversalización no niega que haya también una variante *individual*. Desde la *primera persona del singular*, este imperativo iuspoli(é)tico prescribe a todos los individuos / personas / ciudadanos que: «En lugar de considerar como válida para *todos los demás* cualquier máxima que *tú* quieras ver convertida en norma pluriversal, somete *tu* máxima a la consideración de *todos los demás* con el fin de

³⁵ Muguerza ha objetado en diversos lugares (por ejemplo en «Género e individualismo ético», A. PULEO (ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008) que la lectura que a veces se ha realizado sustituyendo el adverbio ‘discursivamente’ por ‘democráticamente’ no garantiza la *moralidad* en juego, sino la *legalidad*: «se estaría resolviendo el principio de la universalización en la bastante más prosaica *regla de la mayoría*», dado que «al fin y al cabo, la decisión de una mayoría pudiera ser *injusta*, como sucedería en el caso de que una mayoría decidiese oprimir a una minoría esclava». Sin embargo, si se sustituye ‘discursivamente’ no sólo por ‘democráticamente’, sino por ‘deliberativa, democrática y equitativamente’ como propongo, la objeción *racional* de Muguerza queda *razonablemente* diluida.

hacer valer discursivamente —esto es— deliberativa, democrática y equitativamente su pretensión de pluriversalización».

c) Por último, la *autonomía finalista*, que en la iuspoli(é)tica equitativista se ha de considerar de forma obligada tanto desde el punto de vista *individual* como del *societal*, se apoya en el kantiano *imperativo de los fines*, que prescribe: «Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio». Desde el punto de vista *individual*, esta autonomía puede ser denominada *autonomía accional iuspoli(é)tica*, puesto que lo que establece literalmente es el automandato: ‘obra’, es decir, ‘actúa’. Y lo hace mediante la prescripción de una *acción*, pero no una acción cualquiera, sino una que encuentra relevantes proscipciones poli(é)ticas, *actitudinales* y *normativas*. Ahí están contenidos tanto el imperativo ético de disidencia de Muguerza como el imperativo poli(é)tico de resistencia que he expuesto en otro lugar³⁶. En cambio, desde el punto de vista *societal*, esta autonomía puede ser denominada también *autonomía relacional iuspoli(é)tica*, puesto que establece el automandato: ‘obremos’, es decir, ‘actuemos’, a partir de la prescripción de *inter-acciones* o acciones colectivas razonables, previa exclusión —proscipción— de otras que consideraremos, desde las autonomías autodeterminista y pluriversalista, como irrazonables. De esta manera, el *imperativo de los fines individuales* de Kant sería transformado, más allá del propio Kant, en el *imperativo de los fines sociales*, auto-prescribiéndonos en tanto que voluntad pública razonable un: «Obremos de tal modo que *tomemos* a la humanidad, *en cada persona y en todas*, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio»³⁷.

Si nos fijamos bien, las *disposiciones* orientadoras auto-determinantes junto a las *imposiciones* encauzadoras hetero-determinantes son necesarias para poder construir una proposición y transposición realizativa co-determinada, una acción que en definitiva voluntariamente autolimita el abanico de sus opciones, excluyendo el tratar a nadie *únicamente* como un medio instrumental. Lo que llamo iuspoli(é)tica de la legitimidad, dignidad, autonomía y equidad es el procedimiento crítico-constructivo que ha llevado, bajo las denominaciones que se quieran, a la generalización fáctica que son los derechos y deberes humanos. Y es la que me llevará a reconsiderar (en el último párrafo) la cuestión de los fines últimos, esto es, el problema del vínculo entre los ‘fines-a-respetar’ y los ‘fines-a-realizar’ cuando se afronta esta cuestión desde la perspectiva de la racionalidad / razonabilidad.

Haciendo un somero balance de lo planteado respecto a la autonomía, se observa que hemos transitado *desde* el punto de vista del ‘yo en relación’ *hacia* el del ‘nosotros relacionado’, y *desde* este último punto de vista *hacia* aquél. Y esto en las escalas sociales concretas de los óptimos de la condición ciudadana y del orden

³⁶ «El ciudadano como sujeto de la política (En diálogo con Aranguren y Muguerza)», *op. cit.*, pp. 248-54.

³⁷ En ambas vertientes las cursivas marcan el paso del punto de vista individual al societal, y viceversa. En el último párrafo de este trabajo habré de introducir una modificación y reformulación de ambas variantes.

ciudadano, con derechos y deberes iuspoli(é)uticos, en los que por definición —pues, no se olvide, estamos considerando *el conjunto de los mejores casos viables*— no cabe un ‘otro’ (u ‘otra’) subordinado, discriminado, explotado u oprimido. De suyo estos últimos caracteres implicarían —avanzando un paso más— la violación de los derechos del ciudadano y la ciudadanía, que son derechos-*presumidos*-moralmente-por, derechos *asumidos*-jurídicamente-para, y derechos *consumidos*-políticamente-desde, *cada* ciudadano y *toda* la ciudadanía³⁸. Se trata, entonces, de un ir y venir continuo y equilibrado *entre* el punto de vista *singular* de cada individuo / persona que sea reconocido como ciudadano libre y el punto de vista *plural* de toda sociedad / asociación que se autocomprenda como ciudadanía igualitaria.

