

FILOSOFÍA POLÍTICA E INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINARIA

Pepi Patrón

Según nos recuerda Hannah Arendt, la filosofía política nació en Occidente de una tensión: la tensión entre el filósofo y la 'polis'. La tensión del cuestionamiento y la crítica respecto de lo dado. La interrogación socrática es inagotable, y muestra desde el interior mismo de la polis sus limitaciones. El plano del deber ser surge de la propia confrontación con lo que es. La 'polis' ateniense, sin embargo, condena a muerte al filósofo, a Sócrates, y como consecuencia de ello y de algunas otras decepciones, resultado de sus «incursiones» en lo político, Platón, el discípulo, propone en *La República*, en el célebre «mito de la caverna», una aproximación a la política «desde fuera». «Desde fuera» significa fuera de la caverna de los «oscuros asuntos humanos», y es a la vez un «desde fuera» paradigmático: porque el punto de vista del filósofo es superior -tiene, aunque lento, acceso la luminosidad de la verdad, del sol- él es el llamado a gobernar, a dirigir la vida de los hombres.

Afirma Platón en la *Carta Séptima*: «Más aún, la legislación y la moral están corrompidas a un punto tal que yo, al inicio lleno de ardor por trabajar en vistas al bien público, considerando esta situación y viendo como todo iba a la deriva, terminé por sentirme aturdido. No cesaba, sin embargo, de espíar los signos posibles de una mejoría en estos acontecimientos y especialmente en el régimen político, pero yo esperaba siempre para actuar el buen momento. Finalmente comprendí que todos los estados actuales están mal gobernados, pues su legislación es prácticamente incurable, a no ser por enérgicos preparativos unidos a circunstancias felices. Fui, así, irresistiblemente conducido a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que, a su sola luz, se puede reconocer donde está la justicia en la vida pública y en la vida privada. Así, los males no cesarán para la humanidad hasta que la raza de los auténticos y puros filósofos no lleguen al poder o que los jefes de las ciudades, por alguna gracia divina, no se pongan a filosofar verdaderamente.»

A diferencia de Platón, y dados los siglos transcurridos de vida política de los hombres y del desarrollo del conocimiento en las diversas ciencias

particulares, algunos filósofos contemporáneos nos proponen hacer filosofía política «desde dentro» de la caverna. H. Arendt nos invoca a pensar seriamente el ámbito de la acción política humana como un ámbito del (y en el) cual surgen problemas genuinamente filosóficos. Dejarse *asombrar* (en el sentido de la *taumatzein* griega) por la acción de los hombres, es lo que esta filósofa nos propone y en su caso particular el asombro responde directamente al reto que significó tratar de comprender el fenómeno nazi y de pensar las condiciones que —desde lo político— podrían evitar su repetición. «Pensar en lo que estamos haciendo» («to think what we are doing») es *leitmotiv* de su obra.

Otro filósofo contemporáneo, Michael Walzer nos dice: «Una manera de llevar a cabo la empresa filosófica -tal vez la manera original- sea salir de la caverna, dejar la ciudad, subir la montaña, formarse para uno mismo un punto de vista objetivo y universal. Luego, se describe el terreno de la vida cotidiana desde fuera, de manera tal que pierde sus contornos particulares y toma una forma general. Pero yo quiero permanecer en la caverna, en la ciudad, en el piso. Otra manera de hacer filosofía es interpretar a nuestros conciudadanos, el mundo de significados que compartimos. La justicia y la igualdad pueden ser tratadas como artefactos filosóficos, pero una sociedad justa o igualitaria no pueden serlo. Si tal sociedad no está ya aquí —escondida, de alguna manera, en nuestros conceptos y categorías— nunca la conoceríamos concretamente o la realizaríamos en los hechos.»

Luego de estas largas referencias textuales, quiero remitirme también a lo planteado por un colega nuestro, en un diario de circulación de fin de semana, Pablo Quintanilla, quien decía en un lúcido artículo lo saludable que resultaba que los filósofos están descubriendo la importancia de volver a la caverna de la cual nunca debieron salir.

Yo también creo que, manteniendo la rigurosidad conceptual, la normatividad que le es propia y la distancia que hace posible la crítica, la filosofía política tiene que permanecer en la caverna de los asuntos humanos. Tengo, sin embargo, la impresión que la caverna está más oscura que nunca y, por otra parte, (allí el título algo pomposo de esta comunicación) creo que resulta sumamente fructífero en la actualidad hacerlo en compañía de otras disciplinas -en diálogo con ellas- tanto de las ciencias humanas como de las ciencias sociales. Daré algunas razones por lo cual afirmo lo primero y encuentro necesario lo segundo, en gran medida a partir de una experiencia de investigación interdisciplinaria en la cual he participado en el último año y medio.

