

## SOBERANÍA POLÍTICA, VERDAD MORAL Y EDUCACIÓN CÍVICA

Pablo Ródenas Utray

D. BLANCO FERNÁNDEZ,  
*Principios de Filosofía Política*

Grande es el trecho que la filosofía ha recorrido desde que Georg Wilhelm Friedrich Hegel escribió los *Principios de la Filosofía del derecho*. Al leer los *Principios de Filosofía política* que recientemente ha presentado el filósofo Domingo Blanco Fernández, este trecho se puede observar con cierta nitidez. Por ejemplo, en el Prefacio del libro de 1821, Hegel escribió de forma tan contundente como antikantiana que «la filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, consiste en la *captación de lo presente y de lo real*, y no [...] de un *más allá* que sabe Dios donde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral». Sin embargo, en el año 2000, recogiendo el sentir de su tiempo, Blanco ha escrito que mientras que la ciencia política tiene un propósito predominantemente *descriptivo y explicativo*, la filosofía política acostumbra a ser sobre todo *normativa*. Si para Hegel las ciencias del derecho, la moralidad y la eticidad subsumían a la ciencia de la política, siendo todas ellas además parte del sistema de la filosofía, como momento del espíritu objetivo, para Blanco la filosofía política debería evitar —aun manteniendo su conexión con la filosofía especulativa— el subsumirse en un sistema filosófico. Y no sólo eso, puesto que de forma resuelta afirma que «habría que verla como la filosofía más general, o más aún: como la única general, y no como una rama del árbol filosófico» (p. 10). De esta manera, ya de entra-

da, Domingo Blanco se presenta ante el lector o lectora como un filósofo político con voz propia y radical, si por «radical» hemos de entender desde luego la voluntad de ir a la raíz de los problemas más que a la unilateralidad de cualquiera de sus extremos.

En momentos en que la filosofía política es entrada a saco desde dentro y fuera de la academia sin apenas un instante de reflexión, el libro de Blanco no debe ser confundido con una cualquiera de esas sofodiceas de manual que empiezan a circular con sorprendente profusión y desca-ro. Su denuncia de la «ignorancia instruida» es firme y decidida. Así, por ejemplo, cuando apunta al hecho incontrovertible de que «la mayoría de los trabajos universitarios y ensayísticos se elaboran hoy con las solas miras de reproducir lo pensado o disfrutar con el juego de la composición, respectivamente, sin que sea perceptible en ellos el menor compromiso personal por ganar verdad» (23). Sin embargo, no por ello reivindica el recuperar una actitud moralista. «Que la filosofía práctica —apunta— sea normativa no significa que sea edificante». Si Blanco se declara entonces «principiante permanente» no es más que por una legítima y apasionada ambición intelectual que sólo encuentra «no pensamiento» en el aturdido escolar, en el simple aficionado y en el mero profesional. Se trata, pues, del constante *principiar* de la filosofía, de la continua activación de los *principios* del filosofar político en combate contra el engaño y los errores conceptuales, y en defensa de aquellas propuestas normativas que puedan ser justificadas racionalmente.

Antes que progresista o conservador en su enfoque, Domingo Blanco se muestra en lo esencial como un pensador independiente y original a la vez que heterodoxo por clásico. Es decir, poco dispuesto a someterse de entrada a la tiranía de las modas filosóficas. Al menos en su esquema de comprensión básica de lo político y su conexión con la ética. Si recurre a un buen racimo de autores, además de apoyarse en una amplia formación filosófica y una no menor actualización informativa, siempre será con la pretensión de expresar —lo logre o no, que ésa es otra cuestión— su propio punto de vista en la sinuosidad del debate que con ellos establece. De este modo, dilucida los matices que considera pertinentes a la vez que aprovecha para introducir problemas relevantes al hilo de la discusión. Texto denso, huelga decirlo, difícil y parsimonioso, que ojalá encuentre los meticulosos lectores y lectoras que merece, capaces de adentrarse y seguirle en la aventura filosófica emprendida. En tanto que uno de esos lectores, mi afinidad con el talante que muestra el autor es grande. Y por eso mismo, dado el hecho además de que compartimos una misma mirada interna a los problemas actuales del filosofar político, mis acuerdos y desacuerdos tanto teóricos como metódicos se funden estrechamente en la interpretación que hago del punto de vista que Blanco va hilvanando en sus *Principios*.