Esta individual libertad-en-igualdad y esta societal igualdad-de-libertades se han de poder concretar en *un principio-guía para la acción iuspoli(é)tica equitativista*, una pauta que acoja los derechos / deberes básicos de los individuos y sociedades civilizadas. Sin embargo, ambas perspectivas, individual y societal, deben recibir justificaciones diferenciadas. La perspectiva *societal* se apoya, por decirlo con palabras de Rawls, en una justificación pública aceptable para todos los ciudadanos razonables en lo atinente a las cuestiones políticas fundamentales, aunque es una perspectiva *no individual* de la que ningún ciudadano concreto puede de forma apriorística disponer en versión única e indiscutible, ya sea jefe del poder gubernamental, del poder judicial, etcétera (por definición, ninguna versión de la justificación pública, ni la mía ni cualquier otra, debe ser aceptada como indiscutible; sin embargo, esto no elimina en ningún caso su necesidad, sino que al contrario incrementa y hace imprescindibles las justificaciones *individuales* razonables). No en vano, en su ‘autocrítica’, Rawls subrayó con acierto que la ‘base pública de justificación’ ha de ser distinguida de las «varias bases no públicas de justificación que pertenecen a las varias doctrinas comprensivas y que sólo resultan aceptables para sus adeptos»³⁹.

³⁸ Desde el punto de vista de Muguerza, que comparto, los «derechos morales» son sólo derechos *presuntos*, puesto que en la realidad resultan ser las exigencias morales que dan lugar a los derechos jurídicos *asuntos* (*Ética, disenso y derechos humanos, op. cit.*, p. 14 y ss.). Por mi parte, los llamo derechos morales *presumidos* y derechos jurídicos *asumidos* para poder añadir de esta manera el tercer perfil de los derechos como derechos políticos *consumidos* (así evito llamarlos ‘consuntos’, que no es palabra de uso habitual desde la perspectiva de la acción de consumir como «utilizar [...] bienes para satisfacer necesidades y deseos», según acepta la Academia de la Lengua Española). De esta manera, las exigencias morales (que no «derechos» morales, tan sólo «derechos» *presumidos* o potenciales) marcan los límites superior e inferior de lo humano, que no se pueden rebasar y que se erigen en una de las posibles justificaciones éticas de las exigencias jurídicas reconocidas que debemos considerar como legales —derechos *asumidos* o satisfechos—. Ambas exigencias se erigen así en una de las justificaciones éticas y jurídicas limitadoras de las exigencias políticas válidas que debemos considerar como legítimas —derechos humanos *consumidos* o realizados—.

³⁹ J. RAWLS, *El liberalismo político, op. cit.*, pp. 15, 186-190 y 201-205. La transformación de la distinción «público / privado» por parte de Rawls en la de «público / no público» es un paso adelante acertado. Sin embargo, a mi juicio, es insuficiente, dado que si bien su distinción se deshace del obstáculo de «lo privado» (que no debe ser confundido con «lo íntimo»), se necesita dar un nuevo paso adelante. Lo que Rawls denomina «lo no público» no es más que «lo público» a escalas más reducidas del todo societal, pero que no por ello pierde el rasgo de su publicidad (como comunicabilidad inter

Hecha esta consideración, queda claro que un tal *principio de la igual libertad*, al que llamaré 'principio iuspoli(é)tico de equidad' se puede enunciar de diversas maneras. En lo que a mí respecta (manteniendo un cierto paralelismo con el principio de igualdad defendido por Garzón Valdés)⁴⁰, el *principio iuspoli(é)tico de equidad* se compone a partir de seis enunciados basados en derechos y deberes: *primero*, cada ciudadano tiene el *derecho* a que se le reconozca su dignidad y se le garantice su autonomía; *segundo*, cada ciudadano tiene el *derecho* a poder satisfacer en libertad sus necesidades, intereses y preferencias; *tercero*, cada ciudadano tiene el *deber* de respetar los mismos derechos a los demás; *cuarto*, cada ciudadano tiene el *deber* de responsabilizarse de sus propias acciones; *quinto*, cada ciudadano tiene el *derecho* y el *deber* de contribuir al bienestar equitativo de la ciudadanía; y *sexto*, cada ciudadanía tiene el *derecho* y el *deber* de sólo aceptar aquellas desigualdades que provengan de las consecuencias de las acciones individuales y societales que en lo concerniente a la distribución democrática de bienes y servicios no favorezcan el aumento de la injusticia social. Como se aprecia, los dos primeros enunciados se refieren a *derechos individuales*, los dos siguientes a *deberes* también *individuales*, y los dos últimos a *derechos y deberes, individuales* (quinto enunciado), y *sociales* (sexto). La 'buena política', la 'política de la justicia', la política-de-lo-mejor-posible no puede ignorar el principio de la igual libertad⁴¹ o principio iuspoli(é)tico de equidad, en esta versión aquí propuesta o en versiones rivales tan o más aceptables.