I

¿Por qué digo que la caverna está oscura? Creo que resulta muy difícil ser contemporáneo de una época signada por los post's, los neo's, los anti's y hasta el exilio del sujeto del que hablaba ayer Rosemary Rizo-Patrón. Hablo de la post-modernidad, post-Muro de Berlín, post-estructuralismo, post-marxismo, post mayo del 68 (es decir, post nosotros mismos) y de los neo-liberales, los neo-conservadores y hasta los neo-nazis. Nuestro presente está como muy conciente de ser un momento de transformación y en momentos así es muy difícil que el Buho de Minerva levante su vuelo, pues no estamos ante un atardecer, ante una época que terminó su proceso de formación. Nuestro presente está muy movido y el presente político se caracteriza tanto por una prédica anti-política, cuanto por ir a una velocidad similar a la de la tecnología, de las ciencias de la información o de la bio-genética.

En el mismo momento en que el discurso post-moderno expresa su desencanto respecto de lo que Rorty llama «la meta-narrativa de las democracias liberales» y hace manifiesto su escepticismo respecto de los ideales morales y políticos de la modernidad, de la Ilustración y de la democracia liberal; en el mismo momento, decía, los pueblos de Europa del Este y de la ex-Unión Soviética, la sociedad civil de dichas naciones, sale a la calle, genera y/o toma por asalto espacios públicos de disenso, consenso y acción común y desafía al statu-quo en nombre de la democracia, el estado de derecho y la economía de mercado.

Y en el mismo presente histórico, en nuestro país y otras zonas de la caverna, el desencanto de las jóvenes generaciones respecto de la política es claro, por no mencionar la crisis de los partidos políticos. Cada vez más los jóvenes se sienten identificados con el rubro «no sabe, no opina» de las encuestas políticas. Ello también significa, por cierto, un sano escepticismo que los aleja de los dogmas y las ortodoxias. Pero parece traer consigo el impedimento de un sentimiento de pertenencia a comunidades, a proyectos o simplemente a esperanzas compartidas. No es de extrañar, pero sí es digno de asombro, que las barras de *football* se conviertan en referentes de identidad cuando se conversa con jóvenes y se les pregunta con qué se sienten comprometidos más allá de sus proyectos individuales y privados.

¿Qué tiene que decir la filosofía política en un momento en que el Estado, viejo guardián del bien común, reduce su papel al de cobrador-pagador es decir recaudar impuestos y pagar deuda externa? ¿En un momento en que el mercado pretende reemplazar al Estado, por lo menos en el discurso preponderante; las encuestas

a la opinión pública; la TV y la radio a los espacios de encuentro entre ciudadanos; la administración eficaz al buen gobierno y el marketing televisivo a los programas de gobierno?

Una de las ideas que quiero sostener aquí es que parte del desencanto de la política y de lo político, de su falta de sentido para una buena parte de los habitantes del planeta y de nuestro país, tiene que ver no sólo con la ineficacia, corrupción o falta de legitimidad de los gobernantes, sino con una concepción de la política ligada a los ideales de la ciencia moderna.

La ciencia política moderna nace en contraposición —mejor en oposición— al carácter dialéctico, es decir probable y tentativo, de la filosofía práctica precedente. Ella quiere ofrecernos certezas, verdades evidentes, apodícticas, huyendo además de toda pretensión normativa. El ideal moderno de la cientificidad, el rigor, la objetividad, (sobre la que se hablaba ayer), la predictibilidad de sus leyes, se hacen extensivos al ámbito de la política, olvidando la viejas distinciones, entre lo necesario y lo contingente, entre lo que es objeto de la teoría y lo que es objeto de un saber práctico que ya Aristóteles contraponía al Platón que salía de la caverna. La ciencia política que nace en la modernidad aspira a la verdad, a la certeza de un saber demostrativo y no al saber probable.

La pregunta de Hobbes ya no es más *¿cómo?* debe vivir el hombre, sino *bajo qué condiciones puede vivir como él quiere*. El propio Marx, con todo el contenido utópico y de compromiso ético que tiene su propuesta, bajo el criterio moderno de ciencia proclama la exactitud científica de su teoría y su pretensión de operar sin supuestos: en la *Ideología Alemana* insiste hasta el cansancio en que la ciencia de la historia que él propone se basa en lo «empíricamente registrable». Y el buen Engels llega a hablar del reemplazo del gobierno de los hombres por la administración de las cosas.

