Edición Declarada de Interés Cultural

Enrique Dussel

# Política de la Liberación

## II. Arquitectónica

# Biblioteca Testimonial Del Bicentenario

**Dirección: Eugenio Gómez de Mier**

## Juan Domingo Perón

Obras Completas

**40 volúmenes**

que recogen obras desde:
"Apuntes de Historia Militar", "Documentos del GOU", "La Comunidad Organizada" "Conducción política", "Del poder al exilio", y otros...

---

## Juan Bautista **Alberdi**

**41 volúmenes**

Obras Completas (esta edición facsimilar se realizó sobre la original oficial de 1886, publicación que no se ha vuelto a reproducir desde esa fecha)
Escritos Póstumos - Cartas

---

## Juan José Hernández Arregui

**5 volúmenes**

I - Imperialismo y Cultura
II - La formación de la conciencia nacional (2 tomos)
III- ¿Qué es el ser nacional?
IV- Nacionalismo y liberación

---

## Manuel **Ugarte**

**6 volúmenes**
Escritos Políticos

I - El Arte y la Democracia
II - El Porvenir de la América Latina
III- Mi Campaña Hispanoamericana
IV- La Patria Grande
V - El Destino de un Continente
VI- La Reconstrucción de Hispanoamérica

Obras Selectas 26/II

# Enrique
# DUSSEL

## Política de la Liberación

*II. Arquitectónica*

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la
SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. Nº 3151/11)

Ilustración de Tapa

*Interpretación de la Torre de Babel*

Enrique
DUSSEL

# Política de la Liberación

## II. Arquitectónica

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES · ARGENTINA

ıssel, Enrique
lítica de la Liberación II. Arquitectónica -Obras Selectas
(VI- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2013.
544 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-354-9

1. Filosofía. 2. Estudios Literarios. I. Título.
CDD 190

---

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright® 2013 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434
Web: http://www.hernandarias.edu.ar

# ÍNDICE

*Prólogo* ..... 11

Introducción. DESPLIEGUE ARQUITECTÓNICO DEL PODER POLÍTICO ..... 21

§ 13. *El poder político en la Modernidad. Momentos analíticos de una arquitectónica de lo político* ..... 21

1. El poder político como estrategia de dominación [242] ... 21
2. Interpretaciones reductivas de lo político [244] ..... 24
3. Complejidad arquitectónica necesaria, mínima y suficiente [246] ..... 37

§ 14. *La* voluntad *como* fundamento. *La* potentia *y la* potestas [250] 46

1. Más acá de la *Voluntad de Poder.* Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger [250] ..... 46
2. De la *potentia* a la *potestas:* ¿un concepto ontológico positivo de poder? [259] ..... 59

§ 15. *El «acontecimiento» fundacional* [262] ..... 66

Capítulo 1. LA ACCIÓN POLITICA EN EL NIVEL ESTRATÉGICO ..... 89

§ 16. *Definiciones previas* ..... 89

1. El «campo político» [267] ..... 89
2. La intersubjetividad entre lo «público» y lo «privado». Del «sujeto» al «actor» [271] ..... 96

§ 17. *La acción estratégico-política* ..... 107

1. Max Weber, Hannah Arendt y la acción estratégica [277]. . 110
2. El concepto de lo político en Carl Schmitt [280] ..... 114
3. La «hegemonía» en Ernesto Laclau [283] ..... 121

§ 18. *El poder consensual político* [289] ..... 132

§ 19. *El «Bloque histórico en el poder» como estructura socio-política estratégica* [296] ..... 149

Dussel, Enrique
Política de la Liberación II. Arquitectónica -Obras Selectas
XXVI- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2013.
544 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-354-9

1. Filosofía. 2. Estudios Literarios. I. Título.
CDD 190

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright© 2013 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434
Web: http://www.hernandarias.edu.ar

# ÍNDICE

*Prólogo* ..... 11

Introducción. DESPLIEGUE ARQUITECTÓNICO DEL PODER POLÍTICO ..... 21

§ 13. *El poder político en la Modernidad. Momentos analíticos de una arquitectónica de lo político* ..... 21

1. El poder político como estrategia de dominación [242] ... 21
2. Interpretaciones reductivas de lo político [244] ..... 24
3. Complejidad arquitectónica necesaria, mínima y suficiente [246] ..... 37

§ 14. *La* voluntad *como* fundamento. *La* potentia *y la* potestas [250] 46

1. Más acá de la *Voluntad de Poder.* Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger [250] ..... 46
2. De la *potentia* a la *potestas:* ¿un concepto ontológico positivo de poder? [259] ..... 59

§ 15. *El «acontecimiento» fundacional* [262] ..... 66

Capítulo 1. LA ACCIÓN POLÍTICA EN EL NIVEL ESTRATÉGICO ..... 89

§ 16. *Definiciones previas* ..... 89

1. El «campo político» [267] ..... 89
2. La intersubjetividad entre lo «público» y lo «privado». Del «sujeto» al «actor» [271] ..... 96

§ 17. *La acción estratégico-política* ..... 107

1. Max Weber, Hannah Arendt y la acción estratégica [277]. . 110
2. El concepto de lo político en Carl Schmitt [280] ..... 114
3. La «hegemonía» en Ernesto Laclau [283] ..... 121

§ 18. *El poder consensual político* [289] ..... 132

§ 19. *El «Bloque histórico en el poder» como estructura socio-política estratégica* [296] ..... 149

Capítulo 2. NIVEL POLÍTICO-INSTITUCIONAL ..... 179

§ 20. *Definiciones previas* ..... 179

1. «Eros» e «institución» [302] ..... 179
2. Disciplina y alienación en toda institución [306] ..... 186
3. Lo «civil» y lo «político». «Estado de naturaleza» y «estado civil» o «político» [307] ..... 195
4. La «diferenciación» institucional del poder [310] ..... 198
5. Las «tres esferas» de diversos tipos de instituciones políticas [313] ..... 206

§ 21. *La esfera material de la política. Los momentos ecológico, económico y cultural* ..... 209

1. La articulación de los campos [314] ..... 209
2. Lo «social» y lo «político» [316] ..... 214
3. La sub-esfera ecológica [319] ..... 221
4. La sub-esfera económica [324] ..... 223
5. La sub-esfera cultural [320] ..... 233
6. Los «movimientos sociales» [327] ..... 238

§ 22. *La esfera de la factibilidad sistémico-institucional. El macro-sistema institucional del poder político y las micro-estructuras de la sociedad civil* ..... 244

1. La «sociedad civil» y la «sociedad política» [330] ..... 244
2. La institución del Estado como «sociedad política» [333] .. 252
3. Las estructuras de la «sociedad civil» (el Estado en sentido ampliado) [341] ..... 269
4. Los partidos políticos [342] ..... 273

§ 23. *La esfera formal de la legitimidad (El Estado de Derecho y la opinión pública política)* ..... 278

1. La discursividad de la política. Soberanía y legitimidad [344] ..... 279
2. Del poder indeterminado (*potentia*) a su diferenciación como legislativo [347] ..... 285
3. El sistema del derecho [352] ..... 297
4. El poder diferenciado como judicial. El «estado de derecho» [357] ..... 306
5. La opinión pública y política: el consenso activo. La manipulación economicista de la «medio-cracia» [362] ..... 316

Capítulo 3. LOS PRINCIPIOS IMPLÍCITO FUNDAMENTALES: LA NORMATIVIDAD DE LA POLÍTICA ..... 347

§ 24. *Definiciones previas* ..... 350

1. Los principios políticos operan implícitamente [366] ..... 351
2. Principios, postulados, utopías y proyectos políticos [369] 357

3. Ética y principios normativos de la política ..... 359
3.1. Tres posibles relaciones [370] ..... 359
3.2. Principios éticos y principios políticos: posible articulación [372] ..... 365
4. Distinción entre fundamentación y justificación o aplicación de los principios políticos [377] ..... 378
5. Articulación arquitectónica de los principios [379] ..... 382
5.1. Los principios material, formal y de factibilidad sin última instancia ..... 382
5.2. Posible contradicción de los principios en su aplicación en niveles más concretos. Discernimiento político de las prioridades ..... 386
6. Coherencia ética del político. Permanencia de lo ético en lo político [381] ..... 390

§ 25. *El principio democrático. Igualdad* ..... 396

1. La razón político-discursiva [383] ..... 396
2. La voluntad que reconoce la igualdad [384] ..... 397
3. El Principio democrático [385] ..... 399
3.1. A la búsqueda del Principio democrático [385] ..... 399
3.2. El enunciado del Principio democrático [387] ..... 403
3.3. La fundamentación del Principio democrático [390] . 409
4. Los postulados políticos (positivos) [392] ..... 415
4.1. La democracia directa (situación ideal pragmático-política) [393] ..... 416
4.2. Identidad del representante/representado ..... 417
4.3. La unanimidad ..... 417
5. *Frónesis* monológica y discursividad comunitaria [394] ... 420
5.1. La aplicación del principio democrático [394] ..... 421
5.2. Algunas micro-instituciones simples y concretas requeridas por la democracia [396] ..... 426
6. De las «formas de gobierno» a los «modelos de democracia» [398] ..... 429
7. Los sistemas políticos democráticos concretos ..... 436

§ 26. *El principio material de la política. Fraternidad* ..... 438

1. La razón político-material [401] ..... 439
2. *Conatio vita conservandi*: fraternidad y *dikaiosyne* [403] .. 445
3. El Principio material de la política [407] ..... 453
3.1. El Principio siempre supuesto implícitamente [407] .. 453
3.2. Del enunciado del Principio material de la política [409] ..... 457
3.3. La fundamentación del Principio material [411] ..... 462
3.4. La aplicación del Principio material. Modelos de intervención [412] ..... 466
4. Los postulados político-materiales [413] ..... 468

§ 27. *El principio de factibilidad estratégico-político. Libertad* ..... 470

1. La razón estratégico-política [414] ..... 470
2. La Voluntad temporalizada: como disciplina (*sophrosyne*) y como fortaleza [416] ..... 474
3. El Principio de factibilidad estratégica [419] ..... 475
   3.1. El Principio de factibilidad y la *possibilitas potentiae* [419] ..... 475
   3.2. Primacía reductiva de lo estratégico sin normatividad [420] ..... 478
   3.3. Enunciado normativo del Principio de factibilidad estratégica [421] ..... 479
   3.4. La fundamentación del Principio estratégico [422] ... 482
4. Postulados políticos. Libertad [424] ..... 485
5. La aplicación del Principio de factibilidad política: la pretensión política de eficacia [425] ..... 486
   5.1. El éxito estratégico [425] ..... 487
   5.2. Eficaz manejo de la escasez empírica. Normatividad de los medios [425] ..... 487
   5.3. Gobernabilidad: manejo posible y eficaz de la complejidad institucional [426] ..... 490

CONCLUSIÓN DE LA ARQUITECTONICA: EL ORDEN ONTOLÓGICO-POLÍTICO .. 513

§ 28. *Pretensión política de justicia* [428] ..... 514

1. ¿En qué consiste la pretensión política de justicia? [430] .. 516
2. Permanencia del orden político [432] ..... 520

*Bibliografía citada* ..... 525
*Índice alfabético de algunos temas y autores* ..... 537
*Índice de esquemas* ..... 541

En la *Arquitectónica* de esta *Política de la Liberación* nos toca tratar el momento ontológico y normativo de *la política* (como praxis cumplida en un campo específico estructurado por instituciones). La filosofía originaria —desde Mesopotamia o Egipto, desde los fenicios, los griegos, chinos o indostánicos, o los relatos míticos de Mesoamérica o los incas— siempre tuvo a la política como su punto de partida. Pensaban cosmopolitamente: la realidad era observada como un inmenso sistema político-astronómico. Emprendamos pues nuestra tarea reconstructiva.

En esta *Arquitectónica* expondremos de manera abstracta, y como introducción al volumen de la *Crítica*[1] de mayor complejidad, más concreta, una descripción *fundamental*, ontológica, de los momentos que tienen relevancia para una política global, planetaria, pero observada de manera especial desde la periferia, desde el Sur, y particularmente desde América Latina. Será todo un *despliegue* del *poder político*, que irá ocupando el campo político hasta llegar al final de la *Arquitectónica* habiendo dado cuenta suficientemente, teniendo en cuenta los momentos necesarios, de un «orden político vigente», el que fuere, de manera abstracta y sin contradicciones todavía; sin conflictos, metódicamente postergados para la sección *Crítica* siguiente. Lo que hayamos descrito teóricamente en esta parte será sistemáticamente deconstruido en la parte *Crítica*, partiendo, como hemos indicado, de una mayor complejidad, conflictiva, para dar cuenta así de las estructuras mínimas de una *Política de la Liberación*. Será una «ascensión de lo abstracto a lo concreto».

Karl Marx, para sintetizar la labor que emprendiera en el campo económico, escribió que la tarea que había que cumplir consistía en «la crítica general (*allgemeine Kritik*) de todo el sistema (*Gesamtsystems*) de las categorías económicas [burguesas]»[2]. Esa crítica la desarrolló por medio de la construcción de un nuevo *sistema de categorías* económicas cuyo orden estaba regido por el método que partía de la exterioridad del sistema, o lo excluido oculto (el *trabajo vivo*, y desde él el *plusvalor*) para describir las categorías fenoménicas fundadas más superficiales (como las de *valor de cambio* o *ganancia*). Lo fundado es lo que aparece. El fenómeno que se presenta, si no se funda adecuadamente, se fetichiza. La ganancia que dice proceder del capital (y no del trabajo vivo) se

fetichiza. Es decir, pretende fundarse en sí mismo (en el capital), cortando toda relación con su fundamento (el trabajo vivo que es la fuente creadora del pluvalor). En la economía política burguesa las categorías usadas por los economistas estaban fetichizadas; se pasaba sin orden de una a otras, dando saltos, cometiendo contradicciones. Era un discurso puramente ideológico[3].

Lo mismo es posible ahora cumplir en la filosofía política, guardando la analogía epistémica necesaria. Podríamos decir, entonces, que en este volumen, y en el siguiente, lo que emprendemos es *la construcción crítica general de todo el sistema de las categorías de las filosofías políticas burguesas modernas*. En la política, como es evidente, el punto de referencia fundamental desde el cual se irán construyendo las *categorías* más pertinentes no será ya el mismo que en el campo económico. ¿De qué categorías parte ahora el discurso?

Así como la crítica de la economía política de Marx partía de la «comunidad de vivientes» de los que trabajan, y donde cada trabajador era considerado como «trabajo vivo», lo que permitía precisar la primera distinción: entre *trabajo vivo* y *trabajo objetivado* (el cual, en su desarrollo, funda la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio*, en cuya disyunción originaria estribaría toda posibilidad de fetichismo o explotación económica), de la misma manera la crítica de la filosofía política de la liberación parte de una categoría fundamental que organizará todo el sistema de las categorías restantes. Esta categoría es la del *poder político*, que se escinde por la diferencia ontológica originaria entre lo que denominaremos *potentia*[4] (el poder político todavía *en sí*, en la comunidad política o el pueblo) y *potestas*[5] (el ejercicio delegado del poder político institucionalizado). La *potestas*, por su parte, se escinde nuevamente entre el ejercicio *obediencial* del poder delegado, ejercicio realizado por las acciones y en cumplimiento de las funciones de las instituciones políticas que responden a las exigencias de la comunidad política, del pueblo[6]. Sería el poder *obediencial* institucionalizado. Éste se escinde por su parte en la posibilidad del ejercicio del poder que se afirma a sí mismo sin referencia a la *potentia*. La auto-referencia, como última instancia de la *potestas*, es el ejercicio fetichizado o corrompido del poder político. Cuando el actor político, que ejerce el poder institucionalizado (sea un rey, un representante, una elite política), se afirma a sí mismo como la sede de la soberanía, de la autoridad o como última instancia del ejercicio del poder para su beneficio, el de su grupo, su clase o su fracción, es decir, cuando se desliza del ejercicio *obediencial* a la auto-afirmación del poder desde sí, se origina ontológicamente la fetichización, la corrupción, la desnaturalización del poder como dominación, despotismo, tiranía. La autonomización u oposición de la *potestas* (la apariencia fenoménica) de la *potentia* (su fundamento ontológico) es la disolución de la política como tal[7].

Puede entenderse entonces que en los países coloniales o postcoloniales, antes de su emancipación, sus elites políticas *siempre* ejercieran el poder en beneficio de las metrópolis extranjeras, de los grupos domi-

nantes, pero nunca como ejercicio delegado del poder *obediencial* con respecto a la misma comunidad política o del pueblo del cual aparecían como gobernantes. La estructura de corrupción política moderna, que reinó durante cinco siglos, fue el *colonialismo* europeo, y recientemente de Estados Unidos, que enseñaban y obligaban a las elites políticas periféricas a traicionar a sus comunidades política, a sus pueblos, para ejercer el poder para otros (como recientemente, en una situación de dependencia neoliberal, Carlos Menem o Carlos Salinas de Gortari). La *potestas* (el Estado, en último término) era un mecanismo fetichizado de poder despótico contra su propia comunidad política, contra su pueblo (contra la *potentia*).

Si debiéramos anticipar en un solo enunciado lo que sea lo político, diríamos simplemente que es *el despliegue del poder político*[8] (tal como lo iremos describiendo) en todas sus dimensiones, niveles, sistemas, esferas, fundamentalmente como *potentia* (el poder de la *comunidad* política, o críticamente del *pueblo*), expresada como *potestas* (como la determinación institucional de la primera), *disyunción* (*Entzweiung* o *Diremtion*) necesaria, inevitable y ambigua por excelencia de toda la política.

Se trata de una *Arquitectónica*. Con ello no proponemos un sistema teórico *cerrado*; por el contrario, se trata de un *marco teórico* de los temas más urgentes, más pertinentes, exigidos por la experiencia global, planetaria al comienzo del siglo XXI, organizados suficientemente dentro de una cierta lógica *ad hoc*, a fin de poder ordenar la discusión argumentada (ante los especialistas), el debate y la enseñanza (entre los militantes) y la lectura instructiva (para el ciudadano culto). Es una *arquitectónica abierta* a nuevos temas, nueva posibilidad de construcción de conceptos o categorías interpretativas, de acuerdo a la novedad que la historia nos vaya deparando. Por el momento, pensamos esta *arquitectónica* localizados en la periferia mundial, desde un «giro decolonizador» (recordando el «giro lingüístico» estudiado por R. Rorty o el «giro pragmático» de un K.-O. Apel) que exige una nueva descripción de todos los momentos de la filosofía política, que ha sido pensada hasta el presente desde Europa y Estados Unidos, y además *eurocéntricamente* —que indica, no sólo el lugar *desde donde* se piensa, sino el *modo* de pretender elevar la perspectiva europea como la interpretación *universal*, válida para todos los otros lugares hermenéuticos—. Estaremos sumamente atentos a recordar siempre el *lugar* deconstructivo que adoptaremos en nuestra descripción político-categorial.

A esta *Arquitectónica* le seguirá una *Crítica* (volumen III). Esta división de la materia de reflexión, en la construcción de las categorías políticas, se nos fue imponiendo lentamente a medida que queríamos ordenar el material para la exposición, tarea que nos tomó varios años. En la *Arquitectónica*, metódicamente abstracta y por lo tanto descartando la complejidad requerida en una consideración más concreta, se constituirán las categorías fundamentales, desde un vocabulario ontológico básico, para saber lo que deconstruiremos en la *Crítica*, metódicamente más

concreta, más compleja, y por lo tanto enfrentando contradicciones, conflictos y mayor dificultad en la descripción empírica. Sin embargo, esta distinción metodológica nos ahorrará entrar directamente en la *Crítica*, sin antes haber establecido *aquello* que se critica. Es entonces pedagógica, metódica y eficazmente necesario ir de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto. Nos dice K. Marx que el método consiste en «ascender de lo abstracto a lo concreto»[9], y lo tendremos estrictamente en cuenta. En la *Arquitectónica* se evitará tratar las contradicciones, los conflictos, el ejercicio del poder como dominación. Desplegaremos un sentido ontológico del poder político positivamente. En la *Crítica*, con mayor complejidad, la *potestas* se escindirá. Cuando «los que mandan manden *mandando*» aparecerá el fetichismo de la dominación. Mientras que cuando los «que mandan manden *obedeciendo*», se tratará del pleno despliegue de la *potestas* como ejercicio delegado legítimo en favor del fortalecimiento de la *potentia*[10], lo que denominamos ejercicio *obediencial* del poder.

Seguimos, analógicamente, una arquitectónica semejante a la usada en la *Ética de la Liberación*[11], cuyos primeros capítulos trataban del orden ontológico-fundamental, mientras que desde el *capítulo 4* (*Segunda parte*) se entraba en la exposición de una ética *crítica* desde la exterioridad del Otro, desde los explotados y excluidos. Analógicamente, cumpliremos los mismos pasos metódicos en el campo político, en la *arquitectónica* global de una *política de la liberación*. Remitimos entonces a esa *Ética* en la que se describen los principios y categorías prácticas necesarias básicas para comprender esta *Política*, que no es sino el ejercicio de la praxis y de la organización institucional en un *campo* práctico particular. De paso, debemos indicar que metodológicamente estamos mostrando cómo cada *campo* práctico (económico, ecológico, cultural, racial, de género, familiar, deportivo, religioso, militar, etc.) se las arregla para *subsumir* las categorías éticas en su *campo* respectivo. De manera que nuestra *Ética*[12] sería el nivel abstracto, el analogado principal, de *todos los campos prácticos*. En esta *Política de la Liberación* desplegaremos un *marco teórico* mínimo para poder pensar filosófica o radicalmente la problemática política (debajo de las ciencias políticas, ya que puede pensarse su fundamento o principios epistemológicos primeros). Una vez concluida esta *Arquitectónica* y la *Crítica*, el lector, el estudioso crítico de esta obra, tendría (ése es al menos mi propósito) ese *marco teórico* mínimo para poder pensar cualquier problema político empírico, concreto, debiendo, es evidente, hacerse cargo de las mediaciones necesarias epistémicas, técnicas específicas, bibliográficas, para poder articular el nivel abstracto de este *marco teórico* con el sub-campo específico del tema singular sobre el que intente reflexionar. Si, por ejemplo, intentara estudiar de manera más detallada la cuestión de la *democracia*, no sólo deberá echar mano en esta *Política de la Liberación* de los *§§ 23, 25, 34 y 41*, sino que debería igualmente referirse al tema tal como lo trata la ciencia política, la teoría de la comunicación informática, la historia institucional, etc., para poder estudiar mejor los modelos existentes de

democracia, para poder idear nuevos modelos, para investigar los sistemas concretos y las posibilidades de su transformación, teniendo en cuenta los condicionamientos sociológicos, económicos, históricos, etc. La filosofía política permanece en un nivel fundamental y abstracto (que nada tiene que ver con lo simplemente irreal).

Esta *Política de la Liberación*, entonces, ayudaría en la clarificación (y dando material para el debate, la discusión) de las categorías más abstractas, primeras, básicas, que sería conveniente que el ciudadano de la calle, el militante de los partidos, los representantes que ejercen el poder delegado hubieran problematizado aunque sea inicialmente. Nos sentiríamos plenamente compensados de tantos sacrificios sobrellevados en la elaboración de esta obra, que de todas maneras hemos gustado y entusiásticamente desarrollado, si a algunos les sirviera en el sentido apuntado.

Ante la corrupción de las burocracias políticas (continuamente tentadas por las burocracias burguesas privadas económicas en el plano global o en el de los Estados particulares), se hace más necesario que nunca replantear de nueva manera la cuestión de los principios normativos de la política. Desde ya deseamos indicar la importancia de los *capítulos 3* y *4* de esta *Arquitectónica* y *Crítica*, donde abordaremos la cuestión. Toda corrupción es el fruto de una «inversión» ontológica fundamental: el tomar a la *potestas* (mero ejercicio *delegado* del poder de un representante por medio de una institución) como el *lugar* donde reside la autonomía, la autodeterminación, la soberanía, la autoridad como ejercicio del poder que pertenece al representante, en última instancia fetichizándose, sin referencia a la *potentia* (el poder cuya *sede* es el pueblo, del cual emana el poder institucional de la *potestas*). Fetichizado el poder delegado de la representación, toda otra corrupción es posible (desde el placer patológico por su ejercicio egolátrico o despótico, hasta el uso de dicho ejercicio del poder para el propio beneficio o enriquecimiento). Por ello, los principios normativos son necesarios para clarificar, recordar y explicar esta originaria «inversión» o desplazamiento de la referencia última del poder.

Un cierto antifundacionalismo o anti-principismo postmoderno, ha criticado la posibilidad de que la política tenga principios válidos universalmente. Y si hubiera principios, éstos sólo podrían ser particulares o sólo reglas estratégicas de validez regional. Esto lleva a los agentes, a los ciudadanos y principalmente a los representantes, a no advertir el momento en que se cae en la corrupción, a no poder claramente discernir en dónde y cuándo se encuentra el origen mismo de la corrupción. Cuando un político profesional intenta identificar a (*a*) la mera *legalidad* del no cometer un «error técnico» (error dèl que roba sería el haberse dejado filmar en un video y por ello haber permitido la existencia de una prueba cuando fuera acusado; evitar el error hubiera sido no haberse dejado filmar, y gracias a ello *aparecer* como inocente ante la opinión pública, aunque haya robado) con (*b*) el cumplimiento de la exigencia *normativa* (que le obliga como representante a ejercer el poder en fa-

vor de la comunidad que representa, y por ello no robar *nunca*, sea o no sea filmado), significa que ya ha corrompido el ejercicio del poder. Es por esto por lo que la cuestión de los «principios normativos» se ha transformado en una problemática central de la política actual. Pero, frecuentemente, la fundamentación de dichos principios se intenta efectuar sobre inciertos «valores» o en exigencias puramente externas, legales o formales —sin motivación profunda en la subjetividad del actor— y por ello no tiene consecuencias reales.

Por otra parte, no hay que confundir la incertidumbre propia de toda acción estratégico-política inevitable —por la finitud de la condición humana— con la existencia de una normatividad universal que legitima la acción o la institución política ante los actores, ante las instituciones legales y ante la historia, y por ello, como veremos en el *capítulo 3*, constituye intrínsecamente la consistencia del poder, la acción y las instituciones políticas. Hay demasiadas aporías mal planteadas.

Por lo tanto, y repitiendo, un cierto escepticismo en el campo político niega que la política tenga principios *normativos* (y no digo *éticos*) ante el peligro de caer en una posición dogmática, que defendería, por otra parte, una certidumbre imposible de toda acción política. Principios universales e incertidumbre en la decisión política no se oponen. ¿Sería acaso posible la lucha por la hegemonía si se asesinara al «antagonista» (en la terminología de Ernesto Laclau)?, o ¿sería posible la permanencia de lo político si se impidiera toda libertad física al «enemigo» político (tal como lo entiende Carl Schmitt)? El respetar la vida del antagonista político, del que no es un enemigo total[13], permite que el campo estratégico político quede abierto a la acción política. Si se asesinara al antagonista (en referencia al primer principio) o se lo privara de su libertad y participación simétrica (con respecto al segundo principio) o se intentara una acción empíricamente imposible (como en el caso de un cierto anarquismo extremo: temática del tercer principio), el *campo* político quedaría anulado, se cerraría, o se transformaría en otro tipo de *campo*; sería un horizonte de acciones totalitarias, autoritarias, manipuladoras, etc., que han dejado de ser «políticas» en sentido estricto. El *campo* político presupone ontológicamente siempre *a priori* ciertas condiciones universales normativas, es decir, necesarias para que la acción política y la institución sean políticas y no otra cosa. Admitiendo la importancia de reconocer la inevitabilidad de la *contingencia*, de la *incertidumbre* ante un Richard Rorty, Javier Muguerza o Carlos Pereda, afirmaremos por ello mismo los principios normativos como marcos de la acción, para que en el nivel de la contingencia (que lo denominaremos el *nivel A*) dicha incertidumbre sea políticamente posible, es decir, razonable, coherente en el largo plazo (en el sentido de la *virtù*[14] que permite al príncipe establecer en la duración del tiempo un estado de cosas sostenible ante la pura *fortuna*, como propone N. Maquiavelo), y no puramente caótica, contradictoria o destructiva. Universalidad (en el *nivel C*) e incertidumbre (en el *A* y *B*) no se excluyen, sino que se articulan y se codeterminan en política.

De la misma manera, ante las dificultades de fundamentación de la filosofía política con contenido material (como la de la política tradicional del *tò koinón agathón* de Aristóteles, del *bonum commune* de Tomás de Aquino, del Estado orgánico como *Sittlichkeit* en Hegel, del utilitarismo, de los valores de un Max Scheler, o del «Estado de bienestar»), una cierta tradición neokantiana, sea la filosofía política liberal (neocontractualista como la de John Rawls o anarquista conservadora como la de Robert Nozik) o una procedimental discursiva (como la de Jürgen Habermas), se han inclinado por desechar toda política *material* (sostenida por K. Marx, por ejemplo), sea por particularista o impracticable para el ejercicio de una democracia pluralista y tolerante, sea por confundir la necesaria acción política con la pura determinación económica (distinción exigida entre otros por Max Weber y analizada por Ernesto Laclau en favor de la socialdemocracia). Al erradicarse del campo político las determinaciones ecológica, económica o cultural (que son campos materiales que cruzan el campo político), se recluye la política exclusivamente en la esfera de la legitimidad formal democrática, de las estructuras institucionales del derecho, de la mera participación contractual (J. Rawls) o discursiva (J. Habermas) del ámbito público.

Esto podría ser aceptable, quizá, en países del centro del capitalismo tardío, con un «estado de derecho» suficiente, que por ser altamente desarrollados, garantizan por ello la sobrevivencia, al menos suficientemente, de la totalidad de los ciudadanos. Legítimo sería lo que cumple con las exigencias legales o procedimentales del sistema político, del ejercicio del poder comunicativo en un «estado de derecho». Pero esto parece ser insuficiente para una filosofía política que reflexione desde la situación real del planeta Tierra, de los países pobres y periféricos, subdesarrollados, que son la gran mayoría de la humanidad presente. En América Latina, África, Asia y la Europa oriental (desde 1989) el «estado de derecho» es sumamente precario y la mera sobrevivencia no está de ninguna manera garantizada para la mayoría de la población en los límites territoriales de cada Estado. En este contexto descubrimos la necesidad de una reflexión *crítica* dentro del horizonte de la filosofía política actual.

Emiliano Zapata, en México, sostenía un principio material político claro, decisivo, que le permitía juzgar normativamente a las acciones, a los amigos y enemigos, a las instituciones: «¡La tierra para los que la trabajan con sus manos!». Este principio, ligado a la *vida desnuda* y concreta de los campesinos de Morelos, que se originó con luchas centenarias de los Tlauicas —etnia de los Zapata, que ya habían luchado por sus tierras contra los aztecas—, en Anenecuilco (no lejos del Oaxtepec donde escribo esta *Política*), legitimado por códices amerindios, reales cédulas y escrituras de tiempo de los liberales del siglo XIX, se hizo eficaz, política y técnicamente mediado, cuando E. Zapata, para tener una honesta *pretensión política de justicia*, empuñó las armas para defender ese mismo principio. Desde este principio normativo tan simple, el casi analfabeto E. Zapata, pudo juzgar clara y políticamente las acciones e

intenciones de tres presidentes de México (Madero, Huerta y Carranza), de sus lugartenientes, de su pueblo. Los principios normativos, siempre implícitos (aunque fueran en el caso de Zapata formulados explícitamente), eran luz normativo-política en la acción estratégica y en la creación, estabilización o transformación de las instituciones del Caudillo del Sur. Dicen que su hermano Eufemio, al llegar a la ciudad de México (la de los antiguos nahuas) y al entrar en el Palacio presidencial junto al Zócalo, la plaza mayor, no lejos de la gran Pirámide de los Aztecas, buscó afanoso la silla presidencial intentando quemarla, y exclamando: «¡Esta silla está endemoniada; en ella se sienta gente honesta y se corrompen!». El que se sentaba por primera vez nunca había ejercido el poder. Una vez sentado en ella iniciaba el ejercicio *delegado* del poder del pueblo. De tanto sentarse en ella comenzaba a habituarse en su ejercicio y *olvidaba* que debía ser una ejercicio *delegado*. En ese momento se fetichizaba el poder, y la silla endemoniada transformaba al actor en un político *corrupto*.

La política sin principios normativos produce necesariamente esa alquimia invertida, la *potestas* se transforma en dominación contra la *potentia*, a la que debilita para manejarla. Pero al eliminar la fuente de su regeneración, la misma *potestas* se corrompe, pierde fuerza y termina por derrumbarse. La estatua cuya cabeza y tronco es de oro, de bronce y de hierro (la *potestas*) tiene sus «pies de barro» (la *potentia* corroída del pueblo se restablecerá un día y dejará caer a la estatuas hecha pedazos, como el *populo* italiano que destrozó el cuerpo mismo de Benito Mussolini).

Deseamos hacer una última aclaración. En nuestra lectura de los *clásicos*, en el volumen I de esta *Política de la Liberación*, descubrimos problemas, temas, categorías. Por ejemplo, B. Spinoza pudo *sugerirnos* la distinción entre *potentia* y *potestas*; lo mismo Rousseau, en el caso de la *Volonté genérale*, el tema del poder como voluntad; pero siempre tendremos en cuenta el estado real, actual, empírico de la cuestión que tratamos en América Latina o en el mundo contemporáneo, cobrando por ello las palabras de los clásicos en nuestro discurso *otro significado*. Así, el concepto de *poder*, además de las sugerencias de Spinoza o Rousseau, incluye el concepto de Voluntad-de-vida, pero que no será idéntico al de A. Schopenhauer, y, además, incluye también a la razón discursiva y a la factibilidad instrumental en un sentido propio. No es la mera expresión de una *correcta* lectura o interpretación de los clásicos (propia del erudito conocedor de la historia), sino del despliegue de la *sugerencia* en el tratamiento de la cuestión que se origina en un clásico. *Ninguna categoría* de esta arquitectónica política, entonces, responderá con extrema exactitud a ninguna categoría tal como la define algún clásico: en el interior del discurso de la *Política de la Liberación* todas las categorías adquieren *nuevo* significado. Se habrá producido en todas ellas una resignificación semántica en nuestro discurso. El clásico nos *sugiere problemas, temas, distinciones*, pero no nos obliga a tomar dichas categoría clásica en el sentido que tuvieron en el pasado en su discurso singular. No se nos debiera atacar por haber efectuado una exégesis *incorrecta* de un clásico

(porque una tal exégesis no es nuestra intención, que sería algo así como ir cociendo muchas posiciones ecléctica mente reunidas en un discurso incoherente), sino por no haber *usado adecuadamente la sugerencia* del clásico, o de haber desaprovechado alguna de sus posibilidades actuales, pero siempre teniendo como punto de referencia a la realidad política presente latinoamericana, periférica o global contemporáneas, y no sólo a los textos de los clásicos.

Recomendamos tener a la mano mi pequeña obra *20 tesis de política*[15], libro que he escrito después de realizar la investigación que ha quedado expresada en esta *Arquitectónica*. De la *tesis 1* a la *10* se indica el desarrollo de la construcción de las categorías de este volumen. Iremos remitiendo a la *tesis* correspondiente a medida que avance la exposición.

ENRIQUE DUSSEL
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma Metropolitana
Iztapalapa (Ciudad de México), 2002-2007

## NOTAS

1. Se trata del próximo volumen III de esta *Política de la Liberación*. En cierta manera ha sido anticipado en las *Tesis 11 a la 20* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).
2. *Manuscritos del 61-63* (Marx, 1975, II, 3, p. 1385; ed. cast., 1975, vol. 3, p. 226).
3. Hemos estudiado este tema en nuestras obras de filosofía económica (Dussel, 1988 y 1990).
4. Expondremos esta cuestión en los *§§ 14 y 30*.
5. Véanse los *§§ 14, 20.4, 30 y 40*.
6. Sobre el concepto crítico de *pueblo* véase el *§ 38* de la *Crítica* (volumen III de esta *Política de la Liberación*).
7. Véanse las *20 tesis de política* (Dussel, 2006).
8. Hegel indicaría que es «el *desarrollo del concepto* del poder». Pero no se trata solamente de un concepto teórico, una definición, sino de una realidad que va ocupando todo el campo político, en diversos niveles, esferas, sistemas, que entrarán en conflicto y se trascenderán históricamente. La palabra «despliegue» (*Entfaltung*) quiere indicar todo esto.
9. *Grundrisse*, Cuaderno M (Marx, 1974, 22).
10. Véanse los *§§ 13-14*, más adelante, y Dussel, 2006.
11. Dussel, 1998.
12. *Ibid.*
13. El criterio que diferencia el enemigo público o político del enemigo total en la guerra, es justamente el no poner en riesgo la vida y una cierta libertad del otro. En la política el «¡No matarás al antagonista!» es constitutivo de la política como política: no es sólo un momento ético extrínseco, sino que es constitutivo de lo estratégico como estratégico (de lo contrario la acción estratégico-política se transformaría en una acción meramente técnico-militar de la razón instrumental), como veremos más adelante. Desde antiguo, la *tekhne* militar (razón instrumental) se diferenciaba de la *phrónesis* política (razón práctico-estratégica); esta última incluía en el antagonismo político una cierta fraternidad patriótica.
14. Sería en nuestro caso las instituciones y los principios (*niveles B y C*, como se verá más adelante).
15. Dussel, 2006.

# DESPLIEGUE ARQUITECTÓNICO DEL PODER POLÍTICO

## § 13. EL PODER POLÍTICO EN LA MODERNIDAD. MOMENTOS ANALÍTICOS DE UNA ARQUITECTÓNICA DE LO POLÍTICO

[242][1] En este parágrafo inicial abordaremos tres temas: 1) Por una parte, el despliegue de un modo propio de la Modernidad del ejercicio del poder político, que se impondrá como la naturaleza del mismo desde Ginés de Sepúlveda o Th. Hobbes, pasando de alguna manera a través de Kant hasta llegar a M. Weber. Deberemos deconstruir esa conceptualización reductiva del poder, y por lo tanto de lo político en cuanto tal. 2) Por otra parte, intentaremos describir algunas interpretaciones de qué es lo político en algunos filósofos, que de manera equívoca caen en lo que dominaré una *falacia reductivista*; es decir, describen lo político desde alguna de sus determinaciones, que ciertamente indican un aspecto del asunto, pero pretenden que es la determinación esencial, fundamental, única de la definición. Pierden así la complejidad de lo político, impidiendo ver aspectos ante los cuales muestran una ceguera específica. La nuestra, inevitablemente, podrá caer igualmente en unilateralismos, pero intentaremos siempre abrirnos a una complejidad *necesaria* (mínima entonces) pero *suficiente* (considerando los momentos requeridos al menos para descubrir los aspectos políticos que una política postcolonial, periférica, de autodeterminación de los pueblos, es decir, que la liberación exige). 3) Por último, indicaremos las categorías, los niveles, las esferas, los campos, los sistemas, etc., *mínimos* y *necesarios* para entender desde un comienzo la *arquitectónica* que intentaremos describir en esta *Política de la Liberación*, obra que intenta desplegar un marco teórico *suficiente* para reflexiones más concretas y complejas en el campo político.

### 1. *El poder político como estrategia de dominación*

La Modernidad, como hemos observado en la descripción histórica[2], es el momento en que la Cristiandad latino-germánica, sitiada por el mun-

do musulmán, el Imperio otomano en concreto, se encuentra aislada del centro productivo-poblacional del *antiguo sistema* (el *Estadio III del sistema asiático-afro-mediterráneo*). Por ello, debe abandonar el acogedor Mediterráneo y lanzarse al inhóspito Atlántico. Europa latina, la del Sur, es la que puede continuar la experiencia de Venecia y Génova —y de los chinos cuyos mapas de sus descubrimientos navales llegaron a Portugal por Estambúl y Venecia— y comenzar la *conquista* del Océano incógnito, el Atlántico. El «yo conquisto»[3] podrá ejercerse sólo sobre poblaciones con un grado de defensa militar menor que la más desarrollada Europa —desde milenios domesticadora del caballo y sabiendo usar armas de hierro desde antiguo—. La conquista, por ello, no será fácil en África o en Asia, donde el arte militar estaba tanto o más desarrollado que en la Europa latina. Pero en el continente cultural americano la situación era diferente. No existían esas dos mediaciones guerreras fundamentales. Fue entonces posible ejercer sobre las poblaciones amerindias un dominio militar primero, y político, económico, cultural y religioso después[4]. La expresión ontológica cartesiana (*ego cogito*) del siglo XVII fue anticipada por el *ego conquiro*, o aún más políticamente por el *ego domino* al Otro, al indio. El europeo, blanco, macho, posesor rápidamente de riquezas obtenidas por el dominio sobre indios y esclavos africanos, culto en las «ciudades letradas», hizo presente en la periferia colonial primero, pero posteriormente en el interior de la misma Europa, la autocomprensión de ser el «señor»: (*dominus* es el que manda en «la casa», *domus*). El mundo comenzó a ser *el hogar dominado* por el europeo —que durará todavía tres siglos, hasta la revolución industrial a finales del siglo XVIII, para doblegar igualmente a Asia (con excepción siempre de China, aunque en algún momento del siglo XIX estuvo a punto de perder aun su milenaria auto-determinación).

Es en este contexto de una *experiencia* existencial de no tener ya ningún señor sobre el *ego* eurocéntrico como se irá formulando una concepción del poder exclusivamente como *dominación*. El *ego dominans* pasa a ser la definición del que «puede» hacer lo que le plazca ya que no tiene límite en otra voluntad que le ofrezca tanta resistencia como para tener que acordar un pacto con simetría. Las metrópolis europeas organizan un mundo colonial asimétrico, donde la relación político-metropolitana se concretaba como una relación social de dominio. La dominación del sujeto *poderoso* ante el *impotente* era interpretada como la definición misma del poder político. En 1971 escribimos las líneas siguientes, presentadas como ponencia en el II Congreso Nacional de Filosofía en Argentina:

> Cuando en la provincia de Yonne, uno se acerca a la antigua iglesia romana de Vézelay, una cruz indica bajo el monte, donde según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las Cruzadas. Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del Comibol, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de los quince años del ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso —siglos después— de un largo proceso que debe-

mos pensar filosóficamente [...] El poderoso al universalizar su polo dominante oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal [...] La ontología del sujeto —que intenta superar Heidegger— se ha concretado histórica, práctica y políticamente (*lo político* como existenciario o modo fundamental de ser-en-el-mundo) en la dialéctica de dominación[5].