III. PRECISIONES CONCLUSIVAS

Si es posible convenir que la política puede y debe ser reconocida como un «producto» *justificado argumentalmente* desde la moral y el derecho, asimismo —a mi juicio— podemos y debemos convenir que la moral y el derecho deberían ser reconocidos —y es aquí donde quiero remarcar los acentos— como unos «productos» *gestados argumentalmente* desde la política. Es decir, unos «productos» creados políticamente. ¿Cómo, si no, aparecerían en nuestro mundo la moral y el derecho (y los derechos humanos)? Estoy señalando así que las 'buenas políticas' deberían ser reconocidas como un determinante insoslayable en el *contexto genético* de las

e intra-conciencial) en la esfera de esas escalas menores. Hasta llegar incluso a la escala del individuo, que en su intimidad concienal puede dialogar consigo mismo a través del lenguaje y mediante el desdoblamiento poliédrico y polifónico del yo, e incluso —puesto que no existe el lenguaje «privado», como subrayara Wittgenstein— ampliar esa escala de íntima publicidad, comunicándola a una escala mayor de la de su propio yo, de forma societal, en agrupamientos como la pareja, la familia, las amistades, etcétera.

⁴⁰ E. GARZÓN VALDÉS, «Necesidades básicas, deseos legítimos y legitimidad política en la concepción ética de Mario Bunge», en *Derecho, ética y política, op. cit.*, p. 421 y ss.

⁴¹ Al respecto de la idea de igualdad y su relación con la justicia, puede verse también J. MUGUERZA, «Los rostros de la igualdad en la cultura política contemporánea», en este mismo monográfico de *Laguna*, y E. GARZÓN VALDÉS, J. MUGUERZA y T.R. MURPHY (eds.), *Democracia y cultura política, op. cit.*

'buenas morales' y los 'buenos derechos', de la misma manera que se reconoce que las 'buenas morales' y los 'buenos derechos' son unos determinantes imprescindibles en el *contexto justificativo* de las 'buenas políticas'⁴². Olvidar lo primero, en todas sus implicaciones, supone asumir tantos riesgos práctico-teóricos como los que acarrea ignorar lo segundo.

Somos los sujetos quienes establecemos los valores, normas y metas por los que nos orientamos. Como señalé al principio, valores, normas y metas son objetivos *mediatos* de naturaleza moral, jurídica y política (es decir, iuspoli(é)tica), objetivos de amplio alcance que luego los mismos sujetos tratamos de establecer y realizar a corto y medio plazo como objetivos *inmediatos*⁴³. ¿O es que valores como la 'justicia', por ejemplo, o *normas* como el 'no matar', o *metas* como el 'pleno empleo', no resultan objetivos de largo alcance que se concretan, en primera y última instancia, en mejores o peores objetivos de corto alcance, que son los que dan sentido a los cursos de las acciones que en concreto emprenden los individuos-en-relación? Las morales surgen de las *políticas de la moral* (y las filosofías morales de las *políticas de la filosofía moral*). Y también el derecho es consecuencia de las *políticas del derecho* (y las filosofías del derecho, de las *políticas de la filosofía del derecho*).

3.1 SOBRE EL ROMBO DE LA POLÍTICA, LA MORAL Y EL DERECHO

Es por esto por lo que ya había adelantado que la relación de la política con la moral y el derecho no puede ser adecuadamente representada en forma 'triangular', sino 'romboidal'. El hipotético 'rombo de relaciones' al que me refiero estaría formado también por dos triángulos equiláteros que, con simetría invertida, comparten sus lados horizontales: si en el ángulo superior se sitúa a la Moral y en el inferior al Derecho, podríamos situar en los ángulos de la diagonal horizontal a la Política constituyente e instituyente (representada como Política₀, o preferiblemente, como Iuspoli(é)tica₀) y a la Política constituida e instituida (fijada como Política₁, o mejor, como Iuspoli(é)tica₁)⁴⁴. La iuspoli(é)tica₀ sería de esta manera el *generador* de la moral y el derecho, mientras que la moral y el derecho serían el doble *justificador* de la iuspoli(é)tica₁,

⁴² En consonancia con lo dicho, no asigno *a priori* ningún contenido concreto al uso del calificativo 'bueno' aplicado a la política, la moral y el derecho, dado que lo que hayan de ser de hecho las políticas, morales y derechos, es precisamente el problema que estamos dilucidando (y que no es resoluble ni al modo teórico perfeccionista ni al margen de las praxis reales) y, por tanto, 'lo peor fáctico' y 'lo mejor posible', como modelos de validez y viabilidad ejemplar de 'lo injusto' y 'lo justo', son los suelos fácticos y los techos posibles contruidos a partir de las realidades político-sociales contemporáneas.