Sin embargo, en el campo de la praxis humana, de los hombres hablando y actuando juntos hay muy poco que pueda considerarse verdad apodíctica. La ciencia política pierde el contexto de preguntas que la motivan. Y resulta que este conjunto de verdades y predicciones que la política pretende o pretendió ofrecer a los ciudadanos bajo la forma de ciencia no se cumplieron, mostraron su parcialidad o, en muchos casos, su perversión.

La filosofía política, por su parte, no pretende describir «neutralmente» hechos empíricos; ella asume su carácter normativo y su vínculo con el plano del deber-ser. Deber-ser, por lo demás, desde el cual critica. La filosofía política reflexiona

sobre..., en el plano conceptual y juzga críticamente. Aunque la ciencia considere insensata la pregunta, sigue siendo fundamental preguntar: ¿por qué es mejor un régimen político que otro? ¿por qué se debe preferir uno a otro? ¿cuál es el fin o a qué tiende una comunidad política determinada? Praxis quiere decir actuar y actuar significa elegir. Ello nos remite necesariamente a hablar de actores, de agentes, o para no caer en el exilio, de sujetos libres, portadores de sentido, de afectos, en suma de vida. La determinación de los bienes, la enumeración de los fines, las «finalidades» del actuar humano, de la convivencia, las condiciones de la elección y de la comunicación con otros hombres; todos estos temas sólo pueden ser cuestión de una filosofía política, que no rehuye la normatividad o la pregunta por la «vida buena». Preguntas que, sin embargo, no tienen respuestas definitivas y, menos aún con carácter de verdad apodíctica.

Es cierto que en la filosofía política contemporánea hay muchos debates abiertos, en particular aquél que opone a los «universalistas» o liberales con los llamados «comunitaristas» y que no se puede hablar sin más de *la* filosofía política contemporánea. En el centro de este debate hay muchos puntos de vista distintos, tanto a nivel epistemológico como a nivel ético y político, y en los cuales no me voy a detener aquí. Señalo cuando menos que el problema epistemológico reside en la cuestión de si es posible o no articular una concepción universalista y formal de la justicia, sin presuponer un concepto histórico y culturalmente específico del bien o de lo bueno; el problema político reside en la cuestión de saber si la libertad puede ser realizada en el mundo actual a partir de una explicación o una fundamentación basada en los derechos del individuo o en las normas compartidas de una comunidad específica.

Más allá de la oposición o de la complementariedad de estas perspectivas, ambas tratan de desarrollar una teoría normativa consistente y convincente de la legitimidad de la democracia y de la justicia. Sea sobre la base de la comunidad y su (particular) concepción de lo bueno, sea sobre la base del individuo y sus derechos (universales), se trata de teorías de lo político que aspiran a una normatividad, que proporcionan un criterio para la crítica y en las cuales lo que está en juego es la vida justa de los hombres y la legitimidad de un régimen político.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando con estos conceptos y concientes de la normatividad que ellos implican nos acercamos a la investigación (*Investigación y Ciencias Humanas* es el título del Coloquio que aquí nos reúne) no sólo de los debates teóricos y de las consecuencias éticas, epistemológicas o políticas de las diferentes perspectivas teóricas, sino a la investigación de la realidad

política de un país como el Perú? Aquí paso al segundo momento de esta exposición en la cual quiero remitirme a una experiencia concreta de investigación interdisciplinar y a las consecuencias (teóricas, más allá de las personales) de «permanecer en la caverna».

II

Una investigación sobre la democracia en el Perú, llevada a cabo por un equipo interdisciplinar, con el propósito de proponer una «Agenda» de problemas a encarar. En el equipo un economista, un sociólogo especializado en política, un psicoanalista con trabajos sobre la historia del Perú y una profesora de filosofía, con clara inclinación hacia la filosofía política. Luego de largos debates y con una metodología basada en la escucha de otros, entrevistas, seminarios etc. nos acercamos a la realidad política con un aparato conceptual que pretendíamos más o menos claro.