Desde Hernán Cortés, el primer conquistador —si no contamos la conquista accidentada de Panamá—, que se constituye en 1523 como «el Señor de México-Tenochtitlan», hasta la guerra de Irak, una *Voluntad de Poder* se ha extendido sobre el planeta Tierra, definiendo el poder político como dominación[6]. Qué mejor que la descripción de M. Weber:

*Poder* significa probabilidad de *imponer* la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas[7].

[243] A esta descripción *negativa* del poder político reaccionará siempre el anarquismo, negando entonces la necesidad de una «toma del poder»[8]. El mismo Platón, pretendiendo exponer un sentido *positivo* del poder, debió internarse en un modelo casi-anarquista[9]. La dificultad del tema no nos evitará el afrontarlo directamente en esta obra, porque los movimientos sociales en el presente (como los que constituyen el Foro Social Mundial de Porto Alegre) necesitan otra descripción del poder que les permita ejercerlo con derecho propio y conciencia normativa justa, recta, responsable. El concepto moderno de poder como dominación no sirve para una política normativa, de principios, como veremos.

Hemos visto en la parte histórica de esta *Política de la Liberación*, que a mediados del siglo XVI, cuando surge en la obra de Bartolomé de Las Casas el primer anti-discurso crítico de la Modernidad, la *potestas* (como poder ejercido por el que manda) se funda en el «consenso del pueblo» (*consensu populi*), que posteriormente será la doctrina enseñada por F. Suárez en Salamanca y Coimbra. El poder procede del pueblo. El poder, todavía en manos de las instituciones (el Rey, los nobles que representan por sangre las «naciones» hispanas), no tiene a los ciudadanos singulares como última referencia, sino a la comunidad de la nación que es considerada el *pueblo* (Castilla la Vieja, Cataluña, Aragón, Vascongadas, Andalucía, Extremadura, Galicia, el Estado de las Indias occidentales, etc.). De todas maneras había un sentido positivo de ejercicio de una voluntad política.

Deberemos esperar hasta Ámsterdam, provincia independizada de España, para llegar a una descripción *positiva* del poder pero partiendo de los ciudadanos singulares de una ciudad proto-burguesa, comercial, y lo haremos siguiendo los pasos de B. Spinoza en alguna de sus descripciones sobre la *potentia*, que seguidamente llenaremos de un nuevo contenido semántico para poder usarlo en el recorrido de toda la obra. Nos recordaba en Porto Alegre, discutiendo este tema una indígena gua-

temalteca maya quiché aquella expresión popular de la política latinoamericana: «¡El pueblo unido jamás será vencido!». En esta formulación se encuentra ya una indicación *positiva* del poder desde abajo, de la comunidad política (convertida en *pueblo* cuando adopta una posición crítica[10]) como *potentia*.

Cuando en el EZLN, los Zapatistas expresan que no es lo mismo que: *a*) «los que mandan mandan mandando» (que en nuestra terminología será expresión de la *potestas negativa* o el poder institucionalizado que, siendo delegación del ejercicio que viene de la comunidad política, se fetichiza independizándose y pretendiendo soberanía por sí misma), a que *b*) «los que mandan mandan *obedeciendo*» (que significa que la *potestas* se funda en la *potentia*), nos dan claras indicaciones para saber pensar la esencia del poder político, contra el modelo moderno del poder como dominación.

Es además interesante que Weber incluye a su descripción de poder como dominación el hecho de «encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas» —cita anterior—. El «mandato» encuentra «obedientes», es decir, «manda mandando». En cambio, el que «manda obedeciendo» parte de un grupo de personas que le han dado el contenido como mandato al que manda. Cuando manda cumple el contenido del mandato recibido del que se obedece a sí mismo. Es la inversión completa como veremos repetidas veces de la descripción weberiana, mucho más democrática, y además *positiva*: el poder ya no es dominación sino auto-referencia soberana.

Contra la *Voluntad de Poder* de la Modernidad, desde el tiempo de la conquista, deberemos describir un modelo del poder político *positivo*, que puede torcerse (y de hecho se tuerce constantemente), pero cuyo concepto *negativo* no debe entrar en su definición, sino en su defección. La cuestión es esencial para poder defender «el noble oficio de la política» por parte de los movimientos sociales, de los partidos políticos críticos o progresistas, de los ciudadanos que desde la sociedad civil militan en asociaciones de bien común. Si un cierto economicismo de leyes necesarias del marxismo estándar negó la necesidad de la política (como ha mostrado Ernesto Laclau en sus primeras obras), una descripción exclusivamente negativa del poder *como dominación*, quita nuevamente la posibilidad de la honestidad, de la justicia, de la necesidad del compromiso político. ¿Quién desearía comprometerse en una responsabilidad política si es intrínsecamente perversa, corrupta, un verdadero pacto fáustico con el diablo —como llega a expresarlo Weber?

## 2. *Interpretaciones reductivas de lo político*

[244] Hay tantas «falacias reductivas» de lo político como determinaciones o momentos de la arquitectónica compleja de este fenómeno. En general, los filósofos políticos se empeñan en querer describir el «concepto» de *lo político*, considerando un momento (frecuentemente necesario e irrenunciable), pero que no puede de manera unilateral explicar toda

la complejidad del tema. Como en la ética, el utilitarismo de J. Bentham o John Stuart Mill, intentaban describir toda la fundamentación práctico-moral contando con un *solo* principio. Ciertamente el dolor y el placer tiene que ver con el mal y el bien, pero nunca podrán limitarse y definirse de manera directa, ni fundarse ni deducirse éstos con respecto a aquéllos. Es una «falacia reductivista» intentar definir el todo por una parte; es «reducir» el «concepto» de *lo político* a un aspecto, repito, frecuentemente *necesario*, pero de ninguna manera *suficiente*. La «suficiencia» del concepto exige otras determinaciones que deben articularse simultánea y diacrónicamente sin fijar el proceso descriptivo afirmando un aspecto, y no manteniendo en vilo la mutua determinación de los diversos momentos, que se relacionan con los demás momentos del «concepto» constituyendo una compleja estructura[11].

Prácticamente hay tantos filósofos políticos como descripciones reductivas de la política, porque cada uno advierte sobre la importancia de un aspecto de la política, pero al proponerlo como el momento esencial cae en una falacia reductivista. No podremos por ello tomar ninguna definición como ejemplar. A todas deberemos ponerlas en movimiento dialéctico, generando un sistema abierto de determinaciones que tiene conciencia de su inevitable inacabamiento. X. Zubiri indicaba correctamente que las notas esenciales del ser humano podrían «cerrarse» en un sistema constructo sustantivo al fin de la historia, cuando supiéramos todo lo que el ser humano es, es decir, puede hacer. Un tal observador de esas notas finales, por definición, no existe, de manera que la esencia humana siempre está definitivamente abierta en sus notas constitutivas. De la misma manera lo político. Un «concepto de lo político» —a la manera de C. Schmitt— es una tarea imposible, pero, la que él llevó a cabo, ciertamente, cae en una reducción voluntarista, exclusiva del nivel estratégico, sin advertir los criterios y principios que están en la base de la constitución de algunos como «amigos» y otros como «enemigos». En realidad, en una descripción que pretendiera agotar la esencia de lo político con la dialéctica amigo-enemigo, no es sólo inaceptable, sino inútil. Pero, por el contrario, muestra, si no se tiene pretensión de nota esencial única, ser una determinación *necesaria* de un cierto nivel del concepto mucho más complejo de lo político, pero no *suficiente*. La suficiencia se adquiere en la codeterminación de otras instancias con las que hay que saber articular los momentos necesarios. Nuestro método consiste, en este punto, en repetir una y otra vez: una determinación puede ser necesaria, pero nunca es suficiente. Lo abstracto habrá que integrarlo en lo múltiple concreto.

Veamos algunas descripciones unilaterales de la política, es decir, análisis que han caído en una «falacia reductivista», tomando la parte por el todo. Son sólo algunos ejemplos que podrían ampliarse con muchos otros, evidentemente. Lo que deseamos sugerir es que una definición simple de política es imposible, y abarcar sus determinaciones esenciales es sumamente complejo.

## 2.1. *La política sólo como acción estrategia*

Si en algo se diferencia de otras culturas, la tradición china de filosofía política estuvo enmarcada antes de su origen por el *arte de la estrategia*, gracias al tratado de la guerra, el *Sunzi*[12], que dará para siempre a este mundo cultural una muy particular manera de enfrentar la política, hasta el presente, y del todo diferenciable de la tradición occidental. La política es el arte del engaño, del ausentarse cuando se está presente, y de aparentar presencia cuando se ha ausentado; de debilitar al fuerte sin enfrentarlo, y de destruir al débil enemigo cuando se encuentra desprevenido. La acción estratégico-militar del nunca enfrentar al enemigo, sino de rodearlo como en la «gran marcha» es una definición de la política. La filosofía ético-confuciana se levantó críticamente contra este cinismo de eficiencia a corto plazo. El *orden* del imperio y los mandarines exigieron otra estrategia.

En la tradición clásica occidental, por el contrario, en cuanto regida por un *hábito* o virtud (*areté* en griego), la *frónesis*[13] preparaba al político para cumplir con inteligencia práctica las acciones estratégicas propias del *ágora*, es decir, la adecuada discusión retórica de los argumentos para tomar las decisiones públicas, y, ante la responsabilidad de la acción misma, daba al actor político capacidades particulares (velocidad en formarse una idea de la compleja situación política que enfrentaba, adecuado juicio de las fuerzas en juego, juicio práctico acertado de lo que hay que efectuar, etc.). Era una virtud del actor singular, que podía compartirla con otros que la tuvieran. No había otro parámetro objetivo que el feliz desarrollo de la acción realizada. Nacía así la noción de acción estratégicamente cumplida.

En la antesala de la Modernidad, gracias a N. Maquiavelo[14], la *virtud* política del *Estadio III del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo* —cuyo gran ejemplo será *La ciudad virtuosa* de al-Farabi[15]—, se modifica por otro tipo de *virtù*, que más se parece a la *astucia* que a la sabiduría práctica de los griegos, latinos y árabes. La débil Florencia —entre el Imperio germánico, la república veneciana y el Estado pontificio (al que pertenecía territorialmente)— debía usar las artimañas de una hábil política de los pactos, alianzas, apoyos medidos (que podían cambiar de mano de un momento a otro), etc. La política como inteligencia de la sobrevivencia, sin embargo, se distanciaba mucho de la *gran política* de Venecia, por ejemplo, que con instituciones estables había sobrevivido setecientos años, casi sin revueltas sociales o militares, demostrando que la «estrategia» es parte de la política, pero que sin *instituciones* de poco sirve a largo plazo.

La acción estratégica es ciertamente parte de la definición de la política, es un momento *necesario*, pero está lejos de ser *suficiente*.

### 2.2. *La política sólo como teleología instrumental medio-fin*

La Escuela de Frankfurt realizó una crítica en regla contra las pretensiones de la «razón instrumental»[16]. Por el contrario, Max Weber define la acción racional como aquella que formalmente controla medios en vista a fines[17]. Es verdad que la razón política debe igualmente intentar valores, por lo que llena a los fines de *contenido* cultural, el del orden vigente que no puede ponerse en cuestión (porque es el punto de apoyo del compromiso político como tal). La política es una acción estratégica que debe cumplir fines concretos del sistema existente que se acepta por consentimiento tradicional de las costumbres, siendo al final una «cuestión de fe». La racionalidad de la acción política se mide entonces en el sentido de que los *medios* sean adecuados a los *fines*; fines que son, por otra parte, incuestionables. Paradójicamente si la racionalidad consiste en la adecuación del medio al fin, pero los fines no tienen fundamento racional, todo se torna irracional (o simplemente aceptado por una actitud tradicionalista, legal o carismática que no cuestiona ni puede cuestionar el fundamento). La política irracional se torna una apuesta con Mefistófeles; estamos en un horizonte fáustico y trágico. La política, sin principios normativos naufraga en las manos de una razón política formal medio-fin sin fundamento. En este caso no sólo tenemos una definición *parcial* de la política, sino destructiva de su esencia normativa. Con una tal descripción de la política las elites políticas de los países periféricos pueden servir a los intereses de los imperios de turno sin contradicción de principios. El *formalismo* sin contenido no es sólo unilateral sino errado, en cuanto deja a la política sin motivaciones fuertes para un compromiso a favor de las comunidades políticas o los pueblos dominados de la periferia postcolonial.

### 2.3. *La política sólo como competencia amigo-enemigo*

Quizá el más famoso intento de definir la política lo ha realizado C. Schmitt, en su conocida obra *El concepto de lo político*[18]. Sin embargo llama la atención que un especialista en derecho constitucional (siendo la Constitución la carta magna de la institucionalidad del Estado) haya querido dar una definición *suficiente* con un aspecto, por otra parte secundario, de la acción estratégico-política. El «amigo/enemigo» es ciertamente una cierta relación de fuerza que se establece entre los actores del campo político, en el nivel de las acciones políticas (que llamaremos *nivel A*), que estructura dicho campo como indicando la agrupación de los agentes en grupos del ejercicio del poder. Pero, antes y como criterio de la propia organización de asociaciones o agrupamiento de «amigos» contra «enemigos», habría que haber aclarado los criterios de la «amistad» o «enemistad», que son el fundamento de este tipo de relaciones. Como no se ha definido qué es campo político, ni poder político, ni las motivaciones fundamentales (los fines que permitirían advertir a algunos actores como «amigos» o «enemigos» para el fin concreto intentado), lo

de «amigo» y «enemigo» es una trivialidad que nada aclara por su grado «intensivo» de cumplimiento. En un partido de fútbol hay «amigos» y «enemigos» en el campo deportivo, de tanta intensidad que hasta pueden darse muerte unos partidarios de un equipo contra otro, lo cual no define lo que de deportivo tenga tal «amistad» o «enemistad».

Es de retenerse el intento de crítica de la fría lejanía de la legalidad del «estado de derecho» liberal, que ha vaciado a la política de su *contenido* voluntaristas, y por ello partiremos en la descripción del poder político desde la «voluntad»[19], pero, por desgracia, ni se define bien a la voluntad, ni al poder en su mínima complejidad, y menos se articula la acción estratégica en el nivel institucional.

Nuevamente, es inevitable que en política haya una «amistad» y «enemistad» política (que no es la militar, ni las del box, ni otros tipos de «amistades» o «enemistades»), pero para saber en qué consiste la amistad o enemistad *políticas*, habrá que describir antes eso de *político*, que Schmitt no efectúa adecuadamente.

### 2.4. *La política sólo como hegemonía*

Desde A. Gramsci, el concepto de «hegemonía» ha cobrado una importancia insoslayable, que evidentemente asumiremos como un momento de relevancia en esta *Política de la Liberación*. Pero como en las anotaciones anteriores, siendo en efecto el ejercicio delegado del poder político cumplido en acciones *hegemónica* la manera más políticamente adecuada, valga la expresión normativa: en la que se cumplen las exigencias complejas de la «pretensión política de justicia»[20], o en lo que llamaré el «ejercicio *obediencial* del poder», sin embargo toda la estructura de la propuesta de una reivindicación (*demand*) equivalencial o que represente todas las restantes reivindicaciones de las identidades colectivas del *pueblo* (como *plebs* que intenta ser un *populus*)[21], que llenan el campo vacío que se organiza inesperadamente desde el antagonista político, no logra cumplir con la exigencia de agotar el sentido de lo político. Piénsese en un solo aspecto. ¿Puede la política hegemónica, o el acto político hegemónico (o populista) que se lo identifica con el acto político en cuanto tal, sostenerse sin instituciones presupuestas y sin organización de nuevas instituciones que aseguren en el largo plazo la vitalidad histórica de un régimen apoyado en la hegemonía? ¿Habrá que reinventar en cada acontecimiento hegemónico de nuevo toda la política? Y, si son necesarias las instituciones, ¿cómo se plantea la relación entre las instituciones y las acciones hegemónicas? Además, describiéndose toda la problemática a un nivel narrativo, lingüístico, falta el momento sociológico, el momento *material* o de contenido (ya que las reivindicaciones son insatisfacciones de necesidades hechas demandas sociales o políticas). ¿Dónde se encuentra una teoría de las *necesidades* para fundamentar el sentido de las reivindicaciones? El formalismo narrativo de la política de E. Laclau, que ha efectuado una tan adecuada crítica del apoliticismo del economicismo marxista estándar, cae al final en un politicismo formalis-

ta (que tiene en J. Lacan, evidentemente, la fuente de sus aciertos, por cierto muchos, y de sus defectos).

Se cae entonces en una falacia reductiva de tipo *formalista*, como en un idealismo de la narración: la política no es un *texto*, como para Paul Ricoeur (otra reducción, tan valiosa por otra parte), sino la *narración* política de acciones, instituciones, principios.

### 2.5. *La política sólo como consenso discursivo*

[245] La propuesta habermasiana, de inspiración apeliana[22], pero ampliamente desarrolla en su clásica obra *Facticidad y validez*[23], sigue en algunos aspectos el trabajo previo de H. Arendt[24] sobre todo en aquello del poder *comunicativo* (que asumiremos en profundidad en nuestra exposición, modificándola). Es quizá lo más elaborado en política discursiva en la segunda parte del siglo XX en filosofía política europea. En el nivel normativo de los principios su aporte es insustituible, y lo tendremos siempre en cuenta. Pero, como en todos los casos anteriores, la falacia reductiva se hace masivamente presente en un *formalismo* coherente, y por ello sumamente unilateral. El J. Habermas que en su juventud, hasta 1970 aproximadamente, se refería a Marx, Freud, Nietzsche en la Escuela de Frankfurt, da el *giro pragmático* (un *giro lingüístico* de segundo grado), tan útil en política —porque la política nunca deja de ser retórica—, pero con ello tiene dificultad se reintegrar la esfera *material* (en especial la economía y el psicoanálisis) e, inevitablemente, caerá en política en un nuevo reductivismo *formalista*, ahora racional discursivo, observando las condiciones formales o procedimentales normativas de la legitimidad política (aspecto que es *necesario*), pero no sabiendo cómo integrarlo en la esfera *material* (he dicho, principalmente económica), y por ello, de crítico en su juventud del capitalismo por ser miembro de la Escuela de Frankfurt, pasa a una cierta ceguera de la cuestión económica. Su tímida crítica al liberalismo, desde un republicanismo social-demócrata, ciertamente más relevante para una filosofía política postcolonial que la de los J. Rawls, R. Nozick, etc., no deja de inclinarse por un *legitimismo* abstracto, que no considera los condicionamientos centro-periferia (el problema colonial de las metrópolis europeas), capital-trabajo (habiendo abandonado definitivamente las críticas todavía vigentes de K. Marx), la dominación cultural eurocéntrica (y hoy americano-céntrica) —estudiadas por la sociología— sobre las culturas «primitivas» objeto de la antropología cultural. Todo ello hace que la política de Habermas consista sólo en una *filosofía del derecho* (porque su formalismo le impide analizar otra dimensión de lo político); le falta una clara descripción del poder político, del Estado, de las instituciones en general, y, cuando habla de los principios normativos sólo puede hacerlo del principio de legitimidad o del derecho —como igualmente queda atrapado en su formalismo K.-O. Apel cuando hace algunas incursiones en la aplicación de los principios democráticos o del derecho[25].

Además, una estrecha concepción de la argumentación, que pareciera ser exclusiva y explícitamente según una racionalidad de tipo estándar (entendiendo por ello la propia de la epistemología, la lógica o de la filosofía), quita la posibilidad política de *dar razones*, en las teatralizaciones populares, música folklórica o popular, cuentos, narrativas míticas, expresiones estéticas de todo tipo, que supondría entrar en otro horizonte argumentativo[26]. El *imaginario popular* (referencia necesaria de las propuestas políticas, de los grupos, partidos o elites, y hasta líderes políticos) siempre está vigente en la opinión pública y en la formación del juicio práctico de la comunidad política (aun de los Estados más desarrollados técnicamente, como Estado Unidos[27]); por lo que la argumentación simbólica, mítica, sigue teniendo un papel fundamental en política. Un cierto racionalismo abstracto disminuye la capacidad de comprensión de lo que sea la argumentación política.

### 2.6. *La política sólo como el espacio de negociación de acuerdos para resolver conflictos*

[245] Siendo el campo político algo muy diverso que el campo estratégico-militar, donde el enemigo absoluto debe ser derrotado, aun físicamente, donde un cierto horizonte de «fraternidad» da lugar a la «enemistad» del antagonista político[28], la política pareciera ser, exactamente, el procedimiento por el cual los miembros de una comunidad política logren razonables acuerdos a los conflictos que se establezcan entre las partes.

De esta manera, el llamado *realismo político*, expresión ciertamente ambigua[29], se presenta como la esencia de lo político, ante posiciones idealistas o de principios que suponen que la virtud o la buena intención deberían regular la posibilidad de los acuerdos. El *realista* es el que, teniendo como he indicado «las manos libres de los principios» —como expresaba Rosa Luxemburg—, puede con mayor facilidad y amplitud llegar a positivas negociaciones que dejen saldadas de alguna manera los intereses de las partes. El mejor político lograría consensos mayores, negociaciones exitosas de conflictos políticos a veces de gran importancia.

Esto es un hecho, y nadie puede negarlo; es *necesario* que los conflictos lleguen a positivas negociaciones para crear paz social y gobernabilidad política. Pero esto no es *suficiente*. Porque las preguntas que inmediatamente surgen son como algunas de las siguientes: ¿Cuáles son los tipos de conflictos que pueden presentarse? ¿Son sólo conflictos políticos o son conflictos sociales que penetran reivindicativos y agresivos en el campo político? ¿Cuáles son los criterios de la negociación de los conflictos? ¿Todos los conflictos son negociables o los hay que son innegociables? ¿Cómo se confrontan los conflictos innegociables en una política a largo plazo? ¿Los conflictos innegociables no son políticos?

Estas preguntas, y muchas otras, serán contestadas en la parte *Crítica* de esta *Política de la Liberación*. En esta *Arquitectónica* iremos descri-

biendo las categorías, los niveles, las esferas, etc., que nos permitan entender en una complejidad suficiente el orden político vigente, poniendo entre paréntesis la existencia de conflictos. Esta parte, de alguna manera abstracta y propedéutica, aparecerá al lector como demasiado pacífica, sin contradicciones, sin tensiones. Será así para seguir aquel enunciado metódico de «ascender de lo abstracto a lo concreto» de K. Marx. Cuando hayamos descrito mínima pero suficientemente el orden político vigente, en la *Crítica* (el siguiente volumen), abordaremos, en un nivel más concreto, complejo, las contradicciones fundamentales, que nos permitirán encontrar el fundamento ético-metafísico (más que ontológico[30]) de todos *los conflictos parciales*, en el campo, los sistemas, los niveles, las esferas, etc., políticas. Desde la «fuente metafísica» o «ética» de las víctimas, oprimidas o excluidas, tendremos la razón fundamental de todos los conflictos del orden político vigente. Los conflictos, entonces, no «aparecen» en el horizonte fenoménico, superficial, fenomenológico, como acontecimientos inexplicables, infundados. Hay conflictos inevitables, fundados, necesarios; y cuanto más estructurales y profundos son más innegociables. Es decir, los conflictos estructurales son aquellos que exigen transformaciones del orden institucional. Cuando Miguel Hidalgo se levanta con su ejército de indígenas, campesinos y criollos decididos a alcanzar la independencia de los españoles que ostentaban el poder en México y desde la Península en 1810, creaba un conflicto, que en el *mismo orden* político vigente era innegociable. La negociación o la solución del conflicto acontecerá, de manera ambigua, en 1821. Derrotados Hidalgo y los españoles, triunfará una clase hegemónica, los criollos mexicanos, que en 1810 habían sido vencidos, y que vencieron por su parte a Hidalgo, y lograron el acuerdo con los españoles conservadores, contra los liberales de las Cortes de Cádiz. La solución del conflicto tuvo una negociación inesperada, insospechada en 1810, pero se trató de un conflicto innegociable con el *antiguo régimen colonial*, ya que supuso la *independencia*. Fue un conflicto innegociable cuya solución requirió el pasaje dialéctico *a otro orden*, porque de querer resolverlo en el *orden colonial* hubiera seguido siendo un conflicto innegociable. La liberación fue la condición de posibilidad de la superación del conflicto, al triunfar una de las partes y ser derrotadas la otra.

Lo importante del caso no es tanto enunciar que la esencia de la política es la negociación o solución consensual de los conflictos, sino de estudiar sus causas, el tipo de conflictos, la manera de sus soluciones, todo lo cual depende del análisis que realizaremos de la compleja estructura de la existencia política.

Pero, además, y es esencial igualmente, hay principios normativos que iluminan por dentro, y que son las condiciones constitutivas de las soluciones a los conflictos. Dichos principios políticos normativos[31], implícitos, son los que permiten discernir sobre las causas, los tipos de estructura y de soluciones de los conflictos. Sin dichos principios normativos el *realista* (como el cínico o el que ejerce el poder fetichizado) puede solucionar algunos casos concretos, pero cuando la complejidad

aumenta, y en el mediado y largo plazo, comete necesariamente contradicciones —o debe ejercer un poder cada vez más despótico, cavando su propia fosa.

El *realismo crítico* del político con capacidad estratégica, que le permite la *eficacia* también administrativa, debe alcanzar gran profesionalismo en su acción táctica (no reñida con la militancia responsable y coherente), prudente manejo de las instituciones, ateniéndose a principios (tal como los describiremos), no exento de obligaciones que pueden llevarlo a transformaciones parciales o radicales (inclusive a *revoluciones políticas*, cuando las circunstancias excepciones lo ameritaren).

Ciertamente la política negocia soluciones a conflictos, pero lejos de ser la determinación esencial de la política es una mediación para cumplir con la racionalidad de la acción hegemónica, con las instituciones políticas y los principios, todo lo cual habrá que deconstruirlo desde los conflictos, frecuentemente innegociables, que el proceso histórico presenta.

### 2.7. *La política como supraestructura de lo económico*

Ésta es una de las tesis más conocidas, y que Ernesto Laclau ha sabido criticar adecuadamente. Un cierto marxismo estándar, que comprendió mal a las «leyes de la economía» como «leyes físico-naturales», llevó a pensar que de manera *necesaria* la historia superaría el capitalismo e instauraría el socialismo. ¿Para qué entonces la acción política si el triunfo estaba ya garantizado, como que el sol sale cada mañana? Los social demócratas alemanes, como el «traidor Berstein» por ejemplo, intentaron mostrar que el campo político no era el campo económico, y que no era de ninguna manera ineluctable el triunfo político del socialismo. Sin tal triunfo la revolución anticapitalista era imposible. Esta posición fue rechazada por «revisionista», «reformista», etcétera.

El economicismo ingenuo y metafísico negó la posibilidad de la política. La política era una instancia supra-estructural secundaria. Era necesario usar la política para aumentar las contradicciones del capitalismo, ya que cuanto más pronto llegara la «etapa» capitalista a su culminación se podría pasar necesariamente al socialismo. El economicista era antipolítico. Y lo era a tal grado que, cuando hubieron realizado las revoluciones socialistas, desde 1917, como era necesario instaurar una planificación lo más completa posible (hasta eliminar el mercado) de la economía y la sociedad (ideal *moderno* y *cartesiano* llevado al paroxismo de lo cómico), la política se transformó en la *administración total* de la comunidad social. No sólo desaparecieron los partidos políticos, sino que fueron eliminados los proyectos políticos antagónicos. La hegemonía fue reemplazada por el *pensamiento único* del comité central (cuyo «centralismo democrático» tenía todo de centralismo y nada de democrático). El campo político fue aniquilado, y con ello lo político. Esto dio resultados durante cuarenta años, pero en 1960 aproximadamente comenzó a manifestarse el anquilosamiento, el retraso, la imposibilidad

de avance tecnológico. La falta de libertad política y democracia (no hablamos de la democracia liberal[32]) produjo un burocratismo igualitarista que enajenó incluso la producción tecnológica, momento determinante de la producción económica. El socialismo real es la prueba, en contrario, de la necesidad de la autonomía relativa del campo político y la exigencia del respeto de la libertad democrática para que la legitimidad tenga posibilidades de establecer un régimen con gobernabilidad en el largo plazo.

El economismo anti-político es una experiencia a no olvidar. La historia es «maestra de la vida», y setenta años son pocos para aprender grandes verdades, si es que la izquierda puede aprender.

La política no es ninguna supraestructura. La política se juega en un campo de relativa autonomía, propio, insustituible, sin *última instancia*. La vida humana es la sola última instancia de todas las instancias o campos. El campo económico es un campo *material* que hay que saber articular, en mutua determinación con el campo político, campo *formal* (al menos en la esfera de la legitimidad, pero teniendo intervención igualmente en los campos *materiales* y de *factibilidad*, como veremos[33]). Propugnamos entonces la articulación compleja en la que cada campo o instancia determina a los otros a partir de su propia naturaleza. La esfera *material* del campo y los sistemas económicos determinan el campo y sistemas políticos, no como última instancia sino como instancia *material* o de contenido. El campo y los sistemas políticos por su parte determinan al campo y los sistemas económicos, en su *formalidad*, otorgándole legitimidad; en su *contenido*, permitiendo su manejo gobernable (en la reproducción del capital en el corto plazo o de un trans-capitalismo, por ejemplo), en su *factibilidad*, haciendo posible el desarrollo económico (e igualmente ecológico, cultural, etc.). Mutua determinación determinante determinada.

### 2.8. *La política como completamente independiente del campo económico*

La posición liberal, por el contrario, podría ser juzgada como de un *politicismo* ingenuo en relación al campo económico. Decretando una total independencia de uno con respecto al otro, el liberalismo cae en otro *economicismo anti-político* por exceso. El campo y los sistemas económicos tienen sus leyes, y «meter mano» (fuera de la mano smithiana del dios neoestoico o cristiano) en el mercado es destruirlo. Toda intervención política en el campo económico desarticula el complejo, sutil y frágil equilibro espontáneo del mercado. Si en el socialismo real hay un anti-politicismo que le asigna a la política un papel administrativo (aunque el Estado planificador es un «Estado máximo», completamente anti-anarquista), en el liberalismo, y más en el neoliberalismo, el anti-politicismo le asigna a la política el papel de guardián y protector accesorio y secundario del mercado, con la concepción de un «Estado mínimo», siendo, paradójicamente, un anarquismo de derecha.

Desde J. Locke, A. Smith, J. Rawls o F. Hayek (guardando las distancias) se tiene extremada confianza, optimismo, en las virtudes naturales del mercado, que tiende al equilibrio y que evita las injusticias que la intervención explícita política en él produce en mayor medida que dejando dicho mercado moverse por sus leyes propias. En el socialismo real la política es administración de la planificación perfecta; en el liberalismo la política es cuidado para permitir el funcionamiento de la relojería del mercado económico de competencia perfecta. Ambos destruyen la política; ambos son economicistas[34].

No es que haya prioridad de la libertad (primer principio rawlsiano) sobre la justicia (el segundo principio socio-económico), o viceversa. La libertad, la autonomía, la participación simétrica del afectado es esencial para el campo político en su aspecto de legitimidad. La justicia económica en la reproducción de la vida de los ciudadanos es igualmente esencial. No es cuestión ni de prioridades ni de últimas instancias. Es necesario articularlas en la distinción y la complejidad, sin dejar ninguna de las instancias en la oscuridad.

### 2.9. *La política como la referencia exclusiva al Estado (como «toma del poder») o como lucha por la disolución del Estado*

Identificar la política con el Estado fue la postura criticada por M. Foucault, que mostró que el poder se ejerce diseminadamente en el cuerpo político en muchos niveles, en micro-instituciones que disciplinan el cuerpo oprimido: la cárcel panóptica, el psiquiátrico, la escuela, etc. Paradójicamente concuerda con la posición de A. Gramsci, ya que igualmente incluye en el Estado ampliado o la sociedad civil todas esas micro-instituciones consideradas políticas. La falacia reduccionista se haría nuevamente presente si se postulara que el poder se ejerce sólo en esas micro-instituciones de la dominación y no en el Estado. El marxismo estándar (en especial el francés) caía en una concepción de la política en la que el Estado era el centro de la estrategia. De allí la necesidad, y fin último, de la «*toma* del poder del Estado». Contra esta posición nació la política anarquista:

> El pensamiento anarquista [...] es bi-polar. Tiene [...] como centro a la realidad empírica, pero ésta no es ya una realidad precaria e institucional en el sentido conservador, sino una realidad material de trabajo para la satisfacción de las necesidades sojuzgada por el sistema institucional, en particular el sistema de propiedad y el Estado[35].

Este tipo de reduccionismo, *a*) de la derecha conservadora (que declara las instituciones vigentes intocables, perennes), *b*) de la izquierda estatista (que fue quizá una veta leninista ambigua, que declara las instituciones como inevitables instrumentos políticos de dominación, como «dominación» justificada en tanto «dictadura del proletariado»), o *c*) de la izquierda extrema o del idealismo ético-anarquizante (que concibe

toda institución como opresión, y la política consistiría en su aniquilación), ronda en torno a una *teoría de la institución*.

La política no es sólo acción estratégica, es también constitución de estructuras *institucionales*[36]. Es tan reductiva la concepción de la política que declara no transformables a las instituciones como el que las concibe únicamente como instancias de opresión. Una visión más compleja, necesaria y suficiente de la *institución* nos permitirá sortear las posiciones unilaterales de muchas teorías políticas.

Ante los anarquistas deberemos desarrollar el concepto de *postulados* (lógicamente posibles, aunque empíricamente imposibles), que permiten descubrir el sentido de criterios de orientación. La *disolución del Estado* es un postulado[37], útil y necesario, pero no suficiente. Tomado a la letra como un objetivo estratégico es irracional y políticamente imposible. Escribe Bakunin:

> No vacilo en decir que el Estado es *el mal*, un *mal histórico* necesario, tan necesario en el pasado como será, tarde o temprano, su extinción completa, tan necesario como ha sido la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas de los hombres. El Estado no es la sociedad, no es más que una de sus formas históricas tan brutal como abstracta[38].

Esta negación de las instituciones como el «mal», significa caer en lo que F. Hinkelammert denomina una «ilusión trascendental»: intentar realizar lo empíricamente imposible por la razón de ser lógica, ética o idealmente pensable, posible.

Ante los conservadores, admitiremos la *necesidad* de las instituciones (desde motivaciones materiales, formales o de factibilidad), pero demostraremos la necesidad de su *transformación* en el momento de su agotamiento entrópico[39].

Ante el marxismo estándar que habla de la «*toma* del poder», analizaremos una descripción del poder y del Estado que mostrará el sinsentido de esa fórmula: el poder «no se *toma*», y el Estado hay que reconstituirlo en una política de liberación y no simplemente «usarlo» como un instrumento de dominación (aun contra las clases y los grupos del «antiguo régimen»). Es una visión instrumentalista que aunque anti-anarquista guarda demasiadas semejanzas en su concepción de la *institución* política.

Para los conservadores esta *Política de la Liberación* se asemejará al anarquismo; para los anarquismos al conservadurismo reformista. No es una ni otra cosa, sino, nuevamente, algo mucho más complejo y mutuamente determinante en su complementariedad dialéctica.

### 2.10. *El comunitarismo del republicanismo conservador*

Hay un cierto republicanismo conservador que exalta la importancia de la comunidad, de los derechos del pueblo, que desconfía de la representación, del Estado, de las instituciones intervencionistas liberales en la vida del grupo. Sin embargo, contaminados por ciertos presupuestos capitalistas, se admite este sistema económico como casi-natural. Además

se tiene sólo una experiencia metropolitana (no colonial o periférica). Un J. J. Rousseau puede inspirar ese movimiento que habla de «soberanía popular» (como J. Habermas). Otra vertiente apoya un anti-estatismo en cuanto a la disminución del pago de impuestos, de contribuciones para el fortalecimiento del Estado benefactor, que es visto como la ampliación de una supra-estructura que debilita la vida comunitaria de la base, que empobrece a los ciudadanos con tanta burocracia, programas sociales inútiles que producen clientelismo. Piensan que a los pobres se los ayuda gracias a la potenciación global del capital de una nación creando nuevos empleos para todos. Todo lo cual se presenta como un «conservadurismo compasivo».

Ese republicanismo se ha tornado francamente conservador, socialdemócrata o meramente eurocéntrico (americano-céntrico) y usa sus argumentos para desacreditar movimientos políticos que también parten de la *comunidad*, pero al situarse en la periferia postcolonial adquieren tintes populares, indigenistas, anticapitalistas, de liberación, y entonces son rechazados por «populistas», neonacionalistas, etcétera.

### 2.11. *La política sólo como la afirmación o como la absoluta negación de principios normativos*

Otra falacia reductivista se cumple en dos posiciones extremadamente opuestas. Una, como la de K.-O. Apel, que da exclusiva importancia a la cuestión de los principios normativos (morales, y su aplicación en la política), siendo atacados de principialista o fundacionalista (por su pretensión de intentar una *fundamentación* de los principios) —posición con diferencias que defiende J. Habermas—. Otra, por el contrario, como la de un R. Rorty o un E. Laclau (hace años), niegan que puedan haber principios normativos en política, o que éstos consisten en reglas procedimentales al que la normatividad no agrega ninguna cualidad de importancia (Bobbio). De hecho, todos ellos se inclinan de tal manera hacia una de las tesis extremas que nuevamente afirman una cierta falacia reduccionista. Habrá que dar importancia a los principios sin esencialismos; descubrir su aspecto normativo sin descuidar su procedimentalidad constitutiva.

Hay muchas otras falacias reductivistas, pero con las indicadas queda sugerida la cuestión del intento de muchos pensadores de reducir lo político, la política a alguna de sus dimensiones, cayendo así en unilateralismos contradictorios. La cuestión, una vez más, sería estudiar la complejidad de lo político y las mutuas relaciones co-constituyentes. Así la necesidad de los principios normativos puede articularse a la contingente incertidumbre de la acción político-estratégica y a la necesidad de las instituciones (y también la necesidad de su transformación en el momento debido), mostrando la estructura compleja y mutua determinación de los tres niveles: acciones, instituciones y principios. Éste será nuestro intento. Observar cómo los principios inspiran las acciones e instituciones, sin quitarles lo de contingentemente creativo de las ac-

ciones y la permanencia y gobernabilidad que permiten las segundas. Mutua determinación sin última instancia.

### 3. *Complejidad arquitectónica necesaria, mínima y suficiente*

[246] Deseamos poner sobre la mesa, claramente, la categorías para armar el «rompecabezas» en el que va a consistir esta *Arquitectónica*. La *Política de la Liberación* tiene la pretensión de tratar un número suficiente de temas, aquellos que sean más pertinentes para iluminar a los políticos profesionales, a los ciudadanos en sus luchas cotidianas, y, en último término, para entablar —si se logra— un debate entre los colegas especializados en filosofía política. Era necesario para ello poder efectuar un recorrido de las categorías necesarias, las mínimas posibles, pero, al mismo tiempo, las suficientes para poder completar como un marco teórico mínimo que dé una idea de la complejidad de la filosofía política. Muchos años de estudios, meditaciones alejadas del ruido de los debates públicos filosóficos, me han permitido madurar las siguientes líneas que presento para la discusión, lo más amplia posible, para poder mejorar de ahora en adelante las hipótesis de trabajo que expongo.

#### 3.1. *El horizonte ontológico: el «orden político vigente»*

Desde un punto de vista analítico y metódico, en aquello de que la «lógica de la exposición» no es idéntica a la «lógica de la explicación», deberé distinguir abstractamente ciertas categorías que, de hecho siempre, se encuentran integradas en la complejidad concreta.

En un sentido próximo al heideggeriano, opino que la descripción de lo que nos enfrenta (los «entes», los «fenómenos») se encuentran siempre formando parte de un todo, una totalidad, una referencia de conjunto[40]. Por ello, en la política deberé echar manos de categorías tales como *campo*, *sub-campos*, *sistemas*, *sub-sistemas*, *ámbito*, etc., que dan idea de la totalidad dentro de la cual se encuentran los fenómenos que se analizan en cada caso.

Lo político, la vida política se da siempre en un mundo de sentido donde todo cobra significado, valor. Las mediaciones que nos enfrentan son posibilidades que empuñamos desde un pasado recordado (la historia, la tradición de un pueblo) desde donde se abren proyectos futuros que permiten que nos enfrenten dichas *posibilidades* políticas. Lo cierto es que todos esos momentos constituyen siempre e inevitablemente un *orden político vigente*, dentro del cual nos encontramos y del que podemos contar para reproducirlo, repetirlo o innovarlo (hasta la revolución estructural incluida, que de todas maneras es de un orden vigente que puede variar a *otro* en gran parte distinto). La Rusia zarista se transformará en la Unión Soviética sin dejar de ser, en numerosos aspectos políticos tradicionales, lo que era antes. Modo que renace desde 1989. Aun las más grandes revoluciones son órdenes nuevos implantados sobre tradiciones populares que cambian poco en los ciclos largos de la historia.

La vida política transcurre entonces en órdenes políticos de los cuales parten todos los agentes e instituciones, y con los que el filósofo debe siempre contar como punto de partida. El concepto de *potentia* indicará el nuevo nombre de una concepción positiva, ontológica y última referencia de la política (y del campo político como tal). Es el fundamento, el ser de lo político, lo oculto por excelencia.

El «acontecimiento» fundacional[41] quiere sugerir el momento en que se origina un orden político que llegará a ser el vigente tiempo después. El nuevo orden fenoménico.

Toda la *Arquitectónica* intentará mostrar los momentos estructurales mínimos, pero suficientes, de todo orden político posible, que aparecerá como todo el ámbito de la *potestas*.

### 3.2. *La segunda categoría: de la Arquitectónica a la Crítica, de la Totalidad a la Alteridad*

Dado un «orden político vigente», analizado metódicamente en *abstracto* como totalidad, observaremos de inmediato que, en realidad, nunca puede *cerrarse* completamente como totalidad. Toda totalidad es inacabada. Pero además tiene inevitable efectos negativos, en el corto, mediano o largo plazo. Partir desde sus efectos negativos, de aquellos dominados y excluidos que no tienen parte en el «orden vigente» lanza todo un proceso de lucha por el cumplimiento de las reivindicaciones que los grupos excluidos exigen.

Desde la alteridad o exterioridad del sistema, del «orden vigente» se origina un movimiento crítico que inaugura propiamente la *política de la liberación*, que es el objeto de esta obra. En realidad la *Arquitectónica* ha sido como una parte propedéutica. El tema que nos interesa se inicia en los *§§ 30* y siguientes del próximo volumen. El *pueblo*[42] se transformará, más que la mera *comunidad política*, en el actor del proceso crítico de una política de la liberación.