⁴³ Hay que concebir el 'establecer' y el 'realizar' de manera amplia. De este modo, el *establecer* incluye también el *aceptar* lo que establezcan otros, o el *rechazarlo*. Y el *realizar* incorpora el *apoyar* lo que realizan otros, o el *oponerse* a que lo realicen. *Consenso* y *disenso*, de un lado, y *consentimiento* y *resistencia*, del otro, han entrado ya en juego.

⁴⁴ Uso aquí la nomenclatura de Iuspoli(é)tica₀ e Iuspoli(é)tica₁ en recuerdo de la excelente diferenciación del «Soberano₀» y «Soberano₁» de Garzón Valdés, entendida la categoría de 'soberano' como la *autoridad suprema* en el ámbito del estado. Recuerdo de nuevo aquí lo dicho en la nota 11

en un proceso de *feedback* y alternancias históricamente inacabables. Este rombo de relaciones puede expresarse también sustituyendo Moral y Derecho por Actitudes (o disposiciones morales) y Normas (o imposiciones jurídicas) en la diagonal vertical, y sustituyendo Iuspoli(é)ítica₀ y Iuspoli(é)ítica₁ por Acciones₀ (o proposiciones y transposiciones iuspoli(é)íticas₀) y Acciones₁ (o proposiciones y transposiciones iuspoli(é)íticas₁) en la diagonal horizontal, todo ello en una lógica *posicional* de la situación de los individuos y *composicional* de la situación de las sociedades, como había en parte adelantado al principio. De esta manera, los individuos / personas / ciudadanos pueden ser considerados a la vez como soberanos₀ y soberanos₁ en sentido iuspoli(é)ítico (*sujetos de poder autónomo*, cuyo poder es ejercido en la esfera de sus capacidades y competencias, para bien y para mal de forma razonable o irrazonable), del mismo modo que las sociedades / asociaciones / ciudadanías son al tiempo soberanas₀ y soberanas₁ en el mismo sentido (*sujetos colectivos de poder autónomo*, cuyo poder ejercen en el ámbito sus capacidades y competencias de forma razonable o irrazonable, es decir, de manera deliberativa, democrática y equitativa, o no).

Quiero decir con esto que las sociedades contemporáneas no pueden ser comprendidas ni transformadas desde concepciones que ignoren la necesidad de que sean las diferentes filosofías políticas de la moral y el derecho, esto es, las distintas *iuspoli(é)íticas₀* (constituyentes de los individuos e instituyentes de las sociedades que se guían por toda clase de ideologías o idearios) las que *generan*, mediadas por las diferentes *morales* y *derechos* que suscriben los individuos y las sociedades, las nuevas *iuspoli(é)íticas₁* (constituidas e instituidas desde los individuos y sociedades que se guían por alguna subclase de esos idearios cívicos). Pero dependiendo entonces de cómo sean estas subclases de idearios (de los valores, normas y metas cívicas o incívicas que incorporen), de cómo sean desarrollados en las diferentes teorías morales y jurídicas, y de cómo sean *justificadas* argumentalmente las correspondientes *iuspoli(é)íticas₁*, resultarán teorías más o menos razonables y aceptables, es decir, legítimas o ilegítimas⁴⁵. Dicho de otra manera, las *iuspoli(é)íticas₁*, *justificadas* desde cierta clase de filosofías morales y jurídicas, siempre son el resultado de *iuspoli(é)íticas₀*, *generadoras* de esas filosofías morales y jurídicas. Se da aquí, como es evidente e inevitable, una cierta circularidad e imbricación reflexiva, en equilibrio dinámico y progresivo entre el proceso de génesis y el de justificación. En los mejores y más viables casos nos encontraríamos ante filosofías políticas de la moral y del derecho como —por

sobre la verticalidad de los poderes, que en este trabajo, por razones de espacio, ha tenido que quedar subsumido en la exclusiva —y reductiva— dimensión horizontal.