En el origen mismo de la democracia occidental, en la Atenas del Siglo V a.c., el vocablo que normalmente se traduce por Constitución *-politeia-* significa mucho más que el marco jurídico-legal que permite la elección periódica de los gobernantes por los gobernados y que garantiza la igualdad de los ciudadanos ante la ley. La *politeia* indica, más que un fenómeno estrictamente jurídico, el régimen político entendido como la forma de vida de la comunidad en su conjunto. El régimen señala, así, la forma de vivir de la comunidad en tanto ella está esencialmente determinada por su forma de gobierno y remite al «reparto real del poder al interior de una comunidad»¹. Es claro que los griegos al hablar de comunidad (política) se referían a la comunidad de ciudadanos (que excluía a los esclavos, las mujeres y los extranjeros), ya que además no existía una palabra distinta para indicar lo que hoy día llamamos sociedad. En la actualidad diríamos que un régimen político determinado es -¿o debería ser?- la forma de vida de la sociedad en su conjunto y es en esa perspectiva que la noción de sociedad civil resultaba sumamente fructífera para pensar el problema de la democracia, en particular en un país problemático como el Perú.

Si bien es cierto que el concepto de sociedad civil juega un papel decisivo en la filosofía política occidental desde el Siglo XVII en adelante, asistimos hoy día a un resurgimiento de dicho concepto en la filosofía y en la ciencia políticas. Ello en función de una serie de acontecimientos que van desde la caída del Muro de Berlín y el renacimiento de la sociedad civil en países organizados bajo regímenes totalitarios, hasta la radical oposición de sociedad civil y estado que predica el triunfante discurso neo-liberal en nombre de una

cierta desaparición de la instancia política o de una radical despolitización de la sociedad (el caso de F. Fukuyama). A pesar de la complejidad que el concepto implica en la actualidad, nos pareció claro que para pensar el problema de la democracia en el Perú no basta remitirla al ámbito jurídico ni al ámbito de las instituciones estatales. Si queremos entender la democracia como la forma de vida de la sociedad en su conjunto, hay que abordarla, fundamentalmente, desde la perspectiva de la sociedad civil, pues si bien es cierto que, a decir de Walzer, sólo un estado democrático puede hacer posible una sociedad civil democrática, sólo el desarrollo y la consolidación de una sociedad civil democrática puede sostener un estado democrático². La sociedad civil aparece como el ámbito de una posible -y, por cierto, necesaria- democratización de las relaciones entre los ciudadanos que conforman la sociedad peruana.

No es fácil partir de la sociedad civil en el Perú de hoy. En la década de 1980 la violencia terrorista y la hiperinflación fueron factores decisivos (además de los históricos y estructurales) que estuvieron a la base de complejos procesos de desintegración social y de crisis institucional en que se rompieron vínculos anteriores y en los que perdieron legitimidad antiguas instituciones. Muchas formas de acción colectiva y de organización social se debilitaron o desaparecieron y la sensación del corto plazo y de la precariedad marcaban la vida de los peruanos en la década de 1990.

Las relaciones entre la sociedad y el estado son particularmente complejas pues un tejido social afectado por tan grave crisis difícilmente puede generar espacios y mecanismos de intermediación con el estado, habiendo -además- perdido legitimidad los clásicos mecanismos de mediación que son los partidos políticos. Sin embargo, en un país donde no existe una red organizativa o institucional sólida y funcional, la sociedad civil aparece como el contexto en el cual los actores individuales y colectivos participan, se organizan, tratan de institucionalizarse e incluso aprenden a gobernarse.

Por sociedad civil se entiende el ámbito de interacción social -constituido por la esfera privada (particularmente la familia), la esfera de asociaciones voluntarias, los movimientos sociales y las formas de comunicación pública³ -espacios públicos- donde se pueden generar una cultura democrática y consensos que permiten la acción concertada⁴. La sociedad civil está directamente vinculada con el mercado y el estado, pero no es la suma de agentes económicos y productivos y es, a su vez, más que la sociedad política. La sociedad civil nos remite entonces, al espacio de las asociaciones humanas que no son resultado

de la coerción, es decir voluntarias, y las redes organizativas que ocupan dicho espacio. Es, ciertamente, espacio de lucha y de confrontación, de intereses particulares, pero también de solidaridades auténticas y concretas, de gentes asociándose libremente y comunicándose entre sí, formando y reformando grupos de todo tipo⁵ y creando (o tratando de crear) instituciones sólidas y estables.

Una sociedad democrática supone la integración y la participación de los actores sociales, una ciudadanía conciente de sus derechos fundamentales (individuales y colectivos) y de sus deberes, el reconocimiento de las necesidades esenciales de la población y de las identidades en toda su pluralidad, permitiendo el desarrollo y la autonomía individual a nivel privado. Una sociedad democrática supone también, para realizarse como forma de gobierno, tener resuelto el problema de la representatividad de sus líderes y dirigentes.