La radicalidad de éstos se centra, a mi juicio, en tres direcciones: una inicial concepción fuerte de lo político, una reivindicación a contracorriente de la soberanía política y una defensa indismutable de la «verdad moral». Además, como justo corolario del enfoque adoptado, el libro hace una pertinente llamada de atención sobre la importancia de la educación cívica. Pero vayamos por partes. En la Introducción de estos *Principios de Filosofía polí-*

*tica*, Domingo Blanco, apoyándose en Oakeshott, Arendt y Merleau-Ponty, autores que cuentan con toda su simpatía (en una nómina en la que tal vez convenga incorporar desde ahora al menos a Kant, Nabert, Hinsley, Habermas, Rawls, Larmore y Gutmann), concibe *lo político* como el espacio de la intersubjetividad en el que se realiza «la conducta *inter homines*» de los «muchos-en-uno». En palabras de Hannah Arendt, que Blanco recoge, «la política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre*». De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política y que *el hombre en sí mismo sea «a-político»*. Sin embargo, este planteamiento temprano tan nítido y prometedor no siempre es tenido en cuenta a lo largo del libro, como se ve de forma meridiana en la reivindicación que hace de la «verdad moral» como concepto-guía en el espacio de lo político, y también en la renuncia a concluir la propia reconstrucción categorial e incluso a estipular definiciones —todo lo provisionales que se quiera— que aporten claridad al planteamiento. Un ejemplo diáfano de ello, sin necesidad de salir de la Introducción, es el uso convencional y, por tanto, ambiguo que hace del término «política», esa actividad que «nace» en el espacio de la intersubjetividad, pero que no sabemos cómo ha de ser entendida, o la inconveniente y reduccionista restricción primera de la filosofía política al «estudio del Estado y su funcionamiento» (9), cuando algunas de las competencias que luego se le señalan son pensar la libertad y el sujeto de la soberanía, o la relación de la autoridad con las leyes, de la política con la moral y la ética, del pluralismo con la verdad.

Este déficit reconstructivo en una disciplina tan necesitada de ello como es la Filosofía política es más que otra cosa inabarcable en un enfoque que, sin em-

bargo, a mi juicio es bastante acertado en la selección de problemas. Se trata de una actitud que siendo casi siempre crítica de categorías, argumentos y perspectivas, sin embargo parece contenerse y no aspirar a su culminación formulando de forma explícita propuestas filosóficas concretas que a su vez puedan ser sometidas a exploración y debate. En mi opinión, esto ocurre en las tres partes que componen la *Filosofía política* de Blanco. La primera, bajo el rótulo de *Soberanía y legitimidad* supone una audaz y pertinente vindicación de la tan denostada categoría de «soberanía». Bajo el paraguas inicial del olvidado texto que F.H. Hinsley dedicó al tema a mediados de los sesenta, Blanco no sólo se contenta con rastrear su historia y responder a sus críticos, principalmente anglófonos, sino que profundiza, de la mano de Kant y Habermas, en su problemática, que no es otra que la de las pretensiones de *legitimidad* de toda *autoridad* y *poder supremos*. De ahí la necesidad y validez de la soberanía, aun mayor si cabe hoy, «cuando la soberanía de los Estados nacionales es cada vez más insuficiente». Porque la crisis de las democracias y las distorsiones del principio de representación no la ponen en cuestión, sino que, «al contrario, sólo desde la norma de la soberanía se hace la denuncia de ese *desvío de la representación*, y sólo desde su recta comprensión puede orientarse la rectificación» (31).

En acuerdo con Hinsley, Domingo Blanco entiende por soberanía la *potestas legibus soluta* que aparece «cuando la comunidad responde al estado y éste a la comunidad», de modo que «la distancia entre sociedad y estado» se convierte en precondición para una posible legitimidad del «poder coercitivo». Este lineamiento *distanciador*, que ciertamente no deja de ser poco preciso y ambiguo, le permite no obstante adentrarse en los vaivenes de las

distintas concepciones de la soberanía desde Bodin hasta el presente, demorándose de forma especial en Rousseau, Kant y Hegel, y en las revoluciones americana y francesa. Así es como de la aceptación de la autoridad de un poder soberano sin limitaciones se pasa a las teorías de la soberanía popular/nacional que encuentran un referente más o menos directo en la voluntad general rousseauiana o en el pactismo legislativo de los revolucionarios norteamericanos. A partir de Kant, como recuerda Blanco, la voluntad comunitaria y pública no es ya indeterminada y arbitraria, porque el contrato social por el que se constituye es ya una Idea de la razón común. Y de esa Idea nace la Constitución, cuya validez se encuentra en la voluntad popular que marca, podría decirse, la «distancia». El Estado republicano será entendido ya desde el primer tercio del siglo XIX como imperio de la ley expresiva de la voluntad general, con separación y limitación de poderes, y con garantía de los derechos y libertades fundamentales bajo el telón de fondo de la soberanía.