Ese será el momento de explicar en qué consiste el método analéctico desde la lógica analógica. Subsume a la dialéctica y opino que la supera, no es totalizada (puramente ontológica) ni equívoca (como Lévinas), sino que se abre a un ámbito, donde la *hiper-potentia* relanza el proceso político hacia los actos políticos anti-hegemónicos y que transforman las instituciones. El «acontecimiento creador» (más allá del mero «acontecimiento» fundacional de A. Badiou) supera el orden vigente y abre el camino hacia el *nuevo orden futuro*.

### 3.3. *Los tres niveles de lo político: la acción estratégica (A), las instituciones (B) y los principios implícitos (C)*

Tanto el orden ontológico vigente (de la *Arquitectónica*) como el *nuevo* orden que se abre desde la Alteridad (que se tratará en la *Crítica*), tiene niveles que deseamos ahora indicar.

En nuestro debate con K.-O. Apel se nos fueron imponiendo cier-

tos *niveles* necesarios analíticamente para organizar la estructura de la política. Apel propone en su *Ética discursiva* una «parte A» y «B». En la «parte A» (*Teil A*) se encuentra el principio discursivo, y en él se trata su fundamentación en el nivel trascendental o universal. La «parte B» es el momento de los otros principios subalternos, de la aplicación de los principios a la economía, la política, etc.; es el momento hermenéutico, de las mediaciones. Si generalizamos esta división de un «nivel A» y en otro «B», puede rápidamente comprenderse que todos los principios se mueven dentro del primero de dichos niveles (A) y se aplican en el segundo (B).

Sin embargo, Apel no ha imaginado siquiera un «nivel C» (porque le interesa solamente la «fundamentación» de los principios o su primera «aplicación», pero no el desarrollo suficiente de una ética completa, y mucho menos de una política), que debería incluir el *nivel* de las acciones y de las instituciones políticas concretas, empíricas, actualidad del proceso estratégico de la razón política. Por ejemplo, el «acto político que establece la hegemonía» no se sitúa en un «nivel B» de la política, ya que no se trata de las mediaciones «particulares» (la «particularidad» [*Besonderheit*] hegeliana), sino de la «singularidad» (*Enzelheit*) —el hecho incierto de ser «único» o con unidad numérica—, tratándose así necesaria y sistemáticamente de *otro nivel* (por ello exige otra denominación en la política).

John Rawls[43] señala tres niveles en el mismo orden que Apel (por inspirarse igualmente en Kant): *a*) los principios, *b*) las instituciones y *c*) los fines de la acción. Nosotros, por razones de método, invertiremos la exposición y llamaremos «*nivel A*» a la «parte» inexistente en Apel o tercera parte de Rawls. «*Nivel B*» a la parte de igual nombre. Y «*nivel C*» a la «parte A» de Apel y primera parte de Rawls. No nos interesa por motivos racionalistas apoyar las posiciones fundacionalistas, principialistas o neokantianas; nos interesan los principios por exigencias políticas de lucha contra la corrupción, y por el deterioro del «noble oficio de la política» —como diría un político mexicano—. Los principios implícitos animan a los *niveles A* y *B*, y por ello se exponen al final. Los nuevos movimientos sociales coordinados en el Foro Social Mundial, por ejemplo, si «entran» en la política, lo harán si captan la honestidad de los principios normativos y si se redefine el sentido del ejercicio del poder político. De lo contrario la «sucia» política seguirá contando con el concurso de los corruptos, inescrupulosos, hipócritas, cínicos... pero no con líderes sociales que pueden llegar a ser igualmente líderes *políticos* (como el dirigente de los cocaleros boliviano que ha llegado a la presidencia del Estado de su país).

Los principios de los que hablamos (*nivel* C) son principios políticos normativos *implícitos* (como lo explica R. Brandom[44]), que de hecho los políticos nunca explicitan, aunque los grandes y honestos políticos (como Emiliano Zapata, por ejemplo) lo practican de hecho.

Es decir, en esta obra, «ascenderemos de lo abstracto a lo concreto» (como nos recomendaba Marx teórica o dialécticamente), ya que de

alguna manera la acción política es más abstracta y simple que las instituciones, que son más complejas y que, además presuponen a la acción estratégica que las funda, las alienta o destruye por dentro.

### 3.4. *Las tres esferas de los niveles B y C: lo material, lo formal y la factibilidad*

[247] Hemos dicho que la política se despliega en un campo propio, como todas las demás actividades humanas. Los más variados *campos* no son totalmente independientes, sino que se *cruzan*, se determinan mutuamente —la palabra inglesa *overlapping* deja entender bien el concepto—. Hay entonces *cruce* de campos con campos; de campos con sistemas; de sistemas con sistemas, etc. La complejidad queda siempre abierta a la aparición de nuevos campos o sistemas, a la desaparición de alguno, a la mutua determinación (nunca absoluta) que cambia en el tiempo y en el espacio. Las *esferas* políticas son ámbitos de *cruce* entre campos. Esto explica que tanto las instituciones como los principios normativos de la política deban ser abordados teniendo en consideración al menos tres *esferas* dentro de las cuales se *entrecruzan* con el campo y los sistemas políticos otros campos y sistemas que no son intrínsecamente políticos, pero que determinan muchos aspectos de la política, y, viceversa, que la política influye en la realización de las acciones e instituciones de esos campos ecológico, económico, cultural, del derecho, de la administración, etcétera.

Hegel en su *Rechtsphilosophie*, cuando trata el tema de la «sociedad civil», divide su materia en tres esferas[45]: *a*) el sistema de las necesidades, que es la esfera *material*; *b*) el sistema del derecho, que es el nivel de la legitimidad, de lo *formal* de la política; y *c*) las corporaciones y la *policía*, en las que consiste la esfera de la *factiblidad* estratégica.

Para superar el economicismo del socialismo real (anti-anarquista) y el economicismo del liberalismo y neoliberalismo (anarquismo de derecha), pero igualmente el politicismo de algunos (E. Laclau, J. Rancière, etc.), es necesario, como ya lo hemos en demasía indicado, articular la complejidad de la mutua determinación *sin última instancia*.

El formalismo legalista kantiano o el legitimista neokantiano son otras reducciones que intentan definir la política desde la *esfera* del sistema, las instituciones y acciones (como la actividad de los jueces) del derecho, y el legal monopolio de la coacción del Estado. La esencia de la política sería instaurar un «estado de derecho». Contra este formalismo vacío se levanta C. Schmitt y con razón.

Más criticable es el puro procedimentalismo (que p.e. podría enunciarse: «La democracia es un conjunto de procedimientos para alcanzar acuerdos negociables», que un N. Bobbio tiende a proponer), más vacío aún que el mismo neokantismo. Lo que se aprende de ellos es que, efectivamente, el momento procedimental (y normativo) es una determinación esencial por excelencia de lo político, esfera fundamental que tendremos muy en cuenta sin caer en legalismos.

De la misma manera el cinismo del *realismo político* puramente factibilista, mal llamado «maquiavélico» (en donde los medios del éxito justifican los fines) cuyo único criterio es la razón instrumental («Lo que puede técnicamente hacerse es posible, por lo tanto es político», tan criticado por M. Horkheimer), es otro ejemplo de la importancia de la *eficiencia* en política pero dentro del horizonte posibilitado por las esferas material y de legitimación. La pura factibilidad no es políticamente eficaz en el largo plazo, ni tampoco la pura gobernabilidad sin contenidos.

### 3.5. *Armando el rompecabeza*

[248] Como se ha visto se intenta superar numerosas unilateralidades, falacias reductivistas, que afirman un término de la relación dialéctica y niegan los otros. Es necesario retener el *quiasmo* tan apreciado por Merleau-Ponty: lo material y lo formal, lo material-formal y la factibilidad; la acción y la institución (el dilema anarquista y conservador), y la acción-institución y los principios; afirmando la universalidad de los principios y la contingencia de la incertidumbre de las decisiones, etc. Nuestra *Política de la Liberación* deberá como el artista del circo (en equilibrio sobre una fina cuerda) o el andinista en el filo de las montañas (sin caer en ninguna de las dos laderas) mantenerse en la articulación dialéctica de los opuestos para alcanzar una rica diversidad que supera los falsos dilemas reductivistas. Complejidad de las determinaciones necesarias, mínimas y suficientes para una política desde la periferia mundial.

#### 3.5.1. La *Arquitectónica*

En este volumen, que corresponde a la categoría abstracta de «Totalidad», trataremos la estructura mínima de un orden político vigente, esbozando los tres *niveles* de la complejidad de lo político en su positividad constructiva inicial, como lo hiciera a su manera John Rawls en la *Teoría de la Justicia*. Para cumplir con dicha exposición se divide la materia en tres partes, con una breve introducción (fundamental para todo el desarrollo posterior)

En la *Introducción* analizamos el concepto de poder, que es el hilo conductor de toda la filosofía política. Las categorías de *potentia* (el poder de la comunidad *en sí*) y la *potestas* (el poder delegado ejercido por las acciones o en las instituciones) expresan la disyunción que se desplegará en *toda la política*. Se trata de las categorías generadoras primeras, como las de *trabajo vivo* y *trabajo objetivado* en la económica de K. Marx (aun anterior al *valor de uso* y *valor de cambio*, segunda disyunción categorial).

En *el capítulo 1*, desde el *§ 16*, analizaremos el primer *nivel (A)* ya indicado, dentro del campo político, que consiste en los diversos momentos de la acción estratégico-política propiamente dicha, en su aspecto concreto, complejo. El poder político comienza su despliegue en este

*nivel* que para la tradición, y para muchos filósofos contemporáneos, constituye el tema exclusivo de la política.

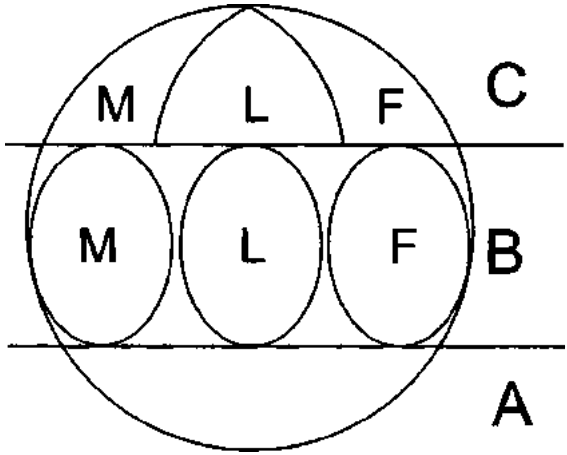
En el *capítulo 2*, desde el *§ 20*, se expondrá el segundo *nivel (B)*, el de las instituciones políticas, límites o marcos que delimitan funcionalmente la acción política dentro del indicado campo político, constituyendo las mediaciones sistémico-funcionales en sus diversas esferas. Es aquí donde deberemos abordar las tres *esferas* o tipos de instituciones: las materiales, de legitimación y de factibilidad o eficiencia administrativa. Es un capítulo mayor, porque tanto la creación de nuevas instituciones como su transformación (parcial o revolucionaria) atañe muy inmediatamente al que ejerce *delegadamente* el poder. El tema de la fetichización es central en este *nivel*.

En el *capítulo 3*, desde el *§ 24*, trataremos el tercer *nivel (C)* de los principios implícitos en los dos niveles antes enunciados, que consisten en ser los límites, marcos o fronteras del campo político como tal, pero, y principalmente, son el impulso intrínseco normativo de la acción política y de las instituciones en sus esferas codeterminantes, es decir, son principios políticos implícitos y decisivos de toda política porque motivan, aseguran y estabilizan al poder en sus componentes esenciales, lo mismo en la acción política que en las instituciones *por dentro*.

Contra la posición moralizante que habla de *ética* y *política*, o de los que enseñan que la política es puramente procedimental, eficiente y sin principios (ni normativos ni estratégicos), defenderemos una posición *sui generis*: la subsunción de los principios éticos en el campo político los transforma en principios normativos políticos que, de no cumplirse, se destruye a la acción política y las instituciones, es decir, se fetichiza el ejercicio del poder, lo que conlleva la imposibilidad del ejercicio *obediencial* de la política, que es el único que cumple con las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida de los ciudadanos (material), con la legitimidad (formal) y con la eficiencia política que tiene en cuenta las dos anteriores exigencias normativas (la razón estratégico-instrumental política se integra igualmente a la normatividad de la «pretensión política de justicia»).

La reflexión sobre el «orden político vigente» cierra esta *Arquitectónica* como fruto de la institución de una totalidad política legítima, verdadera, gobernable.

Esquema 13.01. ARTICULACIÓN ARQUITECTÓNICA DE LOS NIVELES A, B Y C, CON SUS ESFERAS Y PRINCIPIOS DIFERENCIADOS. EL SILOGISMO POLÍTICO




*Aclaraciones al esquema.* A: nivel de las acciones estratégicas. B: nivel de las instituciones o mediaciones; BM: esfera material; BL: esfera de legitimidad formal; BF: esfera de factibilidad estratégica. C: nivel de los principios implícitos. CM: principio material; CL: principio formal democrático; CF: principio de factibilidad.

### 3.5.2. La *Crítica*

[249] En el siguiente volumen se estudia el tema más allá de la categoría de totalidad. Allí se abrirá un nuevo discurso, crítico-deconstructivo, gracias a la categoría de «alteridad»[46]. Más allá de toda totalidad constituida —por la praxis política y las instituciones estructuradas históricamente—, de todo «orden vigente» se encuentran siempre aquellos que sufren en su subjetividad corporal (material en cuanto relacionada a la vida) las injusticias, los «errores» del orden vigente. Los efectos negativos de un orden político son inevitables por la finitud de la acción y las instituciones aun con las mejores «pretensiones políticas de justicia», porque toda decisión, en todo nivel (en la praxis y en las instituciones), son inciertas, imposible de tener clarividencia absoluta, y, desde su finitud inevitable, los efectos negativos son igualmente inevitables. Dicen los *Proverbios*: «El justo peca siete veces por día», y como es justo puede permanecer en «pretensión política de justicia» corrigiendo sus errores. El injusto, en cambio, no comete ningún error. Es decir, no tiene conciencia ni está dispuesto a aceptar que se le atribuya ningún error. En la

irresponsabilidad para con los efectos no intencionales negativos de sus acciones estriba su injusticia.

Siendo inevitables los efectos negativos del orden vigente político, es apodíctico y universal que existen dichos efectos. Llamaremos víctimas políticas a los que los sufren. Desde la subjetividad negada, singular o comunitaria de las víctimas surge el punto de apoyo de la crítica. Será ahora el *pueblo* (*plebs*) en sentido técnico: el bloque social de los oprimidos (de A. Gramsci) y excluidos en el presente masivamente en el proceso de globalización.

Desde la categoría de *alteridad* (levinasiana redefinida), desde la exterioridad del Otro, de la otra (la mujer oprimida y excluida), desde la raza no blanca, desde los obreros del capitalismo, las colonias del imperialismo, los indígenas, etc., desarrollaremos el discurso crítico de la *Política de la Liberación* de manera sistemática.

En la *Introducción* deconstruiremos el concepto de poder (*potentia/potestas*) expuesto en la *Arquitectónica* desde la categoría de *hiper-potentia* que surge desde un *pueblo* que emerge desde el seno de la comunidad política —o desde su exterioridad analógica—. Son los nuevos movimientos sociales, identidades colectivas con reivindicaciones propias que luchan por vivir, por participar, con construir eficazmente las dimensiones políticas de su existencia comunitaria e histórica. El «acontecimiento» que crea un nuevo orden es más que fundacional, es metafísico, trascendental. Pablo de Tarso tiene que ver con esta segunda manera de interpretar el «acontecimiento» en el Imperio romano —más allá de la interpretación de A. Badiou, S. Žižek, G. Vattimo o G. Agamben, entre otros.

En el *capítulo 4*, desde el *§ 32*, continuaremos el tema de los principios implícitos, pero ahora *críticos*, desde la hipótesis de que el comienzo del proceso de transformación (parcial o revolucionario según las circunstancias), de liberación depende en gran parte de una clara conciencia crítica normativa, donde el sujeto se transforma en actor gracias a principios políticos que obligan el comprometer sus acciones a favor del *pueblo*, de los excluidos, deviniendo actor colectivo en la coyuntura propicia. La praxis anti-dominadora hace entrar en crisis la hegemonía del orden político vigente y desencadena el proceso de liberación política, en la construcción de nueva hegemonía.

En el *capítulo 5* de la *Crítica*, desde el *§ 36*, que dice relación con el *capítulo 1* de la *Arquitectónica*, no trata la acción política estratégica en abstracto sino la praxis de liberación política bajo otros parámetros, los que constituyen al oprimidos y excluidos políticos como actores anti-dominadores que tienden a instaurar el nuevo orden. Es la praxis creativa, innovadora, transformadora (y, en los momentos límites, pocas veces durante siglos, revolucionaria): es el motor de la historia, de su desarrollo, del crecimiento de la humanidad. Estamos en el momento del conflicto.

En el *capítulo 6*, desde el *§ 40*, se pasa al segundo *nivel*. Ahora no se trata de comprender el sentido de las instituciones, ni su estructuración

en sistemas materiales, formales o de factibilidad. Ahora se trata de la *transformación* de las instituciones y los sistemas que han ido envejeciendo por una entropía inevitable en el largo plazo. Lo creado para responder a la reproducción y crecimiento de la vida se han modificado en fósiles burocráticos que preservan los intereses de los funcionarios contra los ciudadanos. Deben cambiarse las instituciones en todos los sistemas, y por ello aparece la pertinencia de los postulados políticos, para evitar falsas antinomias. Es la cuestión de la reforma o transformación[47].

La *conclusiones* intentan reabrir el debate hacia futuras obras, analizando lo que pueda ser la «pretensión política *crítica* de justicia», de una justicia no desde el orden, las estructuras, el sistema del derecho vigente, sino una justicia de los oprimidos y excluidos; de justicia popular, de cumplimiento de las reivindicaciones de los movimientos populares; de justicia con respecto al orden futuro: solidaridad más allá de la fraternidad presente.

[250] *Lo político*, que se abre a un *campo* propio, tiene un *fundamento* ontológico. Se trata ahora de dilucidar dicho *fundamento de lo político*, es decir, desarrollar analíticamente una ontología de lo político. Desde ya, y por tratarse de una *Política de la Liberación*, lo que aquí se construya será *deconstruído* desde el *§ 30* de la *Crítica*. Recomendamos por tanto al lector, después de detenerse en este *§ 14*, pasar al *§ 30*, para tener una visión de conjunto sobre el tema tal como lo intentamos en esta política filosófica *crítica*, porque desde el mero horizonte ontológico se podría formar prematuramente una impresión equivocada de lo que intentamos[48].

1. *Más acá de la* Voluntad de Poder. *Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger*

Las filosofías políticas actuales —y me estoy refiriendo preferentemente a las que se elaboran en Europa y Estados Unidos, aunque también en la periferia— no abordan por lo general este tema fundamental. Algunos autores, como Carl Schmitt, bajo la influencia de S. Kierkegaard y posteriormente de M. Heidegger[49], rocaron el tema parcialmente, pero, como veremos, eludieron aspectos de mayor profundidad que hubieran dado a su posición una más amplia fundamentación ontológica. Además, como el pensamiento moderno (pero también griego y occidental en general) ha dado prioridad al nivel cognitivo, deseamos comenzar por mostrar la importancia, y mayor pertinencia en la política, del tema de la *voluntad*. La política se teje en torno a la cuestión del «poder» (*Macht* en alemán, *pouvoir* en francés, *kratós* en griego, *potestas* en latín). El «poder», en última instancia, como veremos, tiene que ver con la voluntad. Ya entre los egipcios, el dios originario *Ptah* tenía una doble dimensión: *Horus*, que se manifestaba como el *corazón*, e indicaba el poder, la voluntad, el afecto[50], y *Thot*, que siendo la *lengua*, se refería al momento lingüístico, racional, de la sabiduría, de las ciencias, la matemática y la filosofía, pero igualmente de la producción artística y las técnicas[51]. Es ahora el momento de Horus. Una definición semita de lo divino dice también: «Dios es *amor*» (expresión de *1 Juan* 4, 8 y 16[52]). La otra definición se enunciaba: «En el comienzo era la *Palabra*» (*Juan* 1, 1) (la *dabar* hebrea o el *lógos* griego continuaban la tradición del *Thot* egipcio). Los semitas la pensaban como la *Sabiduría*; también los cristianos (como el *Verbo*), y éste fue el punto de partida e inspiración del Idealismo alemán, de Fichte, Schelling y Hegel (y, en general, de toda la filosofía moderna). Una *filosofía política crítica* debería saber remontar la indicada primera corriente o estilo filosófico hasta sus últimas consecuencias, en una tradición que podríamos denominar de la voluntad: Platón, Agustín[53], Mu'tazilitas islámicos[54], Buenaventura, Escoto[55], Schopenhauer[56], Nietzsche, y mu-

chos otros, para después integrarla a la corriente de la razón práctica, el *lógos praktikós*, la *lengua*: Thot, la tradición más cognitiva, discursiva.

[251] La reflexión ontológica no se ocupa primeramente de los *entes*, de los *objetos*, de las *cosas* (que es lo meramente óntico), sino del *fundamento* o de aquello que sustenta, que otorga el ser, que abarca a la Totalidad de los entes como su ámbito propio. La pregunta ontológica en nuestro tema se enuncia así: ¿Cuál es el *fundamento* (*Grund*) de todo lo que llamamos político? ¿Cuál es la última referencia irrebasable que explica a la acción política, a las instituciones políticas y a los principios implícitos políticos? Esa última instancia puede alcanzarse *ascendiendo* dialécticamente en la Totalidad compleja de los entes, mediaciones, momentos políticos hasta el *fundamento* simple que los abarca y los funda; para después, por la *vía descendente* epistémica, explicar los momentos ónticos de la política[57].

Necesitamos un fundamento *positivo* último que nos permita describir la voluntad y el poder político en su sentido fuerte, con pretensión de verdad y legitimidad, desde donde sea posible *criticar* las descripciones defectivas, reductivas de dicho poder. Sigamos el hilo de la cuestión comenzando por Schopenhauer llevados de la mano por la reflexión de Michel Henry, cuando escribe:

> Para Schopenhauer la Voluntad [...] designa la vida. *Voluntad quiere decir voluntad de la vida para vivir* [...] ¿Qué significa *querer*-vivir? [...] En la Voluntad de Schopenhauer no es la voluntad el principio, el naturante, no es ella la que quiere, sino que es la vida. La vida es lo primero, que constituye la realidad, que determina la acción [...] El querer-vivir se quiere a sí mismo no en tanto querer sino en tanto que vivir, él no desea nada fuera de la auto-afirmación de la vida [...] En el *querer*-vivir schopenhaueriano lo que se quiere es la vida, lo que ella quiere es la vida[58].

La *voluntad* es el «*querer*-vivir» de la vida, de la vida humana. La política ronda siempre el tema del poder. La esencia del poder es la voluntad, siendo que la esencia de la voluntad es la vida —como afirma M. Henry a partir de Schopenhauer—. En este punto, el «primer» Schopenhauer, el maestro (que después se contradice), va más allá que el discípulo (Nietzsche). Por nuestra parte queremos recuperar aquello de que más acá que la «Voluntad de Poder» nietzscheana se da todavía una primigenia «Voluntad de Vivir» —y de la que la «Voluntad de Poder», cuando se cierra sobre sí misma o domina al otro, es una determinación defectiva:

> Lo que la Voluntad (*Wille*) quiere es siempre la Vida (*Leben*) [...] Decir *Voluntad de vivir* (*Wille zum Leben*) es lo mismo que decir lisa y llanamente Voluntad, y sólo por pleonasmo empleamos aquella frase [...] Allí donde hay Voluntad hay también Vida. Por consiguiente, a la *Voluntad de vivir* (*Lebenswillen*) le está siempre *asegurada la vida* (*das Leben gewiß*), y mientras ella aliente en nosotros, no debemos preocuparnos por nuestra existencia [...] El nacer y el morir son cosas que pertenecen al fenómeno de la Voluntad y, por lo tanto, a la Vida[59].

Nietzsche pareciera negar aparentemente el *querer-vivir*, cuando escribe: «No ha encontrado ciertamente la verdad quien habla de querer-vivir. Este querer no existe. Porque el que no es no puede querer, y ¿cómo podría todavía desear la vida el que ya está en la vida? Donde se encuentra la vida, allí solamente se encuentra el querer»[60]. Se niega aquí un querer que quiere ser viviente como futuro (desde el no-ser, pero el que no es no puede querer), o desde el ya ser viviente (y esto sí es posible), cuando se afirma al menos que cuando hay vida puede «encontrarse el querer». Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer *permanecer* en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer *la sostiene*. O al revés: sólo el viviente puede querer (la realidad del querer no es posible en los seres no-vivientes), y se tiene este querer para poder *sobre*-vivir. Es decir, se quiere seguir viviendo (en el futuro) la vida que ya se es (desde el pasado en el presente); el querer, así, *une, liga* la vida presente con la vida-futura, con la *sobre*-vivencia como permanencia de la vida. Mientras haya querer (mientras exista este puente, esta tensión) la vida está «asegurada».

[252] Esta *Voluntad de Vivir* será determinante para una nueva fundamentación de la política *crítica*. Por el momento, sólo podemos indicar que en esta *Arquitectónica*, o en una «ontología política *fundamental*» (a ser deconstruida en la parte *Crítica*), la voluntad se juega como *Voluntad de Vida*, y defectivamente como mera *Voluntad de Poder* (en el sentido de Nietzsche y Heidegger). El «primer» Schopenhauer (que todavía afirma la vida, ya que el «segundo» Schopenhauer negará la vida para eliminar el fundamento del *principium individuationis* y con ello el dolor) y M. Henry, y mucho más radicalmente E. Lévinas[61], nos darán la posibilidad de la superación del poder meramente negativo, como dominación. Porque si el fundamento de la política es la voluntad, el *estado-de-resuelto*, traducida como la *decisión* schmittiana[62], sólo podrá entenderse la política como un modo de dominación, como comando, como control, expresado en aquel «los que mandan mandan mandando» del movimiento zapatista. Es decir, tiene sólo un sentido *ontológico negativo* (y aún, como veremos, no es siquiera el fundamento primero del poder). Además, ese fundamento como «Voluntad de Vivir», si arrancara desde la posibilidad de la Voluntad de vivir del Otro, del que no puede vivir porque es una «Voluntad impotente», por ser la víctima[63], sería ya un más allá del fundamento, sería una «fuente creadora» y estaríamos así en otro ámbito totalmente distinto. Pero no nos adelantemos, y dejemos esos temas para la parte *Crítica*. Por lo tanto, *retournont à notres moutons* —como le gustaba escribir a Marx en sus manuscritos.

Si la esencia del poder es la voluntad, la esencia de la voluntad en último término es la vida. Leamos otro texto de M. Henry:

[Pero] el concepto de Vida se escinde: *a*) a la determinación primera, ingenua todavía y en cierto sentido óntica, según la cual la vida reside en el *querer-vivir* y se propone como deseo y deseo sin fin, *b*) se agrega la determinación esencial,

ontológica, conforme a la cual la Vida designa ahora el modo de donación a sí mismo de este querer, modo de donación en el cual se experimenta a sí mismo inmediatamente y que lo convierte en esta experiencia de sí, no como un simple querer-vivir sino *como un querer-viviente*[64].

El ser humano como ser viviente[65], es decir, como corporalidad concreta que es cada uno, es la realidad misma de la que se parte. Ha de tenerse en cuenta que esa corporalidad «es una realidad constituida esencialmente por la falta de realidad [...] Su realidad es una *realidad hambrienta*, una *sed inextinguible*»[66]. El ser viviente al que se refiere la voluntad, por ser finito, vulnerable, necesitado, *tiende a su inalcanzable realización* —el *petit point a* de J. Lacan—. Ese *anhelo*, ese afecto, ese sentimiento, ese deseo fundamental de la vida que intenta, que quiere permanecer en la vida y en el plus de vida inscrito en la esencia de la corporalidad humana es la voluntad. Schopenhauer captó adecuadamente que la corporalidad humana es el lugar de la voluntad:

> La acción de la corporalidad (*Leibes*) no es otra cosa que el acto de la Voluntad objetivado [...] El objeto inmediato será denominado aquí la objetividad de la Voluntad[67]. Además, la identidad de la corporalidad y la Voluntad se manifiestan también en que cada movimiento vivo y pronunciado de ésta, es decir, cada afecto, conmueve inmediatamente el cuerpo y su mecanismo interior[68]. La Voluntad, que considerada puramente en sí es un impulso inconsciente (*erkenntnisloss Drang*), ciego e irresistible, como la vemos todavía en la naturaleza [...], así como en la parte vegetativa de nuestra propia vida, adquiere, con la agregación del mundo de la representación, que se ha desarrollado para su uso, conciencia de su querer y de aquello que quiere, que no es otra cosa que este mundo, la vida tal como se nos presenta. Por eso al mundo visible le llamamos su espejo, su objetividad[69].

La vida es el modo de realidad de la corporalidad humana, el ser del ser humano. «Con Schopenhauer y Nietzsche el *ser* recibe [...] de manera explícita el sentido de ser la vida»[70]. El ser corporal humano en cuanto viviente pone los entes como sus mediaciones, como su objetivación en el mundo, como momentos de su misma realización inalcanzable. La voluntad es exactamente el querer fundamental que puede (como *Potentia*, *Fuerza* o *Poder*) unir como tendencia los dos polos de lo mismo: la vida que se es y la vida por venir. El mundo se abre entre esos extremos de la temporalidad viviente, y los entes pueblan el mundo como posibilidades para la vida.

[253] Dejémonos llevar como hilo conductor de nuestra reflexión por una vía ambigua de la filosofía política reductiva, defectiva, *negativa*, dominadora, por la emprendida por la meditación de la Modernidad, y en último término por el mismo Heidegger sobre Nietzsche (cuando pretendía separarse[71] de la interpretación superficial de Nietzsche contenida en la ideología en boga del nazismo), cuyas lecciones universitarias cubrieron un largo lapso de tiempo desde 1934 a 1946 —época ciertamente tormentosa en política en Alemania.

En primer lugar, hay como un repaso, como un tratamiento rápido de la «Voluntad en la metafísica tradicional»[72]. Pero de inmediato se aboca al tema central: «La Voluntad en tanto Voluntad de Poder»[73], en tanto que es «el carácter fundamental (*Grundcharakter*) de todos los entes». Para Heidegger siempre se liga el tema de la vida con la voluntad, aunque están ambiguamente entrelazadas.

Cuando se refiere aquí a «de todos los entes» (*Seienden*), toca el aspecto que nos interesa, porque no se trata de entes «sabidos», sino de entes «queridos», prácticos, mediaciones que en nuestro caso serán momentos de lo político, porque el *campo* político tiene ya siempre presupuesto como fundamento a la voluntad. No se trata de la «*comprensión* del ser»[74] —como momento cognitivo en *Ser y tiempo*—, sino de la voluntad como fundamento del mundo de los entes *queridos*, de los entes prácticos (no meramente conocidos, interpretados o comprendidos), de los entes *políticos* (para sugerir el tema de nuestra reflexión):

La pregunta decisiva es precisamente: ¿Cómo y sobre cuál fundamento (*Grund*) lo querido (*Gewollte*) y el que quiere (*Wollende*) pertenecen implícitamente al querer que quiere (*im Wollen zum Wollen*)? Respuesta: Sobre el fundamento del querer y por el querer. El querer quiere *al que* quiere (*das Wollen will den Wollenden*) en tanto que tal, y el querer pone (*setzt*) *a lo* querido en tanto que tal. Querer es *estado-de-resuelto* (*Entschlossenheit*)[75] por-sí-mismo, pero por-sí-mismo (*zu sich*) en cuanto que el que quiere pone lo que quiere en tanto que querido[76]. La Voluntad agrega siempre desde sí una determinación continua en su querer. Si no se sabe lo que se quiere no sólo no se quiere y no se sabría absolutamente querer, sino que no habría siquiera querer en general[77].

Aquí Heidegger cita a Nietzsche: «Pues la *Voluntad* en tanto que *afecto* del comando es la marca decisiva del autodominio (*Selbstherrlichkeit*) y de la fuerza»[78]. Heidegger continúa:

Estar en *estado-de-resuelto* por-sí-mismo es siempre querer ir más allá (*über sich*) de sí mismo [...] *Estado-de-resuelto* por el que el querer instituye (*gestiftete*) su dominio sobre el que quiere y lo querido, y lo ejerce a título de decisión institucional, permanente, definitiva [...] En este *estado-de-resuelto*, por el que el querer se pone más allá de sí mismo, reside el hecho de *ser-señor-sobre* (*Herrsein über*)[79] [...] La Voluntad es en sí misma Poder (*Macht*). Y el Poder es la permanencia del querer en-sí-mismo. La Voluntad es Poder, y el Poder es Voluntad[80]. Porque el *estado-de-resuelto* por sí mismo del ser-señor de la Voluntad es un querer ir más allá de sí mismo, es por lo que la Voluntad es Potencia (*Mächtigkeit*)[81] que se potencia (*ermächtigt*) como Poder (*Macht*) (I, 52).

El «Poder» de la «Voluntad de Poder» no enuncia entonces una consecuencia o un complemento, sino «la esencia de la Voluntad» (*des Wesens des Willens*) (p. 53). Es la última instancia del fundamento mismo. Podríamos aún preguntarnos con Heidegger por «la esencia del Poder» (*das Wesen der Macht*) (p. 76), y entonces llegamos al tema de la «fuerza»:

La fuerza es la capacidad de reunir en ella misma y de efectuar el *ser-en-estado-de* (*Imstandesein zu*) [...], lo que los griegos, ante todo en Aristóteles, se designa por *dynamis* [...] por *enérgeia* [...], por *entelékheia* [...] (pp. 76-77).

Estamos entonces en plena ontología. La voluntad es la *potentia* primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido desde un por-sí-mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía, su *ser-señor*, su Poder-poner. La diferencia estribará entre dos maneras de «Poder-poner»: como mediación de la permanencia y aumento de la Vida (el «primer» Schopenhauer), o como «Poder-poner» *sobre* la voluntad del otro (como «ser-señor» o dominación). Esta segunda manera de ejercer el poder político lo llamamos reductivo, defectivo, negativo, segundo y distorsionado, y es la casi exclusiva descripción del poder político en casi la totalidad de la historia de la Modernidad, y hasta de los filósofos políticos más recientes. Pero esto exigirá todavía algunas distinciones para ser claramente comprendido.

[254] El tema del «valor *político*» se abre desde este horizonte. Nietzsche expresaba: «Los valores y sus transformaciones están en relación al aumento de Poder (*Macht-Wachstum*) del que pone los valores»[82]. Los entes del mundo *tienen* valor. El mundo se abre como el «espacio» que se despliega entre la vida-dada o la vida-permanencia y la por darse. Los entes, en cuanto son *mediaciones* para cumplir fines fundados en la vida; por ello las mediaciones *valen*. Su valor es puesto por la *potentia*, poder o la capacidad del querer-vivir: la voluntad. La voluntad quiere, y su poder se ejerce poniendo las mediaciones, que en cuanto tales (en cuanto mediaciones-*para*) portan valor. Es por ello por lo que «el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones (*Bedingungen*) de Permanencia, Aumento en referencia a la formación compleja de la duración relativa *a la Vida* al interior del devenir»[83]. Como puede verse, los entes (el momento óntico) tienen valor en tanto son puestos por el Poder de la Voluntad (una Voluntad que no sólo *quiere*[84], sino que *puede*, que tienen la *capacidad* o *fuerza*, de poner las mediaciones como posibilidades). Pero son puestos en la temporalidad, la «duración (*Dauer*) de la Vida (*des Lebens*)». Duración que une las tres instancias de la temporalidad: de la vida-dada en el pasado, de la querida como *permanencia* (*Erhaltung*) en el presente, y del *aumento* (*Steigerung*) de la vida (como sobre-vivencia) en el futuro. Esos «valores son las condiciones con las que el Poder (*Macht*) debe contar»[85]. La vida sin la voluntad moriría, no *tendería* a su permanencia; la voluntad sin su poder no obraría, nada podría hacer. El poder sin las posibilidades, los entes-mediaciones queridos y puestos en la existencia como «condición» de su propia realización, no podría ejercerse. Sería un poder en el vacío, sin poder contar con nada para nada operar. Los entes-valiosos son las «condiciones» de la realización de la propia vida, de la voluntad y del poder.

La voluntad también puede destruir, superar lo dado (en este sentido es *Voluntad de Nada* [*Wille zum Nichts*])[86]. Por otra parte, el poder que

puede poner entes-valiosos es poderoso. Pero es más poderoso todavía el poder que puede sobre-ponerse:

> La esencia del Poder (*das Wesen der Macht*) es la Voluntad que tiene más-Poder (*Mehr-Macht*), y lo es cuando el Poder ejerce el poder como Poder-que-se-sobrepasa (*Uebermächtigung*) [...] Lo que debe sobrepasarse es lo que ofrece resistencia y que es estable y sólido, que se mantiene y permanece y se conserva. Por el contrario, el que sobrepasa tiene necesidad de *poder* salir de sí hacia un grado más elevado de Poder, lo que por su parte exige una posibilidad de aumento (p. 105).

Se entiende ahora que «la esencia del Poder» contiene la necesidad del «sobre-pasarse», de tener la capacidad de «ir más allá de sí mismo», simultáneamente como permanencia y como aumento de vida. Poder es poder-poner las mediaciones de ese permanecer y crecer de la vida. «Lo puesto» desde la voluntad que puede-poner, «Voluntad de Poder», está puesto no sólo como *querido* (desde el querer fundamental de la voluntad desde la vida que quiere permanecer y aumentar), sino como *posible*[87] (como contingente).

Hemos llegado al hontanar buscado de una *ontología* política (aunque todavía no de una *metafísica* política). El *mundo* o *campo* político se abre desde la realidad como viviente, como corporalidad humana; se abre desde el fundamento de la vida humana como voluntad, como el *querer* ontológico de la vida, que tiene el poder (cuando lo tiene y no es Impotente, que sería políticamente defectiva) de poner los entes, las mediaciones, las posibilidades como *condiciones* (*Bedingungen*) de la permanencia y aumento de la vida. «Como voluntad» significa poder sobre-pasarse desde sí misma por sí misma (como autonomía). Para Heidegger, siguiendo a Nietzsche, como «capacidad de ser-Señor (*Herrsein*) y poder dominar (*Befehlen-Koennen*)», como «centros de dominación» (*herrschaftliche Zentren*)[88]. Por ello, «los valores son esencialmente condiciones condicionadas» (*bedingte Bedingungen*) (p. 108) de la vida y por la vida. Es decir, y aplicándolo al *campo* político, todas las mediaciones políticas (actos, estrategias hegemónicas, cuerpo de leyes, micro-instituciones y macro-instituciones, partidos políticos, opinión pública, sociedad civil, Estado, principios políticos, etc.; todas las categorías políticas que deberemos describir con precisión) tienen un valor (*político*) o son entes (*políticos*), en tanto *posibilidades* para el ejercicio u operación de la «Voluntad de Poder»[89], dimensión que emana de la tendencia a la realización temporal de la vida humana. Dicho en palabras de Heidegger:

> Las estructuras de dominio (*Herrschaftsgebilde*) son figuras (*Gestalten*) de la Voluntad de Poder. Frecuentemente Nietzsche denomina no solamente *valores* (*Werte*) a las condiciones de estas estructuras de dominio, sino también a esas estructuras mismas [...] Ciencia, arte, Estado, religión, cultura, todos *valen* (*gelten*) como valores en tanto que condiciones por las cuales se cumple el *orden* (*Ordnung*) del devenir de *lo único real* (*des allein Wirkliche*). Estos valores, por su parte, en tanto que *estructuras de Poder* (*Machtgebilde*), presuponen ciertas condiciones que aseguran su propia consistencia y su propio despliegue (II, 107).

Se trata, entonces, de la totalidad de los entes *prácticos* (entre los que nos interesan los entes *políticos*). En tanto totalidad los entes no tienen ya valor, porque el valor es portado por un ente en tanto ocupa un lugar en el circuito de las mediaciones, por lo que Nietzsche escribe en el número 708 de *La Voluntad de Poder*: «El valor total (*Gesamtwert*) del mundo es invaluable (*unabwertbar*), por consecuencia el pesimismo filosófico es el nombre de lo cómico» (II, 107).

{255} Cómico es el que se espanta ante el no-valor del fundamento. Por ello, Heidegger indica que «la proposición: el ente (*das Seiende*) en su totalidad no tiene ningún valor, expresa, en el sentido de la metafísica de la Voluntad de Poder, la negación más clara de la creencia de que el valor valga *en-sí*, sobre el ente en su totalidad como valioso» (II, 107). Los entes valiosos valen como mediaciones de la vida; no valen en-sí, y en su totalidad tienen la dignidad de la vida. Ya Marx indicaba con acierto que el trabajo y la tierra *no tienen valor económico alguno* (valor de cambio), porque son la fuente creadora del valor: tienen, eso sí, dignidad. De la misma manera Nietzsche nos recuerda ahora que el valor es la posición práctica de la «mediación en tanto mediación» (expresión de X. Zubiri) para la vida. La vida, como la libertad (aunque le pese a Agnes Heller), *no tienen valor*, porque son el fundamento de los valores; tienen *dignidad* (que es mucho más que el mero valor)[90].

Lo de político que tenga cualquier ente, cosa, objeto, sistema, posibilidad tiene que ver con el hecho de «portar» un *valor político*[91], que se adquiere por estar integrado a una cadena de condiciones condicionantes en referencia de última instancia, en el nivel *material*[92], a la vida humana, en tanto *queridos* (por la voluntad) y *puestos* (por el poder) por el Poder de la Voluntad para el servicio de la vida humana como sobrevivencia. La voluntad, en tanto tal, *quiere* vivir y por ello pone, como poder, a dichas mediaciones bajo el modo del ejercer el control, del ser-Señor o del tener un comando en el sobre-pasarse de la vida, que tiene a la misma voluntad como una dimensión propia, que, por su parte, puede imponerse como poder.