Hasta aquí nuestros conceptos, nuestra normatividad y nuestros criterios para criticar. Y aquí comienzan las «sorpresas», en el sentido arendtiano mencionado. La realidad política del Perú no ha dejado de sorprendernos desde entonces, planteándonos «desde la caverna» problemas genuinamente filosóficos. Quisiera mencionar algunos de los que nos -me- han conducido a repensar muchos conceptos y a buscar nuevos para entender o lo que la hermenéutica llama interpretar. Y aquí el aporte y la riqueza del trabajo interdisciplinar ha sido decisivo.

En el Perú contemporáneo la pregunta por la «vida buena», por la justicia o por los derechos de individuos moralmente autónomos, se enfrenta inmediatamente con muchos obstáculos. No pretendo aquí hacer un listado de tales obstáculos. Menciono algunos como parte de la experiencia de la investigación llevada a cabo.

El primero de ellos y para mí el más importante -tal vez por mi condición femenina- ha sido chocar con los problemas de género en el Perú. Ser mujer o ser hombre, o dicho en términos contemporáneos, ser de género masculino o de género femenino en el Perú hace la diferencia en lo que a la cuestión política se refiere. La igualdad no sólo es la condición formal de la democracia. Las desigualdades en el Perú son extremas (pobreza, racismo etc.) y están lejos de los niveles razonables de desigualdad asociado a las democracias modernas. Pero si tomamos en serio -en su dimensión normativa- el concepto de igualdad, no podemos desconocer la desigualdad de género y la perspectiva crítica que nos plantea.

En este mismo lugar y en el contexto de un coloquio organizado por el Instituto Riva-Agüero, recuerdo haber hablado de «espacios públicos» como condición fundamental de la vida política y de la vida democrática en particular. Espacios donde ciudadanos iguales intercambian opiniones, discuten sus desacuerdos y eventualmente se ponen de acuerdo para la acción común. Pues bien, en el Perú en dichos espacios públicos las mujeres y los hombres no somos iguales y de dichos espacios públicos las mujeres están excluidas y no existe una voz femenina diferenciada en el contexto de lo público en el Perú. No soy militante feminista, y no creo que el problema sea de las mujeres víctimas de los hombres malos, y discrepo con el feminismo en el sentido que las mujeres tengan que comenzar a comportarse como una minoría explotada. Puedo, no obstante, afirmar que el espacio público es masculino; lo privado, lo familiar, lo doméstico es el ámbito propiamente femenino. Con lo cual mi concepto de espacio público necesita ser precisado, refinado o reformulado.

La objeción surge de inmediato: en la sociedad el papel de las mujeres es cada día más importante. No sólo porque cada día hay más mujeres en el mercado laboral, sino porque ellas están a cargo de organizaciones sociales fundamentales, las llamadas organizaciones de supervivencia, como el Vaso de Leche, los Comedores Populares o la Olla Común (respecto de las cuales se pueda ciertamente preguntar cuán voluntarias son siguiendo nuestra definición de sociedad civil, si lo que está en juego es el hambre). No hay que ser muy sutil para darse cuenta que tales actividades son una prolongación de la actividad privada: la mujer cocina, prepara la leche, consigue la comida más barata. El aporte psicológico y sociológico fue decisivo: CEDRO hace una encuesta a nivel de Lima Metropolitana sobre jóvenes y familia. El resultado de la encuesta arrojó una cantidad insólita de padres muertos. Vuelven a hacer la encuesta, porque en el Perú no hay tanto padre muerto (imagínense en este momento a nuestro psicoanalista) y resulta que se trata de padres ausentes, porque tienen una segunda casa, otro compromiso o lo que fuese. De todo ello se obtiene que, si bien la madre es la que ejerce la autoridad en el hogar y la que en muchos casos, aporta los recursos, el estereotipo público del poder y la autoridad es -sigue siendo- masculino. Estaríamos en una sociedad básicamente matriarcal, pero profundamente machista (y cuando digo machista digo igualmente hombres y mujeres). La autoridad es masculina, pero no está; y quien la ejerce realmente no es socialmente reconocida como tal. Ello multiplica los riesgos de autoritarismo, violencia e incertidumbre y en los jóvenes serios impedimentos para interiorizar normas. Ya desde la familia se vive la escisión entre el país real y el país formal y sin duda de aquí surgen problemas fundamentales de actitud, comportamiento, reconocimiento y cultura democrática.