El capítulo dedicado a la «universalidad y finitud de la soberanía» es el central de la primera parte del libro. Le antecede uno que examina algunas de las críticas a la categoría de soberanía (Berlin, Oakeshott, Arendt...), en el que se echa de menos tal vez a Kelsen y resulta desmedida y distorsionadora la crítica a Bataille. Si la existencia de la razón carece de autoridad dictatorial porque se basa en la libertad («su dictado nunca es sino el consenso de los ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto», Kant *dixit*), los dos problemas clave de la soberanía serán, como con acierto señala Domingo Blanco, el del poder constituyente y el del derecho de resistencia. Pero distinguiendo a lo Garzón Valdés entre *soberanía constituyente* y *soberanía constitui-*

da, el «derecho de resistencia» carece de sentido (o es redundante, como ocurre en el caso alemán) en tanto que «derecho» referido a la segunda de las situaciones, la jurídicamente positivada, a la vez que en la situación pre-jurídica no es más ni menos que una «exigencia» moral y política, como diría Muguerza. Sería ésta una exigencia *soberana*, pero a la que razones de justicia y democracia señalan sus límites. La exposición de Blanco no parece en este punto especialmente clarificadora (ni siquiera aunque el debate fuera sólo referido a la coherencia interna del punto de vista kantiano sobre el problema —no «dilema»— de la *resistencia* en relación al derecho y la justicia, que no lo es, claro está). No en vano, nuestro autor termina incluso por reconocer que no hay contradicción entre las afirmaciones de Kant de que la ley civil se funda en la Idea de razón y la existencia de la razón se apoya en la libertad. Si interpretamos «ley civil» no como mera ley positivada sino como ley *civilizada* en tanto que *justa* y *democrática*, la tensión entre lo real y lo ideal habrá de permanecer abierta.

Reconociendo, sin embargo, que no podemos encontrar en Kant, ni en ningún otro ilustrado, por razones obvias, una teoría acabada de la soberanía, Blanco toma la arriesgada decisión de dar un salto hacia Habermas con la pretensión de encontrar en éste el broche adecuado para su vindicación y exploración de la problemática de la soberanía. Digo «arriesgada» porque partiendo de la conferencia de Habermas del 88 sobre la soberanía popular democrático-procedimental, luego insertada en *Facticidad y validez*, Domingo Blanco corría el riesgo de caer, ante la desmesura habermasiana, en cierta dispersión expositiva que, a su vez, podría redundar en contra de su propia construcción y precisión conceptual. Y así ocurre de hecho (84-101). A mi juicio, para bien

y para mal. Al incorporar la lectura discursiva y procedimental que de Kant hace Habermas, Blanco se va sintiendo obligado a aceptar muchos más presupuestos conceptuales de los que inicialmente de suyo necesitaba. Bien es verdad que esto le permite, por ejemplo, saldar el problema del sujeto empírico de la soberanía, negando que pueda serlo un colectivo o una asamblea sustitutorias de la red comunicacional de deliberaciones y decisiones de la sociedad civil. Y le permite introducir la problemática de los derechos del hombre y de la autonomía ciudadana, que no es poco.

Pero también le induce a asumir el problemático enfoque habermasiano de la distinción entre normas («universales») y valores («particulares») desde el punto de vista del universalismo, a extenderse en consideraciones de más o menos interés sobre la globalización y el principio de no injerencia, etc. Y, sobre todo, le arrastra a dejar inacabada su reelaboración de cómo ha de entenderse la soberanía política intra-ciudadanía, para ocuparse en cambio de apuntalar un intelectualismo moral y un cognitivismo ético al que Blanco parece tener mayor propensión que el mismo Habermas. Porque, en efecto, la segunda parte de estos *Principios* está dedicada a la exploración —bajo el significativo título de *Pluralismo y verdad*— de las relaciones de la filosofía moral con la filosofía política (103-196). Después de defender una *cierta* (y problemática) correspondencia entre verdad teórica y verdad práctica, y entre lo bueno y lo justo (105-127), Domingo Banco pasa, con el rechazo del comunitarismo de trasfondo, a una pormenorizada revisión del debate de Habermas con Rawls, revisión en la que Habermas va encontrando casi siempre el tenaz apoyo de Blanco frente a Rawls.