⁴⁵ Si bien doy gran relevancia a la cara *constituyente e instituyente* de la política, especialmente porque puede defender lo equitativo en la *iuspoli(é)ítica₀* o hacer todo lo contrario (es decir: o gestar de forma razonable unas 'buenas morales' y unos 'buenos derechos', o de forma irrazonable gestar 'malas morales' y 'malos derechos'), no por ello considero que tenga menor relevancia su otra cara, la cara *constituida e instituida*, la de las *iuspoli(é)íticas₁*, que también puede ser una derivada equitativista, en pos de individuos cívicos y sociedades civilizadas de derecho y bienestar, o una derivada inequitativa en retroceso hacia los horizontes de lo peor fáctico. No en vano la historia humana en su devenir no está escrita.



recordar los dos ejemplos citados al inicio— la filosofía libertaria muguerziana del disenso autonomista y la filosofía liberal garzoniana de la dignidad igualitaria. Dicho en términos más generales, la filosofía política de la moral del respeto recíproco y del derecho democrático constitucional son, a mi juicio, iuspoli(é)ticas contrafácticas que se despliegan aquí en todo su esplendor político, moral y jurídico. Como digo, en los casos óptimos, es decir, en el conjunto de los mejores casos que resultan viables. De ahí que por mi parte proponga una filosofía crítica de la política que las incorpora y a la que he denominado ‘filosofía iuspoli(é)tica equitativista’, fundada también como las anteriores a partir de una vía reconstructiva de interpretación crítica del mal social, preferentemente entendido como desigualdad e injusticia social⁴⁶.

Sin embargo, no se puede obviar que en *el conjunto de los peores casos viables*, la morales y derechos que surgen de *hecho* de las iuspoli(é)ticas, *gestan* también filosofías de la moral y del derecho que son filosofías políticas nada o poco democráticas, antiliberales y desigualitarias, camufladas retóricamente. Son además el complejo de las filosofías políticas (de la moral y el derecho) hegemónicas en el mundo contemporáneo de las ‘sociedades informacionales del espectáculo’ o ‘sociedades glocalizadas del imperio’⁴⁷. Huelga ahora poner ejemplos: tan sólo se ha de reparar en cómo —a partir de la década de los noventa del pasado siglo— se han legitimado las guerras inter-estatales de nuevo tipo y se ha conculcado el incipiente derecho internacional que había surgido de la Sociedad de Naciones y la Organización de Naciones Unidas durante el ‘siglo xx corto’ (que ya Hobsbawm llamó «siglo de la guerra»).

Por todo esto, las sociedades democráticas de derecho y de bienestar sólo pueden ser comprendidas y transformadas desde concepciones contrafácticas, contrahegemónicas, que vayan mucho más allá de la mera gestitocracia a cargo de profesionales de las administraciones estatales —ya sean ultra-liberales, liberal-conservadores o social-liberales—. Estos agentes tienden por lo general (por motivos

⁴⁶ Este procedimiento es conocido como vía justificativo-argumental ‘negativa’. Me sumé a ella hace ya varios lustros, después de luchar desde 1986 *contra* algunos borradores de *Desde la perplejidad* (especialmente «Más allá del contrato social», que es un libro dentro de un libro) y *contra* algunos otros textos colaterales de Muguerza, como «La obediencia al derecho y el imperativo de disenso». Lo hice con una versión propia desde 1987, presentando el que llamé ‘principio de ilegitimidad de toda dominación humana’, recogido en «Legitimidad como hegemonía emancipadora (Hacia un enfoque ético-político de la legitimidad)», en J.M. GONZÁLEZ y C. THIEBAUT (eds.), *Convicciones políticas, responsabilidades morales*, Anthropos, Barcelona, 1990 (y no me sustraigo de anotar al paso que Philip Pettit no presentó la libertad republicana en tanto que ‘no-dominación’ hasta 1997 —en *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999—, de un modo que podría ser el envés del ‘principio de ilegitimidad de toda dominación humana’). Seguí por mi parte desarrollando esa vía desde entonces, empezando por la concepción del mal social contemporáneo, al que llamé ‘(mal)estar aceptado’, como supuesto de partida de toda política (véase «Una definición de la política», en F. QUESADA (ed.), *Filosofía política. Razón e historia*, Suplementos Anthropos 28, Barcelona, 1991). La idea de ‘poli(é)tica’, de los primeros noventa, habría sido inviable en mi tentativa de elaborar un filosofar político propio sin la apelación a esa vía interpretativa ‘negativa’, como concreción que es de la primacía emotiva, epistémica, ética y expresiva de la ‘crítica’ frente a la ‘reconstrucción’.

⁴⁷ Véase «La sociedad informacional del espectáculo (Un aproximación poli(é)tica)» y «Las sociedades glocalizadas del imperio (Un aproximación poli(é)tica)», *arts. cit.*

sistémicos internalizados y dejando al margen su personalidad moral) a reducir las necesidades, intereses y preferencias sociales a objetivos inmediatistas (de cortísimo plazo) establecidos desde una concepción a su vez restrictiva de las relaciones sociales, es decir, tienden a la realización de objetivos desvinculados de toda relación congruente con las imprescindibles necesidades a satisfacer y con los valores que las encarnan. Porque, en última instancia, se están concibiendo las relaciones sociales a partir de la demarcación bélica de los seres humanos entre ‘amigos’ y ‘enemigos’, o cualquiera de sus metáforas, como de nuevo se ha comprobado con la crisis bélica y la crisis económica que ha caracterizado la primera década del nuevo siglo, macro-crisis civilizatoria de duración hoy por hoy impredecible. Por ejemplo, sin ir más lejos, piénsese en la demarcación *crematística* de los individuos en ‘productivos’ e ‘improductivos’ (eufemismo este último que realmente significa que se considera *desechables* a una parte de los individuos y de las sociedades); o su demarcación *partitocrática* entre ‘partidarios’ y ‘adversarios’ (estos últimos individuos y sociedades abiertamente *rechazables*); u otras demarcaciones —religiosas, étnicas, etcétera— que también se usan con la misma pretensión política de elevarlas a categorías alternativas a la de ciudadanía, o peor aún todavía, para degradarla reformulándola.