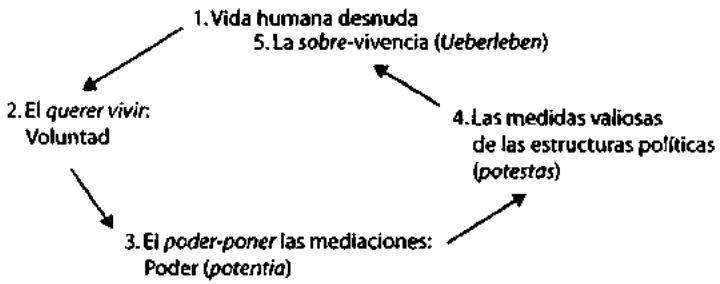
Lo propio del poder es «*poner*-valor» (*Wert-setzung*), instituir el valor, producir las mediaciones para la permanencia y aumento de la vida:

> La Voluntad de Poder y el *poner*-valor (*Wert-setzung*) son idénticos, en tanto la Voluntad de Poder prospecta el punto de vista de la permanencia y aumento [de Vida]. Por esto la institución[93] del valor no puede referirse a la Voluntad de Poder como algo diferente del primero[94].

La totalidad de las acciones y de las instituciones *políticas* están *puestas* por y desde el poder de la voluntad (la *potestas*, ya veremos su significado posteriormente, tiene por ello valor). En la voluntad las mediaciones políticas quedan fundadas, religadas, referidas, unificadas en un mundo (en un *campo* político) en tanto político. La totalidad de los entes *políticos* son estas mediaciones (*4.* del *Esquema 14.01* siguiente), condiciones necesarias de la permanencia y aumento de la vida humana.

El *poder-poner* en la existencia a los entes *políticos* es el tener poder (*potentia*) (*3.*); es decir, el poder es el poder-poner los entes *políticos*: la *potestas*. El poder ejercer el poder se origina en el *querer* en el que consiste la voluntad; es decir, sin voluntad no hay poder, ya que la voluntad es la fuerza, la potencia, el motor, la condición del poder (*2.*). Ser-voluntad es el *querer* por sí de la vida humana en su permanecer y aumentar (*1.*). El querer de la voluntad asegura a la vida humana en su *sobre*-vivir[95] en la duración del tiempo (*5.*). Si la vida pierde el *querer-vivir* queda a la deriva, se encuentra en situación de suicidio. Las mediaciones que constituyen el nivel óntico de la política (*4.*), o la totalidad de los entes *políticos* en tanto políticos, quedan así fundados ontológicamente en la Voluntad de Poder, en el Poder de la Voluntad —en una primera instancia abstracta y general.

Esquema 14.01. DIVERSOS MOMENTOS DE FUNDACIÓN DEL PODER




[256] Ahora puede entenderse lo que intenta explicar Carl Schmitt. En el «estado de derecho» la vida política pareciera depender de las leyes, que son «posibilidades valiosas» o «ente políticos» (*4.*), y éstos aparecen como última instancia de lo político, de la legalidad, de la legitimidad de las acciones políticas. Schmitt, ante los liberales, y con una intención y voluntad ontológicas, quiere recuperar el fundamento material de lo político (*1.* y *5.*). El «estado de excepción» deja las leyes en suspenso, y el observador puede dirigirse a un momento anterior o posterior al «estado de derecho». Al dejar las leyes de ser la última instancia política es necesario preguntarse por el nivel en el que se debería situar el fundamento último de lo político. Con Kierkegaard, y posteriormente con Heidegger, Schmitt encuentra que el «estado de excepción» remite por último a una «decisión» (*Entscheidung*, como ya hemos visto), a un «estado-de-resuelto», a una voluntad (*2.*) como voluntad originaria, instituyente (para C. Castoriadis) en referencia a todas las instituciones política, y constituyente (para C. Schmitt) con respecto a Constitución de un Estado (*4.*), voluntad anterior aún a la Asamblea constituyente

de un sistema político empírico[96]. Intenta así llegar al horizonte último ontológico de lo político, que es la «Voluntad del pueblo», que es exactamente el tema que hemos comenzado a tratar.

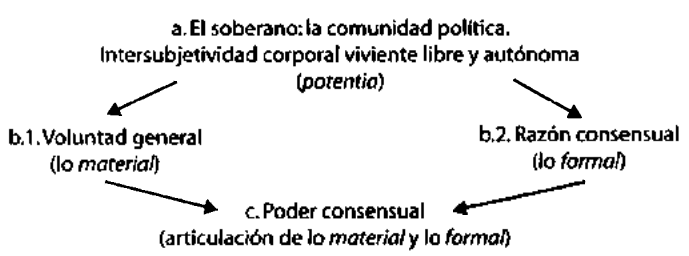
En efecto, la «decisión» es un momento del ejercicio del poder de una voluntad. Es cuando se inicia el ejercicio efectivo de dicha voluntad. Schmitt tiene razón en buscar en la voluntad un fundamento ontológico *material* de la política[97]. Ciertamente no lo hace de la manera analíticamente adecuada, pero su intuición primera es certera y merece atención. Su error estribará en otros momentos de su argumento antiliberal, en su irracionalismo, porque no logra situar adecuadamente el momento *formal* de la razón práctica, que dará al poder político su sentido, su dirección, su unidad[98], ya que al final es la voluntad del líder la que ejerce el poder en una ambigua relación con la *voluntad del pueblo*, que debiera ser la fundante, y dicha relación se institucionaliza por una aclamación, que de ninguna manera da cuenta de las mínimas exigencias de legitimidad.

Lo mismo podría decirse de la «Voluntad general» de Rousseau, que no puede formular adecuadamente su contenido, pero cuya referencia a la voluntad originaria, ontológica, indeterminada, intersubjetiva indica igualmente, como en Schmitt, el tema que nos ocupa. Esa «Voluntad general» no es una formulación mítica o metafórica, sino que es la indicación de la voluntad como el fundamento *material* de todo lo político (*potentia*) anterior a su institucionalización (*potestas*). Las mediaciones que ese momento ontológico exige no pudieron ser articuladas explícitamente por Rousseau[99]. Pero, de nuevo, su intuición es correcta.

Adelantándonos en mucho a lo expuesto, deseamos indicar en un esquema lo alcanzado hasta ahora y lo que deberemos ir analizando posteriormente.

Cuando Hegel comienza su *Filosofía del Derecho* desde la «voluntad libre»[100] (en cuanto voluntad indeterminada o todavía no volcada al mundo del «ente [*Dasein*]» práctico, legal, político), está igualmente indicando no sólo el sujeto singular que se aparece como el «ser-prác-

Esquema 14.02. DIVERSOS MOMENTOS DE LA VOLUNTAD Y DEL PODER POLÍTICO (*POTENTIA*)



tico» sin determinación alguna (y por ello, todavía, la «nada práctica»), sino igualmente a la «Voluntad» como el último horizonte ontológico indeterminado del «mundo práctico», del mundo legal, político, histórico mundial. Hegel se refiere entonces a una instancia primera, simple, abstracta todavía, origen de todas las demás mediaciones del «mundo político». Cuando esa voluntad libre —en la reflexión hegeliana— se determine ante algo y devenga propietaria, y por lo tanto «ente» (*Dasein*), habrá perdido su abstracción indeterminada ontológica. Podemos entonces ver que Hegel también «comienza» por una ontología de lo práctico, del derecho, de la política. La Totalidad de los entes del mundo práctico, político, se fundan en la Voluntad indeterminada («libre» de determinaciones). Pero Hegel no ve tanto el Poder de la Voluntad, sino más bien las delimitaciones disciplinarias que se impone la voluntad a la voluntad misma para que, «poniendo» las instituciones (el segundo momento de la dialéctica del sujeto práctico, por medio del «contrato»[101]; la intersubjetividad de los dos contratantes puede intercambiar los bienes apropiados previamente, en la lectura hegeliana de Adam Smith), se vaya estructurando la Totalidad óntico-política: la *potestas*. En efecto, el «contrato» restringe la voluntad, que de voluntad ontológica fundamental se determina a sí misma como la voluntad finita que «pone» instituciones limitantes de su infinitud primera. Es el nuevo «pasaje» (*Uebergehen*) dialéctico de la ontología de la «Voluntad» *indeterminada* (*potentia*), como en el caso del «Ser» de la *Lógica*, a la «voluntad óntica» (*potestas*) que enfrenta a los entes o mediaciones prácticas, de donde surge el horizonte de los entes satisfactores de las necesidades (economía), los entes legales (el derecho), es decir, la política (desde la *Sittlichkeit*, no propiamente de la familia que se encuentra en un orden privado, sino desde el horizonte público de la «sociedad burguesa» y el «Estado», momentos políticos por excelencia para Hegel)[102].

[257] El tema político del poder, desde su esfera *material*, es la cuestión ya referida de la voluntad. Como ya hemos indicado, míticamente, el gran dios egipcio de Menfis, el antiguo *Ptah*, no se agotaba en su primera manifestación, en *Horus*, la voluntad. Al mismo tiempo era igualmente *Thot*, el *Verbo* creador. Aplicada la metáfora a nuestro tema, del poder político, como poder-poner mediaciones, obtiene su *fuerza* en el *querer* en el que la voluntad consiste, pero se debilita hasta extinguirse, si el poder cae en contradicción consigo mismo. La voluntad *no-puede-poner* o *instituir* las mediaciones si se encontrara con las fuerzas contrarias de otras voluntades que la anulan. La voluntad escindida se torna impotente.

El poder político no es atributo exclusivo de un individuo solipsista (como en el *Leviatán* de Hobbes, el soberano de J. Bodin, tan añorado por Schmitt); no es nunca una voluntad narcisista. El poder político es un momento de una comunidad política, cuando la pluralidad de voluntades se ligan intersubjetivamente con los otros miembros del mismo grupo. La intersubjetividad constituye *a priori* la subjetividad de cada miembro. Ella crea una red constitutiva que posibilita la *unidad* de mu-

chas voluntades. Si la voluntad de cada miembro lucha contra las otras voluntades; si el querer-vivir de la vida de las corporalidades de cada miembro tiende hacia diversas direcciones contradictorias, el poder de la comunidad se torna impotente. La *potentia* de cada voluntad se vuelve contra las otras voluntades y se anulan mutuamente.

En el Arqueosistema paleolítico[103] la humanidad debió superar la organización esterilizante del macho dominante en la organización de la vida entre los primates (orden jerárquico entre los miembros que sólo permitía un pequeño grupo de primates en muy poco número, porque no contaban con la posibilidad de «organizar» el querer-vivir con la complejidad que exigía una comunidad mayor). Es posible que la especie *homo* en su origen lograra «organizar» entre los miembros del grupo un *sistema* de caza mucho más complejo (con funciones heterogéneas, con armas, trampas, obstáculos, etc.), simplemente para alimentarse, para *sobre*-vivir. Si no se lograba el alimento el grupo moría, se extinguía. «Organizar» los *voluntades* de los múltiples miembros de la comunidad de aquella primitiva vida humana era condición de permanencia y aumento de la vida, o el enfrentar la inevitable muerte. La capacidad inteligente práctica de la nueva especie, por la que podía «darse razones», el desarrollo de la posibilidad lingüística como medio de comunicación, debió permitir llegar a «acuerdos» para dirigir todas las voluntades, con funciones heterogéneas (uno dirigía el grupo, otro cubría un campo de huida de la presa, otro la atacaba frontalmente, etc.) hacia un mismo objetivo, sin contradicciones. El poder «poner» se hizo más potente, poderoso, fuerte. Aunó las voluntades, no como simple suma de identidades, sino como organización funcional heterogénea, disciplinada, jerarquizada.

El «poder discursivo» (J. Habermas) o el «poder comunicativo» (H. Arendt) indica la dimensión no sólo *material*, sino también *formal*, procedimental, racional, normativa, práctica del poder, y por ello es también un momento esencial de lo político —sin última instancia[104].

Se puede desde ahora comprender lo reductivo de la propuesta de Hobbes[105], por ejemplo. Para que el *poder-poner* o *instituir* mediaciones para la permanencia y el aumento de la vida humana fuera posible, y no como negación de la lucha mutua sin límites entre los miembros de la comunidad (en el «estado de naturaleza»), imaginó Hobbes una solución desacertada, pero al final una solución, aunque precaria, para permitir el ejercicio del *poder-poner-medios-para-la-vida*, ya que la muerte era el resultado de voluntades opuestas en lucha sin acuerdo alguno. Si se permitía a una sola voluntad, a un solo actor, al soberano (el Rey en las monarquías absolutas) ejercer su *Voluntad de Poder*, decidiéndose todos los demás a anular sus voluntades particulares en favor de dicho soberano, el ejercicio del poder era posible, pero debilitando el poder *desde abajo* —y por ello su fundamentación debía venir *desde arriba*: la autoridad venía de dios[106]; un fetiche—. Esta inadecuada solución es, sin embargo, una organización posible del ejercicio del poder, ya que el poder despótico de un solo actor, al no tener fuerzas contrarias de otros

poderes antagónicos, *puede-instaurar* los medios para la permanencia y aumento de la vida humana de toda la comunidad. El ejercicio del poder del Rey es permitido *pasivamente* por las otras voluntades, sin poder contar el Rey con su participación *activa*. Es un poder *débil*, que depotencia el poder de la comunidad. La *potentia* debilitada impide una *potestas* efectivamente poderosa.

Es decir, el momento racional práctico o discursivo, intersubjetivo y argumentativo de la política se manifiesta como una determinación fundamental ontológica del poder político, porque el que todos anulen su voluntad para permitir el ejercicio de la voluntad del soberano es una posibilidad práctica (desde el aprendizaje del peligro del caos, efecto de la contradicción beligerante entre voluntades opuestas). Pero, para que el poder pueda efectivamente poner o instituir los medios políticos realmente fundados en la participación *activa* de los ciudadanos, es necesario el *consenso racional* (no por el imperio de la mera fuerza dominadora de una voluntad sobre la de los otros, es decir, del ejercicio del poder de uno sobre las voluntades impotentes de los otros, porque en el mejor de los casos sería anulación de la fuerza de los otros, cuando no mera contradicción auto-aniquilante de todos en la lucha sin cuartel) a fin de *unificar la fuerza* o potencia efectiva en *una cierta dirección*. Cuando le falta esta *unidad* el Poder de la Voluntad se torna impotente; el poder se auto-aniquila; la vida humana aunque quiera-vivir, aunque quiera ser *una* voluntad, se torna una voluntad sin voluntad política.

[258] La política se ocupará, exactamente, del manejar la articulación de las voluntades de todos los miembros de una comunidad política en su mutuo ejercicio, para lograr la institucionalización, la constitución y la efectividad del poder, es decir, para que *pueda poner-ejercer* las mediaciones prácticas para la permanencia y aumento de la vida humana de esa comunidad, en última instancia de toda la humanidad.

El Poder de la Voluntad es un momento *material*, de contenido; es la fuerza del poder político. La razón discursiva como acuerdo intersubjetivo es el momento *formal*; es la manera de dar realidad en la cohesión de las voluntades como fuerza del poder. El primer aspecto es el *Poder de la Voluntad*, el segundo es el *Poder deliberativo* de la razón práctico-política. Las dos determinaciones del poder son necesarias para fundamentar adecuadamente la esencia del poder. Las posiciones vitalistas caen frecuentemente en el irracionalismo de la mera voluntad sin mediaciones racionales. Las posiciones liberales o racionalistas caen igualmente en la impotencia de la mera razón discursiva, sin la motivación fuerte de la voluntad. Aunque estos últimos hablan frecuentemente de la necesidad de la «formación de la voluntad» (Habermas, por ejemplo) no saben situar la *potentia* motora de la voluntad, y, por ello, no pueden tampoco saber cómo se la educa, cómo se la «forma», cómo se la disciplina (no digo: se la reprime), cómo se institucionaliza a la voluntad.

La vida humana, el modo de la realidad de la corporalidad intersubjetiva y comunitaria, *quiere*-vivir; ese «querer» es la voluntad como la «potencia de la vida». Pero la vida humana debe también *saber*-vivir, ya

que la razón práctico-política es la «astucia de la vida». Sin voluntad la vida se inmoviliza, se aniquila, se vacía, no tiene poder como fuerza. Sin razón práctico-política la vida se desune, se contradice, es ciega, no sabe adonde va, no tiene poder como orientación, como dirección. *Ptah* (la vida)[107] se manifiesta armónicamente como *Horus* (la Voluntad) y como *Thot* (la Razón práctico-política). En esta *Política de la Liberación* nos cuidaremos de caer en los dos reduccionismos extremos. Uno, consiste en la posición meramente vitalista, fascista, darwinista. El otro, defiende la posición liberal, racionalista, fundacionalista, consensualista, procedimentalista, legalista o positivista (kelseniana) sin contenido material. Las posibilidades de reduccionismos o unilaterialismos son numerosos, pero poseyendo la brújula de la *complejidad mínima y suficiente*, se pretenderá superar los exclusivismos, bajo el lema de afirmar lo que sea *necesario*, pero co-articulándolo con otros momentos cuando no sea *suficiente*.

Deseamos resumir lo expuesto recordando que, desde la referencia en última instancia a la vida humana en comunidad (con pretensión de abarcar a toda la humanidad), surge el *querer* de la vida como voluntad, anterior a toda Voluntad de Poder *como dominación* («dominación» que consideraremos una caída en una fijación represiva que produce muerte), que se despliega como Poder de la Voluntad en cuanto ejercicio del *poder-poner* las mediaciones queridas, los entes con valor político. Esta Voluntad de Vivir, en su momento (en la *Crítica*, del próximo volumen), moverá a las víctimas (en su inicio como voluntades *impotentes*) contra la Voluntad de Poder *como dominación* hacia el ámbito que abren los postulados de la razón crítico-política, postulados que se formulan y son permitidos en su despliegue desde y por la Voluntad de Vivir: el *querer-vivir* de los que enfrentan la muerte en la injusticia. La *Política de la Liberación*, entonces, parte y se funda en esa Voluntad de Vivir como el poder que pone las mediaciones para cumplir con el principio de justicia (con Hume, más allá de Hume)[108], de la paz (con Kant y más allá de Kant)[109], para la permanencia y aumento de la vida de la comunidad política. En estas cortas páginas hemos ya descrito la «esencia de la política» en su fundamento, en su fuente, en su surgente. Todo lo demás será el despliegue, el análisis de sus determinaciones, de las categorías necesarias de la filosofía política, de las posibles totalizaciones que producen patológicamente formas de muerte, y de la liberación de dichas estructuras injustas para construir nuevos órdenes políticos que nos «acercan» en la «dirección» de los postulados de la razón y de la voluntad políticas, como veremos más adelante.

### 2. *De la* potentia *a la* potestas: *¿un concepto ontológico positivo de poder?*

[259] Deseamos ahora abordar el tema que guiará toda esta obra. Deberemos distinguir ente *potentia* (el *ser* oculto, el poder de la comunidad política misma) y *potestas* (el fenómeno, el poder delegado por representación, ejercido por acciones políticas a través de instituciones)[110].

Se trata de una distinción inicial, de la diferencia ontológica del fundamento mismo del campo político como tal. Para Hegel, en el comienzo de su *Lógica*[111], el «ser» es lo absolutamente «in-*determinado*», y en este mismo sentido se explica en el comienzo de la *Filosofía del Derecho* que la «voluntad es libre» de toda *determinación*[112] —como hemos indicado más arriba—. En este sentido el «ser» es «nada» —sin contenido alguno de *ente* (*Da-sein*)—; la «voluntad» todavía no es voluntad concreta; es sólo una voluntad abstractamente vacía («nada» en concreto). La «escisión» ontológica[113] *determina*, *finitiza*, transforma al «ser» en un «ser-*ahí*» (*Da-sein*): un ente. De la misma manera, debe entenderse que la *potentia* (el poder originario, in-escindido, in-determinado, referencia última en la construcción de todas las categorías, bajo pena de caer en fetichismo) de la comunidad política (origen y lugar de la regeneración de la *potestas*) es como el «ser», el fundamento abismal de la política (de lo político, del campo político como político). Todo lo que se llame «político» tendrá que fundarse en última instancia en esta *potentia*. Pero, en cuanto tal y si no fuera determinada de ninguna manera (es decir, heterogéneamente institucionalizada) permanecería «vacía», como una «nada» política: pura *potentia* sin realización alguna, sin performatividad. La comunidad política antes de todo obrar político es pura *potentia*, que se manifiesta, más que en el «estado de excepción» schmittiano, en lo que denominaremos: «estado de rebelión» (que puede dejar al «estado de derecho» y al «estado de excepción» en suspenso)[114].

Dicho en pocas palabras, la *potentia* es el poder de la comunidad política misma; es (*a*) la pluralidad de todas las voluntades (momento material)[115] o de la mayoría hegemónica, (*b*) aunada por el consenso (momento formal discursivo), y que (*c*) cuenta con medios instrumentales para ejercer su poder-poner mediaciones (momento de las mediaciones, de factibilidad)[116]. Son entonces, por ahora, tres determinaciones esenciales del poder como *potentia*.

En las revoluciones centroamericanas de los años ochenta se hizo popular una expresión que dice: «¡El pueblo unido jamás será vencido!». La unidad es el momento discursivo; el pueblo mismo indica la comunidad de vida; la lucha nos habla de los instrumentos, de la estrategia; el grito expresa una voluntad. La fuerza, el poder *desde abajo*, es *potentia*, es positivo, es la vida que quiere vivir y se da los medios para sobre-vivir. El poder *no es dominación*, no es sólo opresión, no es sólo el poder como lo entiende la Modernidad colonialista. Los nuevos movimientos sociales, y los antiguos movimientos clasistas y populares, necesitan teóricamente esta descripción *positiva* del poder. Desde N. Maquiavelo a M. Weber o J. Habermas, cruzando por algunos textos ambiguos de K. Marx y ciertamente por Lenin, el poder fue descrito como algún modo de dominación. El poder político como *potentia* no es dominación; no es determinación negativa, sino que es positivo: es afirmación de la vida de la comunidad para vivir. Escribe Spinoza:

Si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y, por tanto, más derechos juntos del que tenían, en el seno de la naturaleza, cada uno aisladamente. Cuanto mayor sea el número de los que se unen, mayor será el derecho de que gocen todos unidos. En la medida en que los hombres se ven [...] arrastrados hacia direcciones diferentes y, por tanto, en pugna unos con otros [pierden poder...] Son tanto más temibles cuando más poder tienen y más superan en habilidad y astucia a los demás [...][117].

Pero esta pura *potentia* inmediata, el mero poder político de la comunidad política indiferenciado, sin mediaciones, sin funciones, sin heterogeneidad es anterior a toda exteriorización. Es el «ser *en-sí*» de la política; es el «poder *en-sí*». Es la existencia todavía irrealizada; es una imposibilidad empírica. Sería el caso de una comunidad en el ejercicio de una democracia directa que determinaría en cada instante todas las mediaciones para la vida y todos los procedimientos unánimes de las tomas de decisiones. Como esto es imposible, acontece la «escisión ontológica» originaria, primera. La *potentia*, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual *instituyente*: se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferenciadamente pueda *ejercerse* el poder (la *potestas* de los que mandan) que desde abajo (la *potentia*) es el fundamento de tal ejercicio (y por ello el poder legítimo es el ejercido por los que mandan obedeciendo a la *potentia*): poder *obediencial*. Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado, por medios de representantes, le llamaremos la *potestas*.

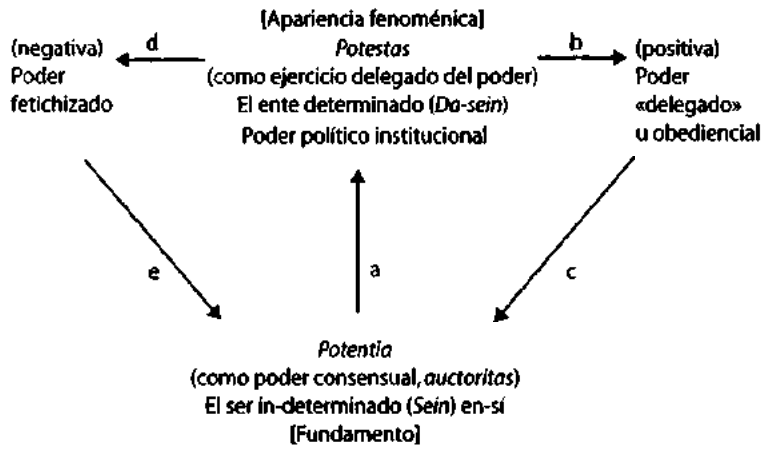
Spinoza distingue aproximadamente entre estas dos dimensiones del poder político cuando escribe:

El poder de la República [que nosotros llamaremos *potestas*] queda definido por el poder general de la multitud [que denominaremos *potentia*]; es cierto, igualmente, que el poder y el derecho de la República *disminuye* en la medida que ésta empuja con su actitud a un mayor número de súbditos a que conspiren contra ella[118].

Cuando la *potestas* se fetichiza, es decir, se «corta», se «separa» de su fundamento (la *potentia*), «disminuye» su poder, aunque su ejercicio despótico pareciera alcanzar el paroxismo de la fuerza (como en el caso de A. Hitler o A. Pinochet).

El poder ejercido por *delegación* institucional por los representantes (sea un rey, un senado oligárquico o aristocrático, un gobierno democrático, etc.) es el «ente», es el «ser» político «determinado» (*Da-sein*: el poder político dado ahí, ante los ojos, a la mano), el momento político fundado en el *ser de la política* (la *potentia*). La in-determinación vacía (*potentia*) ha pasado a una determinación plena (*potestas*). En ese «pasaje» dialéctico estribarán todas las posibilidades de aciertos y actos de justicia política, pero igualmente de todos los desaciertos, injusticias, fetichismos y dominaciones posibles. El poder institucional y delegado hace su aparición fenoménica: el poder *óntico* (a diferencia del poder *ontológico*: la *potentia*).

Esquema 14.03. DE LA *POTENTIA* A LA *POTESTAS*




*Aclaración al Esquema.* a. Disyunción o desdoblamiento originario (ontológico)[119] del poder primero (*potentia*) de la comunidad política que instituye la delegación del ejercicio del poder por instituciones y representantes (*potestas*) («los que mandan»). b. Ejercicio *positivo* del poder como fortalecimiento de la *potentia*. c. Los que «mandan obedeciendo» (poder *obediencial*). d. Fetichización de la *potestas* (se afirma a *sí misma* como origen soberano del poder sobre la *potentia*). e. El poder se ejerce como *dominación* o debilitamiento de la *potencia*: los que «mandan mandando». a-b-c: circulación del poder como regeneración. a-d-e: círculo corrupto del poder.

[260] Escribe Spinoza:

El derecho [...] por el poder de la multitud [*potentia*] se denomina generalmente autoridad política (*imperium*). Lo ejerce [...] aquella persona que ha sido designada *por consentimiento general* para cuidado de la cosa pública [*potestas*][120].

Se muestra que el poder institucional (*potestas*) ejerce por designación un poder (*imperium*) que por su naturaleza es *delegado*. Si se pretende que la *potestas* es soberana se comete una inversión fetichista. En este caso se ha absolutizado a la institución, y para poder pretender ejercer el poder *desde sí* debe «debilitar» el poder de la comunidad (*potentia*). Con ello «disminuye» *realmente* el poder institucional (*potestas*), aunque al ejercerse despóticamente puede aparecer como una fuerza política mayor (por ejemplo, en los casos de J. Stalin, B. Mussolini o J. Videla). Su disminución consiste en la imposibilidad de unir todas las voluntades a favor de una empresa; además, cuando comience la entropía del poder será imposible la regeneración del poder *desde abajo*; el alejamiento

del fundamento del propio poder político (*potentia*) lo debilita. En este caso, «los que mandan» debe comenzar a «mandar mandando» (*flecha e* del *esquema 14.03*)[121] —para expresarnos como los mayas de Chiapas, y su EZLN—. Mientras que, cuando el poder institucional fortalece el poder de la *potentia*, «los que mandan mandan *obedeciendo*» (*flecha c*)[122]. En esta última posibilidad, el poder político-institucional cumple con mayor capacidad, fortaleza, fuerza sus fines (como en los tiempos clásicos de la *Republica* romana o el primer siglo del sistema democrático norteamericano tan exaltado por A. de Tocqueville o H. Arendt).

No se piense que esa *escisión ontológica* entre *potentia* y *potestas* se produce como dos extremos nítidos, claros, perfectamente diferenciados. Nos dice M. Foucault: «[El poder político] no se trata de un aparato de Estado, ni de la clase en el poder, sino un conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo»[123]. En efecto, el poder está diseminado en todo el cuerpo político, tanto en las diversas articulaciones comunitarias (en la base) (la diversidad de la *potentia*) como de instituciones las más variadas que ejercen delegadamente el poder apoyándose unas sobre otras (la diversidad de la *potestas*). Y continúa Foucault:

> No quiero decir que el Estado no es importante; lo que quiero decir es que las relaciones de poder, y por ello el análisis que debe hacerse de ellas, necesariamente sobrepasan al Estado. Y esto en dos sentido: primero, porque el Estado, por más que pareciera tener aparatos omnipotentes, está lejos de ser el que ocupa todo el campo de las relaciones de poder actuales, y, en segundo lugar, porque el Estado sólo puede operar sobre la base de todas las relaciones de poder pre-existentes. El Estado es supra-estructural en relación con toda la serie de redes de poder que dominan el cuerpo, la sexualidad, la familia, la niñez, el conocimiento, la tecnología, etc., [...] pero este meta-poder con todas sus prohibiciones puede sólo asegurar su dominio cuando tiene sus raíces implantadas en la múltiple serie indefinida de relaciones de poder que aportan la necesaria base para esta forma extrema negativa del poder[124].

En efecto, el poder político se encuentra disperso en todo el campo político y en sistemas concretos, en la comunidad política y en todas las comunidades, asociaciones, organizaciones subalternas, como *potentia*, que se despliega regenerándo continuamente a todas las actividades, ideologías, saberes de las diversas agrupaciones sociales y de la sociedad civil, y aun de la sociedad política, como expresión de la energía *de abajo hacia arriba* que emana de la pluralidad de las voluntades unidas por diversos tipos de consenso; y también como *potestas*, que se expande también en todas las instituciones (*de arriba abajo*) llenándolas de voluntad de participación, de fraternidad con respecto al servicio propio del ejercicio delegado del poder en todos los niveles (*flechas b* y *c*, del *esquema 14.03*), o, por el contrario, desarrollando técnicas, mecanismos, epistemologías, instituciones de control, de dominio, de debilitamiento de la *potentia* —nivel en el que se sitúa M. Foucault, dando importancia casi exclusiva al poder como dominación (*flechas d* y *e*).

Por otra parte, Giorgio Agamben, comentando a C. Schmitt, habla del *Stato di eccezione*[125], dentro de una semántica propia del derecho romano, donde *auctoritas* es el momento del poder que puede poner en suspensión a la *potestas* (o poder instituido). Nosotros querríamos llamar la atención sobre una necesaria atribución diversa de la *auctoritas*. Se debe pasar de un actor individual que tiene autoridad (como momento del ejercicio institucional del poder, como *potestas*) a un actor colectivo: la comunidad política o el pueblo mismo. En ese caso, cuando éste pasa a ser *actor*, y se *autoriza* a sí mismo ser el poder instituyente (la *autoridad* última), no como el que declara el «estado de excepción», sino el que declara la necesidad de una transformación de la *potestas* como totalidad si fuese necesario, su voluntad aparece con mayor claridad aún que la «decisión» de la autoridad del líder en Schmitt (líder carismático en M. Weber, que goza entonces de una legitimidad aparente). No hay tal. La «decisión» es la de una comunidad política, de un pueblo, de tomar nuevamente de manera directa el ejercicio del poder como *potentia*, y se autoriza a transformar la *potestas*, nombrando nuevos representantes, dictando nuevas leyes o convocando a una nueva Asamblea constituyente. Es el «estado de rebelión» como veremos[126].

[261] En América Latina, desde el derecho de Castilla en la Cristiandad hispana, el «estado de rebelión» (que en este 2006 se está dando en Bolivia o Ecuador), es algo más que un «estado de excepción». El segundo es correlativo al orden jurídico establecido (*potestas*), y lo decreta una función del poder constituido (al menos un poder legitimado carismáticamente); el primero, en cambio, es la acción misma orginaria de la voluntad consensual de la comunidad política (*potentia*) y nos habla de un momento ontológico, *más acá* de la voluntad que decreta el «estado de excepción» schmittiano. El «estado de rebelión»[127] del pueblo puede dejar sin efecto un «estado de excepción» —como en Argentina, como ya hemos indicado, donde la ya referida movilización popular del 20 de diciembre de 2001 contra el presidente Fernando de la Rúa, lo destituye por el hecho de haber decretado un «estado de excepción», emanado de la *auctoritas* de la institución del Poder ejecutivo, que era visto como un nuevo acto represivo de la *potestas*—. Desde la *potentia* el pueblo provoca a la *potestas*: «¡Qué se vayan todos!» —es decir, se les recuerda quiénes ostentan la última instancia de la *auctoritas*.

En este comienzo del siglo XXI, definitivamente, la *auctoritas*[128], que en el derecho romano correspondía al padre de familia (en el derecho privado) y en el derecho público al príncipe, al senado o al emperador (y que después pasará a los reyes y hasta el *Führertum* nazi), que era quien podía declarar el «estado de excepción» (la *dictadura* como institución jurídica o extra-jurídica)[129], debe hoy re-atribuirse a la comunidad política (con instituciones tales como el plebiscito, el referendo, la consulta, la revocación del mandato, el uso de medios electrónicos para medir la *opinión*, la institucionalización constitucional y legal de la participación directa por asambleas de «cabildos abiertos»), la organización de un Poder ciudadano efectivo, equivalente y distinto de los tres Po-

deres habituales del Estado moderno, o, por último y de manera límite, por medio de rebeliones, revoluciones, golpes de Estado dados por la comunidad política misma, como *auctor* anterior al sistema del derecho, para restringir, reordenar, hacer crecer o transformar radicalmente a la *potestas* (las instituciones de la sociedad política) desde la soberanía de la *auctoritas vitae* («autoridad de la vida») del mismo pueblo, última referencia.

De manera que habría: *a*) una *anomia* anterior al orden jurídico (de la *potestas*) de la comunidad política misma como poder originario (*potentia* como poder instituyente, constituyente), que se dará las instituciones (*auctoritas ante festum*); *b*) un *nomos* u orden donde la *potestas* puede ser puesta en cuestión como «estado de excepción» (*auctoritas in festum*[130]); y, por último y como veremos en la *Crítica* (próximo volumen), *c*) una *auctoritas post festum* del pueblo, o algunos de sus sectores, que ponen en cuestión el orden legítimo vigente desde el consenso crítico de la vida de las comunidades que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos (en el mejor de los casos, o, simplemente, como rebelión[131]). Siempre la *potentia*, el poder de la comunidad política, del pueblo, que ahora queda investida de *auctoritas* (y por ello *autoriza* al gobierno, al Estado, a todas las instituciones *delegadas* de los representantes), es el poder político en última instancia, fundamento del ejercicio *delegado* de la *potestas* (su aparición fenoménica), es decir, de *todas* las instituciones sociales, de la sociedad civil y del Estado en sentido estricto —lo mismo que del gobierno, ya que el representante ejerce poder *por delegación* como poder determinado, heterogéneo y parcial (funcional al *oficium*, diría Cicerón) cuya porción lo designa por consenso la comunidad política desde su *potentia*: el poder político propiamente dicho.

La tarea de la filosofía política *arquitectónica*, y en mayor medida de la *crítica* (o de liberación), consiste, como ya lo hemos apuntado, en exponer el sistema completo de categorías fenoménicas de la filosofía política burguesa[132], a fin de desarrollar teóricamente el despliegue real del poder político (*potentia*), el fundamento, en el campo político global, teniendo en cuenta la acción política estratégica que se fija, se objetiva, deviene real en la *potestas* o poder delegado en todas las instituciones. Las categorías de la filosofía política burguesa se han fetichizado. Se pasa de una categoría superficial o fenoménica (en el nivel de la *potestas*) a otra sin buscar su fundamento. De lo que se trata para nosotros es de construir cada categoría por referencia a su fundamento ontológico; es decir, fundarlas con coherencia lógica, para relanzar deconstructivamente dicha crítica de todo el sistema de categorías desde la exterioridad de los oprimidos o excluidos (en el volumen *Crítica*). Esto nos llevaría a exponer el concepto de *hiper-potentia*[133] de una comunidad de oprimidos o excluidos (el pueblo en sentido redefinido) del orden político vigente (la *potestas* dominante, diría A. Gramsci) que lucharían para su transformación (la nueva *potestas* futura).

[262] Se trata de dar un paso decisivo. La «estructura de dominio» (*Herrschaftsgebilde* como la denomina Heidegger), o el orden político dado, la *potestas*, se ha originado en una experiencia fundacional; el pasaje del «ser» al «fenómeno». En el lugar más sagrado del foro romano se ocultaba bajo el piso (en el fundamento) la *pietra nigra*; una piedra negra que recordaba el origen del pacto originario del *populus romanus*, del mismo senado, como piso sobre el que se edificaba la *auctoritas* del pueblo romano[134]. En la Meca, de manera semejante, se venera en la sagrada mezquita la antigua piedra *Ka'aba* en la que el profeta renovó la alianza con Allah. En el pueblo azteca, igualmente, la existencia política se refería a un fundamento último: «¿Acaso son *verdad*[135] los seres humanos? ¿Por tanto ya no es *verdad* nuestro canto[136]? ¿Qué está *de pie*[137] por ventura?»[138]. Estar en la *verdad* es estar fundado en la piedra firme de la tierra, en el origen. Pero este origen cósmico es al mismo tiempo cosmopolita: el imperio azteca ha sido fundado en un pacto con Huitzilopochtli, el pequeño dios colibrí que necesita la sangre de los jóvenes para poder vivir. El imperio se funda sobre un pacto cosmológico expresado por Tlacaelel; era una verdadera *teología política*[139].

En una primera tradición, la filosofía política moderna, y especialmente la de la Ilustración y el liberalismo, desde Hobbes y Locke, se pregunta por el tema siguiente: ¿cómo nace el «estado civil» o «estado político», es decir, el orden político? Para ello imaginaron una situación «contractualista»[140]. El contractualismo tiene el defecto fundamental de su *formalismo*[141]. Se imagina una situación donde la conciencia (reducción consensualista) establece una alianza (que en la cultura occidental tiene su lejano inicio en el caso de Abraham en el pueblo judío, y en el cristiano se habla de una nueva Alianza, firmada por el profeta fundador), simplificando así el origen de manera unilateral. Por el contrario, en una segunda tradición, la filosofía política del marxismo estándar, imaginó el origen del sistema político como fruto inevitable de los mecanismo necesarios de las leyes económicas —posición que E. Laclau criticó con suma claridad[142]—, y conceptualizó al Estado como el lugar privilegiado de la política, del ejercicio del poder de la clase burguesa —reducción contra la que se lanzará críticamente el pensamiento foucaultiano—. En este segundo caso se cae en un *materialismo* unilateral.

Ante la crisis del marxismo, especialmente en Francia, un grupo de filósofos althusserianos (como E. Balibar, A. Badiou, J. Rancière y otros), y también como reacción de la anunciada «muerte del sujeto» (de origen analítico popperiano, pero muy en boga en el pensar de L. Althusser), deben repensar la cuestión del «*sujeto* histórico» (la clase obrera), convertido en una sustancia metafísica. La des-sustancialización del sujeto, la necesidad de encontrar un actor político que pudiera ser descubierto desde exigencias filosóficas más interdisciplinarias, más críticas, y hasta

postmodernas en algunos aspectos, sitúan el problema del origen del orden político vigente desde una mucho mayor complejidad.

La pregunta por los «sujetos» que originan el orden político, o los «actores» del *campo político*, deberá ser respondida practicando una descripción filosófica, a lo que deberíamos agregar el colapso del socialismo real y la derrota del liberalismo tradicional infringido por el pensamiento neoconservador y fundamentalista (religioso y del mercado) que se presenta como si no tuviera ante sí ninguna otra alternativas (como el neoliberalismo del mercado total y global), que parta de nuevos supuestos. Surge así la discusión actual sobre una redefinición del «sujeto» de la política. Y es dentro de este horizonte que tomaremos como punto de partida la posición de Alain Badiou.

El orden político vigente se origina desde una referencia política primera que la denominaremos el «acontecimiento»[143], que por ser la última instancia la describiremos como «fundacional». El mismo Rousseau[144] —desde una posición contractualista, aunque crítica— escribe, en referencia a Grocio y al hecho de que un pueblo puede «*darse* un rey», lo siguiente:

> Este mismo *don*[145] es un acto político; presupone una deliberación pública. *Antes* de examinar el acto por el cual un pueblo *elige* un rey, sería bueno examinar *el acto* por el cual *un pueblo es un pueblo* (*un peuple est un peuple*); pues este acto, siendo necesariamente *anterior* al otro, es el verdadero *fundamento* (*fondement*) de la sociedad[146].

Para Rousseau ese *fundamento* es el «contrato social», pero del que se acepta que «nunca ha sido formalmente enunciado, [y por ello] son siempre los mismos [en su contenido], en todas partes tácitamente admitidos y reconocidos, hasta que dicho pacto social es violado»[147]. En efecto, cuando se lo niega, o se lo debilita, aparece entonces *explícitamente* el contrato como lo ya siempre dado y que hay que proteger. Ésta posición, como hemos indicado, puede derivar en un tipo de visión formalista.

Un tema semejante, será tratado por Alain Badiou desde un punto de vista ontológico (aunque desde una ontología definida dentro del horizonte del saber en último término como matemática, en lo que no le seguimos), lo que nos permitirá descubrir a la Voluntad como punto de emergencia, como un Poder que «aparece» situado (desde un «sitio» y en una «situación»), como el momento ontológico concreto y originario de todo «orden político» establecido, sea el que fuera, que será considerado como *lo dado* (objeto de esta *Arquitectónica*), que deconstruiremos posteriormente (en la *Crítica*, desde el § 30). Metodológicamente partiremos desde una comunidad, un grupo, una estructura intersubjetiva que se encuentra ya siempre en una Totalidad política *dada*, sin juzgarla todavía de manera *crítica* (y por ello nos sirve la actitud en parte ingenua, no-crítica, como la de Badiou[148], según podremos observar).

Es toda la cuestión de la «aparición» del ser (*potentia*) en el mundo fenoménico (*potestas*).

En el *comienzo* de todo orden político está de alguna manera el *caos*, lo anterior al orden, en el tiempo primero en que se produjo *el* «acontecimiento», al cual inevitablemente con «fidelidad» se remitirán todos los actores políticos de una cierta comunidad como lo dado obviamente, como el fundamento del consenso tácito siempre presente, como la ausencia que todos presuponen y que, cuando se pone en cuestión, todo se debilita, «se viene abajo».