El papel de la mujer es el de la paciencia, el diálogo y la concertación. Sin embargo, allí donde hay un hombre, la mujer se calla. Incluso en espacios públicos artificiales, la técnica de los «focus groups», donde se reúnan personas de los sectores económicos C y D para que intercambiaran ideas sobre democracia y gobierno, las empresas encuestadoras se niegan a juntar a los dos géneros, pues basta la presencia de un hombre, para que 17 mujeres permanezcan en silencio.

Dice Seyla Benhabib, teórica política, lo siguiente: «No son los prejuicios misóginos de la teoría moral y política moderna los que conducen a la exclusión de la mujer. Es la propia constitución de una esfera del discurso la que saca a la mujer de la historia y la pone en el reino de la naturaleza, de la luz de lo público a la interioridad de la vida doméstica, del efecto civilizador de la cultura a la inagotable repetición de la alimentación y la reproducción. La esfera pública, la esfera de la justicia, se desplaza hacia la historicidad, mientras que la esfera privada, la esfera del cuidado y la intimidad, es atemporal e invariante. (...). La mujer permanece en un universo sin tiempo, condenada a repetir el ciclo de la vida.» (p.158).

Para seguir con la interdisciplinaridad, la investigación de una psicóloga norteamericana, Carol Gilligan, autora del libro decisivo *In a different voice*, (que alude a la ausencia de voz femenina) trata de establecer una relación entre el orden político y el desarrollo evolutivo de las categorías morales en hombres y mujeres. Plantea una hipótesis que ha dado lugar a grandes polémicas: a diferencia de la orientación moral masculina, centrada en la justicia y el derecho, la moral femenina está centrada en el cuidado y la responsabilidad; los juicios morales de las mujeres son más contextuales, priorizando un contexto relacional y con una enorme capacidad de ponerse en el lugar del «otro particular».

Si hablamos, entonces, de democracia y de igualdad, tenemos que comenzar por reconocer la diferencia. Ya no sólo diferencias de culturas, de identidades, de historia o de valores, sino la diferencia fundamental entre lo masculino y lo femenino, diferencia que en nuestro país toma la forma de una radical desigualdad.

Por diferentes razones de las de las sociedades modernas sobre las que discute la filosofía política contemporánea, no se puede hablar en el Perú de la sociedad como de una comunidad integrada en torno a una misma idea del bien común, o una misma idea de la «vida buena». Los historiadores, los etno-historiadores, los antropólogos y mi compañero psicoanalista ya saben eso. Sin embargo, cuando una profesora de secundaria en el Cusco nos dice, «ya pues, ya es hora de hablar en el Perú de distintos «bienes comunes»», descubrimos que no es necesario

esperar a Lyotard y sus discursos fragmentados, para admitir que sin reconocer la pluralidad que nos caracteriza no es posible hablar de igualdad y menos de democracia.

Partiendo de la realidad misma, de la «caverna», podemos llevar a cabo desde la filosofía política y en compañía de otras ciencias humanas y sociales una suerte de «hermenéutica normativa»; partiendo de lo que Walzer llama las significaciones compartidas de nuestros conciudadanos, de nuestros conceptos y categorías, podemos criticar sus carencias y plantear la posibilidad de una sociedad justa, donde el bien sea realmente común, respetando la pluralidad y la diferencia. Sin pretender verdades absolutas o evidencias apodícticas.

Tal vez las ciencias humanas y las ciencias sociales estén en el camino que ayer A. Añi llamaba el pathos del asombro; salir del pathos de la certeza absoluta, de la absoluta objetividad, parece que ese es nuestro reto y creo que va a ser más fácil si lo hacemos juntos, en la vieja actitud dialógica de la filosofía. □

Notas

1. Cf. STRAUSS, Leo. *Droit Naturel e Histoire*, Flammarion, Paris 1986. p. 128.
2. WALZER, Michael. «The Civil Society Argument» en *Dimensions of Radical Democracy*. Verso, London/New York 1992.
3. ARATO, Andrew y COHEN, Jean. *Civil Society and Political Theory*. MIT Press, Cambridge 1992.
4. Pese a que está dado en un contexto de clara diferenciación conceptual de «lo social» y «lo político» que resulta difícil abordar o discutir aquí, tomamos esta importante noción de acción concertada de H. ARENDT. Cf. *La Condición Humana o Sobre la violencia*, entre otros.
5. Cf. WALZER, op.cit., pp. 89 y 97.