3.2 SOBRE NECESIDADES, OBJETIVOS Y POSICIONES

Una vez expuestas las relaciones «romboidales» que se instauran entre la moral y el derecho con la política, en razón a sus rostros jánicos, resta tan sólo incorporar algunas observaciones finales respecto a ciertos elementos internos que configuran las aquí propuestas *filosofías iuspoli(é)tica general* e *iuspoli(é)tica equitativista particular*, centrada esta última en la reformulación contrafáctica de la categoría de *autonomía*, sin olvidar que, en última instancia, las filosofías iuspoli(é)ticas son parte integral de las más amplias *filosofías sociopolí(é)ticas*.

Recapitulando antes, queda ratificada la interpretación de la política en sentido estricto como acción iuspoli(é)tica. En concreto, hay que recordar que la acción iuspoli(é)tica es planteada como la específica actividad humana consistente en establecer y realizar objetivos de largo y corto alcance en sociedad. Ese ‘establecer’ y ‘realizar’ son vistos de forma analítica desde una doble secuencia. Porque, por una parte, los individuos / personas establecen objetivos de largo alcance (a los que llamo también fines-a-realizar y fines-a-respetar), que no son sino valores, normas y metas correlacionadas —en mayor o en menor medida— con necesidades, intereses y preferencias. Y, por otra parte, esos mismos individuos / personas establecen y además realizan objetivos de corto alcance (que son medios-de-realización) correlacionados —también en mayor o menor medida— con los objetivos de largo alcance. Además, hay que recordar asimismo que la acción iuspoli(é)tica en general queda planteada como la actividad realizativa de tipo discursivo o no discursivo que correlaciona —en mayor o menor medida— las acciones políticas con las actitudes morales y las normas jurídicas. Es decir, la acción iuspoli(é)tica se configura instaurando en su interior ligaduras —de mayor o menor congruencia, como ha quedado dicho— entre cierta clase de proposiciones y transposiciones políticas con cierta clase de disposiciones



morales y de imposiciones jurídicas. Ahora, para terminar, después de la extensa exploración realizada y de los elementos teóricos que he ido introduciendo, se hace conveniente incorporar unas últimas precisiones.

a) La primera observación versará sobre las *necesidades* y la iuspoli(é)tica. Entendiendo las necesidades como bienes a alcanzar por los seres humanos, hay que señalar que *necesidades, intereses y preferencias humanas* sólo pueden ser satisfechas por la acción iuspoli(é)tica de manera indirecta y mediata. La correlación entre esta primera serie de elementos y la serie de los *valores, normas y metas* es muy compleja, así como también lo son los *medios*. Sólo deseo señalar aquí dos de los aspectos más relevantes de esta relación. De una parte, se trata de dos series de elementos que conforman el ineluctable suelo o sótano fáctico y el ineludible techo o azotea posible del edificio social, y lo hacen bajo dos supuestos epistémicos: *uno*, los elementos de la primera serie son opacos y estables en diferente grado —de más a menos en este orden: necesidades, intereses y preferencias— y los de la segunda serie son traslúcidos y variables en diferente grado —de más a menos: metas, normas y valores; y *dos*, la relación entre las dos series no está en su génesis dada, sino que ha de ser individual y societalmente construida. En este sentido, la acción iuspoli(é)tica es constructivista, tanto si lo es a través de un proceso de racionalidad / razonabilidad como uno de irracionalidad / irrazonabilidad.

De otra parte, si dividimos las *necesidades* en imprescindibles (bienes básicos) y prescindibles (bienes no básicos), hay que entender que los *intereses* (que comprenden bienes básicos y no básicos) se modelan en principio —de forma racional y razonable, o no, pues ésta es otra cuestión— como un conglomerado restringido de necesidades (conglomerado formado por necesidades *imprescindibles* a satisfacer y una selección individual o societal de necesidades *prescindibles* que también se desea satisfacer). Y que a su vez las *preferencias* se conforman de entrada como una ordenación —racional y razonable, o no— del conglomerado de los intereses que se aspira a satisfacer (una ordenación, pues, de la suma de las necesidades imprescindibles y de las prescindibles que han sido seleccionadas). De esta manera, se está afirmando la posibilidad y exigencia de redefinir iuspoli(é)ticamente en cada momento los elementos traslúcidos del ineludible techo social (los valores, normas y metas) mediante el procedimiento interpretativo de enraizarlos en los elementos opacos del ineluctable suelo social (las necesidades imprescindibles y los intereses ordenados según preferencias a satisfacer). La relativa oscuridad y persistencia de esta última serie de elementos vitales es así «traducida» constantemente a elementos más diáfanos y operativos, como son las metas, normas y valores que orientan la acción iuspoli(é)tica general, lo que permite a su vez interpretar con más facilidad si esta segunda serie de elementos es congruente, o no, con los fines morales considerados como «últimos» por las distintas éticas.