[263] Para entender el sentido muy particular (que aunque inspirándonos en Badiou no nos atendremos estrictamente en el contenido que le dará este autor francés postalthusseriano) que le otorgaremos al término «acontecimiento», podríamos iniciar nuestra reflexión desde la descripción del «mundo» (*Welt*) tal como nos la propone Heidegger en *Ser y tiempo*[149].

El ser-en-el-mundo cotidiano, fáctico, el de todos los días es el punto de partida. Es la Totalidad dentro de cuyo horizonte vivimos, enfrentamos los entes «a la mano», los interpretamos primeramente de manera práctica. Ese *mundo* es siempre espacial (no en el sentido obvio en tanto que tiene o está en un lugar, en un lugar geográfico determinable, sino en cuanto *espacializa* todos los entes que le enfrentan dentro de él). Ese mundo, además, es siempre temporal (no en cuanto está determinado por una fecha, sino en cuando *temporaliza* las posibilidades que se debe empuñar cotidianamente). En ese *mundo*, en un cierto lugar, en un *sitio* con un determinado *sentido*, puede darse una *situación*:

> El término *situación (Situation)* [es] un concepto existenciario (*existenzialen*] [...] Al *ser-en-el-mundo* le es inherente una peculiar espacialidad [...] El *ser-ahí* espacializa [...] Pero la espacialidad peculiar del *ser-ahí*, sobre la base de la cual se asigna la existencia en cada caso su *lugar (Ort)*, se funda en la constitución del *ser-en-el-mundo*. El ingrediente primario de esta constitución es el *estado-de-abierto (Erschlossenheit)*. Así como la espacialidad del *ahí* se funda en el *estado-de-abierto*, así tiene la *situación* su fundamento en el *estado-de-resuelto (Entschlossenheit)*[150].

Según hemos visto, en el pensar heideggeriano, que se manifiesta en los textos sobre Nietzsche, este «*estado-de-resuelto*» es el modo como la Voluntad se pone sobre sí misma y supera sus límites en el horizonte «abierto» del mundo. «Aparece» en el mundo. No se trata de un mero estar perdido en el impersonal «*se* dice» (el «se» como signo del sub-jecto pasivo que no es actor, y por ello no es el «sujeto» que se está buscando después de la «muerte del sujeto»). Para ser «actor» en *estado-de-resuelto*, el mero pasivo sub-jecto masivo, del «se», aparece cuando se convulsiona en algún *lugar* (un *sitio*) un tal estado de cosas que el mundo entra en crisis. En el mundo se configura una «*situación*» crítico-existencial, caótica; la estabilidad deja lugar al «en río revuelto ganancia de pescadores»; los pescadores serán en este caso los «actores» en dicho mundo.

Badiou piensa el tema del «acontecimiento» desde este contexto heideggeriano —pero, igualmente ante Althusser, ya que el horizonte ontológico de Badiou nos habla del *saber*, que ocuparía el lugar de la

«ciencia» en Althusser (reservando ante el nivel de la «ideología», ahora completamente redefinida, toda la problemática que se denominará con la palabra «acontecimiento»)—. En efecto, el «ser» de la obra *El ser y el acontecimiento* de Badiou es, por una parte, el mundo heideggeriano repensado desde la tradición althusseriana, y, por otra, su identificación con un saber matemático tal como lo expresa el propio Badiou.

De esta manera el concepto de «acontecimiento» tiene ahora una complejidad desconcertante: «En la construcción del concepto de *acontecimiento* (*événement*), la pertenencia del *acontecimiento* a sí mismo, o quizás, más bien, la pertenencia del significante del *acontecimiento* a su significación, desempeña un papel crucial»[151].

Para llegar al concepto de *acontecimiento*, Badiou parte (como Heidegger) de un *lugar* (*sitio*) que determina por su parte una compleja *situación* existencial. La situación es la estructuración de maduración extrema y concreta, como una coyuntura crítica del mundo, en un momento de transformación de su historia. En la *lógica de la complejidad* el concepto de *caos* puede servirnos. Por *caos* se entiende el estado de una substancia que entra en un proceso de «pasaje» de un estado físico a otro. Por ejemplo, en el caso del agua, el paso del estado sólido al líquido, y de éste al gaseoso. Al acercarse a los cien grados centígrados de temperatura el agua entra en ebullición. Hay como un cambio de parámetros, una desestructuración de un cierto orden que pareciera hacer saltar en pedazos el estado de cosas consolidado hasta ese momento. Antes aún, cuando el hielo comenzó desde menores temperaturas a llegar al grado cero, se inició la disolución de cristales, la resistencia mutua de las moléculas aminora su recíproca dureza, y lentamente comienza a filtrarse por entre sus intersticios gotas del líquido, el elemento nuevo e inesperado. El fuerte igloo del esquimal, que resistía como una piedra, comienza a derretirse. Esta *situación*, que anticipa un cambio radical, no puede preverse en el proceso histórico. Ni tampoco tienen por sujetos privilegiados a los héroes. Se trata de «actores» unidos por una red intersubjetiva, que constituyen algo así como una comunidad generacional. Los participantes pasivos del orden, los sub-jetos, se desorientan, no captan, no pueden interpretar el sentido de la *situación* caótica. Sólo algunos son empujados a comprometerse como *actores* (sólo la militancia constituye a este observador como «interior» a la situación) en el proceso de transformación que producirá en su aquietamiento momentáneo un nuevo orden de cosas. Algunos puede interpretar el *nuevo* sentido de la «situación» del mundo como Totalidad. El «acontecimiento» será así un tipo de estructura dinámica no prevista en la que ciertos «sub-jetos» (de alguna manera objetos funcionales del sistema, mero miembros pasivos) devendrán *actores*, en medio de la refriega que para los observadores objetivos es el *caos* mismo. Sólo los que pueden sacar la cabeza sobre la corriente de agua que arrastra a todos en la *situación* caótica son los que comienzan a hacerse expertos en natación gracias al torrente mismo. El «acontecimiento» será ciertamente un hecho, pero un hecho muy particular, un hecho *histórico*, última referencia de la reorganización del

mundo, de la *fundación* de un *nuevo* mundo. Ese «acontecimiento» se descubre claramente al observador externo de manera retroactiva, gracias a una mirada hacia atrás, hacia el origen, desde la perspectiva de estar habitando en *otro* mundo.

[264] En Nueva España, por ejemplo, en 1810 (un *sitio* en un *tiempo*) se produjo un *hecho* que ha sido denominado el estado de rebelión de una de las colonias del Imperio español (Badiou obviamente está pensando en su «Revolución francesa»). Ese *hecho* puede ser descrito por el historiador narrando muchas posibles determinaciones concretas (la existencia de los criollos, de los mestizos, de los indios; la burocracia borbónica, los virreyes, las logias masónicas, los elevados tributos que exigían los intendentes, etc.[152]), pero todos estos momentos aislados no tocan lo que es el *acontecimiento* de una tal Revolución emancipadora de las colonias ibéricas, ni permite que se interprete (desde un observador externo imparcial) el *sentido* de lo vivido por aquellos actores históricos, y lo que para ellos significó al hacer memoria retrospectiva de aquella *situación*:

> Lo que marca un punto de detención para esta diseminación [de significados] es el *modo* según el cual la Revolución constituye un *término axial* de la Revolución misma, es decir, *la manera* en la que la *conciencia del tiempo* —y nuestra *intervención* retroactiva— filtra todo el *sitio* [y la *situación*] a través de lo *uno*[153] de su calificación de *acontecimiento*[154].

Badiou, como Étienne Balibar o Jacques Rancière, era discípulo de Althusser[155]. El «ser», hemos dicho, es el orden ontológico del saber, de la matemática (y no de la filosofía). Por su parte, en ese mundo u orden ontológico se estructura una «multitud consistente particular», que Badiou categoriza como *situación*. Cuando la *situación* es captada como tal en una «estructura *simbólica*» (y aquí nos acercaríamos a dos de los tres vértices del triángulo lacaniano, ante «la Cosa real» y «lo simbólico» —nos faltaría lo «imaginario») se pasa a un «*estado de situación*». Explica Žižek:

> Ésta es entonces la estructura del ser. Sin embargo, de tiempo en tiempo, de un modo completamente contingente, impredictible, fuera del alcance del saber sobre el ser, se produce un *acontecimiento* que pertenece a una dimensión totalmente distinta: es precisamente la dimensión del no-ser[156].

Este nuevo tipo de racionalidad, este nuevo nivel de la existencia, emerge desde la *situación*. Para comprender aproximadamente de qué estamos hablando, deberíamos entender que no se trata de un sujeto que se situaría como un observador imparcial, sino que ocupa el lugar del *actor* del *acontecimiento* como sujeto comprometido, «interno» a la situación en el mundo, y que se encuentra «enredado» en una intersubjetividad (y en referencia a un inconsciente que frecuentemente le impide conceptuar claramente la situación) que lo determina. Alguien pudiera justamente criticar que se habría perdido la antigua «objetivi-

dad» (del marxismo estándar) del poder explicar el hecho desde estructuras «científicas» (como las categorías de clase, formación social, etc.). Lo que acontece es que esa «objetividad» de las estructuras económicas, jurídicas, políticas (que en cualquier caso nos interesan de manera muy especial) no ejercen su eficacia social o política como meramente categorías abstractas «objetivas». Las instituciones, las clases sociales, etc. (categorías sociológicas, económicas, etc., que no podemos ni debemos abandonar), son, simultánea y genéticamente, constituyentes de la propias subjetividad, de la intersubjetividad de cada participante solidario del *acontecimiento*. Es decir, dicho acontecimiento, evidentemente, tiene determinaciones que pudiéramos denominar «objetivas», pero que son vividas, interpretadas, ejercidas desde un *actor* comprometido en el «interior» de un proceso histórico que se le escapa al observador «externo», por no ser un actor del acontecimiento.

El *acontecimiento* no queda necesariamente determinado por el sitio físico ni por una mera situación posible de ser narrada, sino que se origina en un significar la situación en primer lugar denominándola, como punto de referencia de los múltiples *actores*. Partiendo de Pascal, Badiou nos dice que «decidir [ser participantes en el *acontecimiento*, una vez que ha estallado] es una apuesta que no se asume desde la posibilidad de que algún día será reconocida como legítima, en la medida en que la legitimidad remite a la estructura de la *situación*»[157]. La decisión del participar es el origen de la legitimidad, y también de la responsabilidad y de la fidelidad. El *acontecimiento*, entonces, es la intersección de una *situación* (no sólo objetiva, sino de una objetividad componente inevitable de la intersubjetividad) con un modo muy especial de transformación por el que un mero observador pasa de ser un pasivo sub-jecto a ser un *actor*. La *potentia* se fenomenaliza como *potestas*, o al menos estamos en su «origen». Estaríamos en el origen del acto de *subjetivación* —para usar ahora la terminología de Alain Touraine[158]—. Y esto es, estrictamente, el «poder-ponerse» (Poder) de la Voluntad en *estado-de-resuelto* como posible participante. Es un riesgo, es una «apuesta» (de la que se puede ser perdedor). Cuando la generación de Miguel Hidalgo, cura de Dolores, se decide a hace sonar la campana del templo del cual el cura era responsable, y gracias a la cual convocaba al pueblo colonial para participar en una guerra de Emancipación anti-metropolitana, todos arriesgaban la vida en esa «apuesta» que llevará ciertamente a muchos de ellos a perderla por *fidelidad* a la *causa* (la causa aquí es «la Cosa real» imposible de Lacan, que Badiou denominará: «régimen de verdad»): la «verdad» como la libertad del Anahuac, que se instauraba desde el *acontecimiento* que comenzaba a desplegarse intersubjetivamente, sin garantías objetivas de su realización efectiva histórica, y que sólo existía en las voluntades de los *actores* como posibilidad que se iría construyendo en la *fidelidad* a la «apuesta» que tenía como única garantía su propia acción, que aparecía como «locura» ante el poderoso y armado mundo cuerdo hispánico. Los *actores* se *comprometen* en una *situación* que ellos mismos en su decisión, en su «apuesta» efectiva,

constituyen como *acontecimiento*. «Llamo *intervención* —escribe Badiou— a todo procedimiento por el cual una multitud (un múltiple) es reconocido como *acontecimiento*»[159].

[265] Hay, entonces, ciertos aspectos que hemos podido ir discerniendo en lo que llamaremos *acontecimiento*. En primer lugar, hay *hechos* que como tal no constituyen el *acontecimiento*, pero que son sus condiciones. Los *actores* van cobrando conciencia del *acontecimiento* al nominarlo, ya que la designación otorgada por ellos simboliza su propia actividad. En tercer lugar, los *actores* van a intentar una meta, la cosa real imposible (la libertad del Anahuac, de México, que ni aun al comienzo del siglo XXI se ha logrado; así como imposibles fueron los ideales de la Revolución francesa, en aquello de la igualdad, fraternidad, libertad). Además, el proceso del *acontecimiento* necesita un «operador», una generación de patriotas, un partido o un movimiento político, etc.[160]. Y, por último, el *sujeto*, el actor que «en nombre del *acontecimiento-verdad* interviene en el múltiple histórico de la situación y discierne/identifica en ella los signos-efectos del acontecimiento»[161]. El acontecimiento abre un mundo futuro, abre un régimen de verdad («verdad» sería aquí el devenir del acontecimiento desde la lógica que se ha instaurado a partir de la ruptura con el mundo-sido), que arranca desde lo oculto y desconocido (la *potentia*). La «verdad» oculta se revela... como hecho histórico, como acontecimiento, aunque: «Siempre seguirá siendo dudoso que haya habido un acontecimiento, salvo para el que interviene que *decide* su pertenencia a la situación»[162].

Son como los «milagros» de Pascal[163]; es el acto contingente que rompe el orden establecido del ser, pero que igualmente se sitúa en una misma historia:

> El debate, filosóficamente reconstituido, apunta a tres conceptos. La interrupción (¿qué es lo que un *acontecimiento* interrumpe, qué es lo que preserva?). La fidelidad (¿qué es ser fiel a una posible interrupción de un *acontecimiento*?). El marcaje (¿hay marcas o signos visibles de la fidelidad?) En la intersección de estos tres conceptos se construye la interrogación fundamental: ¿quién es *sujeto* del proceso de *verdad*?[164].

Sobre Badiou, pero igualmente sobre J. Rancière y E. Balibar, y en cierta manera sobre E. Laclau, se dice:

> El problema consiste en quebrar el campo ontológico *cerrado en sí mismo* como una descripción del universo *positivo*[165]; la dimensión que socava el cierre de la ontología tiene un carácter ético; concierne al acto contingente de *decisión* contra el fondo de la multiciplicidad indecidible del ser; en consecuencia, [dichos] autores intentan conceptuar un modo nuevo de *subjetividad*, poscartesiano, que corte sus vínculos con la ontología y gire en torno a un acto contingente de decisión[166].

Y refiriéndose al que de alguna manera inició esta tradición francesa, Žižek se refiere a Michel Foucault:

Todo estos autores oscilan entre proponer un marco formal neutral que describa el funcionamiento del *campo político* sin ninguna toma de partido específico, y la preeminencia acordada a una particular práctica política izquierdista [...] Foucault presenta su concepción del poder como una herramienta neutral que describe el modo cómo funciona todo *campo* de las estructuras de poder existentes y de las resistencias a ellas [... Pero], por otro lado, es inevitable la impresión de que Foucault estaba de algún modo apasionadamente del lado de *los oprimidos*[167].

Aquí podría abrirse como una sospecha. ¿No será que al final Badiou se encuentra apresado en un cierto formalismo, en un subjetivismo[168], ya que el acontecimiento no tendría referencia a una estructura propiamente real, porque «la indecibilidad del acontecimiento significa que éste no tiene ninguna garantía ontológica, no puede ser reducido a una situación (previa) ni deducido de ella, ni es tampoco generado por ella? Surgen *de la nada* (la nada que era la verdad ontológica de esa situación anterior)»[169]. Este como formalismo subjetivista se deja ver en la expresión siguiente: «la verdad [del *acontecimiento*] es enteramente subjetiva (es del orden de una declaración que testifica una convicción en cuanto al *acontecimiento*)»[170]. Y por ello «la fidelidad [al *acontecimiento*], a la declaración es crucial, ya que la verdad es un proceso, y no una iluminación» (p. 16). Tomar como ejemplo a Pablo de Tarso, como converso religioso, sin saber situarlo dentro de las estructuras de dominación económica y política del Imperio romano supone un cierto subjetivismo. Se ha separado del objetivismo althusseriano para caer en un subjetivismo postmarxista[171]. Dicho subjetivismo se acentúa después:

Para pensar [la fidelidad] son necesario tres conceptos: el que nombra al sujeto en el punto de la declaración [...] (*convicción*); el que nombra al sujeto en el punto de la dirección militante de su convicción [...] (*amor*); el que nombra al sujeto en la fuerza de desplazamiento que le confiere la suposición del carácter *terminado* del proceso de verdad [...] (*certeza*). Una verdad es por sí misma *indiferente* al estado de la situación (p. 16).

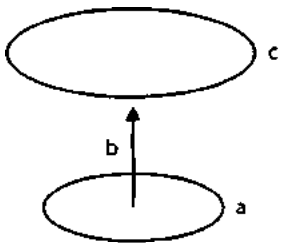
Estas definiciones nos dejan profundamente confundidos, o, por otro lado, nos aclaran sobre la posición del filósofo francés. En efecto, el *acontecimiento* de Badiou ¿no habrá terminado por ser una *experiencia* meramente subjetiva de *actores* políticos comprometidos con una pura ilusión cuya referencia a la realidad (la *situación*) acaba por esfumarse? El sujeto como *actor* acabaría por aparecer como una producto imaginario, no real en la historia. ¿Cuáles pueden ser los criterios de un cierto realismo crítico del *acontecimiento* que, guardando muchos de los momentos bien ganados por Badiou, evitaran caer en un formalismo vacío —en el que habrían caído muchos filósofos postalthusserianismo, habiendo sido discípulos del connotado maestro[172]?

Por nuestra parte, deseamos terminar de situar la cuestión a partir de nuestra propia conceptualización. Es decir, el tema que hemos querido comenzar a esbozar consiste en mostrar que todo orden político emerge

desde un *acontecimiento fundador*, de una comunidad de actores que tienen conciencia militante intersubjetiva, que les cupo en la historia, imprevisiblemente, el haber instaurado una nueva estructura epocal que tiene sentido pleno sólo en la «objetividad» de alguna manera ya siempre subsumida en la propia intersubjetividad, pero que no puede dejar de tener «referencia» a una realidad, *material*, desde el criterio último de verdad (la vida humana) y el criterio de validez *formal*, con referencia a una razón discursiva de la comunidad, en nuestro caso política.

Atengámonos, entonces, a algunos elementos mínimos supuestos en todas las interpretaciones de lo que el *acontecimiento* pueda significar, que nos permitan avanzar en la cuestión.

Esquema 15.01. DEL *CAOS* AL *ACONTECIMIENTO* Y AL NUEVO ORDEN




En esta *Política de la Liberación* podremos, entonces, distinguir los siguientes aspectos. En un momento *dado* (*a*) el mundo entra en crisis (el *caos*), al menos para un grupo de actores. Dicho mundo tiene su tradición, la positividad de su antiguo tiempo de constitución que ahora es puesto en cuestión. En una consideración ontológica es el ser, la comunidad en el caos como pura posibilidad: el ser como nada. El *acontecimiento* (*b*), al que estamos refiriéndonos, surge de ese *caos*, que de alguna manera bifurca caóticamente diversas posibles soluciones. Metafóricamente, expresa este *hecho* Th. Hobbes con aquel famoso *homo homini lupus*, que ahora no recordamos como una definición metafísica del ser humano, ni como una situación hipotética o histórica contractualista, sino como la mera referencia simbólica a un *desorden* primigenio: el «estado de naturaleza» como guerra. El *acontecimiento* como eclosión, como erupción, supone un *lugar*, que abre una *situación* crítica. El sub-jecto pasivo cae inevitablemente en un cierto escepticismo, en un *nihilismo* ante el antiguo orden cuyos valores se derrumban ante sus ojos; se trata de una ruptura. A esto le sigue, cuando hay efectivamente un *acontecimiento* que es creador («aparece» la *potestas*), un «poner nuevos valores» (usando la expresión del *Zarathustra* de Nietzsche), como el poder de una Voluntad que tiene la capacidad-de-inaugurar intersubjeti-

vamente, como generación originante, una tradición distinta, un orden nuevo (*c*), hacia el cual los *actores* tienden y en cuyo proceso deberán saber guardar *fidelidad* a la verdad descubierta en el sendero de su propia construcción (de la construcción de su propia subjetividad política en la constitución de la verdad del nuevo orden; es una mutua constitución objetivo-militante, ya que, por una parte, «la Cosa real» se va realizando en la propia construcción del sujeto práctico-político, y, por otra parte, nunca ninguno de los dos llega del todo al pleno cumplimiento y se proyecta como un postulado).

[266] Veamos dos ejemplos que nos ayudarán a reflexionan sobre el *acontecimiento fundacional* bajo el nombre de «revolución». El primero, parte de la tradición llamada *comunitarianista*, y está representado por Michael Walzer en su obra *Éxodo y revolución*[173]; y, el segundo, Hannah Arendt, que en su obra *Sobre la revolución* intenta efectuar una clara distinción entre el sentido de la Revolución francesa (de la que parten tradicionalmente los filósofos franceses) y el de la Revolución norteamericana[174].

Para Walzer, el acontecimiento fundacional se describe mediante la relectura de un texto que trata la cuestión que nos ocupa: el *Éxodo* que narra la salida de la esclavitud de Egipto de Moisés y de su pueblo. Su relectura, como judío norteamericano, se inspira en la tradición de su propia comunidad, pero también, entre otras fuentes, en la teología de la liberación latinoamericana (citando varias veces al argentino Severino Croatto[175]). La narrativa va dirigida principalmente a clarificar el significado del origen del sistema político norteamericano en el siglo XVIII, *hacia atrás*, y, cuando piensa el presente, se refiere a la fundación del Estado de Israel. El *Éxodo* sirve para comprender un acontecimiento fundacional *pasado* (en el sentido de este *§ 14*, y no del *§ 31* de la parte *Crítica* de esta *Política de la Liberación*) o para fundar un orden dado —ya que no se piensa en una revolución *presente* o *por venir* en vista de un *futuro* que intente negar las negatividades *materiales*[176] de los oprimidos[177]—. Es por ello necesariamente una interpretación *conservadora*. De todas maneras es una obra llena de sugerencias, dividida en tres capítulos[178] que pudieron dar al autor la sugerencia de que se trata de momentos categoriales fundamentales (de hecho, los de la filosofía de la liberación latinoamericana).

En efecto, en 1) se encuentra el «pueblo» como esclavo en Egipto. Walzer no intenta constituir a «Egipto» como categoría filosófica, ya que efectivamente puede efectuarse a partir de la metáfora una categoría interpretativa filosófica, que hemos denominado «Totalidad» (desde Aristóteles, Hegel, Marx, Lukács o Lévinas). En la narrativa de Walzer, la rebelión de los esclavos de Egipto es referida alegóricamente y con frecuencia a la revolución inglesa[179], a la fundación política de Estados Unidos[180] o a la de Israel[181]. Descubre adecuadamente los momentos materiales de la opresión, como causa de la «revolución» de aquellos esclavos, pero como no tiene una clara intención «categorial» nunca aplicará en sus obras posteriores dichas distinciones. No se imagina aplicar la

metáfora a la «explotación capitalista» (o lo hará muy de paso y superficialmente) o a la situación de los palestinos hoy en Israel.

En 2), «el sujeto de la marcha, [que] es el pueblo de Israel»[182], cumple el *acontecimiento*, rompe los «círculos fijos»[183], deja atrás la tierra de la opresión y se lanza al «desierto»[184]. Es la larga estrategia de la fundación del nuevo orden. En medio del «desierto» (es decir, del *acontecimiento*) se produce la «alianza», el «contrato», el «pacto» (en donde se inspiran los contractualistas modernos). Por ello correctamente concluye: «El pacto (*covenant*) es la invención política del libro del *Éxodo*»[185]. «Ellos están entre Egipto y la tierra prometida»[186]. Es el momento de la «donación» de la ley, de la fidelidad (e infidelidad), del fetichismo, de la estrategia...

En 3) es la llegada a la «Tierra prometida», la de Josué cruzando el Jordán y atacando Jericó de los cananeos; la de los *Pilgrims* que reciben la comida de los indígenas (*Thanks giving day*)... que son después masacrados; de los palestinos en toda la tierra de Israel (desde el Mediterráneo al Jordán). Es la ambigüedad originaria, es la muerte del padre de Freud[187], del hermano como «chivo emisario» de Girard[188], la sangre sobre la que se construye el «pacto»[189]. Vemos entonces que cuando se trata de «ocupar la tierra», organizar el nuevo orden, la cuestión se torna ambigua[190].

De la misma manera H. Arendt, en *Sobre la revolución*, obra escrita en 1962 (posterior a su nacionalización norteamericana), manifiesta un cambio en la visión política de la autora. Si en la primera parte de su vida, como por ejemplo en *Los orígenes del totalitarismo*[191], especialmente en la Segunda Parte sobre *El imperialismo*, habíase inspirado no sólo en Marx o en Rosa Luxemburg, sino hasta en Lenin, y se veía un ilustrado interés por lo tecnológico y económico, ahora, en cambio y de manera definitiva, manifiesta una cierta ceguera por el aspecto *material* de lo político, en el famoso capítulo segundo sobre *La cuestión social*[192], al que haremos referencia en otros lugares de esta obra. Lo cierto es que Arendt, ahora instalada en Estados Unidos, intenta mostrar la diferencia de dos «revoluciones»: una, la europea Revolución francesa; la otra, la Revolución americana[193]. Esta última, opinaba Arendt, dado que en la Confederación no había tantos signos de pobreza como en Francia[194], pudo, en primer lugar, no ser una revolución que intentara una «lucha de liberación» (*struggle for liberation*)[195] de la pobreza (como en Francia), es decir, que hubiera usado la miseria de las masas como resorte político (manipulación de dicha negatividad), que terminará en Europa en el terror[196]. En segundo lugar, la Revolución americana intenta «la fundación de la libertad» (*foundation of freedom*)[197], pero, negativamente, contra la indivisibilidad del poder del Estado (nacional o confederado) o «aboliendo la soberanía [absoluta] del cuerpo político de la república [confederada], entendiendo que en el reino de los asuntos humanos soberanía y tiranía [del Estado] es lo mismo»[198], es decir, compartiendo la soberanía de los diversos Estados regionales con la Unión. Interesante es notar, y creo que Arendt lo ignoraba (o al menos no lo he visto men-

cionado por ella, y esto se ve por el uso del pensamiento de Jefferson pero no el de Franklin), que la inspiración de la Unión confederada de diversos Estados tuvo por origen la «Confederación de las seis naciones iroqueses» (y no las Provincias Unidas de Holanda o los cantones de Suiza), de la cual confederación amerindia extrajeron además el emblema del águila con las trece (seis en los iroqueses, una por cada nación) flechas del escudo nacional[199]. Además, y es otra originalidad de oponer el poder al poder para lograr un poder mayor, se dividió la «autoridad» de la Suprema Corte de Justicia, como un Poder legal de juzgar sobre la constitucionalidad de todas las leyes o decisiones de los otros dos poderes, del «poder» por ellos ejercido. El «ser constitucional» (no contrario a la Constitución) de un «aumento» (una nueva ley o decisión) como ejercicio de la *potestas* de los otros Poderes, permite que el momento fundacional (*perpetual foundation*) descanse sobre la *auctoritas* de la Suprema Corte: «Esta noción de coincidencia de *fundación y preservación* (*foundation and preservation*) por virtud del *aumento* (*augmentation*) [...] estaba profundamente enraizada en el espíritu romano»[200].

El criterio de «fundar la libertad» en una institución política es el que permite discernir el sentido de las «revoluciones», no sólo de la Revolución francesa, que terminará para nuestra autora en el fracaso, sino, y sobre todo, de las «revoluciones» del siglo XX (en especial la leninista), que colapsarán por no «encontrar su *institución* apropiada» (*appropiate institution*)[201].

Es decir, el *acontecimiento fundacional* termina por objetivarse, institucionalizarse, realizarse en un «orden político» vigente, dado. Pero Arendt no ha pensado en el «estado de excepción» que podría poner en cuestión a la Suprema Corte de Justicia, y mucho menos en el «estado de rebelión». El fetichismo institucional es difícil de ser superado. Podemos ahora comenzar nuestro análisis de los diversos niveles de este «orden político constituido».

## NOTAS

1. La numeración de los parágrafos entre corchetes es continuación de la del volumen I de *Política de la Liberación* (Dussel, 2007).

2. Véase la parte *histórica* de esta obra (vol. I [68 ss.]).

3. En latín *conquiro* significa el cumplir la «comisión de buscar reclutas» para una campaña militar. «Conquistador» es el que ha formado un cuerpo expedicionario de soldados en función de alguna tarea militar concreta.

4. Hemos descrito este proceso ascendente de dominio en nuestra obra *1492. El encubrimiento del Otro* (Dussel, 1995).

5. «Metafísica del sujeto y liberación» (Dussel, 1994, 315-317).

6. Véase el tratamiento del tema, inicialmente en el parágrafo [14], pero, además a lo largo de toda esta *Política de la Liberación*.

7. *Economía y sociedad*, I, I, § 16; Weber, 1944, 43.

8. Véase, por ejemplo, Holloway, 2002.

9. Considérese la descripción de la problemática en Höffe, 1991, 177: «Un monde de travail sans domination», en cuanto comunidad primitiva. Ya como comunidad desarrollada (quizá pensando en la egipcia Menfis), Platón propone eliminar la causa de la dominación por la virtud de los gobernantes sabios. Una utopía propia del siglo IV a.C.

10. Véase el § *38* de esta *Política de la Liberación*, vol. III.

11. Puede considerarse mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998), donde los aspectos material, formal, de factibilidad y críticos del acto humano, las instituciones, etc., sin reclamar ninguno de ellos una «última instancia» fetichizante, se codeterminan cada uno de manera diferenciada. Ahora, en esta *Política de la Liberación*, la «arquitectónica» es mucho más compleja, porque nos encontramos en un horizonte más concreto.

12. Véase lo dicho en la *Historia* de esta *Política de la Liberación*, vol. I, [13 ss.] y [69 ss.].

13. Véase más adelante § *25.5*. Cabe destacarse que la «estrategia» era para los griegos un *arte* (*tékhne*) militar. Tomamos aquí a la palabra en el sentido actual práctico-político (para distinguirla de la mera razón «instrumental»).

14. Véase lo dicho en los parágrafos [67 ss.] de la *Historia*.

15. Véanse los parágrafos [46 ss.].

16. Véase mi *Ética de la Liberación*, [227 ss.] (Dussel, 1998, 326 ss.).

17. Véase en esta obra el § *17.1*.

18. Schmitt, 1963. Véase lo que diremos en § *17.2* [280 ss].

19. Véase el próximo § *14* [250 ss.].

20. Véase más adelante § *28*.

21. Véase lo que expondremos en los §§ *17.3* [283 ss.] y *38*.

22. Véanse mis trabajos Apel-Dussel, 2005; Dussel, 1998, §§ *2.3* y *2.4*; en esta obra §§ *18*, *23.1*, *24.3.a*, *25.3*, y en muchos otros lugares.

23. Habermas, 1992, que aplica a la política su obra anterior (Habermas, 1981).

24. Véase más adelante, § *17.1* [279], y § *18* [291 ss.].

25. Véase Apel, 1998. En esta obra quedan confirmadas mis sospechas sobre el formalismo apeliano. Al aplicar a la economía su principio moral discursivo lo hace sin ninguna conciencia crítica del sistema en el que se aplicará el principio, que de hecho se efectúa en el capitalismo, que no puede poner en cuestión por no tener criterios materiales. Lo mismo acontece al aplicar dicho principio en la política; lo hace en el sentido de aplicarlo en un sistema liberal (que nuevamente no puede criticar por la misma razón). Teniendo sólo criterios y principios formales acepta la realidad material (los sistemas vigentes en los campos ecológico, económico, cultural y aun político) sin poder *reorientarlos* o *transformarlos* críticamente. No pudiendo la ética orientar la discusión en su *contenido* (sino sólo definiendo condiciones formales), acontece lo mismo ahora en la política.

26. Véase Reygadas, 2005.

27. Es sabido que la reelección de George W. Bush se debió a cuestiones de ética tradicional en la familia, contra la homosexualidad, el evolucionismo darwinista, las expresiones cristianas en las escuelas, y todo orquestado por sectas fundamentalistas. Ese pueblo está inmerso en un *imaginario popular* muy particular, y ciertamente ajeno, o aun contrario, a la Ilustración del siglo XVIII. En otra vertiente totalmente opuesta, los mayas de Chiapas igualmente cuentan con un *imaginario popular* donde relatos antiguos justifican su lucha de liberación. La «argumentación política», entonces, está muy lejos de ser una pura abstracta académica argumentación silogística aristotélica —al menos los de sus tratados lógicos.

28. Véase J. Derrida, 1994. Y más adelante, en la *Crítica* vol. III de esta *Política de la Liberación*, en el § *33*, sobre la superación de la *fraternidad* en la *solidaridad*. No se olvide que aun una «banda de ladrones» (para tomar el ejemplo de Platón) debe respetar una cierta «fraternidad» fundamental o no sería posible como «banda» o como una cierta comunidad eficaz. La fraternidad del grupo no garantiza el cumplimiento de principios políticos normativos, sólo enuncia principios de sobrevivencia a corto plazo: el cumplimiento inmediato de los *intereses comunes* (que habría que distinguirlos del *bien común*).

29. ¿Qué significa en este caso «realista»? ¿El que opera teniendo como único horizonte la coyuntura concreta sin ataduras que lo liguen a principios? Pero, en este caso, puede adoptar decisiones contradictorias en el mediano y largo plazo. Si «realidad» es *lo de suyo* de la cosa misma, es «realista» el que se atiene a las exigencias normativas (si la normatividad es definida desde las estructuras constitutivas de lo político, intrínsecamente; véase más adelante § *24.3.b*). Un ingenuo en política es el que no enfrenta la realidad de la coyuntura en toda su complejidad. Pero el llamado «realista», que opera sin principios, ejercerá necesariamente un poder fetichizado, corrompido o «auto-referente», y por lo tanto no es «realista» —en su sentido fuerte—, sino, muy por el contrario, confunde la realidad a la que se enfrenta con una ilusión trascendental o un falso juicio de lo real, llevado por el propio *interés*, o por el de su grupo, de su clase u de otras motivaciones destructivas de lo político. Volveremos sobre el tema en el § *14*, y a lo largo de toda esta obra. Inteligencia práctica estratégica, eficacia, y principios

normativos no se oponen. Poca inteligencia política y principios no constituyen un buen político (los principios no suplen la inteligencia). Mucha inteligencia práctica sin principios siempre, a la larga, afronta el precipicio insalvable del fracaso.

30. Abordaremos en seguida, en este *§ 13.3.b*, las dos primeras categorías arquitectónicas: *Totalidad-Alteridad*, el tema que estamos enunciado.

31. Que expondremos en los próximos capítulos 3 y 4 de la parte *Crítica*.

32. Véase más adelante el capítulo 3, *§ 25*.

33. Véanse los *§§ 21* y *22*, y *26* y *27*.

34. F. Hinkelammert (1984) ha demostrado el error de ambas posturas en su obra *Crítica de la razón utópica*, analizando las posiciones de L. V. Kantorovich en la URSS (capítulo IV) y de F. Hayek y K. Popper en el capitalismo europeo (capítulos II y V).

35. Hinkelammert, 1984, 97. En este capítulo III, Hinkelammert critica el pensamiento anarquista, en concreto, a Flores Magón.

36. Véanse los capítulos 2 de la *Arquitectónica* y de la *Crítica*, y capítulo 6.

37. Véase el *§ 43*, del capítulo 6.

38. *Dios y el Estado*, Prólogo (Bakunin, 1974, 66).

39. Véase el *§ 40*.

40. Desde los dos primeros capítulos, pero especialmente en el sexto, de *Para una ética de la liberación* (Dussel, 1973, vols. I y II), lo mismo que en *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel, 1974c), o en *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1977, parágrafo 2.2), la «totalidad» fue la categoría ontológica que me permitió comenzar a desarrollar todo mi pensamiento filosófico. En *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998), la totalidad ocupa toda la *Primera parte*, y los tres primeros principios expuestos.

41. Véase el tema en el *§ 7.5*.

42. Véase *§ 38*.

43. En esa conocida obra *Teoría de la Justicia* (Rawls, 1978), divide el libro en tres partes: en la primera, se ocupa de la problemática de los «principios»; en la segunda, de las «instituciones», que son estructuradas desde los principios; en la tercera, de los «fines» de la acción.

44. Véase Brandom, 1998.

45. Véase más adelante el tema en el *§ 20.5* [313]. Estas tres esferas fueron lentamente imponiéndoseme en la lenta elaboración de la *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998), y los principios éticos (ahora subsumidos en los políticos) responden a estas tres condiciones de la «pretensión de bondad» (ahora «pretensiones políticas de justicia»).

46. Todo lo que he escrito durante los últimos treinta y cinco años ronda esta *categoría crítica*, ética, ahora política. Esta categoría de *alteridad* define a la *Política* que intento pensar como *Política de la Liberación*. Desde mis obras de los años setenta (Dussel, 1973, cap. 3 ss.; 1977, 2.5 ss.) vengo enriqueciendo esta temática.

47. La revolución es la transformación extrema. Una transformación parcial no es necesariamente reformista.

48. Véase la *Tesis 2* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006, [2.1]).

49. Es muy sabido que en la década de 1930 tanto Schmitt como Heidegger coincidieron con el nazismo. Importante es el libro de Domenci Losurdo, *Heidegger and the Ideology of War* (Losurdo, 2001). Véase la obra del filósofo chileno Víctor Farías, 1998. De todas maneras, la postura de Heidegger habrá que saber situarla, sin de ninguna manera aprobarla, en la circunstancia precaria sufrida por Alemania en la Primera Guerra denominada «mundial», y por un «retorno» a los orígenes del país vencido: retorno a las «fuentes» histórico-populares (que gran repercusión tuvo por ello en la periferia, por ejemplo en el pensamiento de Carlos Astrada y Nimio de Aquín en Argentina). Véase Dussel, 2003, 16-19: «Existential Ontology». Diferenciarse de este «retorno» fascista a las «fuentes» populares es tarea crítica de una filosofía de la liberación.

50. Horus, Hor, Horos o Harakhte (Breasted, 1939, *25* ss.) es el «corazón» de Ptah; es también un halcón «Hijo del Sol» (Re-Harakhte o Re-Atum); es considerado la «fuente de la vida» (*ibid.*, 26), el «Poder» de la naturaleza (rayos, tormentas, lluvias torrenciales), desde 4000 a.C., dios nacional de Heliópolis (la «Ciudad del sol» de los griegos). Es también la «estrella de la mañana» (*ibid.*, 91); «hijo de Osiris», «Horus [corazón] de los dioses»; «Horus del Este» (*ibid.*, 111). «In early Christian time this birthday of the Sun had become that of the Roman Emperor identified with the Sun-god. The appropriation by Christianity of this old Solar feast held on the 25th of December» (*ibid.*). Siendo Horus el «corazón» significa que era los «deseos» (*ibid.*, 136), «fuerza», «potencia» (como el toro), «ternura», «amor», «rectitud», «fraternidad», «vivir según Ma'at» (la ley cósmico-universal, la «ley natural» de los

griegos, la *Moira*). En la «balanza» de Osiris en el «Juicio final» se coloca el «corazón» del muerto, donde residen sus deseos, para ser juzgado en sus obras «buenas» o «malas» ante Anubis, Thot; «corazón» que «recuerda» (como la «conciencia moral») con honrado mérito o con triste remordimiento todas las acciones de la vida.

51. Véase Dussel, 1998, [5]. Además, se nos dice que «There is no doubt that the Egyptian (*M3't*) *Ma'at* (*truth, accuracy, justice*) was central to both social and natural spheres in the same way as the Greek *Moira* (generally translated *Fate*), which derived from it etymologically» (Bernal, 2001, 272).

52. En este mismo texto leemos: «La Vida se hizo visible» (*ibid.* 1, 2), se «reveló», se «manifestó», se «encarnó». La «vida» y la «voluntad» son correlativas. Para Schopenhauer, según expondremos, el «cuerpo» es «manifestación» (*Erscheinung*) de la Voluntad, y ésta de la Vida.

53. H. Arendt ha mostrado la importancia para la filosofía política del pensador de Hipona (Arendt, 1978, II, 84 ss.). Es decir, Arendt se ocupa de la voluntad en toda la «Segunda Parte» de su *The Life of the Mind*.

54. Véase lo indicado en la visión histórica de esta política en el parágrafo [47].

55. Ya hemos considerado de manera muy especial su filosofía en los parágrafos [63-65], algo más que H. Arendt, que se detiene en el Doctor Sutil (Arendt, 1978, 125 ss.).

56. Véase lo ya expuesto en mi *Ética de la Liberación*, parágrafos 3.3 [242-258].

57. Véanse entre mis obras 1973, II; 1973b, 1974c, etcétera.

58. *Généalogie de la Psychanalyse*, V (Henry, 1985, 164-165).

59. *El mundo como voluntad y representación*, Libro IV, cap. 54 (Schopenhauer, 1960, I, 380; Schopenhauer, 2000, 218). Quitaremos al concepto de Voluntad en Schopenhauer el sentido trágico de la necesidad de imponerse sobre otros seres vivos.

60. *Also sprach Zarathustra* (cit. Henry, 1985, 254; de Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris, 1971, 134).

61. El concepto de *Voluntad* debería en verdad escindirse. Si el «querer-vivir» no puede ser para Lévinas sino el «querer» (el «deseo metafísico») como «solidaridad» por el «querer-vivir-del-Otro», no es entonces mera *conatio* auto-referente sino «amor» que «ama-la-realización» del Otro. En este caso la voluntad volcada de cada uno al Otro constituye una *comunidad*, donde cada uno ama al Otro por el Otro. En su esencia estamos «de-fundando» el sentido de la Voluntad en Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche o Freud. El tema será replanteado desde Lévinas en el § 30 de la parte *Crítica* de esta obra (vol. III).