Aunque no siempre, dado que la tercera parte —dedicada a *La formación de la*

*ciudadanía*— se cierra, y cierra el libro, con una sorprendente página en la que de forma inopinada Blanco parece desencantarse y darle gran parte de la razón a Rawls. Así, nuestro autor nos dice que «Habermas desvaloriza *a priori* la pluralidad de los bienes y, con ellos, los impulsos de autorrealización, al no plantearse que puedan ser inherentes a la *realidad* de las actividades o de las prácticas sociales. Y éste es el error básico —continúa diciendo— que Rawls le señala: al convertir a las formas reflexivas de la comunicación en la instancia *decisiva también éticamente*, Habermas desmiente la igualdad de peso y de originariedad entre la autonomía privada y la autonomía política en provecho de ésta, con la consecuencia de que el bien de la sociedad civil se subordina al de la vida pública» (248). Con esto, Domingo Blanco parece instalarse en un individualismo post-kantiano (y tal vez pre-nietzscheano), no *universalista-procedimental* y tampoco *republicano-comunitarista*, que sin embargo genera dudas de que entronque de forma acertada con la filosofía política equitativista de Rawls y su distinción entre justificación moral y justificación política (el intento anterior de retorcer —si se me permite la expresión— el punto de vista de éste sobre lo razonable como una idea que «no deja nunca de obligarnos» en nuestro «fuero interno» en tanto que «la común *verdad*» de nuestro experimentarnos moralmente (196) parecía ya indicarlo con cierta antelación).

Aunque este contrapunto final no invalida la compleja y rica revisión de la segunda parte del libro, si aporta un grado de incertidumbre en el *cómo* interpretarla. Así como la vindicación de la soberanía política por parte de Blanco me parece un completo acierto, su pertinaz insistencia en «la aspiración de la Filosofía política a la verdad» (105), máxime cuando la no-

ción de verdad que se usa es elusiva y no se explicita de forma suficiente, creo que le lleva al callejón sin salida que acabo de señalar. Quizá el punto de inflexión del análisis de Domingo Blanco sea, en cualquier caso, su defensa —en línea con Merleau-Ponty— del principio ético de motivación, tan presente en el sustancialismo rawlsiano como «ausente» en el procedimentalismo habermasiano. Si «Rawls promovía la indiferencia hacia la verdad», escribe Domingo Blanco, Habermas promovería «el indiferentismo axiológico y la ceguera para el elemento *pasional* de las actividades racionales» (191). O lo que es lo mismo, «Habermas desmotiva». Y ambos, por tanto, le decepcionan, al tiempo que su filosofía política se va replegando cada vez más hacia una filosofía moral con crecientes dificultades para pensar *la política* y *lo político*.

¿Qué queda de aquella entusiasta afirmación de principio en la que la filosofía política aparecía como la «única filosofía general»? No nos perdamos. En el largo camino recorrido por Blanco quedan muchas cosas. Pues su radicalidad clasicista, ahora es claro, es la radicalidad del neoilustrado pluralista y tolerante que siente una justa indignación ante todo relativismo moral que de un solo y displicente gesto disuelve tanto la vivencial idea de racionalidad moral como la convivencial idea de razonabilidad política, llevándose de paso por delante toda posibilidad de autonomía personal en la que fundar nuestras apasionadas existencias. De ahí que su invitación a replantear la educación política, cívica por filosófica y filosófica por cívica (Gutmann), sea un adecuado remate para el libro. «¿Está muy extendida la conciencia de esa necesidad de actualización en los profesionales de todos los niveles de la enseñanza?», se pregunta, por ejemplo, ante el inmenso problema en que en el ámbito mundial ha

convertido la educación para una ciudadanía democrática que no sea necesariamente utilitarista y meritocrática. Y su respuesta define bien sus modos nada adoctrinados de pensar: «Lo está, sin duda, como sentimiento de malestar profesional, pero ahogada por el fatalismo: la resignación ante lo irremediable. No lo está, por eso, como voluntad de convocarse, reunirse y discutir *para* alcanzar los acuerdos

conducentes a la reforma de la legislación y de los *contenidos* de la educación política. De ese poder de convocatoria disponen nada más las universidades, pero no asoma en ellas el menor indicio de rebeldía contra la incuria actual, ni de interés por intentar remediarla». No cabe duda, pues, que entre esos rebeldes inconformistas dispuestos a poner manos a la obra se encuentra Domingo Blanco Fernández.