b) La segunda observación se centra en los *objetivos* y la iuspoli(é)tica como parte de la sociopolí(é)tica. Debo precisar que los objetivos de largo aliento a los que denomino fines-a-realizar no son los 'fines últimos' en el sentido kantiano que han reivindicado, por ejemplo, Muguerza y Garzón Valdés. Porque suscribo una doctrina de los fines últimos que distingue entre fines-a-respetar, que son *fines éticos específicos*, y fines-a-realizar, que son *fines no específicos de naturaleza iuspoli(é)tica*,



sociopolí(é)tica. Los primeros son establecidos desde las diferentes éticas y resultan por tanto diversos. En particular, la filosofía iuspoli(é)tica equitativista entiende que los ‘fines-a-respetar’ son —por decirlo al modo de Muguerza parafraseando a Kant— el único «fin independiente» con que contamos, que no es otro que los mismos *seres humanos* revestidos de un valor «absoluto» y a los que habría que concebir no como un fin-a-realizar «sino como algo contra lo que no debe *obrar* en ningún caso»⁴⁸. Los segundos, los ‘fines-a-realizar’, son los objetivos existenciales que tratan de alcanzar los seres humanos en sus planes de vida, que en consecuencia deben ser «fines dependientes» de los primeros. Así, el indisoluble vínculo o ligazón (pero no fusión) de una y otra clase de fines (sea reconocida o ignorada, sea congruente o incongruente) hace que las filosofías iuspoli(é)ticas *general* y *particular*, sin necesidad de caer en la ontologización de las distinciones epistémicas, hayan de ser tanto *axiológicas* como *deontológicas*. Y, además, como derivación, que hayan de ser también tanto *teleológicas* como *mesológicas*. Y han de ser ‘teleológicas’ y ‘mesológicas’ no en el tradicional y exclusivo sentido instrumental-estratégico (tozudamente defendido por el habermasianismo), sino evitando confundir —más allá de sus respectivos aspectos monológicos y dialógicos— la racionalidad y razonabilidad instrumental con la racionalidad y razonabilidad estratégica en la cuestión de los fines (fines-a-respetar y fines-a-realizar) y los medios (medios-de-realización). Pues si la *racionalidad* y *razonabilidad iuspoli(é)tica* es mesológica (o «táctica»), es porque antes siempre ha de ser teleológica (o «estratégica»), lo sea de forma consciente o inconsciente, del mismo modo que es mesológica y teleológica porque antes siempre ha de ser deontológica («normativa») y aún antes axiológica (o «valorativa»), repito, de manera consciente o inconsciente. La principal función de la iuspoli(é)tica *particular* o *equitativista* es precisamente hacer visibles estas estructuras y procesos de la acción para, a partir de su explicitación, reconocer los vínculos congruentes a que me he referido.

Pero esto no es todo. La decisiva cuestión de la racionalidad y razonabilidad iuspoli(é)tica se juega, además, en la *calidad* de estos tres tipos de vínculos entre objetivos heterogéneos: la ligazón entre necesidades y fines, la ligazón entre fines-a-respetar y fines-a-realizar y la ligazón entre fines-a-realizar y medios-de-realización, que no es nunca una ‘cualidad’ dada *a priori* sino que se ha de lograr esforzadamente, tanto en la teoría como en la práctica. Es decir, se trata de *establecer*, primero, la mayor congruencia posible en cada momento entre necesidades y fines, la mayor posible entre fines de distinta naturaleza, y la mayor posible entre fines y medios. Y de *realizar*, luego, esos objetivos que han de ser medios establecidos de manera congruente, esto es, medios que no son ‘meramente medios’ ya que, se quiera o no, conllevan en su circunstancia todos los demás elementos⁴⁹. La racionalidad /

⁴⁸ J. MUGUERZA, *Ética, disenso y derechos humanos*, pp. 63-64, cursivas mías.