62. La *Entscheidung* heideggeriana adquirirá un sentido político en Schmitt, y por ello usamos otra palabra para traducirla (véase Krockow, 1990). Veremos que Schmitt comete una falacia reductivo-voluntarista (al no saber articular el momento racional-práctico, formal, del consenso, de la razón discursiva, que no es necesariamente liberal o burguesa).

63. Si la esencia de la Política es la «Voluntad de vivir» no será una «Voluntad de guerra», sino una «Voluntad de paz» (postulado de la razón política, como veremos más adelante).

64. Henry, 1985, 167.

65. Véase lo dicho en el cap. 1 de mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998). Ese «ser-viviente» no es solipsista sino comunitario, no vive en un horizonte singular (que puede totalizarse egoístamente), sino que tiene pretensión universal, de abrazar toda la humanidad.

66. Henry, 1985, 166.

67. Schopenhauer, *op. cit.*, Libro 1, cap. 18 (Schopenhauer, 1960, I, 158; 2000, 91).

68. *Ibid.*, 159; 92.

69. *Ibid.*, Libro IV, cap. 54; 380; 217-218.

70. Henry, 1985, 257.

71. «Separación» que nunca pudo aclarar (por cuanto era miembro del partido nazi hasta 1945), por coincidir con los nazis en muchos aspectos de su propio proyecto conservador, telúrico, populista y hasta reaccionario. Esto, sin embargo, le permitió, por otra parte, acertar en otros aspectos en su crítica a la Modernidad, al liberalismo, al capitalismo americano y, en parte, al socialismo real.

72. Traduciré directamente del texto alemán, del que citaré exclusivamente; en este caso: Heidegger, 1961, I, 44 ss. En este parágrafo Heidegger se refiere a Leibniz, Kant, Schopenhauer, Schelling, Hegel, que serán también nuestras referencias obligadas.

73. Heidegger, 1961, I, 46 ss. *Wille als Wille zur Macht* es la fórmula nietzscheana en alemán. Véase la expresión, por ejemplo, en Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 696 (Nietzsche, 1922, XIX, 145; en Nietzsche, 1962, IV, [§ 690], 264).

74. El acto de «comprender» es, de alguna manera, siempre, cognitivo. El «ser» es lo abstracto. Ahora nos referiremos al «querer de lo viviente»: el «querer» es práctico, volitivo; la «vida» es, no un

modo del ser, sino, a la inversa, lo viviente es lo real concreto con respecto a lo cual el ser es una abstracción de dicho viviente. No nos referimos a un: «pienso luego (descubro que) soy»; sino a un: «quiero luego (descubro que) vivo».

75. En el sentido definido en *Sein und Zeit*, § 60 (Heidegger, 1963, 297-301; 1968, 323-328). Véase Bourdieu, 1975. Este «*estado-de-resuelto*» (*Entschlossenheit*) determina toda la «política» de Heidegger. Recuérdese esta descripción: «La *resolución* (*Entschluß*) es exacta y únicamente la apertura del proyectar y determinar la posibilidad fáctica del caso» (Heidegger, 1963, 298; 324). Pero ese «*estado-de-resuelto*» se articula necesariamente con el «*estado-de-abierto*» (*Erschlossenheit*) como ámbito de la Verdad. No es en *Ser y tiempo* primera ni exactamente un momento de la Voluntad, sino más bien de la «comprensión»; no así en el *Nietzsche* que estamos comentando. Aquí se refiere Heidegger igualmente al concepto de «situación» sobre el que trabaja Badiou, como veremos en el § *15*.

76. No en tanto «conocido».

77. *Ibid.*, I, 51. Aquí se deja ver un cierto «cognitivismo» en Heidegger. Tiene miedo de afirmar que es el querer el que «fija» el ámbito o el círculo sobre el que el «saber» se lanza para aprehender o captar analíticamente. Claro que hay un previo confuso aparecer de un objeto probable (como cuando la oveja parece detectar un lobo, y queda «paralizada»: su estructura afectiva ha sido inmovilizada e impide que continúe su tarea «cognitiva»). De la misma manera el sistema neocortical lanza unas señales aproximativas, y el sistema límbico «evalúa» la situación afectivamente, lo que permite un nuevo momento cognitivo más analítico (véase Dussel, 1998, [62]; además Damasio, 2003). El querer debe ser articulado al saber, pero no como *segunda* instancia, sino como instancia *originaria* codeterminante.

78. *Die froehliche Wissenschaft*, 5 (cit. Heidegger). Véase sobre Nietzsche: Dussel, 1998, [246-251].

79. Ser *dominus* y *Herrsein* (ser-señor) significa entonces «dominar».

80. Heidegger, 1961, I, 51-52.

81. En latín se denominaría *potentia*, que es el término que retendremos en toda nuestra reflexión posterior.

82. *Voluntad de Poder*, n.° 14 (cit. Heidegger, 1961, II, 100).

83. *Voluntad de poder*, n.°. 715 (Nietzsche, 1922, XIX, 158; Nietzsche, 1962, IV, 271; cit. Heidegger, II, 101).

84. Sin el «querer» de la Voluntad nada se «puede». Pero la Voluntad que quiere quizá no «pueda» poner nada, porque es impotente. Voluntad de Poder es Voluntad que quiere y que puede poner.

85. Heidegger, 1961, II, 103.

86. *La Voluntad de poder*, § 401 (Nietzsche, 1922, XVIII, 281).

87. Recuérdese lo dicho por Duns Scoto (en los parágrafos [63-65]) sobre la *Voluntas* divina antes de la creación que elige libremente entre las ideas creadas aquellas que serán reales, y en tanto queridas libremente por Dios no son sólo *posibles* sino igualmente *contingentes*, por ser su causa libre, indeterminada.

88. Heidegger, 1961, II, 106.

89. Veremos en la § *30*, que en realidad se trata de una «Voluntad de Vida» como «fuente creadora» de la transformación de todos los entes político (en su singularidad o como sistemas).

90. Por esto no hay tampoco derecho a la vida humana. Es sobre la dignidad de la vida humana, no merecida nunca (por definición) por ningún sujeto viviente, sobre lo que el viviente humano tiene derechos a las mediaciones, y aun derecho a la «sobre»-vivencia (el momento *1.* no es el momento *5.* del próximo *esquema 14.01*).

91. Debo indicar que no hemos visto el uso de este concepto: valor «político». Se habla de valores estéticos, económicos, etc., pero deseamos ahora inaugurar el tema del valor «político» en cuanto tal. Cuando se cruza el tema de la mediación con el poder se sitúa el problema político, tal como Nietzsche y M. Foucault lo describen (nunca con extrema claridad). Es esa «claridad» la que estamos intentando.

92. «Material» tal como lo hemos definido en el cap. 1 de *Ética de la Liberación*.

93. *Setzen* puede traducirse por «poner» (y Hegel nos ha habituado a usar la fórmula de: el ser *pone* los entes). Pero ese *poner* es como *institución*, como hábito o permanencia de las acciones que se repiten y crean expectativas. Por ello puede traducirse por *instituir*.

94. Heidegger, 1961, II, 108.

95. Deseamos dar un significado fuerte al componente «sobre» de la palabra «sobrevivir» (en alemán es el *über* tan usado por Nietzsche). «Sobre»-vivir sería, dentro del la narrativa de este libro, algo así como una «vida-que-se-trasciende», que pasa sobre sus límites. La «sobre»-vivencia indicaría una dimensión temporal de la duración de la vida, como «permanencia», pero también como «aumento». En

nuestra Ética de la Liberación, a la mera permanencia la denominamos «producción y reproducción», y al aumento «desarrollo» de la vida humana. «Sobre»-vivir sería así desarrollo de la vida, mayor realización, proceso de la vida hacia la felicidad plena que siempre se desplaza como la sombra del caminante. Sería el inalcanzable «lo Real», «la Cosa real» de J. Lacan o S. Žižek.

96. En su *Teoría de la Constitución* (Schmitt, 1996d), toca nuestro autor el tema profusamente. En especial en los capítulos sobre *§ 8, Poder constituyente* (pp. 93 ss.), y *§ 18, El pueblo y la Constitución democrática* (pp. 234 ss.). «El Poder constituyente es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la *concreta decisión* sobre el modo y forma de la propia existencia política» (p. 94). La «forma de la existencia política» serían las figuras instituciones concretas que se adoptan. Es interesante que Schmitt aquí pasa del poder constituyente divino a la de la Asamblea de la Revolución francesa (pp. 93 ss.), saltándose la doctrina tradicional de la *potestas populi* (presente en el pensamiento latino-germánico llamado «medieval»), y explícito, como hemos visto en la parte histórica del volumen I de esta *Política de la Liberación*, en Bartolomé de Las Casas, parágrafo [105], o F. Suárez, parágrafos [116-119].

97. Claro que no es *materialmente* la voluntad el fundamento *último*, sino la vida humana.

98. La pura voluntad sin *consenso* se anula, como bien lo viera el mismo Hobbes, y aun Schmitt (pero sin advertir explícitamente el tema). Pero para que las voluntades plurales de una comunidad tengan *un mismo* objetivo es necesario el *consenso racional práctico-político*, llámesele pacto, contrato, acuerdo tácito o constitución. Sin el *aunar* de las voluntades que puede lograr la argumentación política (en la forma que pueda adquirir), la voluntad es ciega, contradictoria e impotente, sin orientación que le evite el círculo vicioso.

99. Véase lo expuesto en la *Historia* de esta *Política de la Liberación* [165 ss.].

100. Cuando Schopenhauer critica a Hegel ignora estos textos. Hegel, en su *Enciclopedia*, después de haber recorrido el cosmos inorgánico y orgánico, y de haber analizado la vida vegetal y animal, llega al ser humano. En primer lugar, estudia el «Espíritu subjetivo» que culmina en el «Espíritu teórico» y en el «Espíritu práctico». Aquí nos enfrentamos no con el Espíritu como Razón, sino con el Espíritu como Voluntad: «El Espíritu en tanto Voluntad (*Wille*) se sabe como cerrado en él mismo y como completándose a sí mismo» (*Enzyklopädie*, § 469; Hegel, 1971, X, 288). El tema hegeliano de la «Voluntad libre» (*freie Wille*; *ibid.*, § 481; p. 300) o el «punto de partida [es] la Voluntad, que es libre» (*Rechtsphilosophie*, § 4; Hegel, 1971, VII, 46), quiere indicar la última instancia ontológica del «Yo práctico-político» como indeterminado, como *todavía sin determinación práctica alguna*: es el «*Ser*» del «mundo» práctico (inicio de la ontología política). Se refiere a la libertad y a la autonomía del sujeto práctico en su origen (sería el momento 2 del *Esquema 14.01*). Cuando el sujeto indeterminado (lo ontológico) se determina, se «pone» (momento 4 del mismo *Esquema*) en el «*Dasein*» (el ente, lo óntico), pasamos al derecho abstracto. El derecho (estructura óntica; momento 4 del *Esquema*) es una construcción objetiva de la Voluntad ya determinada por el mismo *Dasein* «puesto» (la cosa física ahora poseída es determinada como apropiada —nueva determinación óntica—, pero simultáneamente determina a la Voluntad como *esta voluntad propietaria*, siendo la «propiedad privada» la primera determinación de la Voluntad que ha dejado de ser indeterminada). La segunda determinación de la subjetividad práctica será el «contrato», como intersubjetivo y consensual. Para Hegel, de manera muy articulada y compleja (aunque siempre desde la primacía del Pensar sobre el Querer), «la real y libre Voluntad es la *unidad* del Espíritu teórico y práctico» (*Enzykl.*, § 481; p. 300) (momentos *b.1* y *b.2* del *Esquema 14.02*).

101. *Rechtsphil.*, §§ 72 ss.; 155 ss.

102. Véase lo expuesto en la *Historia* de esta *Política de la Liberación* [185 ss.].

103. Véanse en la *Historia* de esta *Política de la Liberación*, los parágrafos [2-3].

104. Como hemos explicado ampliamente en la *Ética de la Liberación*, el momento material determina al formal, y éste a aquél, sin ser ninguno de los dos última instancia, sino co-determinaciones originarias.

105. Véase lo dicho en [131 ss.].

106. La cuestión más extensa en *Leviatán* es tratada en la Tercera parte, y toca el tema de la fundamentación *teológica* de la autoridad real. La debilidad del poder del Rey absoluto necesitaba una *teología política* muy poderosa para suplir su falta de legitimidad *desde abajo*.

107. Entre los aztecas el «Dios viejo», Teotl, es el «dador de la vida», y en torno a este principio se organiza toda la existencia náhuatl.

108. Véase lo explicado en [153 ss.].

109. Véase lo indicado en [171 ss.].

110. Véanse las *Tesis* 2 y 3 de *20 tesis de política* (Dussel, 2006, [2.35-3.34]).

111. Véase Dussel, 1974c.

112. *Rechtsphilosophie*, § 34.

113. Es la *Entzweiung* («devenir-dos»), *Diremtion* (intraductible) o *Explicatio* (término usado por Hegel de origen neoplatónico latino) primera, por la que el Absoluto deviene un «ente» (concepto ambiguo de «creación»: «se determina a sí mismo»). Véase los detalles del asunto en la obra citada Dussel, 1974c.

114. En Argentina, cuando el presidente Fernando de la Rúa declaró el «estado de excepción» para detener la movilización popular, el pueblo salió a las calles el 20 de diciembre del 2001 en tal número que imposibilitó el ejercicio del indicado «estado de excepción». No sólo eso: cayó el gobierno y debió nombrarse un nuevo presidente. El «estado de rebelión» del pueblo es la última instancia desconocida por la voluntad schmittiana, pero manifestada de manera efectiva, no a partir del líder sino desde el mismo poder de la comunidad: la *potentia* que se manifestó como puro e indeterminado poder político, pero activo e indicando quién ostenta la *auctoritas*, el poder político; es la «voluntad general» de Rousseau como *presencia*, como *exposición* en el sentido levinasiano.

115. Sobre el sentido preciso de «material», véanse Dussel, 1998, caps. 1 y 4, y más adelante §§ *21*, *26*, *33* y *42*.

116. Este aspecto cobra hoy cada día mayor importancia. Véanse Humberto Galimberti, «La politica nell'età contemporanea: lo Stato amministrativo e la politica come organo esecutivo della competenza tecnica», en Galimberti, 2002, 446 ss., y M. Castells, «La política informacional y la crisis de la democracia», en Castells, 2000, II, 345 ss.

117. *Tratado político*, cap. II, § 13-14 (Spinoza, 1985, 151).

118. *Ibid.*, 9; 161.

119. Hegel hubiera llamado, como lo hemos ya sugerido, a este distanciamiento la *Diremtion*, *Entzweiung* o *Explicatio* del Poder político. El poder originario (*potentia*) en cuanto tal es indeterminado (todavía no-algo) y como tal sin «falta» alguna, pero también sin existencia real ni empírica. El simple paso a la mínima institucionalización, organización de alguna función heterogénea de un miembro con respecto al otro produce ya una «determinación» (el «ser-ahí»: el *Da-sein*) y comienza la posibilidad de la existencia real, pero, al mismo tiempo, la posibilidad de la «distancia» del representante al representado, de la institución al institucionalizante, del ejercicio *delegado* del poder (*potestas*) que no es ya simplemente el poder consensual «de abajo» mismo (*potentia*).

120. *Tratado político*, cap. III, § 7 (Spinoza, 1985, 158).

121. Véase *Tesis 5* en *20 tesis de política* (Dussel, 2006, [5.1-5.3]).

122. Véase *Tesis 4* (*ibid.*, [4.1-4.3]).

123. *La verdad y las formas jurídicas*, V (Foucault, 1995, 139).

124. «Truth and Power», en Foucault, 1980, 128. Véase la investigación de Honneth sobre Foucault en *Kritik der Macht* (Honneth, 1989, 121-223).

125. Agamben, 2003.

126. Véase más adelante el § *31*.

127. «Todo el poder a los soviets!», consigna lanzada por Lenin, no es exactamente el «estado de rebelión». Se trata más bien del intento de organizar una institución (*potestas*) de plena participación sin estructuras representativas. De proponerse como modo de gobierno a largo plazo se transformaría en un proyecto anarquista que caería inevitablemente en una «ilusión trascendental» (se intentaría empíricamente efectuar realmente un postulado; véase el tratamiento de la cuestión en el § *35*). El «estado de rebelión» se expresa adecuadamente en la frustrada revolución del 1905 en la Rusia zarista. La *flecha* del *esquema 14.03* indica esa puesta en cuestión *desde abajo*, desde el fundamento, de la *potestas*.

128. Agamben, *op. cit.*, en especial en el capítulo sobre «*Auctoritas* e *Potestas*», 95-113. H. Arendt trató el tema muy inicialmente, pero le faltó las distinciones que Agamben resalta con precisión. Sin embargo, no nos explica que en una sociedad oligárquica como la República romana la *auctoritas* era una dimensión del poder ejercido en última instancia por el *senatus*, y posteriormente por el mismo *Augusto* (nombre que dice relación al ser la *auctoritas* —del verbo *augere* de donde procede «actuar»— que atribuye el poder al pueblo y al senado). Mientras que en una sociedad democrática, participativa, crítica, descolonizada, debe transferirse dicha función del poder político al pueblo mismo.

129. El «estado de excepción» es dictado (*a*) por una institución gubernamental (el *senatus*, el rey, el poder ejecutivo, el parlamento, el líder, etc.), mientras que (*b*) la rebelión, el levantamiento popular contra el orden establecido (ante el «estado de derecho» como totalidad) es el ejercicio emanado desde la autoridad de la comunidad política misma. No es una «aclamación» (afirmativa, confirmativa), es la irrupción de una voluntad consensual autoritativa: se hace presente la autoridad *en última instancia*. Hay mucha diferencia entre ambos «estados», que C. Schmitt o G. Agamben no delimitan adecuadamente por no estar en una situación de «giro decolonizador» desde la periferia; no son tan sensibles

como nosotros a la necesidad de afirmar la soberanía de la comunidad política postcolonial (es decir, la que *nunca* ejerció una tal soberanía con *autoridad*; ya que la autoridad siempre estuvo *fuera* de la comunidad y del propio territorio).

130. La autoridad de un Poder ejecutivo, por ejemplo, que puede decretar el «estado de excepción» es intra-institucional (momento de la *potestas*), y actúa por representación (nunca *motu proprio*), siempre en referencia a la *potentia* del pueblo mismo: es una autoridad delegada.

131. Cuando G. Washington o M. Hidalgo conducen a la comunidad en un proceso de emancipación anticolonial, que surge de la *auctoritas populi*, no se trata de una «lucha por el reconocimiento» (A. Honneth), ni de un «estado de excepción» (C. Schmitt), sino de un «estado de liberación» (que es anterior, *a priori*, y puede condenar *a posteriori* al «estado de derecho» colonial). Veremos la cuestión en la parte *Crítica* de esta *Política de la Liberación*. El *reconocimiento* (de Hegel o Honneth) es un momento que se dirige a la autoridad delegada de la *potestas*. La *rebelión* es la subjetividad comunitaria del pueblo que se *presenta* como la última instancia de toda *auctoritas* y exige el cumplimiento de los requerimientos que la *potentia* determina. «Rebelión» es mucho más activo meta-físico y político que el mero pedido de «reconocimiento».

132. Sería la «Crítica de la filosofía política» a la manera como Marx practicó la «Crítica de la economía política».

133. Véase más adelante el *§§ 30 ss.*

134. Es interesante que *mundus* (de donde viene «mundo» en nuestra lengua románica) significaba en latín el lugar de la conexión entre los dioses celestes y los del inframundo: era el lugar de la «unidad». Entre los griegos el ombligo (*omphalos*; Pausanias X, 16,2), representado por una piedra, «protege los muertos (como los megalitos neolíticos, por ejemplo), es el lugar temporario del alma de los muertos, y testimonio el *pacto* realizado entre los dioses y los humanos o entre los humanos mismos» («Piedras sagradas», en Eliade, 1959, 205; véase Eliade, 1963).

135. En náhuatl *Nelli* (verdad) es «lo fundado», lo que resiste las tormentas porque está enraizado en la piedra, no en el cambiante suelo de barro del lago de Tezcoco. Preguntarse por la «verdad» es cuestionarse por el «fundamento», lo que es «firme», lo que «resiste».

136. «Flor y canto» es la narrativa teórica de los *tlamatinimes*, los «filósofos» aztecas; son las composiciones explicativas de la *omnitudo realitatis* cosmopolita: del «imperio azteca» como sostén (fundamento, verdad) del universo celeste. El «sol» (Huitzilopochtli) podía transmitir vida (en cuanto fuente del calor vivificante) *gracias* al imperio, ya que por sus sacrificios humanos (en la «teología política» de Tlacaelel) se renovaba la «vida» del astro. Se trataba de una fundamentación política del cosmos astronómico.

137. «Estar de pie» significa «estar fundado», «estar en la verdad» del Ometeotl (véase Dussel, 1995, § 7.2).

138. *Manuscrito de los Cantares Mexicanos*, fol. 10v (cit. León Portilla, 1979, 61).

139. Véase Dussel, 1996, § 7.2: «El imperio quedaba ahora *fundado* como servidor de la existencia y la vida del Sol. Por ello el *movimiento* (del Sol y de toda la realidad cósmica), la *vida* y el *corazón* tienen relación con la *sangre* (*chalchihuitl*): la vida del Sol-Huitzilopochtli depende de los sacrificios humanos [...] Tlacaelel logra así [...] hacer del imperio un colaborador de la subsistencia del universo».

140. Véase en la parte histórica de esta obra, parágrafos [131 ss.] y [145 ss.].

141. Para las categorías de lo *formal* (cap. 2) y de lo *material* (cap. 1) véase mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998). Lo allí enunciado para la ética aquí se aplica a la política.

142. Véase en Laclau la interesante reivindicación política de la social-democracia ante el marxismo estándar, y el modo como funda la necesidad de la política ante el economicismo de las leyes necesarias de la historia (Laclau, 1977 y 1985; Dussel, 2001, 188-205).

143. En francés *événement* (como lo denomina Badiou), en alemán *Ereignis* (para Heidegger).

144. Recuérdese lo escrito más arriba, en la *Historia* [165 ss.].

145. Lo propio de la «voluntad» (el *querer* de la vida), lo hemos visto en el *§ 14*, es el «poder-poner» las mediaciones; es decir, el «poder-darse» el modo de la permanencia y aumento de la vida. Ese «poder-darse» es el «don» del que habla Rousseau en este texto.

146. *Du Contrat Social*, Libro I, cap. 6 (Rousseau, 1963, 59-60). Repite la posición de F. Suárez sobre la democracia como hecho originario anterior a los otros tipos de organización política.

147. *Ibid.*, p. 61.

148. Nos referimos a la obra *L'être et l'événement* (Badiou, 1988). Badiou expone la postura de E. Lévinas («La ética en el sentido de Lévinas»; Badiou, 1995, 33 ss.), pero está lejos de extraerle los resultados políticos que presupone. Se encuentra «atrapado» dentro de la categoría de Totalidad, y al no vislumbrar la Alteridad (en su sentido real), se le escapa el contenido último de su interpretación (en

especial en su obra sobre Pablo de Tarso; Badiou, 1999; compárese con lo que hemos escrito más arriba en [33-37] y en [58-60]). Volveré sobre esta cuestión frecuentemente.

149. Heidegger, 1963, § 14, 63 ss.; trad. esp., 76 ss.

150. *Ibid.*, § 60, p. 299; pp. 325-326.

151. *Meditación 18* (Badiou, 1988, 211; trad. esp. 1999, 213).

152. Badiou nos hablará de «los campesinos del Gran Miedo, los *sans-culottes* de las ciudades, los clubes de jacobinos, los soldados del levantamiento en masa, [...] la guillotina» (*ibid.*, 201; 203).

153. Aquí Badiou, desde su comprensión ontológica-matemática, indica que la multiplicidad no puede alcanzar el concepto hasta no ser subsumido en lo «uno».

154. *Ibid.*

155. Laclau fue igualmente de los que adoptó categorías althusserianas en su juventud, para posteriormente redefinir al sujeto como «operador de la hegemonía». Véase Žižek, 2001, 137-259, sobre éste y muchos otros temas relacionadas a esta «escuela» contemporánea francesa. Sobre Badiou escribe Žižek que «la oposición que traza entre el saber (relacionado con el orden positivo del ser) y la verdad (relacionada con el acontecimiento que surge del vacío que hay en medio del ser) parece invertir la oposición althusseriana entre ciencia e ideología»; p. 138). Es una «inversión» ya que para Althusser el saber era el tipo privilegiado de racionalidad, en tanto ciencia; mientras que ahora para Badiou la verdad propiamente dicha es práctica, histórica, no científica u ontológica (matemática), y se asemeja a la «interpelación ideológica» de Althusser, que es ahora lo que realmente interesa en último término para entender la problemática del «sujeto».

156. Žižek, 2001, 141.

157. *Meditación 20* (Badiou, 1988, 223; 225.

158. Para Torraine, la subjetivación es el hecho de devenir sujeto activo.

159. *Ibid.*, 224; 226.

160. En el ejemplo preferido de Badiou, en el caso de Pablo de Tarso, el operador es la iglesia cristiana. Véase Badiou 1999; sobre este tema volverá S. Žižek (2002).

161. Žižek, 2001, 140.

162. Badiou, 1988, 219; 1999, 231.

163. Badiou, 1988, 237-248. «El milagro —como el azar de Mallarmé—, es el emblema del acontecimiento puro en tanto fuente de la verdad [...] El milagro es símbolo de una interrupción de la ley en la que se indica la capacidad de intervención» (p. 241). El acontecimiento cristiano, lo mismo que Pablo de Tarso, lo elige Badiou porque sugiere mejor que ningún otro ejemplo la instauración de un mundo, que involucrando militantemente a una comunidad histórica, irrumpe desde un régimen de verdad que exige fidelidad al acontecimiento (como el 'tiempo mesiánico' del *Jetzt-zeit* de W. Benjamín) más allá de la 'sabiduría mundana', para la cual es 'locura' —en palabras de Pablo de Tarso—. Badiou escribe: «Lo que Pablo se propone no es, evidentemente, abolir la particularidad judía, a la que no cesa de reconocer como el principio de historicidad del *acontecimiento*, sino animarla desde el interior con todo aquello de lo que ella es capaz con relación al nuevo discurso, y, por tanto, al nuevo sujeto. Para Pablo, el ser-judío en general, y el Libro en particular, pueden y deben ser *re-subjetivados*» (Badiou, 1999, 112).

164. Badiou, 1999, 25.

165. La «positividad» de Horkheimer o Adorno. Véase Dussel, 1998, § 4.2.

166. Žižek, 2001, 185. Evidentemente, también la ética en el sentido de Lévinas se sitúa como una post-ontología (lo mismo que mi *Ética de la Liberación*), pero no deseamos todavía situar aquí la ruptura radical de la subjetividad de liberación, que trataremos en la *Crítica*, §§ 30 ss., posteriormente. Por ahora, deseamos tratar lo ontológico como el *caos*, y el nuevo orden instaurado por el *acontecimiento* como el orden político del que podamos partir metódicamente.

167. Žižek, 2001, 186.

168. Y entiéndase que, al haberse opuesto generacionalmente al «sujeto histórico» sustancialista del proletariado del marxismo estándar, pareciera que cae en lo contrario: en un sujeto que se debilita al punto que pierde referencia a lo extra-intersubjetivo. Sería como un sujeto subjetivista, en el interior de un campo construido desde un acontecimiento sin ninguna objetividad. ¡Ni tanto ni tan poco!

169. Žižek, 2001, 147.

170. Badiou, 1999, 15.

171. Véase la obra de Elsa Támez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos* (Tamez, 1991), que muestra el sentido del mensaje de Pablo de Tarso dentro de la exploración esclavista del Imperio romano, cuestión que A. Badiou y otros que hablan de Pablo tienden a olvidar sistemáticamente. Pablo era un «artesano» (pp. 55 ss.), era un «prisionero» (pp. 62 ss.). Después de una descripción desgarradora de las injusticias en el Imperio, de una elite esclavista, inmisericorde con los

campesinos y las colonias, de explotación económica (por tributos, intereses en los préstamos, etc.) concluye: «¿Es posible leer la *Carta de los Romanos* sin escuchar la voz de un prisionero inocente, o sin sentir el dolor y la rabia de los miles de esclavos crucificados injustamente por leyes romanas que esconden la verdad en la injusticia, o sin ver los miles de desfavorecidos por el *progreso* de la civilización, o sin oír los gritos de una etnia arrasada por las invasiones romanas? No, la *Carta* que ha sido objeto de discusiones abstractas, a veces sin sentido, se nos presenta ahora con un nuevo mensaje sobre la revelación de la injusticia [...] actualizada en la justificación por la fe como afirmación de vida» (*ibid.*, 75). Libro recomendable para situar la obra de Pablo en el contexto económico-político.

172. Éste será el tema de los «principios implícitos» de lo político, que analizaremos en el *capítulo 3*.

173. Walzer, 1985.

174. Arendt, 1965. Sobre Arendt véanse las obras de Benhabib, 1996, 155 ss.; Courtine-Denamy, 1994, 338 ss.; Canovan, 1994, 230 ss.; Passerin, 1994; Sahuí, 2002; Ettinger, 1996; etc.

175. Walzer, 1985, desde 4 ss.

176. «Material» en el sentido de nuestra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, cap. 1).

177. Ésta es la otra posible lectura del *Éxodo*, tal como la de Ernst Bloch o la que hemos practicado desde antes en América Latina (véase mi artículo «Exodus as a Paradigm», en *Beyond Philosophy*, Dussel, 2003b, 115-126). El uso en América Latina de la relectura del *Éxodo* en un sentido político, comprometido con la lucha contra la dictaduras militares impulsadas por Estados Unidos en la segunda parte del siglo XX, puede observarse en mi obra de 1972 *Caminos de liberación latinoamericana* (Dussel, 1972, 11 ss.).

178. Hay un cuarto capítulo, entre el segundo y cuarto, «The Covenant: A Free People» (pp. 71 ss.), que explicita un aspecto del «pasaje por el desierto» (en el proceso del *acontecimiento*, para expresarnos como Badiou).

179. Walzer, 1985, referencias en pp. 3 («Puritan revolution»), 77 («the House of Commons in 1642»), 78-79 («English Puritans»), 93, 127, 146.

180. *Ibid.*, 11 («American Great Seal»), 82 (John Winthrop), 84 («Massachussets constitution of 1780»), 89, 106, 127-128.

181. *Ibid.*, 6 («from the Maccabean revolt to the Zionist movement»), 137-145.

182. Walzer, 1985, 12.

183. *Ibid.*, 15: ¿serán las «esferas de justicia» fijada por la tradición? Creo que a Walzer no se le ocurre la comparación.

184. *Bamidbar* («en el desierto») puede ser construida como una «categoría» filosófica, como hemos demostrado en una obra publicada hace más de treinta años (Dussel, 1973, vol. 2, caps. 4-5; también en Dussel, 1977: «El ser humano de la periferia fue en este caso el pobre beduino del desierto arábigo [...] Ese beduino forma un día los reinos de Acad, Asira, Babilonia, Fenicia. Un grupo de ellos eran esclavos; llamados *apiru*. La liberación de esos esclavos, míticamente liderados por un tal Moisés, se convertirá en una *narración* de frecuentes *re-lecturas*» (§ 1.1.7.1). La de Walzer es una nueva relectura, muy apropiada.

185. Walzer, 1985, 74.

186. Ese «entre» (*in betweenness*) es el momento *b*, entre el *a* y el *c* del *Esquema 15.1*.

187. «Un acontecimiento como la supresión del padre originario (*Urvaters*) tenía que dejar huella imperecederas en la historia de la humanidad» (*Totem y tabú*, 4, vii; Freud, 1974, vol. IX, 438; trad. esp., 1968, vol. II, 596).

188. Véase Girard, 1982. «El asesinato fundante es parte de la constitución del poder. A través del asesinato fundante se legitima el poder frente a los dominados, pero asimismo frente a quienes ejercen el poder. El asesinando puede ser un héroe inocente. En este caso el poder se percibe como reencarnación del héroe frente a los asesinos, enemigos del poder [...] El asesinato del chivo expiatorio acontece como consecuencia de una crisis de una comunidad [...] Como resultado del impacto del asesinato sobre los asesinos, ellos ahora pueden reconstituir el orden» (Hinkelammert, 2003, 188-189). Volveremos en la parte *Crítica* sobre este tema del imaginario político.

189. Walzer tiene dificultad en tratar el tema (*ibid.*, 137 ss.). La diferencia entre «sionistas del Éxodo» y «sionistas mesiánicos» o religiosos (ortodoxos) no evita la contradicción: «the conquest of the land» (p. 141). Es el mismo problema «of the American Puritans confronting the Indians of New England» (pp. 141-142), los Boers en Sudáfrica, Cortés ante los aztecas o Pizarro ante los Incas (agrego yo los dos últimos ejemplos). Y como excusa escribe Walzer: «Si el movimiento de Egipto hacia Canaán es tomado como una transformación política, su atención se centra en la guerra *interna* y no en la *externa*, en las purgas de los israelitas recalcitrantes y no en la destrucción de las naciones Canaaneas. Y

pu pongo mi atención igualmente —escribe Walzer— sobre este aspecto (interior) en mi libro» (p. 142). Hemos visto en la exposición *histórica* de la política que siempre ha sido así en la filosofía política eurocéntrica: desde Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI (que partía del helenocentrismo de Aristóteles), John Locke en el XVII, Monroe en el XIX, M. Walzer, H. Arendt o George W. Bush (guardando las distancias, evidentemente) en los siglos XX y XXI! La atención se pone *ad intra*, nunca *ad extra*. Pero, se preguntaría un filósofo *mundial, global*: ¿el *afuera* de España, Inglaterra o Estados Unidos no es un *adentro* de la humanidad? (Marx explicaba que el mercado *externo* de cada nación es un mercado *interno* al mercado mundial, que es el único mercado concreto). Los cananeos, los indios americanos, los palestinos y todas las naciones del Sur están en ese *afuera* que trataremos desde el § *30* de la parte *crítica* de esta obra.

190. Le pregunté a Walzer en ocasión de mi *professorship* en Harvard en el 2000, en una conferencia que dictaba sobre el sionismo en Israel, qué opinaba sobre la situación de los palestinos. Y se negó a dar alguna explicación. Es conocido el fuerte debate que dramáticamente entabló con Edward Said.

191. Arendt, 1974.

192. Arendt, 1965, 59-114: «Nada, debemos afirmar en el presente, puede ser más obsoleto que intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos» (p. 114).

193. Es evidente que el eurocentrismo de Arendt no sospecha que hay «otra» América, «nuestra» América de Martí o Salazar Bondy, la «Latinoamérica».

194. Claro que la misma Arendt indica que había en el siglo XVIII en USA unos 400.000 esclavos, pero no eran considerados por la filósofa entre los «pobres», lo cual no es aceptado, como puede suponerse, por S. Benhabib (1996, 160), quien muestra que esta contradicción *social* (económica, *material* en el sentido de nuestra *Ética de la Liberación*) producirá el estallido de la Guerra Civil (1861-1865).

195. *On Revolution*, cap. 2, 1; Arendt, 1965, 142.

196. La diferencia entre «liberación» (*liberation*) y «libertad» (*freedom*) es esencial para Arendt (cap. 1, 2; 29-35): «Pero la dificultad de dibujar la línea que separa liberación de libertad en toda circunstancia histórica no significa que liberación y libertad sean lo mismo» (p. 33).

197. *Ibid.*

198. *Ibid.*, cap. 4, 1; p. 153.

199. Este tema, por lo general no referido, tiene la mayor importancia. Véase la obra de Wayne Moquin y Charles van Doren sobre los iraqueses (Moquin, 1973), en donde bebieron el concepto institucional de Confederación los fundadores del Estado Norteamericano. Véase más adelante en [347].

200. *Ibid.*, cap. 5, 2; Arendt, 1965, 202. Valga un comentario accidental. Seguramente Arendt no sabe que usa las nociones nietzscheana y heideggeriana de «permanencia» (o «preservación») y «aumento», que hemos denominado en nuestra *Ética de la Liberación* el aspecto material de «producción, reproducción y desarrollo» de la vida humana en comunidad.

201. *Ibid.*, cap. 6, 4; 280. Paradójicamente aquí Arendt plantea una cuestión central, como veremos en el *capítulo 2* de esta *Arquitectónica*, y que es absolutamente necesaria: la inclusión del problema de las «instituciones» en la definición de *lo político*, cuestión a la que Arendt prestó debida atención.

# Capítulo 1

# LA ACCIÓN POLÍTICA EN EL NIVEL ESTRATÉGICO

## § 16. DEFINICIONES PREVIAS

[267] Entremos entonces en el primer *nivel* de nuestra descripción (el *nivel A*). Debemos elaborar una descripción mínima de algunas categorías que usaremos frecuentemente, para contar con ellas en nuestra exposición. Estas nociones, en último término, nunca son exactamente la de los autores en los que nos hemos inspirado, sino que reciben, inevitablemente, un nuevo significado dentro del discurso propio de esta *Política de la Liberación*.

En este capítulo nos situaremos en el *nivel*[1] estratégico que para muchos (desde el *Sunzi*[2] de los chinos, hasta la obra de N. Maquiavelo o E. Laclau) es el nivel que toca la esencia de lo político. Ciertamente es un *componente necesario*, pero no *suficiente*. En efecto, estratégico proviene del griego[3], y en algunos filósofos contemporáneos (como Apel o Habermas) lo «estratégico» es lo que sigue fines instrumentales que distorsionan la relación comunicativa —que es la propiamente intersubjetiva, normativa—. Otros, y con razón, efectuaron una crítica de la razón instrumental —como Horkheimer o Adorno—, lo que llevo a un cierto «desprecio» por la razón *estratégica* —que debemos distinguir claramente de la razón *instrumental*—[4]. Entendiendo lo que estos filósofos intentan, creemos que sus críticas son *necesarias*, y doy razón a ese escepticismo cuando lo estratégico o instrumental se sitúan como la última instancia práctica, y esto acontece frecuentemente[5]. Pero dichas críticas no son *suficientes* para descartar la importancia de este nivel práctico, componente impostergable de «lo político», de la acción política en cuanto tal.

### 1. *El «campo político»*

La categoría de *mundo* (ya presente en Hegel desde un punto de vista fenomenológico y en Heidegger desde un nivel existenciario: *Welt*) apunta a la Totalidad de las experiencias de la subjetividad fáctico-cotidianas del ser humano (el *Dasein*); es el horizonte omni-comprensivo, el más am-

plio posible (aunque todavía descrito desde la prioridad de lo cognitivo). Es un ámbito ontológico que siempre tendremos en cuenta, demasiado inscrito en lo que Paul Ricoeur llamó «la vía corta» de la hermenéutica. Por su parte, la noción de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), que se origina con el último Husserl (no sin influencia del Heidegger de *Ser y tiempo*), trabajado más sociológicamente por Alfred Schutz[6], e integrado a su sistema social de base por Jürgen Habermas[7], tiene un carácter preponderantemente intencional en un nivel estructural donde no se descubren relaciones de poder. De la misma manera el concepto de *sistema* en Niklas Luhmann[8] es demasiado abstracto, y, nuevamente, conceptualiza al poder desde una posición comunicativa unilateral —pero útil y que tendremos en cuenta.

Por su parte, la propuesta de Pierre Bourdieu sobre el *campo* (y aun el *campo político*), es menos ontológica y más empírica, más concreta que el mundo heideggeriano, que la *Lebenswelt* husserliana, o que el *sistema* luhmanniano; sin embargo, no los descartaremos sino que los situaremos dentro del *mundo*; incluiremos así diversos *sistemas* y *subsistemas* en el campo político que las hacen nociones muy útiles para nuestro propósito. Además, en vínculo con M. Foucault, es entendido el *campo* como una red de relaciones de poder que se estructuran mutuamente dentro de un mismo horizonte.

De esta manera usaremos en esta obra el concepto de *campo* sólo en un sentido aproximado al de Pierre Bourdieu[9], en cuanto utilizaremos dicha categoría para situar los diversos niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones, en las que el sujeto opera como *actor* de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados además numerosos *sistemas* y *subsistemas* —en un sentido semejante al de N. Luhmann[10]—. Estos *campos* se recortan dentro de la totalidad del «mundo de la vida cotidiana»[11]. Hay tantos *campos* como tipos de actividades humanas. Nos interesarán especialmente los *campos* prácticos. El sujeto, entonces, atraviesa dichos *campos* situándose en cada uno de ellos funcionalmente de diversa manera. El *sujeto* es la *S* del *Esquema 16.02*, que se hace presente en los *campos* A, B, C, D y N (en el campo familiar, de la vida de barrio o aldea, del horizonte urbano, o de los estratos culturales, de la existencia económica, deportiva, intelectual, política, artística, filosófica, y así indefinidamente). El *mundo cotidiano* no es la suma de todos los *campos*, ni los campos son la suma de los *sistemas*, sino que los primeros (el mundo, el campo) engloban y sobreabundan siempre a los segundos (los campos o sistemas), como la *realidad* siempre excede todos los posibles *mundos*, *campos* o *sistemas*; porque al final, los tres, se abren y se constituyen como dimensiones de la intersubjetividad. Y esto es así porque los sujetos están inmersos ya desde siempre en *redes* intersubjetivas, en múltiples relaciones en las que juegan la función de *nodos*[12] —en el sentido de M. Castells— vivientes y materiales insustituibles[13]; no hay campos ni sistemas sin sujetos (aunque puede considerarse a un sistema analítica y abstractamente como si no tuviera sujeto).

Esquema 16.01. DIVERSA EXTENSIÓN DE LAS CATEGORÍAS

| *Mundo* existencial. Lógica ontológica | > *Campo*[14] político. Lógica del poder | > *Sistemas*[15] e instituciones Factibilidad permanente. Lógica de la entropía (Nivel B)[16] | > *Acción estratégica* Factibilidad contingente. Lógica de lo contingente (Nivel A) |
|---|---|---|---|

[268] Todo *campo político* es un ámbito atravesado por fuerzas, por sujetos singulares con voluntad, y con un cierto poder. Esas voluntades se estructuran en universos específicos. No son un simple agregado de individuos, sino de sujetos intersubjetivos, relacionados ya desde siempre en estructuras de poder o instituciones de mayor o menor permanencia. Cada sujeto, como *actor* es un *agente* que se define en relación a los otros; esto es, exactamente, como *persona*. *Persona* no es la «substancia individual de naturaleza racional», como la definía Boecio, sino la relación de un individuo con otro: cada uno es *persona*, *rostro* con respecto al Otro[17]. No son necesariamente relaciones de dominación (como opina Weber, aunque pueden serlo y lo son frecuentemente), y siempre están determinadas históricamente. El *mundo* de cada uno, o el nuestro, está compuesto por múltiples *campos*. Cada *campo*, por su parte, puede estar atravesado por otros; lo mismo que el campo por diversos *sistemas*[18]. El sujeto *sabe* cómo comportarse en todos ellos; tiene mapas cerebrales para cada uno de ellos; lo cual le ha valido un largo aprendizaje del poder *moverse* dentro de ellos sin cometer *errores* prácticos, de lo que *no tiene sentido* desde del horizonte hermenéutico de lo que cada *campo* presupone.