⁴⁹ Por todo lo dicho, se puede apreciar que hemos considerado insuficiente la distinción kantiano-weberiana de Muguerza «entre ‘racionalidad de los medios’ (o racionalidad de los fines-que-son-medios-para-la-consecución-de-otros-fines) y ‘racionalidad de los fines’ (o racionalidad de los fines-últimos-o-valores)», recogida por doquier en su obra (véase, por ejemplo, *Desde la perplejidad*, *op. cit.*, p. 251). Mi distinción busca la racionalidad y razonabilidad —que ha de ser una, integral y



razonabilidad sociopolítica ha de ser, pues, *integral*, como desde tiempo atrás he reiterado: de forma así de heterodoxa concibo la categoría iuspolítica de estrategia⁵⁰. Y la acción iuspolítica equitativista tiene inscrito en su frontispicio el kantiano ‘imperativo de los fines’, reformulado ahora de nuevo desde la doble distinción entre fines éticos y fines sociopolíticos, y entre fines y medios sociopolíticos. En sus dos variantes diría: como *imperativo de los fines individuales* «Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otra, siempre como un fin a respetar al mismo tiempo y nunca meramente como un fin-a-realizar y como un medio-de-realización», y como *imperativo de los fines sociales* «Obremos de tal modo que tomemos a la humanidad, tanto en cada persona como en todas, siempre como un fin-a-respetar al mismo tiempo y nunca meramente como un fin-a-realizar y como un medio-de-realización». De ahí surgen las fundamentales categorías iuspolíticas equitativistas de ‘legitimidad’ y de ‘estrategia legítima’, así como el principio de ‘ilegitimidad de toda dominación humana’ (principio ‘i’). Lo que proscribía el principio ‘i’ a fin de cuentas son las ‘estrategias ilegítimas’ de desconexión de los medios-de-realización respecto a los fines-a-realizar, y de estos respecto a los fines-a-respetar, que no son otros que los individuos / personas con el derecho de acceder a la posición social que llamamos condición ciudadana y en la composición social a la que denominamos orden ciudadano.

c) La tercera y última observación se ocupa de forma breve de las *posiciones* y la iuspolítica. Hay que entender la relación congruente —es decir, racional y razonable— de ‘norma’ y ‘actitud’ en concordancia con la acción iuspolítica equitativista desde las aspiraciones (o imperativos) de la autodeterminación, de la pluriversalización y de los fines del ciudadano, ciudadano éste que siempre es un *sujeto situado* en alguna *posición* de entre las diversas posiciones sociales. El conjunto de las posiciones conforma un *orden ciudadano*, que es siempre una *composición de posiciones*. Y desde cada posición, cabe decir: *uno*, la actitud iuspolítica equitativista se condensa en la *libre disposición a ser enjuiciador* de voluntad autónoma; *dos*, la norma iuspolítica equitativista se sintetiza en la *libre imposición del juicio* que se somete a las consideraciones de todos de forma pluriversal, es decir, en igual libertad; y, *tres*, la acción iuspolítica equitativista se ciñe a la *libre proposición y transposición de enjuiciar* para la ciudadanía de modo democrático y justo.

Así, no hemos necesitado inclinarnos por la ‘primacía’ de la autonomía frente a la universalidad o por su ‘armonización’, al modo en que fueron debatidas por Muguerza, caso de la primacía, y por Garzón Valdés, caso de la armonización. He desplazado el problema sugiriendo que la relación entre acciones iuspolíticas

relacional— que enlaza no dos sino tres clases de objetivos: objetivos sociopolíticos que son medios-de-realización-de-fines-a-realizar, objetivos sociopolíticos que son fines-a-realizar y objetivos éticos que son fines-a-respetar. Todos ellos incorporan valores, metas y normas, con diversos grados de concreción, que mantienen una mayor o menor correlación con las necesidades, intereses y preferencias humanas.

⁵⁰ Véase «Una definición de la política», *art. cit.*, que surgió de la conferencia que llevaba los significativos título y subtítulo de «Política con razón (Una tentativa de reconstrucción programático-conceptual de la racionalidad política)».

es decir, entre normas, actitudes y acciones realizativas de la ciudadanía —que son aspiraciones de racionabilidad / razonabilidad acotada y resultado inciertos—) sería una relación que podría conformar en principio un orden de individuos / personas a los que podríamos hipotéticamente considerar *como si* fuesen sujetos autónomos de voluntad pluriversalizadora. Y hemos indicado también que nunca podría decirse *a término* que un orden sería pluriversalista de facto (y menos aún universalista o cosmopolita en sentido fuerte y de forma estable). Porque además de la incertidumbre que supone la misma racionabilidad / razonabilidad, no se puede dejar de lado que el ciudadano libre siempre tendrá la posibilidad de hacer un uso de su autonomía de forma irracional y / o irrazonable, es decir, desigualitaria y particularista, ofendiendo y dañando la dignidad de sus semejantes de forma directa e intencionada, o de forma indirecta, bien estructural bien ideológica. Negar esa posibilidad sería negar que siendo libremente *humanos* para bien, también podemos ser *demasiado humanos* para mal.

Recibido: noviembre 2011

Aceptado: febrero 2012