Cada *campo* tiene grupos de intereses, de jerarquización, de maniobras, con sus respectivas expresiones lingüísticas, simbólicas, imaginarias, explicativas. Se puede efectuar entonces una *topografía* o *mapa* de las diversas fuerzas emplazadas, con respecto a las cuales el sujeto debe saber *actuar*. Pero dicho campo no es sólo un texto ha ser leído (como opinaría P. Ricoeur), ni símbolos a ser decodificados (S. Freud), ni imaginarios a ser interpretados (Lacan, Žižek); son igualmente acciones puestas con finalidades, repetidas en instituciones, estructuradas en consensos, alianzas, enemistades. Son estructuras prácticas de poder de las voluntades y narrativas a ser conocidas por la razón práctica intersubjetiva. El campo es ese *espacio* político de cooperación, de coincidencias, de conflictos. No es entonces la estructura pasiva (del estructuralismo), sino un ámbito de interacciones, que no sólo se distingue de la lógica mecánica cartesiana, newtoniana, einsteiniana, sino que se aproxima más a la lógica de la termodinámica de la teoría de la complejidad, con relaciones bifurcadas (o plurifurcadas) de causa-efecto no lineales sociales, políticas.

Aunque hay tensiones el campo guarda siempre cierta unidad —si la perdiera dejaría de ser un campo y se habría desgarrado en prácticas meramente contradictorias sin sentido—. Y en dicha unidad existe una

cierta agenda, una cierta actualidad de temas, cuestiones, oposiciones más urgentes antagonistas. Hay que saber descubrirlos en cada caso. El concepto de *shi* en la estrategia china (traducido por «potencial estratégico»), recorta aproximadamente este tema:

> Si en el clamor y el tumulto logramos dirigir el desorden, no podrán confundirnos; si en medio del estrépito y del caos logramos adoptar una disposición circular, no podrán derrotarnos. Del orden nace el desorden, del valor la cobardía, de la fortaleza la debilidad. Orden y desorden dependen de la *organización*, valor y cobardía de las *circunstancias*, fortaleza y debilidad de las *disposiciones (xing)*[19].

Todo *campo* está delimitado. Lo que queda *fuera* del campo es lo que no le compete; lo que queda *dentro* es lo definido como componente por las reglas que estructuran las prácticas permitidas dentro del campo (que son los *principios*, como lo veremos más adelante en el *capítulo 3* de esta *Arquitectónica*). Los *límites* definen la superficie que fija la esfera del cumplimiento normativo de su contenido, diferenciando lo posible de lo imposible[20]: «Estamos obligados a decir que el objetivo *político* de la guerra está situado realmente *fuera* de la esfera de la guerra»[21]. De manera que tanto el campo político como el de la guerra son diferentes, y sin embargo el actor puede cruzarse de uno a otro en un instante.

Permítasenos un ejemplo trivial. Si veintidós deportistas juegan un partido de fútbol, se trata de una práctica en un *campo deportivo*, y por lo tanto deben cumplir (normatividad del deporte) para ser tales con las reglas de ese deporte. Si dos boxeadores, en otro *campo deportivo*: en el cuadrilátero, cumplen las reglas del box, triunfa el que acierta más golpes contra el oponente, el «enemigo» deportivo, que no es el «enemigo» total de la guerra. De manera sobresaliente triunfa el que deja sin conciencia a su oponente de turno —no considerando aquí lo antiético de este deporte—. Es decir, en el box se debe vencer físicamente al «oponente» hasta dejarlo «fuera de juego». La intención no es asesinarlo (como los gladiadores en el circo romano), sino dejarlo indefenso, inerme, y por lo tanto vencido. Si, en el caso anterior, un jugador de fútbol dejara «fuera del juego» a un «antagonista» propinándole golpes como en el caso del boxeador, había dejado de ser jugador de fútbol (al ultrapasar el límite de lo «posible» dentro de este deporte, penetrando en lo que es ya «imposible» para ser un jugador de fútbol), pero no sería por ello boxeador, sino que recibiría, según la regla del fútbol, una pena por la infracción. Si insistiera en golpear al contrario, entonces habría dejado de ser deportista, habría ultrapasado el *límite* del *campo deportivo*, y desde el *campo político* de la vida cívica sería ahora necesario llamar a la policía para que lo tratara como a un simple infractor de la ley, ya que estaría agrediendo a otro ciudadano. Habría sobrepasado el *límite* del *campo* del deporte y se situaría en un *campo político*.

[269] Repitiendo: ¿en qué se diferenciaría el campo *político* de los otros campos prácticos? ¿en qué consiste «lo político» del campo político? Para ello sería necesario entrar en el «círculo hermenéutico» por

algún intersticio, para ir clarificando las *determinaciones* esenciales, sabiendo que dicho punto de entrada presupone todas las otras determinaciones no analizadas todavía, y cuya exposición orienta toda esta obra de *Política de la Liberación*, porque en ella, hasta el último capítulo diacrónicamente, iremos analizando dichas determinaciones que definen «lo político». Pero para poder captar su *concepto*, por exigencia lógica, se deberán reunir *todas* las determinaciones *necesarias*, en el número mínimo posible, es decir, las *suficientes*. No nos será tan fácil, como los autores que nos proponen una visión reductiva de «lo político» (expuestas en el *§ 13.2*), intentar una descripción con alguna determinación que se intenta exponer como lo esencial de lo político. Lo único que se logra es caer en unilateralidades del fenómeno de *lo político* que es mucho más complejo sincrónica (en la *Arquitectónica*) y diacrónicamente (en la *Crítica*).

El campo político, por una parte, *a*) se encuentra como atravesado por fuerzas, está como «lleno» de relaciones que lo estructuran (como un «campo minado», como si fuera un «campo magnético», o como una red que tienen innumerables nudos, donde las cuerdas que la forman se cruzan y se aseguran recíprocamente)[22]; pero, por otra, *b*) se observa como un «vacío» (como la red del pescador que por la mañana todavía no ha apresado lo que pescará en el atardecer[23]). Los puntos donde se tocan las relaciones de la estructura, los «nodos» de la red (diría M. Castells) o los «cuerpos» intersubjetivos dentro del campo de fuerzas (como sugiere Foucault), son los agentes funcionales, los *actores* que representan su papel en el teatro, en el campo político, en el *ágora* o *foro* en donde los ciudadanos participantes de la asamblea, desde Tiro o Sidón, en el *démos* egipcio o griego después, en Atenas junto a la Acrópolis, cumplían retóricamente las acciones de aquel «viviente que habita la ciudad [helénica]» (*zoón politikón*). *Campo* siempre precario constituido por las redes o estructuras cambiantes de «poder»; relacionado con otros campos, entre ellos el campo económico de relaciones de producción y distribución de bienes, el campo social de las clases que inevitablemente intervienen por sus efectos propios en el campo político, y por ello campo minado, ya que en cualquier momento cada punto puede explotar en múltiples conflictos de intereses particulares. Es un «campo» pragmático y retórico, lingüístico, como «teatro» donde se «actúa» —como lo hace el artista o el actor ante espectadores actuales o virtuales—. «Campo» político que se amplía, cuando se dan las condiciones (vigencia plena de los principios o marcos referenciales adecuados) cobrando la comunidad mayor conciencia de la importancia de lo político, o que, por el contrario, se estrecha hasta desaparecer (como en las dictaduras totalitarias, que son el ejercicio fetichizado del poder, la corrupción de lo político, porque su acción es puramente tecnocrática, represiva, militar, devastadora de lo político *como político*[24]).

Cuando el «campo» político es atravesado por la dominación cambia progresivamente de naturaleza hasta convertirse en un campo de guerra o del cálculo de una ingeniería técnico-instrumental. Se habría pasado a

otro tipo de acción o institución que es políticamente «imposible» (como política). Se habría sobrepasado la «línea» de lo políticamente «posible». Esa acción, que ya es resultado de la corrupción de la política, puede ciertamente ser de otro tipo; puede ser una acción puramente violenta, dominadora y negadora extrema de la autonomía, la libertad o simplemente de la vida del Otro. La acción violenta que excluye al Otro es irracional e injusta; es negación de fraternidad y de racionalidad práctica; es suicidio colectivo.

Cuando nos referimos a este «campo» político lo hacemos tomando este espacio en el que los actores políticos actúan públicamente *en tanto políticos* —en primer lugar, el sujeto político propiamente dicho: los ciudadanos (como *potentia*); y, en segundo lugar, los representantes de los ciudadanos en las instituciones políticas (como *potestas*)—. Esto supone que los participantes del campo respetan la disciplina mínima que esto supone. En los clanes primitivos del Neolítico se exterminaban a otros clanes; era la guerra. La sobrevivencia *enseñó* a tolerar a los otros grupos, a poder concertar alianzas, pactos. Nació un *campo político* donde las relaciones se racionalizan prácticamente, gracias a la razón estratégica —para lograr objetivos— y a la razón discursiva —para lograr consensos—. Si la voluntad es el querer vivir, y el poder es el poder-poner las mediaciones para la permanencia y aumento de vida, gracias a la razón estratégico-discursiva el *campo político* se constituye como un espacio del ejercicio delegado del poder disciplinado, racionalmente: humanizado.

Bourdieu utiliza la categoría hermenéutica de *campo* en su estudio sobre la biografía intelectual de Martin Heidegger[25]. Esto le permite, metodológicamente, explicar la posición del gran filósofo alemán de la primera parte del siglo XX, tomando como referencia tres *campos*: el político, el universitario y el filosófico. Puede así mostrar, en el *campo político*, la crisis de la República de Weimer y el camino hacia el nacionalsocialismo; este último es un populismo del «centro» metropolitano (diríamos nosotros), conservador de derecha, que se apoya en la burguesía nacional (antijudía). Analiza igualmente, en el *campo universitario*, cómo en esta institución de enseñanza se había instalado una rancia y algo decadente oligarquía académica, en buena parte repetitiva y falta de aliento renovador, ausente de lo que acontecía en el campo político, cultural y artístico. En el *campo filosófico* reinaba un neokantismo teórico, sostenido por profesores reconocidos, como en el caso de un E. Cassirer o de la Escuela de Marburg, con Hermann Cohen, que tenían la hegemonía del discurso. Se recuerda que en el encuentro de Davos, entre los respetables académicos entró en la sala un hombre pequeño vestido casi como un aldeano y con aspecto más de empleado del hotel que de participante. Era el joven y ya afamado profesor M. Heidegger. Bourdieu lo llama, con un poco de condescendencia, «revolucionario conservador» —mientras que Michel Lowy podría denominarlo un «romántico conservador»[26]—, procedente de una humilde familia popular suava, de un medio católico, que apreciaba lo popular campesino de la

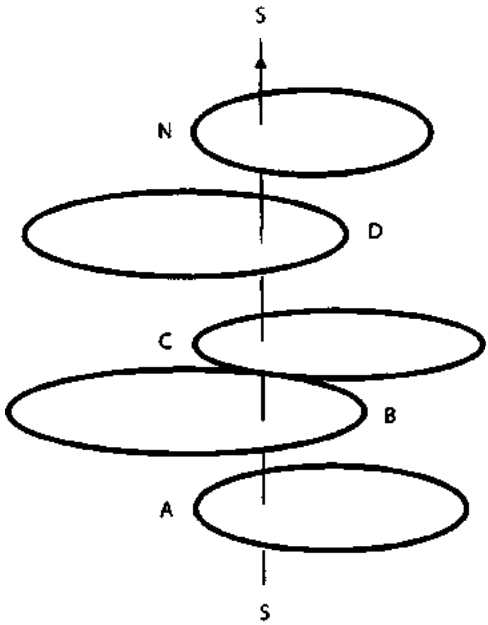
Selva Negra, que como los románticos se oponía a la Modernidad; y como conservador «desde el pasado» (como católico desde la llamada Edad Media, y, cuando universitariamente secularíza su narrativa, se presentará como «retorno» a los griegos), rompe con el estilo y la lengua de las lecciones universitarias (que escribió seriamente, siempre, todas, con su máquina de escribir Remington), que entusiasma a los estudiantes, y se abre camino creativamente en una posición ontológicamente *sui generis*. Creyó poder utilizar al partido nazi como instrumento para su proyecto teórico de renovación en el *campo universitario*, pero al final quedó enredado en el *campo político* en posiciones con las que simpatizaba (y por ello nunca pudo negarlas), y no logró realizar nada significativo en el campo universitario, pero alcanzó verdadera notoriedad en el *campo filosófico* (nivel en el que logró expresar de manera apasionada una compleja construcción textual de lo que acontecía en los dos otros campos, y del cual el mismo Heidegger no podría dar acabada cuenta de su éxito). Magnífica demostración metodológica, la de Bourdieu, del modo como tres campos se articulan y se cruzan en complejísima estructura.

[270] Para terminar de *indicar* o más bien sugerir el tema, tenemos que agregar que iremos llenando de contenido a la categoría de *campo* a lo largo de la exposición de este libro. Ahora deseamos simplemente recordar una nueva determinación apuntada por un comentador de la obra de Bourdieu, y que es como un puente al próximo parágrafo:

> Después de haber establecido la exterioridad del campo como instancia autónoma, Bourdieu se esforzó por mostrar de qué modo el campo se encuentra apropiado, *interiorizado* por los agentes, y llega hasta a hacer suya la noción de *inconsciente cultural* que, considerada como un aspecto del *habitus*[27], presentaba la ventaja de parecer conciliar los opuestos, el exterior y el interior, lo colectivo y lo individual[28].

Un neurólogo podría quizá observar que un *campo* de prácticas, en el que intervienen muchos actores, tiene como referencia en el cerebro humano a millones de grupos neuronales que constituyen *mapas*. El *campo* es, cerebralmente hablando, un *mapa* de muchos *mapas*, que unifica un *espacio* (neuronal, intencional) de prácticas, léxico, memorización de comportamientos, evaluación de mediaciones, comportamientos en sistemas, etc., y que se activa en su totalidad cuando alguien expresa, por ejemplo, la palabra: *política*; o cuando emprende una acción *política* en cualquier nivel que fuere, o al entrar a una asamblea de representantes en un parlamento. Esa *actualización* neuronal, en vigilia y con resonancias inconscientes, afectiva, racional y lingüística, en torno a todo lo que diga relación al *poder de la voluntad* (como fraternidad, ejercicio, resistencia, pasividad, agresión, etc.), de cada uno y en relación con las otras voluntades acordadas, es lo que denominaremos inicialmente *campo político*.

Esquema 16.02. EL *SUJETO* (*S*) ES *ACTOR* EN DIVERSOS *CAMPOS* (A, B, C, D, N)




*Aclaración al Esquema 16.02.* Los *campos* representados aquí como círculos en perspectiva, deberían ser imaginados mejor como esferas. Como superficie circular no son meramente paralelas unas a otras, sino que se entrecruzan en infinitas posibilidades de articulación orgánica, viviente, no mecánica. A esta compleja articulación de los campos entre sí, habría que agregar que los *sistemas* constituyen (como, por ejemplo, un *sistema político* liberal) o atraviesan (por ejemplo, un *sistema económico*) a los *campos*. En el esquema sólo se está representando que los *sujetos* (*S*) no se agotan en un campo (por ejemplo, en *A*), sino que guardan siempre una cierta *Exterioridad* con respecto a cada uno y a todos en su conjunto.

## 2. *La intersubjetividad entre lo «público» y lo «privado». Del «sujeto» al «actor»*

[271] Hemos dicho que para poder ir describiendo el campo político *como político*, será necesario ir analizando sucesivamente algunas de sus determinaciones fundamentales. Ninguna de ellas, exclusivamente, pueden permitirnos captar el concepto de *lo político*, y la lista se torna indefinida (porque se descubren nuevas dimensiones de lo político his-

tóricamente). Una de ellas —sin pretensión de poder tener entonces una visión cerrada o sistemática, aunque sí arquitectónica mínima, pero sin *últimas instancias* para no caer en reduccionismos, aunque *articulando* dichas determinaciones según conveniencia en el análisis de *objetos construidos* complejos, concretos— es la bipolaridad *privado-público*[29], siendo este último momento una determinación del campo político.

En las ciudades griegas, lo observaba yo mismo hace poco en Éfeso, existía el gran teatro para la representación *pública* de las tragedias; y siempre había como un teatro menor, el *ágora*, donde los miembros representativos de la *polis* decidían en *público* y retóricamente los destinos de la comunidad. El *ágora* en la helenicidad, el *forum* en la romanidad, eran los espacios *públicos* por excelencia, aunque con mucho menor público que el teatro. Allí podían ser *vistos* aquellos cuyas voluntades y argumentos prácticos consensuados podían ser reclamados por los ciudadanos.

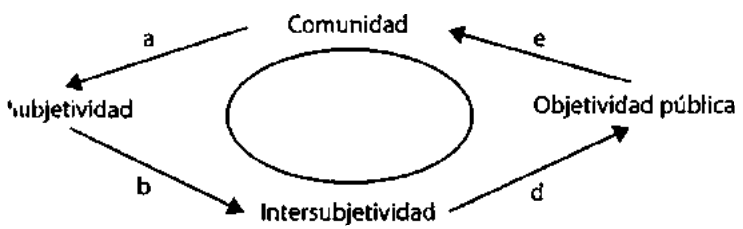
Esa compleja organización de *lo público* tiene su historia, y depende también de una genealogía de la subjetividad. En efecto, es lo que se percibe cuando E. Husserl se pregunta en la famosa meditación V de sus *Meditaciones cartesianas* dictadas en París en 1930:

> Pero, ¿qué son entonces los Otros *ego*? No pareciera que son simple representación (*Vorstellung*) y objetos representados en mí (*in mir*), unidades sintéticas de un proceso de verificación que se desarrolla *en mí mismo*, sino, por el contrario, [son] Otros [*Andere*][30].

En su vida Husserl no pudo solucionar el tema (tampoco llega a su disolución Heidegger con el neutro *Mit-sein*), y Lévinas dedica toda su vida a clarificar y desarrollar la cuestión[31]. Pero el mismo Lévinas no se interna en la temática de la intersubjetividad, aunque abre el horizonte de ese problema. La subjetividad se identifica con la corporalidad humana; la experiencia «de la piel *hacia adentro*» (desde un punto de vista físico, neuronal, psíquico, intencional) es el ámbito de la subjetividad[32].

La subjetividad (el yo, el conciente, el inconsciente, etc.) tiene una constitución intersubjetiva, ya que se da desde siempre entre relacio-

Esquema 16.03. LA INTERSUBJETIVIDAD SOSTIENE LA SUBJETIVIDAD ANTE LA OBJETIVIDAD



nes humanas (el padre, la madre, la gran familia, el barrio, la escuela, etc.); determinaciones relativas expresadas por la flecha *a*. El sujeto es constitutivamente intersubjetivo (por ejemplo, en el complejo de Edipo, momento fundante del imaginario singular, que condiciona en parte sus pulsiones y la constitución de su propia mismidad *psíquica*). Los sujetos como participantes en la comunidad (flecha *b*) «ponen», por su parte, instituciones intersubjetivas, que obligan a todos sus miembros en el ámbito de la objetividad pública (*d*), independientes desde ese momento, en cierta manera, de la voluntad monológica de los agentes. Estas *instituciones* objetivas (el sistema del derecho, económico, administrativo, familiar, educativo, etc.) organizan y determinan histórica y empíricamente a todos los momentos de la intersubjetividad (*e*); *constituyen*, al mismo tiempo, la subjetividad *social* de cada uno de sus miembros (nuevamente la flecha *a*, que se enrosca en otro círculo como una espiral creciente). Una familia autoritaria, lo mostraba M. Horkheimer en su conocido estudio sobre el tema, educa también al ciudadano pasivo, resignado, que se predispone a aceptar un régimen totalitario. La *objetividad* de las instituciones (y también sus narraciones mítico-simbólicas) juegan una función constituyente de la *subjetividad* de los agentes: son como el inconsciente social del inconsciente singular. Por ello J. Lacan puede decir que «el inconsciente es el Otro». La *subjetividad* que estructura su imaginario y el orden pulsional concreto de cada uno (en su normalidad o patología) tiene la función de constituir por su parte a los *agentes objetivos*, a los que *disciplina* por la educación para poder ser los que ejercen como actores las *instituciones objetivas*. ¿Hasta qué punto la intersubjetividad no es el horizonte mismo de la objetividad y viceversa? ¿Hasta qué punto es real que la subjetividad sea lo exterior a la objetividad (como los sujetos de Luhmann) y la objetividad sea lo interior a la intersubjetividad (como lo demuestra Freud o Lacan)? Por ello, aquello de que el orden del derecho es «lo exterior» en Kant tiene sólo parte de verdad. Lo exterior de las instituciones objetivas son interiores a la cultura, a la intersubjetividad, a la comunidad (en cada caso de manera diversa).

Ahora, podemos tocar uno de los temas centrales de *lo político*. La distinción entre lo privado y lo público. El tema es frecuentemente tratado ya desde un campo político históricamente determinado. Hannah Arendt parte de la *polis* griega para mostrar la diferencia entre lo privado y lo público. En efecto, el *ágora* de los griegos o el *forum* de los romanos son, como lo hemos dicho, lugares «públicos» por excelencia, pero ello no muestra, sino que oculta desde la determinación de lo público ya dado, el sentido de la cuestión.

[272] Lo *privado* y lo *público* son *grados diversos de la intersubjetividad*. Tienen algo en común, que son *modos* del sujeto de encarar a los objetos y a los otros miembros de la comunidad. Ambos son intersubjetivos. El dolor, por ejemplo, no puede decirse que sea privado —como lo sugiere H. Arendt[33]—; el dolor es lo meramente íntimo, inconmensurable, incomunicable, pero más allá de lo privado y lo público. Lo privado es también una experiencia intersubjetiva, porque aunque no-pública

(algo que acontece en el interior del hogar, por ejemplo) se experimenta de todas maneras entre varios sujetos, o de un solo sujeto que no puede dejar de considerarse *como otro*, al decir de Paul Ricoeur[34].

De esta manera, tenemos ahora una categoría de mediación entre lo «privado» y lo «público». Ambas *posiciones* de la subjetividad son *modos* diversos del ejercicio de la intersubjetividad. Hay un *modo privado* de ejercer la intersubjetividad (que nunca, como ya hemos indicado, ni solo consigo mismo en el secreto de un aislado lugar lejos de la mirada de los otros, es meramente solipsista, sino al menos es un modo monológico de vivir virtual e inevitablemente la intersubjetividad, como diálogo consigo mismo «como otro»), que debe distinguirse del *modo público* de manifestarse del singular. Por ello, lo «público» no será inmediatamente «político» —como pareciera exigirlo H. Arendt—, sino que dentro del amplio espectro de posibles posiciones intersubjetivas podremos distinguir entre las prácticas que se juegan en las «esferas públicas», algunas como no-políticas (por ejemplo, los deportes de masas son públicos, pero no políticos), con respecto a las cuales habrá que saber delimitar el campo más restringido y preciso de lo *público-político*. De todas maneras, pensamos, lo *público-político* es lo por excelencia (*kath'exokhén*) público, como veremos; lo que no impide, como hemos indicado, que haya ámbitos públicos que no son políticos.

En general, al tratar la cuestión no se recurre a la mediación categorial sugerida. La subjetividad humana (desde el sujeto como conciencia en la vigilia o inconsciente, hasta su corporalidad visceral material misma) está constituida desde siempre ya *a priori* como intersubjetiva. La intersubjetividad no es un momento posterior y añadido a una mera subjetividad solipsista, singular y primera desde la que se parte en la construcción de una ingeniería de lo social. Al contrario, la subjetividad monológica (no digo ya solipsista, que sería su defecto) se la constituye desde una génesis pasiva intersubjetiva. Con esto se quiere indicar que el «yo», el «sí mismo», la «conciencia» en la vigilia, la «corporalidad», aun el «ser-en-el-mundo» como momento ontológico de la subjetividad son ya siempre *a priori* y como presupuesto constitutivamente momentos de una trama intersubjetiva dentro de la cual la propia subjetividad emerge. Desde un punto de vista biológico nacemos en alguien (en el útero matero: relación intersubjetiva primera); somos alimentados desde alguien y con alguien (mamamos del seno materno y en su relación afectivo-corporal originaria); somos acogidos en la estructura sistémica de una lengua como lugar cultural de la organización primera de nuestro cerebro, como miembros de una comunidad lingüística de comunicación; nuestro inconsciente se va poblando de posibilidades con sentido desde la presencia memorizada de la agencia de los otros que nos rodean en un «nosotros» desde la primera infancia (la madre, el padre, los familiares, los próximos, etc.). Todos estos momentos no son meros contenidos externos manipulables por una subjetividad solipsista no comprometida, sino que son los momentos mismos constitutivos desde donde la subjetividad existe y opera como tal.

La intersubjetividad es así *a*) un *a priori* de la subjetividad (está como un momento constitutivo anterior, génesis pasiva); *b*) al mismo tiempo es el horizonte de la trama donde se desarrolla la objetividad de las instituciones, dentro de las que nos movemos (es el contexto de la existencia, la acción y el sentido); y, por último, *c*) otros sujetos nos enfrenta apareciendo como Otras/Otros en nuestro mundo, como otros actores exigidos para cumplir las diversas funciones sistémicas en la que estamos comprometidos, siendo nuestros actos respuestas a expectativas que nos obligan a actuar de cierta manera, institucionalmente, como veremos. Pero la intersubjetividad no se juega, ni sólo ni principalmente, en este tercer momento de enfrentar a los Otras/Otros en nuestro mundo. Más bien, este enfrentamiento se hace posible desde una trama anterior que lo anticipa y lo hace posible: la subjetividad humana, afectable en su sensitividad y en posición hermenéutica dentro del mundo, ya intersubjetiva desde su constitución pasiva (es decir, siendo el Otro parte de la subjetividad constituida[35]), se hace activa, se asume de una y otra manera cuando el Otro/Otra aparece en su posición comunitaria objetiva.

Si pudiéramos ejemplificar los dos polos más opuestos de lo privado y lo público, indicaríamos dos casos ejemplares muy precisos. En el plano de la corporalidad humana erótica, que como nos sugiere Lévinas, lo privado es por excelencia lo que acontece en la oscuridad, sin presencia de la luz del «ser-ante-los-ojos»[36], en el cara-a-cara de la caricia, esencia del erotismo[37], solos los amantes, *sin presencia* alguna de extraños, en el secreto del «hogar» —aunque fuera una caverna o un nido sobre los árboles protectores de los peligros nocturnos primitivos—, en el lecho silencioso —donde las palabras están de más—, junto al calor del fuego —en el que consiste el «hogar» del que estamos hablando— se cumple lo «privado» prototípico. Esta intimidad del «Que me bese con los besos de su boca» (del *Shir ashirim*) es lo «privado» con respecto a lo cual todas las demás relaciones intersubjetivas van lentamente encaminándose hacia lo «público». Pudiera parecer, sin embargo, que el estar solo, el contemplarse ante un espejo en el «cuidado de sí» —como diría Foucault—, pudiera ser lo más íntimo. Pero, en cierta manera, estar solo no es estar en la intimidad, sino en el solipsismo. Es verdad que debe siempre reconocerse ese derecho a la soledad solipsista. Pero la relación erótica que hemos descrito antes situaría a los amantes en la vergüenza, en el poder «ser sorprendidos», en un cierto ultraje a su privacidad al ser puestos en el riesgo de aparecer de improvisto en alguna esfera pública (por ejemplo, en el caso de filmar esa relación espiándola sin permiso de los amantes con el propósito de *ser vista por otros*, que es la esencia fenomenológica de lo público). Este ultraje se vive como una violación a la privacidad, a lo privado. Pero no es todavía lo privado *político*.

Un segundo ejemplo, el extremadamente lejano al anterior sería, ahora sí con H. Arendt, el hecho de *estarse viendo mutuamente* en una asamblea política donde los representantes de la comunidad argumentan, discuten, maniobran en una esfera de lo extremadamente expuesto a las miradas, a los oídos, a la consideración de todos, son, no sólo de los

otros miembros de la asamblea, sino igualmente de los representados. Allí, lo «público» es el momento que determina un tipo extremo de intersubjetividad: el ser actor (en el doble sentido de ejercer una «acción», pero igualmente de «actuar» cumpliendo el papel de un personaje «ante-los-ojos-de-los-otros» en un teatro no artístico sino político, que no es ya idéntico al sujeto «consigo-mismo», sino expuesto «ante los otros»). Cicerón en el *Senatus* no «actuaba» de la misma manera que en su hogar doméstico. Que lo público por excelencia sea el momento de la discusión legislativa dentro de las instituciones políticas, no significa que lo público sea lo político; porque puede haber acciones públicas (religiosas, deportivas, etc.) que no son política. Pero, por el contrario, no hay acción política que no sea pública o que no lo sea virtualmente (o que deba hacerse pública ante cualquier requerimiento justificado).

En efecto, entre ambos extremos indicados (el lecho de los amantes y la asamblea política de los representantes) hay una infinita gama de posiciones intersubjetivas entre las cuales algunas de privadas comienzan a perder el sentido de tales, y lentamente se van transformando en públicas. Y viceversa: algunas públicas comienzan a transformarse en privadas. El límite no puede simplemente referirse al derecho (p.e. derecho privado o público) o a instituciones existentes (las llamadas instituciones privadas o públicas), sino que habrá que delimitarlas desde su sentido cotidiano, desde una descripción fenomenológica, y desde el sentido común, en sus primeras determinaciones fundamentales.

[273] Se denominará privado el accionar del sujeto en una posición intersubjetiva tal que se encuentre protegido de la presencia, de la mirada, del ser oído, de los otros miembros de las múltiples sistemas intersubjetivos de los que forma parte. Sería una práctica externa al *campo político*, como actor de otros campos. En la relación privada hay siempre participantes (al menos dos) que no hacen perder el carácter de privada de la relación. Son los participantes de la esfera de los «próximos», de los «nuestros», de los «propios», de los «habituales», de los «familiares». Por ello, sistémico-institucionalmente, se habla frecuentemente de la familia, de los que se encuentran «para-dentro» de las paredes del hogar; paredes que nos separan de lo «extraño», «ajeno», «exterior»: de los «elementos», de lo «peligroso», que debió aterrorizar en los tiempos primitivos al ser humano (y a todos los vivientes) en las noches donde el «enemigo» rondaba en la oscuridad como la muerte devoradora y castradora siempre posible. Entre la deseada oscuridad de la intimidad de los amantes, y la temida oscuridad de los enemigos posibles, se establece una cierta complicidad en lo íntimo, privado. Porque la oscuridad del «afuera-peligroso» no es «público», sino lo peligroso visto «desde-dentro»: desde lo privado puesto en peligro, desde el temor de perder el goce libidinal, inconsciente, de la corporalidad incomunicable. El enemigo posible nocturno es también el inconsciente culpable que ronda la privada oscuridad del lecho.

De todas maneras es evidente que la subjetividad necesita de lo privado, de la privacidad, para reproducir y desarrollar su vida en comunidad;

para constituir su propia subjetividad; para vivir una intersubjetividad no patológica, sana, abierta a la alteridad. El comer, el dormir, el amar, el pensar en sosiego... son actos privados, reconstituyentes, gozosos. De todas maneras en la pedagogía del hogar privado se generan los miembros de la ciudad; la pedagógica determina la política, y viceversa[38].

El autoritarismo en la familia es presagio de autoritarismo público en la escuela, la prisión, la clínica psiquiátrica (como nos enseña M. Foucault), la violencia en el deporte... en la política totalitaria (como lo analiza H. Marcuse en *Eros y civilización*). Son grados irracionales de intersubjetividad que pasan de un campo a otro imperceptiblemente.

Lo público, entonces, se separa de lo privado por un límite difícil de fijar y siempre móvil. Es la esfera en la que la subjetividad del sujeto «aparece», se «manifiesta» en los complejos escenarios de los teatros (también en el sentido de «representar»: como cuando el «actor» *representa* un papel) intersubjetivos, en diversos «campos». El sujeto pierde en algo la espontaneidad, la inmediatez, la exposición simple del que vive naturalmente su existencia sin la responsabilidad de «jugar un papel». Por ello lo privado «descansa» de la tensión constante, inevitable y sin embargo auténtica (puede ser también inauténtica) del «actuar» en dichos teatros. Esa pérdida de espontaneidad lo inviste al sujeto de una cierta e inevitable *máscara* que comienza a bosquejarse desde el peinarse, por ejemplo, en el espejo privado de un baño como cuidado de sí, al preguntarse a sí mismo: «¿Estoy adecuadamente peinado para este encuentro?». Es decir, la subjetividad todavía en posición privada observa su propia corporalidad, se refleja sobre sí misma como «actora» de un posible papel intersubjetivo en posición pública en un cierto «campo» (su mirar judicativo anticipa el juicio *de los otros: de los posibles participantes de una esfera pública en la que se integrará poco después*). Ese «mirarse como siendo visto» es el modo natural de la subjetividad, la que, en cierta manera, nunca puede ser meramente una pura y total subjetividad solipsista: un verse en el espejo como un mero sí mismo.

El sistema político egipcio (ya en tiempo de las primeras pirámides, que nos hablan de un Juicio final para otorgar la Vida eterna por la resurrección de los muertos mediante un *veredicto*) *inventó* un «mito político» intersubjetivo ejemplar, el mito de Osíris, por el que introyectó la «esfera pública» en la conciencia normativo-subjetiva de cada miembro del campo político (hasta en el del más simple campesino del Nilo). Se trata de una narrativa que define la función de la conciencia normativo-política en numerosas culturas posteriores —las semitas, cristianas, musulmanas, medieval latina y moderna, entre otras—. Quizá sea el mito político más impresionante de la historia mundial. Coloca a la conciencia política monológica del sujeto, aun en el caso de un acto privado y secreto, momento de la racionalidad práctica que recrimina al agente, que está siendo siempre «observado por la mirada escrutadora e inevitable del dios» y desde «el Juicio final: de toda la humanidad». Ese «ver» en la privacidad-pública se representa por un «ojo», que es el hieroglifo que significa a Osiris en los textos egipcios (y en el billete de un dólar norteamericano

en la cima de una pirámide egipcia). El actor político egipcio tiene siempre virtualmente presente la balanza que mide todas sus acciones en ese juicio multitudinario en la gran sala de *Ma'at* (la futura *Moira* griega) donde en público se juzgarán sus actos secretos como justos o injustos. Este mito, cuyos testimonios nos han llegado en el *Libro de los muertos* y en los *Textos de las pirámides*, introyectando en la conciencia normativa intersubjetiva (como un *Ueber Ich* de Freud) impide al actor político el retener exclusivamente para sí una esfera privada *cerrada, absoluta*, por encontrarse siempre ante la responsabilidad de justificar sus acciones, aun ante sí mismo, como anticipo de la defensa de la rectitud de ellas ante el dios Juez, Osiris: lo *público perfecto, absoluto, divino* siempre virtualmente presente en todo acto. En torno a este mito se organizaba de tal manera el cumplimiento de las exigencias del Estado egipcio (que Samir Amin le asigna el ser el primero en la historia mundial), que es difícil imaginar un relato mítico de mayor efectividad política. La intersubjetividad del acto privado es siempre juzgado desde la intersubjetividad pública como horizonte último y sin embargo cotidiano. El sistema faraónico interiorizó el Juez del sistema dominante y público en la conciencia privada, lo que le permitió ahorrarse muchas previsiones policiales en la persecución de las injusticias públicas. La ley (pública) pasa a la esfera intersubjetiva (también de los actos privados), con lo cual lo público gana en efectividad y participación (normativa) de los miembros del sistema político. No había escapatoria para el ocultamiento; todo habría de saberse; y era necesario, en consecuencia, no obrar de manera contraria a lo mandado por los dioses, por las exigencias del *orden político* vigente. Era una interiorización intersubjetiva (aun en el fuero privado) de la objetividad público-política: la mera *legalidad* se transforma en la *normatividad legítima* comunitaria (no se llena de *contenido* por la sola moralidad privada kantiana[39]) garantizada por los dioses.

[274] De todas maneras habrá que distinguir entre lo privado solipsista (y sería la mera moralidad) o lo privado comunitario (y sería una eticidad con contenido material, que fundamenta la fraternidad —que es al principio siempre privada— y la solidaridad —que es crítico-alterativa, y por ello también comienza a practicarse en la esfera privada).

Lo público es el *modo* o determinación que transforma a la mera intersubjetividad privada en una subjetividad en *posición* de ocupar un lugar en un «campo con otros», investida de una función de «actora» cuyos «papeles» o acciones se «representan» *ante la mirada de todos los otros* actuales o virtuales *actores*; papeles definidos desde el relato o narrativa fundante (el libreto completo) de un cierto sistema social (por ahora completamente indeterminado). «Entrar» en un «campo público» es «salir» de una esfera privada (privacidad donde deja de darse la escenografía del «teatro», del ser actor y del cumplir papeles; aunque los habrá, de alguna manera, en la esfera privada[40]). De la misma manera, se puede «salir» de una esfera pública para «entrar» en otra, o meramente regresar a la esfera privada. Hay entonces «límites», «líneas» que continuamente se están atravesando, sobrepasando, transplantando, entrecruzando como

cumplimiento de las reglas o como trasgresiones. La definición de esas «esferas» o «campos» deben diferenciarse de los sistemas sociales —en el sentido de N. Luhmann—, ya que por ahora son los «lugares» (virtuales) de esos sistemas. Es evidente que el menos sistémico e institucionalizado de todos los ámbitos intersubjetivos es la esfera de la vida privada —pero es siempre sistémico e institucionalizado de todas maneras.

En efecto, entre los dos extremos indicados de la intersubjetividad (entre el lecho de los amantes, el *pudor* que los dioses dieron a los humanos indicado en Platón, y la asamblea de los representantes, la *justicia*), hay campos con diversos grados de institucionalidad. El lecho de los amantes es lo menos institucionalizado (aunque no faltan reglas culturales del erotismo, sin las cuales no habría el placer de la trasgresión, nos diría Bataille), mientras que la asamblea de los representantes políticos es lo institucionalizado *kath' exokhen* (de allí, por ejemplo, la ritualidad conservadora del primer parlamento moderno: el británico, que hasta las pelucas sigue usando en ciertas ceremonias). En efecto, lo público-político juega un papel bien definido entre todas las demás esferas o campos públicos. Una fábrica textil puede ser definida como una institución de derecho privado, pero fenomenológicamente es una institución económica que se mueve de alguna manera en la esfera pública. Un jefe o una jefa debe saber guardar la «distancia» idónea con sus empleados. El campo económico tiene una especificidad propia, y lo público dentro de una empresa juega el calificativo de privado con respecto a lo político. El campo político, y sus sistemas respectivos, en cambio, tienen una meta-espacialidad virtual, son meta-sistemas prácticos que se relacionan con los restantes campos desde una esfera pública investida de un carácter específico. Lo de político que tenga el campo público-político (las acciones estratégicas, las instituciones y sus principios implícitos) es objeto de la *Arquitectónica* de esta obra. Dejemos por ahora anotado solamente que dicho campo político es aquel en el que lo público alcanza el máximo de «publicidad», de «ostensibilidad», por jugar una cierta representación de la comunidad como todo. El representante se hace presente en nombre de otros (a los que re-presenta: se «presenta» por y en nombre de «otros»). Esos «otros» re-presentados *observan* al re-presentante como el que habla en su «lugar». Si no lo hace como lo desearían, lo repudian como un re-presentante (actor) no idóneo; por ello lo observan, lo evalúan, lo analizan, lo consideran desde diversos puntos de vista; interpretan sus mínimos gestos, para poder juzgar prácticamente si «juega bien su *rôle*» (la re-presentación, teatralización de un «papel» en cierta manera ajeno: el de los Otros). La *ostensibilidad* (el mostrar en la singularidad sincera y propia del re-presentante la *universalidad* consensual de los intereses de los representados) es el saber o la actitud política del re-presentante que está siendo «observado» por intérpretes interesados, comprometidos, a los que les importa el *rôle*, la re-presentación de ellos, del ciudadano como el actor re-presentante por los otros. Es decir, la función de los actores (tanto de los ciudadanos como los representantes) en el «teatro», en el «campo» de lo político

alcanza la máxima institucionalidad, el grado mayor de identificación del actor con su papel (el *rôle* de «re-presentar» al ciudadano), y el papel de mayor identificación y responsabilidad práctico-real[41], ya que no es un mero juego apragmático sin consecuencias, sino que lo que se decide trata de la sobrevivencia de todos los miembros de la comunidad política. Volveremos repetidamente sobre la cuestión que se irá aclarando en el desarrollo posterior como por una espiral.

No todo lo público es político, por lo que habrá que distinguir con claridad lo público-político de los otros tipos de lo público en general. Por otra parte, hay acciones públicas que no son sistémicas. Considérese el caso de un encuentro casual de un grupo de ciudadanos en la calle. No ser sistémica indica que no está suficientemente institucionalizada, aunque sea una acción pública. Ese grupo de ciudadanos en la calle constituyen un hecho que puede cumplirse en la *esfera pública*, pero no tiene consecuencias futuras. Sin embargo, si dicho encuentro *privado* fuera efectuado por actores públicos (una reunión secreta para tramar un complot), podría tener efectos públicos, y por ello transformarse en política.

Si dicho tipo de encuentros se constituyera como una asociación, cobraría sistematicidad; habría funciones heterogéneas definidas en las reglas aceptadas consensualmente. Dicha sistematicidad cobraría institucionalidad pública si se aprobaran unos estatutos y se los registrara convenientemente según la ley. Sería una comunidad pública sistémico-institucional, fenomenológicamente hablando (aunque jurídicamente podría estar dentro de la vigencia del derecho privado). Habría cobrado mayor grado de ostensibilidad, de «publicidad».

[275] En unas de sus primeras obras, Jürgen Habermas describe el *cambio estructural de lo público*[42], mostrando la historia del origen y desarrollo de la «esfera pública burguesa» (*bürgerliche Oeffentlichkeit*[43]). Escribe:

> La utilización frecuente de la categoría en el sentido de opinión pública (*öffentlichen Meinung*) de lo público (*Oeffentlichkeit*) [...], implica unas significaciones que tienen que ver con el público (*Publikum*), con la notoriedad pública[44] (*Publizität*), con publicar (*publizieren*), pero que no coincide en absoluto con éstos. El sujeto de lo público es el público como portador de la opinión pública; la notoriedad pública está vinculada con la función crítica de aquélla, y con el carácter público de las sesiones de un tribunal[45].

Lo notorio público era antes parte de la opinión pública; ahora atrae a la opinión pública. Si además podemos hablar de la publicidad (de un producto) o de la manipulación de la notoriedad pública (como los hechos públicos relevantes objeto de noticia: incremento informativo de representaciones de la esfera pública que igualmente constituye la opinión pública), tenemos un síndrome complejo ciertamente central de la política contemporánea. Dejemos la «opinión pública» para el próximo capítulo. Centrémonos sobre la distinción del «ámbito» de la «esfera pública» dentro del «campo político». Es una *esfera* dentro de otra que tienen mutuas relaciones. Todo lo político debe pasar por la esfera pública

—por el requerimiento kantiano—, pero lo político de la esfera pública no es lo público del campo político.

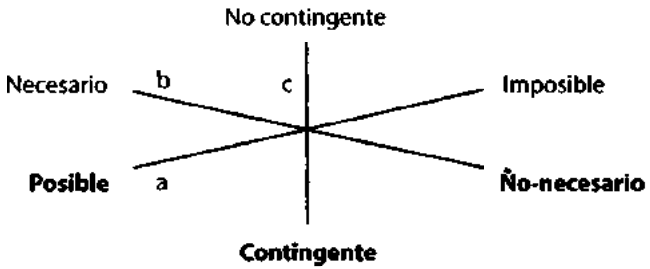
En las ciudades mercantiles con régimen de repúblicas del Mediterráneo, fenicias, griegas o romana, lo privado familiar se distinguía de lo público ciudadano. En la Edad Media europea, el feudalismo no tenía clara distinción entre ambos aspectos. Las grandes «ferias», mercados claves, junto a las grandes fiestas religiosas significaban lo público por excelencia. Venecia, con el *Consiglio Maggiore* tenía un espacio político (en el enorme primer piso del Palacio del Doge) donde todos los patricios participaban en las decisiones *públicas*, que presagiaban el futuro. Con el surgimiento de la Modernidad atlántica, mercantil, y bajo regímenes representativos (como en Ámsterdam, Brujas, Gante y otras ciudades de las Provincias Unidas de Holanda, en primer lugar), comienza lo público republicano moderno. Por su parte, el jardín barroco de los palacios nobles o burgueses, privatiza la fiesta pública, excluye a los plebeyos. Éstos pasan a ser «el público» (*das Publikum, the public, le public*), como espectadores, que además deben tener maneras o gestos educados, la *policía* (*polités* en francés, frecuente en los documentos del siglo XVI colonial latinoamericano), de donde deriva la intervención disciplinaria de lo público (el naciente Estado) sobre el público: la *policía*. Los burócratas del Estado naciente son los «servidores públicos». El *gentleman* es el participante de la esfera pública que sabe comportarse en dicha esfera. El *ritual* de los confucianos era igualmente esa disciplina corporal, gestual, lingüística de la esfera pública china. Los comerciantes europeos supieron de esos «modales» *orientales*, que los distinguían de los bárbaros, y los imitaron. De esta manera, «lo público burgués puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público»[46].

Este ámbito ontológico de la ostensibilidad tenía por supremo valor la «honorabilidad» —concepto sobre el que se construye la nueva moral de un Mandeville—: lo esencial es el juicio que la comunidad, lo público, tenga sobre la persona en tanto sujeto con «credibilidad» (en el doble sentido de ser objeto de confianza, pero sobre todo de crédito[47]), el «buen nombre» en el mercado —donde el crédito, permitido a interés por Calvino, lanza el fenómeno del capitalismo—. El burgués, sin embargo, defenderá lo privado del mundo del comercio, de la empresa, de manera que el mercado se irá privatizando y el Estado naciente, sus instituciones, sus actores retendrán para sí el significado de lo público, habiendo comenzado por los clubes o sociedades literarias más o menos secretas, hasta que son apoyadas y ligadas entre sí por los primeros periódicos, como aquel *Daily Intelligencer of Court, City and Country* de 1643 en Londres. Veremos posteriormente la evolución de este fenómeno[48].

Por el momento hemos sólo *indicado* el lugar de «lo público» político, como carácter general de la «esfera» llamada por ello «pública», que constituye al público activo participante como observador (escrutador, juez, intérprete de un juicio y verdad prácticos) en el campo político, carácter que tiñe la totalidad de la acción política como tal.

[276] Entramos de lleno en el tema que frecuentemente es considerado la cuestión central de «lo político» como tal: la acción estratégica, que desde Maquiavelo al menos ha sido despojada de normatividad práctica (en el sentido clásico de las *virtudes* a la manera de Aristóteles, Alfarabi o Tomás de Aquino), conservando en la mayoría de los casos la exigencia de una *virtù*, que sólo contiene un sentido técnico o procedimental. Nos encontramos en el *nivel A*, según nuestra distinción arquitectónica (reservando el *nivel B* institucional para el siguiente *capítulo*, y el *C* de los principios implícitos para el *tercero*), que es el *nivel* donde la factibilidad[49] es estrictamente *contingente*.

Esquema 17.01. OPOSICIONES CONCEPTUALES DE UNA FACTIBILIDAD POLÍTICO-CONTINGENTE




La acción político-estratégica se encuentra en el nivel de lo *posible*, y en esto es lo contradictorio a lo *imposible* (aunque hay agentes que intentan lo *imposible*, y esto indicaría que la acción habría dejado de ser estratégica, transformándose en antiestratégica o irrealizable, propio de un cierto anarquismo extremo de derecha o izquierda; contradicción indicada por la línea *a* del *Esquema 17.01*); igualmente es lo *contingente* que tiene como causa la indeterminación de la voluntad libre (diría Duns Scoto), contradictorio con lo *no-contingente* (línea *c*; lo no-contingente es por lo tanto lo *permanente*, como por ejemplo las instituciones[50], según veremos en el próximo *capítulo* 2); y es, por último, lo *no-necesario* (tiene contradicción con lo *necesario*, que sería el caso de un efecto de una ley físico-natural, por ejemplo). Como lo factible de posibilidad contingente (la *operabilia* de los latinos) la acción estratégica se sitúa en el centro de una indefectible dificultad en el proceso de la decisión en su operabilidad (se trata de la inevitable incertidumbre de la deci-

sión estratégica de lo por obrar, en cuanto imprevisible e impredictible con exactitud matemática y ni siquiera estadística, irrepetible, indecidible con certeza, indecible con perfecta verdad, y siempre *singular*). Su complejidad y concreción es máxima, y es igualmente la que se presenta (fenómeno) primero (siendo por ello superficial[51], visible, y lo inmediatamente detectable) en la política, ya que sustantivamente «lo político» tendrá siempre que ver con una *acción estratégica*. La acción estratégica es el *objeto práctico* por excelencia de la política, pero no el único. En cierta manera la política es un tipo de acción. Las normas, máximas o leyes, las micro o macro estructuras, siempre son momentos de una acción o están constituidas por sus relaciones.

Antes de entrar el tema, remontémonos en el tiempo y refirámonos en la historia de la Filosofía Política al pensamiento chino, el más antiguo prototipo de reflexión estratégica[52]. Sólo deseamos recordar algunos aspectos de la acción estratégica en las guerras y la larga reacción crítico-filosófica, que constituye el contenido último de la filosofía china, ya que, ante los griegos que enfrentan en primer lugar a la *physis* (naturaleza), o ante los semitas que consideran éticamente en primer lugar al Otro en el *panim-el-panim* (cara-a-cara), los chinos observan en primer lugar la estructura misma de fuerzas estratégicas enfrentadas de ciertos miembros, grupos o ejércitos. La ontología china, ya lo hemos indicado, es una *ontología estratégica*, polémico-política y aun cósmica, porque la misma naturaleza es interpretada desde la estrategia, militar en último término. Es decir, desde el horizonte del posible enfrentamiento estratégico (estrictamente guerrero), se analiza en lo dado su potencia contenida; se interpreta *toda la sociedad*, *todo el ser humano* y *todo el cosmos* como campos de fuerza en tensión. Es una ontología estratégica, dentro de una exigente lógica de lo contingente. Podríamos indicar a la categoría de *shi* (con pronunciación aproximada en español a *che*) como en torno a la cual se vertebra esta política única en su género. Detengámonos un poco en la lógica de la estrategia china[53]:

> El hábil guerrero busca la victoria en el *potencial estratégico* (*shi*) [...] La naturaleza de troncos y piedras hace que resulten inofensivos cuando están en reposo y peligrosos cuando están por la pendiente [...] Así, el *potencial estratégico* (*shi*) de un ejército competente es como el de una avalancha de piedras rodando desde lo alto de una montaña[54].

En la estrategia china más vale el conocimiento que la fuerza. El general no es hombre de espada sino de señales (tambores, banderines, estandartes) por las que orienta a su ejército; no es el héroe que arriesga la vida (como Ciro o Alejandro Magno al frente de su caballería), sino un sabio reflexivo, astuto y lejano. La guerra como la teatralización ritual de la nobleza primitiva deja lugar al silencioso y secreto conocedor del arte estratégico. El gran guerrero, a partir del período de los catorce Estados Guerreros (desde el siglo V a.C), invierte los valores militares al universalizarse la guerra. Triunfa en la guerra el que es más eficaz, el que

cumple rigurosamente el principio de factibilidad. Siendo los ejércitos formados por cientos de miles de soldados, debía contarse con simples campesinos como combatientes, que no tenían ninguna disciplina militar previa. La estricta obediencia a los mandos por parte de la masa combatiente evitaba —según la expresión de la sabiduría china— el intentar cumplir con la virtud masculina de la fuerza, la violencia innecesaria y el riesgo, y se cultivaba más bien la actitud femenina de la sumisión, la obediencia, la astuta sobrevivencia[55].

Por ello, en primer lugar, es necesario ser *desconocido* por el enemigo, pero *conocerlo* muy claramente, plegándose a su forma concreta, como el agua adopta la forma de la superficie por la que discurre, aunque sea muy rugosa, áspera y irregular:

Las *disposiciones* (*xing*) militares son como el agua: de la misma manera que la *disposición* (*xing*) del agua evita lo alto y se precipita hacia abajo, la disposición del ejército evita lo consistente y ataca lo hueco. Y del mismo modo que ésta *adapta su forma* (*yin*) al terreno, el ejército adapta su estrategia de victoria al enemigo. En efecto, así como el agua carece de una forma permanente, en la guerra tampoco hay un *potencial estratégico* (*shi*) permanente. Aquel que es capaz de obtener la victoria *adaptándose* (*yin*) a las variaciones y transformaciones del adversario es designado como inescrutable[56].

Para el pensamiento político chino, entonces, el no-ser, lo indeterminado, lo que «no tiene forma» (*wu xing*), tiene ventaja estratégica sobre el que manifiesta sus intenciones y permite al enemigo reflexionar sobre sus «puntos flacos» (huecos). El hábil carnicero Ding corta un buey en un instante, sin desafilar su cuchillo, porque corta por lo «hueco» (por las articulaciones)[57]. El «*principio organizativo*» (*li*) de la realidad debe conocérselo de antemano para poder controlar lo que enfrenta al estratega. Y por ello, el que se manifiesta puede ser descubierto en su estructura, y gracias a ello ser vencido. El Poder lo ejerce el desconocido, y ejerce el Poder sobre el conocido. La dominación es panóptica: ve sin ser visto. Hay que conocer la naturaleza humana; y en especial sus pasiones e inclinaciones: el deseo de recompensas y el temor al castigo mueve a los hombres, piensa el empirismo chino. El general debe ser más temido que los enemigos, y más admirado que la vida. Cada batallón lo constituían cinco miembros. Si mataban un enemigo y moría alguno de ellos en igual número, no había mérito alguno. Si eliminaban un enemigo eran recompensados. Si perdían hombres sin lograr eliminar contrarios eran condenados a muerte ellos y sus familias. Todo era regulado por un principio de «economía de fuerzas»:

En la guerra es preferible preservar un país que destruirlo, preservar un ejército que destruirlo, preservar un batallón que destruirlo [...] Obtener cien victorias sobre cien combates no es lo mejor. Lo más deseable es someter al enemigo sin librar batalla alguna[58]. El buen estratega somete las fuerzas enemigas sin combatirlas, toma las fortificaciones enemigas sin atacarlas, desmembra los Estados rivales sin permitir que las acciones militares se prolonguen[59].

Todo esto lleva a un juego de espejos en el que el ejercicio del Poder se identifica a la manipulación, al ocultamiento de los actores y sus actos, y a un autoritarismo siempre oculto:

La guerra es el arte de engañar. Así, si eres capaz, finge incapacidad; si estás preparado para entrar en combate, finge no estarlo; si te encuentras cerca, finge estar lejos; si te encuentras lejos, finge estar cerca. Si el enemigo es ávido, sedúcelo. Si está confuso, atrápalo. Si es consistente, prepárate. Si es poderoso, evítalo. Si es colérico, provócalo. Si es humilde, hazlo arrogante. Si está quieto, oblígalo a actuar. Si está unido, divídelo. Atácalo si no está preparado, lánzate cuando no lo espere[60].

No es extraño que toda la filosofía china, comenzando por Confusiò, se levantó contra este manejo de la estrategia y elaboró una ética en la que «el poder no es un fin en sí, y el *Tao* de la sabiduría es decididamente superior al *shi*»[61].

Dejemos este ejemplo prototípico de una teoría de la estrategia que nos recuerda la historia, pero que «da que pensar» por la manera como la China enfrenta en este momento al Imperio norteamericano, y volvamos a nuestro presente

## 1. *Max Weber, Hannah Arendt y la acción estratégica*

[277] Continuemos con nuestra reflexión sobre la contingencia en la política haciendo referencia a algunos de los autores de relevancia en el tema. Es sabido que según Aristóteles habrían al menos tres tipos fundamentales de actividad humana: la del pensamiento o la inteligencia (*theoretikê dianoía*); la acción práctica (*prâxis*) y la acción productiva (*poiésis*)[62]. Cada uno de estos actos tiene un componente afectivo, no-intelectual (*álogos*)[63], y diversos tipos de racionalidad: el *lógos theoretikós* (razón[64] teórica), el *lógos praktikós* (razón práctica)[65], y el *lógos poietikós* (razón poiética). Las virtudes propia de la primera era la *epistéme*[66], de la segunda la *frónesis*, de la tercera la *tékhne*. Por último, estos tres hábitos determinan la apertura a tres tipos de verdad: la verdad teórica, la verdad práctica (política) y la verdad técnica (que incluía el arte). Era toda una arquitectónica que determinará la filosofía posterior de las culturas del Mediterráneo (helenística, bizantina, árabe y latino-germánica).

Max Weber se pregunta por el sentido de la «acción social», desde un horizonte neokantiano. Nuestro pensador es un gran maestro contemporáneo del «acto estratégico» *formal*. Aunque Weber trata frecuentemente los tipos de racionalidad, hay alguna ambigüedad en sus clasificaciones. Desde I. Kant, Max Weber introduce algunas variantes en la división tripartita tradicional[67]. La «razón pura» es diferenciada de la «razón práctica» (que se identifica frecuentemente con la Voluntad), trascendental y puramente formal en la tercera época de la obra kantiana[68]; y ambas se distinguen, por su parte, de la «razón teleológica» (desde la *Crítica del Juicio* de 1790). La «razón teleológica», por su parte, puede dar lugar

a una interpretación de la naturaleza según un principio de finalidad trascendental *a priori* (el sujeto *pone el fin* para comprender el acontecer físico); por otra parte, puede dar lugar también a una estética (que es lo que afronta directamente en la *Crítica del Juicio*); o, en tercer lugar, puede abrir igualmente todo el campo de una razón normativo-política donde la aplicación de la ley universal moral (formal), gracias a la *facultad de juzgar*, pasa del horizonte de la mera voluntad a la del arbitrio, a un nivel *material* teleológico de la historia, que opera con *postulados de la razón práctica* (horizontes que dan contenido, dirección y sentido a la acción concreta regida por los principios de la moralidad)[69]. Este tipo de razón teleológico-política, como en el caso del tratado sobre *La paz perpetua* o de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, sitúa el tema de la «razón estratégica», que es un tipo de razón práctica en la construcción de la política, cuya normatividad no queda claramente expresada en la mera legalidad.

Weber, dentro de la tradición axiológica de Rickert, se moverá dentro de una posición neokantiana, hemos dicho, y por lo tanto será heredero de un cierto dualismo entre: *a*) el nivel empírico de los hechos explicables por el entendimiento en la ciencia, y *b*) el nivel noumenal que ahora es ocupado por el ámbito de los valores. Por ellos, nos dice con respecto a los tipos de racionalidad práctica:

> La acción social, como toda acción, puede ser *1) racional con arreglo a fines* [...] utilizando esas expectativas como condiciones y medios para el logro de fines propios racionalmente calculados y intentados; *2) racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor [...][70].

Entre ambos tipos de racionalidad, habría todavía un tercer tipo: *3) la «racionalidad electiva»*, del cálculo de fines en vista de valores, cuando se abren alternativas ante oponentes racionales[71]. Además, Weber distingue:

> Llamamos *racionalidad formal* de una gestión [...] al grado de cálculo que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos *racionalmente material* al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de seres humanos [...] tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor*[72].

Lo estratégico en Weber, entonces, tiene por momento fundamental *material* la referencia a los valores dados, siendo estos necesariamente particulares (los de un grupo cultural concreto). No habría, fuera de estos, ninguna posibilidad de un criterio *material* intersubjetivo de mayor consistencia ni universalidad. Hemos intentado mostrar en nuestra *Ética de la Liberación*[73], que los valores se fundan siempre en la necesidad de la permanencia (producción, reproducción) y aumento (desarrollo) de la vida humana. Hemos igualmente indicado allí como reductiva toda filosofía práctica fundada en última instancia en los valores. Por ello, en Weber, la razón estratégica quedaría subsumida en una racionali-

dad formal medio fin, única que puede responder al criterio fuerte de racionalidad:

Debe llamarse *racional en su forma* a una gestión económica en la medida en que la procuración, esencial en toda economía racional, pueda expresarse y se exprese en reflexiones sujetas a número y cálculo [...] Por el contrario, el concepto de *racionalidad material* es completamente equívoco [...] con arreglo a valores o a fines *materiales*[74].

La política se movería para Weber en este nivel *material* de la estrategia de relacionar fines a valores. Al final, los valores no pueden fundamentarse, y pueden ser muy variados entre las comunidades (aun cuando formen un Estado particular). Ante la necesidad de una aceptación dada de los valores, la razón estratégica puede caer en una abstracta fidelidad «a las convicciones personales de cada uno»:

El resultado final de la actividad política (*politischen Handelns*) corresponde difícilmente a la intención original del actor. Puede aún afirmarse que por regla general no responde nunca [...] Pero esta constatación no puede ser un pretexto para abstenerse de ponerse al servicio de una causa (*Sache*) [...] En cuanto a la naturaleza misma de la causa en nombre de la cual el político busca y utiliza el poder (*Macht*) es cuestión de fe (*Glaubenssache*). El político puede buscar servir a fines nacionales o de la humanidad, sociales, éticos o culturales, profanos o religiosos [...] En todos los casos, sin embargo, es necesaria alguna fe (*Glaube*)[75].

Y es así que cuando intenta relacionar la ética con la política —tema de nuestro *capítulo 3*—, entendiendo la primera como la *ética del Evangelio*, cae en dilemas irresolubles, al oponer una «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*) y una «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*)[76] —esta última sería la que incluiría las exigencias normativas de la política.

[278] La acción estratégica, como puede verse, fundada reductivamente sólo en valores (personales o culturales), termina por ser, al final, exclusivamente cuestión de convicción, de fe, de fidelidad (en otro sentido que el asignado al término por Alain Badiou): es una estrategia política puramente subjetiva, particular, sin universalidad alguna:

[El político] se compromete con fuerzas diabólicas que están al acecho con toda violencia —Weber nos sitúa en un horizonte fáustico—. Los grandes virtuosos del amor y de la bondad acósmica del ser humano, que nos vienen de Nazareth, Asis o de los castillos reales de la India, no han trabajado con las mediaciones políticas de la violencia[77].

La acción estratégica queda completamente infundada; es la expresión subjetiva de una opción singular o biográfica que responde a una mera vocación sin mayores razones universales, prácticamente esteticista. Se trata de la radical separación entre la ética y la normatividad política. Ante la miseria de las mayorías del Sur del globo terráqueo, producto de la razón instrumental y formal del cálculo capitalista, las razones expues-

tas por Weber no pienso que puedan ser motivo de ninguna «vocación» (*Beruf*) para algún joven, ciudadano o movimiento social, que quizá deban poner sus vidas a riesgo en la acción estratégico-política[78].

Una última observación. Para Weber el ejercicio del poder es inevitablemente «dominación» (*Herrschaft*), estudiado frecuentemente desde la perspectiva de los tres tipos de dominación legítima[79]:

> Debe entenderse por *dominación* (*Herrschaft*) [...] la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos [...] Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación *auténtica*[80] de autoridad[81].

Ya hemos mostrado que el poder es el ontológico «poder-poner» de la Voluntad como querer de la Vida. El poder no es inicial ni originariamente dominación sobre otros, sino expansión de una Voluntad realizadora de la Vida como sobre-vivencia, al poner las mediaciones para la permanencia y aumento de dicha Vida humana, del singular, del grupo o de la comunidad política —en un nivel *material*—[82]. En primer lugar, entonces, se debería describir el Poder desde determinaciones positivas, que además son el criterio del juicio normativo sobre los ejercicios defectivos del Poder (no sólo definido por la determinación *negativa* de dicho «poder-poner» *sobre* y *contra* la Voluntad del otro, como obediencia o simplemente imposibilidad de oponerle resistencia). Esta definición sólo defectiva del poder es la más frecuente, pero por ello no deja de ser *reductiva*: se define un concepto por una significación secundaria y negativa; el *hecho* frecuente pasa a constituir la estructura fundamental del fenómeno. De igual manera la «legitimación» siempre, para Weber, encubre o acepta esa *dominación* como única posibilidad del ejercicio del poder. Lo que hace que la misma legitimación sea intrínseca e inevitablemente distorsionada, ya que oculta, como fundamento de la obediencia (en último término en contra de la permanencia o aumento de la vida del dominado), el hecho de la opresión, fetichizada como la *realidad misma de las cosas* —que define el concepto de «hegemonía» en la teoría gramsciana que trataremos en su momento.

[279] La división tripartita aristotélica se hace igualmente presente en Hannah Arendt, que se inscribe decididamente en esa visión tradicional. En sus dos obras fundamentales, *La condición humana* y *La vida del espíritu*, se refiere a nuestro tema. En la primera de ellas propone la tesis, desde la Modernidad contra ella, de que se ha pasado de un equilibrado ejercicio de la *vita contemplativa* y la *vita activa* al predominio del *homo faber*, como fabricante por mero cálculo, que por último será deglutido por el utilitarismo (también como cálculo, pero ahora de una felicidad como ausencia de dolor). Para ello Arendt propone una distinción inicial —que atraviesa todo su libro— entre *labor*, *trabajo* y *acción*[83]. Los dos primeros momentos de esta propuesta (*labor* y *work*) son sumamente ambiguos y denotan algunos problemas que se manifestarán más claramente en la concepción de lo político (excluyendo «lo social») en

Arendt. La distinción de estos dos momentos muestran un cierto dualismo imposible de superar en toda su obra: *a*) entre el proceso meramente biológico de las llamadas necesidades vitales y el proceso de su reproducción (cuyo ámbito es la «*labor*»), y *b*) el trabajo como actividad «no natural» (*unnaturalness*) que produce «un *artificial* mundo de cosas» (*work*). En nuestra previa obra, *Ética de la Liberación*, hemos insistido repetidamente que la «vida humana» es unitaria, corporal, cerebral, y, por ello, el momento biológico *siempre* es subsumido desde el momento de la mente, espiritual, cultural, de las actividades superiores del cerebro. Ninguna célula es meramente animal; todas son humanas. Ningún comer es animal; todo comer es un acto subsumido en una cultura. Por ello dicha división es ambigua y expresa un dualismo de graves consecuencias[84]. En cuanto a la *acción*[85], es pensada desde griegos y romanos como *bíos politikós* —y por ello tiene dificultad de subsumir el ámbito económico de la producción, entre los griegos encomendada a los esclavos—. Con los cristianos —Arendt tiene predilección por Agustín y Duns Scoto, como es sabido— la *vita activa* perdió su sentido político, y se definió negativamente (como negación de la *vita contemplativa*: *nec-otium* [el *negocio* es el no-ocio del silencio del monje apartado del mundo]).

A nuestra autora le interesa la acción en la «esfera pública» y como pública[86], en la *pólis*, en especial como ejercicio retórico del discurso en el *ágora*, como «espacio de aparición»[87], que se modifica en la Edad feudal[88]. Pero es en la Modernidad que el *homo faber* ocupa el lugar de la antigua experiencia contemplativa, mediante una previa cuantificación de la realidad, por una introspección como pérdida del «sentido común», y mediante el utilitarismo, donde «la vida individual pasó a ocupar el puesto que tenía en otro tiempo la vida del cuerpo político»[89].

De todas maneras, y al final, la acción política queda demasiado reducida a un ámbito público-político retórico, que aunque sabe indicar la importancia de la comunicación, queda confinada en una esfera que ignora lo material, lo social.

Valga lo dicho sólo para *situar* la problemática de la acción estratégica[90].

## 2. *El concepto de lo político en Carl Schmitt*

[280] Veamos ahora algunos autores que tratan a *lo político* en el *nivel A* de la acción política estratégica, reduciendo en algunos casos todo el *campo político* al nivel del obrar político concreto (olvidando todo el nivel de las instituciones, de los principios, del relanzamiento crítico de la política). Comencemos por el tan en boga Carl Schmitt.

De Schmitt se habla frecuentemente indicando algunas ventajas de su lectura actual, a fin de descubrir argumentos autorizados en contra del liberalismo, el parlamentarismo o la democracia formal, ya que pocos autores se atreverían a ser tan claros en ese tipo de críticas. La ciencia política encuentra en Schmitt propuestas interesantes; la izquierda

en su desorientación lo usa contra sus enemigos de antaño. Sin embargo, poco se dice de lo que Schmitt intentó teóricamente en su coyuntura política; es decir, de por qué asumió las posiciones filosóficas que propuso desde la circunstancia concreta que vivió a comienzo del siglo XX, en la década de los años veinte principalmente. Carl nace en Plettenberg (Wesfalia) en 1888, y muere en 1985. Vive entonces la decadencia del *Kaiserreich* (Imperio alemán), la revolución alemana de 1918, la crisis caótica de la República de Weimar, el nazismo al que contribuyó teóricamente a crear, el Holocausto judío, la postguerra de la Alemania dividida que crea el nuevo parlamentarismo desde 1945, la Guerra Fría del muro de Berlín. Estudiante en Berlín, München y Estrasburgo, habilitado como profesor en 1914, queda profundamente marcado por su origen: ser un católico, romántico, conservador, que enfrenta por ello al liberalismo (que da prioridad al individuo sobre la comunidad y al mercado sobre lo político), al *ethos* burgués y a la Modernidad en general (que da prioridad el cálculo técnico sobre la acción práctica) y al marxismo. Aterrorizado ante el caos, la debilidad liberal-parlamentaria «charlatana» que no sabe tomar «decisiones» ante la situación de una Alemania vencida en la guerra, humillada en los tratados posteriores, postrada económicamente, Schmitt intenta fundar lo político no en la ley ni en la normatividad del «Estado de derecho», sino en la Decisión de una Voluntad que se manifiesta en el «Estado de excepción», cuando el sistema del derecho deja de tener vigencia y hay que remitirse de alguna manera al Poder mismo, inmediatamente constituyente, a la soberanía originaria del «poder-poner» de la Voluntad como última instancia del Estado. Si Hobbes se opuso a la guerra civil inglesa y clamó por un Leviatán en una época de caos, por un soberano fuerte, el Carl Schmitt de los años veinte fue impactado por el mismo *pathos*: exhortó por ello al ejercicio de un poder fuerte como el analizado en el *Leviatán*; poder unificador, decidido, según la antigua tradición; no temiendo a la secularización recuerda el origen de los conceptos del derecho en una «Teología política»; ante la débil República de Weimar muestra las ventajas de la dictadura; ante el vaciamiento de la política, fundamenta un estrategia política del «amigo-enemigo». Propició así indirectamente entre los años veinte y los treinta el advenimiento de Hitler, que una vez en el poder, y cometiendo tantos excesos, no pudo ya Schmitt admitir su irracionalidad, y aún más que Heidegger (con el que tenía muchas semejanzas de origen cultural, político y filosófico), tomó distancia en sus trabajos posteriores, hasta que en 1963 escribe *Teoría del «partisan»*[91], cuestión que trataremos más adelante en el *capítulo 5* (*nivel A*, pero de la parte *crítica* de la *Política de la Liberación*). También expondremos posteriormente al Schmitt constitucionalista que se ocupa de la *institución* fundamental del Estado moderno, cuestión que consideraremos en el *capítulo 2*, tema que se sitúa en el *nivel B* (según nuestra estratificación analítico-categorial). Ahora, en cambio, en el *nivel A*[92] de esta *Arquitectónica*, deseamos mostrar algunos aspectos de la «acción estratégica» propiamente dicha.

En su primera temática[93], como romántico alemán, inspirándose sin embargo en De Maistre, Bonald o Donoso Cortés[94], afirma que «entre las revoluciones del 1789 y del 1848, el concepto de *decisión* (*Entscheidung*) se puso en el centro de su pensamiento»[95]; y como conservador católico miraba hacia el pasado: «La Iglesia [católica] es hoy el último y solitario ejemplo de la capacidad medieval para formar figuras representativas (el Papa, el Emperador, el Monje, el Caballero, el Mercader)»[96]. En *Romanticismo político* muestra que todo comienza con la admiración por la Revolución francesa por parte de F. Schlegel, Fichte o Goethe, que abre un nuevo mundo político-cultural[97]. «La estructura del Espíritu romántico»[98] es narrada por Schmitt, en primer lugar, como un lanzarse a la realidad intuitivamente, superando en el spinozismo los dualismos desde una «unidad viviente» (*lebendige Einheit*) que no se distorsiona en el análisis racionalista, desde una interpretación narrativa, mitológica y aparentemente irracionalista, afirmando el segundo término de la escisión originaria entre «pensar y ser, concepto y realidad, espíritu y naturaleza, objeto y sujeto». Esto determina «la estructura ocasionalista del romanticismo»[99], que Novalis contra Kant y el último Schelling expresó contra Hegel y la Ilustración, y que Malebranche anticipó con sus *causes occasionnelles*[100]. Es toda la cuestión de la causa de la contingencia (*occasio* en latín, *fortuna* en italiano renacentista). Los románticos afirman «lo vivo» (*Lebendig*) contra «lo mecánico», lo orgánico contra lo inorgánico, lo que dura ante lo perecedero, lo histórico ante los caprichoso, lo firme ante lo caótico, lo legítimo ante lo revolucionario, lo cristiano ante lo pagano, lo corporativo ante lo centralizado[101]. De donde puede comprenderse ahora que el «romanticismo político»[102], desde 1790 con Burke en Inglaterra, y desde 1796 con de Maistre y Bonald en Francia, se torna contrarrevolucionario y conservador (habiendo impactado a través de Rousseau hasta al viejo Kant que lo llama «el Newton de la moral», y al joven Hegel). «El núcleo del romanticismo político es entonces: el Estado es una obra de arte, el Estado como realidad histórica política es *occasio* para producir la obra de arte como efecto creador del sujeto romántico»[103].

[281] En la segunda temática, ante el caos de posguerra, enfrentando al vacío de poder en una Alemania humillada, Schmitt reclama reflexionar sobre una *institución* romana en tiempos de excepción, en momento en que el *populus romanum* era atacado por un enemigo total (como el Aníbal cartaginés). Se suspendían todas las otras *instituciones* de la República y se instauraba, en el extremo peligro, al *dictator*[104]. Schmitt pensaba que Alemania se encontraba en esa situación límite. Estamos en 1921. Schmitt muestra cómo para Maquiavelo el dictador no debía «deliberar» con otros (parlamentariamente) sino «consigo mismo» (*per se stesso*)[105]. En Venecia había una tal institución. Lo que le interesa a Schmitt es que el dictador, sin deliberación parlamentaria alguna, decide de inmediato, por su propia voluntad y con pleno poder sobre la vida y la muerte. Es un poder pleno sobre la ley (que en su opinión es lo que necesitaba Alemania en ese momento[106]). Bodin también *estudia* esta ins-

titución. Son los «comisarios regios» del siglo XIII. Después se pasa a la «dictadura soberana» en la teoría del Estado de la segunda parte de ese mismo siglo (por ejemplo en Mably y Rousseau[107]). La situación en el siglo XX ha cambiado. En la dictadura *institucional*:

> La acción del dictador; debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho [...] La *dictadura soberana* ve ahora en el *orden total existente* (*gesamten bestehenden Ordnung*) la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una Constitución existente (*bestehende Verfassung*) valiéndose de un derecho fundamentado (*begründeten*) en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear (*zu schaffen*) una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución *verdadera*. En consecuencia, no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar (*herbeizuführende*) [...] Éste es el sentido del *pouvoir constituant*[108].

Este texto nos abre a todo el horizonte de una *Política de la Liberación*, que sin embargo Schmitt *indica* pero no tiene categorías para poder *explicar*, y sobre todo para hacerla el punto de partida de toda una política *crítica* (la *Crítica* de esta *Política*). ¿Qué significa «el orden total vigente»? ¿Qué tipo de orden sería aquel que dicta la nueva Constitución? ¿Qué tipo de fundamento jurídico (y fundamentación) puede tener la acción que *crea*[109] la nueva Constitución? El *nuevo poder constituyente* más allá del originario poder constituyente de la Constitución vigente es un poder trans-ontológico[110], metafísico, más allá del acontecimiento fundacional de A. Badiou. Es por ello por lo que, de pronto, el conservador Schmitt se transforma en un pensador cuasi-revolucionario:

> El pueblo (*Volk*), como titular del poder constituyente, no puede atarse a sí mismo y está siempre facultado para darse todas las Constituciones que estime convenientes. La Constitución es la ley fundamental, no porque sea inmutable o independiente de la Voluntad (*Willen*) de la nación, sino porque no pueden modificarla ninguno de los órganos que actúan con autoridad estatal[111].

Aquí se entiende ahora que esa Voluntad *como fundamento* ontológico, tal como la hemos expresado en el *§ 14*, es no sólo la referencia que funda el orden jurídico vigente (y la misma constitución), sino que reaparece, cuando el *orden* o la *totalidad vigente* es puesta en cuestión (sería el pasaje dialéctico de la *Arquitectónica* a la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*) como Voluntad *creadora*[112]. Además, la distinción entre la mera «voluntad estatal» (macro-institucional)[113] y la «voluntad constituyente» de la comunidad política (que funda ontológicamente a aquélla) es fundamental. Hegel tendió a confundir el Estado con dicha Voluntad de un pueblo, y hasta la consagró como Voluntad divina, o al menos del Espíritu de un pueblo. El Estado nunca debe confundirse con al comunidad política que lo instituye, legitima, organiza, reforma y recrea si es necesario (previa aniquilación si fuera imprescindible).

Schmitt sólo usa (para explicar su voluntarismo) el caso extremo del «estado de excepción». Para él Alemania estaba en una situación simi-

lar. Su conclusión se despeñará hacia el nazismo, pero hubiera podido fundamentar una revolución de los pobres, explotados y excluidos, si hubiera partido de la problemática posterior expuesta en la *Teoría del «partisano»*, pero hubiera sido una *Política de la Liberación*, desde la narrativa de una *Teología de la liberación* y no desde una *Teología política* presupuesta por toda la teoría política moderna[114].

[282] En efecto, en su obra *Teología política* (1922) Schmitt enfrenta un tema de suma actualidad. El fecundo joven intelectual de treinta y cuatro años, muestra que «todos los conceptos relevantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»[115]. Entre dichos conceptos se encuentra el de soberanía, que es la secularización del «Dios omnipotente transformado en legislador»[116]. En efecto, el Dios que da la ley en el Sinaí se transformará en la Modernidad en el soberano. Por su parte, el que tiene soberanía es definido desde el decisionismo de la siguiente manera: «Soberano es el que decide sobre el *estado de excepción*»[117]. Con esto se sitúa, más allá del «estado de derecho» y de la misma constitución y de las leyes, en referencia a una voluntad que puede *decidirse* a suspender el orden legal y retornar al mero poder constituyente, que es como un Dios sobre la tierra. Como para los Mu'tazilitas árabes o Duns Scoto, todo pende de la Voluntad libre creadora de Dios. Para Schmitt, analógicamente, todo pende de la Voluntad como decisión firme, fuerte, política (no meramente legal) del líder, del pueblo.

Y así pasamos al cuarto momento, porque el parlamentarismo de Weimar ha dado demasiadas pruebas de su indecisión, fluctuación, incapacidad, impotencia. En 1923 se publica *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*[118]. Ésta, como todas las obras schmittianas, debe ser contextualizada, relacionarla a la coyuntura política y no elevarla rápidamente a una teoría para todos los tiempos. Schmitt es un profundo pensador *situado*. Su crítica va dirigida a la lamentable situación política alemana.

Por su parte, en la famosa obra del 1927 que Schmitt denominó *El concepto de lo político*[119], nuestro autor presupone el sentido debilitado de la política liberal. Schmitt, por el contrario, piensa un «campo» atravesado por fuerzas: «El *campo de relaciones* (*Beziehungsfeld*) de lo político se modifica incesantemente conforme las fuerzas y poderes se unen o se separan con el fin de afirmarse»[120].

En el Estado moderno, a partir del siglo XVIII, se logra eliminar la guerra dentro de las fronteras del Estado. Nace así la *policía*, fuerza coactiva del soberano, y la *política*, al comienzo sólo como política exterior, como diplomacia. De la guerra, de la «guerra de las religiones», se debe pasar, más acá de esa lucha a muerte, a una lucha disciplinada, restringida, civilizada (de allí lo de *policía*, en el sentido antiguo de «educación», «buenas costumbres»).

Schmitt no intenta encontrar una determinación que pueda delimitar el concepto de lo político de manera «intemporal», sino que fije un criterio dentro de la «situación»[121]. Además, no se debe partir del Estado, porque «el concepto de Estado presupone el de lo político»[122].

Si «Estado es el *status* político de un pueblo organizado (*organisierten Volkes*) en el interior de unas fronteras territoriales»[123], «un *modo-de-estar* (*gearteter Zustand*) de un pueblo»[124], debe entenderse primero cuál sea la «esencia de lo político», para después comprender ese «estado» (con minúscula: *status*).

Lo político no es algo meramente negativo (frecuentemente se dice: lo político *no es* lo económico; *no es* lo ético; *no es* el derecho; etc.). En su sentido amplio, positivamente, de alguna manera «todo es al menos potencialmente político»[125]. Pero de manera más estricta, debemos todavía preguntarnos ¿cuál es esa «determinación conceptual» (*Begriffsbestimmung*) que constituye este fenómeno?[126].

El fenómeno de lo político sólo se deja aprehender por referencia a la posibilidad real de la agrupación según amigos y enemigos, con independencia de las consecuencias que puedan derivarse de ello para la valoración religiosa, moral, estética o económica de lo político[127].

Siendo lo político «una tensión» siempre retenida, limitada, disciplinada entre las diversas agrupaciones que pueden organizarse en torno al indicado criterio de convergencia o enfrentamiento, es decir, reunirse como «amigos» u oponerse como «enemigos» *políticos* (*hostis*). A esta enemistad debe distinguírsela del «enemigo total», el enemigo en la guerra. Se trata también de un enemigo «*público*» (*polémos*), y no meramente «privado» (*ekhthrós*). Jacques Derrida le dedica buena parte de sus reflexiones en *Políticas de la amistad*[128].

La «enemistad» política, entonces, sería una dimensión existencial, de gran intensidad, pero que no debe confundírsela con el asesinato del Otro en la guerra, ya que esto «va más allá de lo político y degrada al enemigo [...] el enemigo ya no es aquel que deber ser rechazado al interior de sus propias fronteras»[129]. Schmitt agrega todavía que «todo antagonismo (*Gegensatz*) [...] se transforma en oposición política en cuanto gana la *fuerza suficiente* (*stark genug*) como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos»[130]. Poco a poco va mostrando haber caído en una trivialidad o en una total ambigüedad: ¿cómo puede definirse una determinación propiamente política sólo por la *fuerza* o *intensidad* de esta relación? Si en el estadio de fútbol los espectadores de dos equipos diversos se enfrentan hasta matar a uno de los oponentes, ¿puede imaginarse mayor *intensidad*?, y, sin embargo, no es una relación política. La agrupación de amigos y enemigos *políticos* ya *supone* y *no funda* el concepto de *lo político* (para recordar la formulación de Schmitt con respecto al Estado). En realidad Schmitt no toca el fondo de la cuestión, toma como determinación determinante lo que es una determinación determinada. Intentando aclara su posición oscura escribe todavía:

Lo político puede extraer su *fuerza* (*Kraft*) de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un *campo propio* de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de seres humanos[131].

Llama aquí la atención que niega la existencia (aunque sea analítica o propia de un objeto de observación, de acción, «existencial» en sus propias palabras) del campo político. Pienso que ha querido expresar que lo político atraviesa todos los demás campos. Lo cierto es que sólo admite la nota de ser una experiencia muy *intensa*, pero no descubre otras determinaciones más esenciales. Schmitt no logra articular convenientemente el tema. Ataca a Laski por no tener «una definición clara de lo político»[132], defecto en el que él mismo cae.

Y aunque ha indicado que el Estado supone lo político, y no habiendo alcanzado una definición clara de lo político, ahora expone que «el Estado, en su condición de unidad esencialmente política, le es atribución inherente el *ius belli*»[133]. Contra el liberalismo que define el Estado sólo como «estado de derecho», Schmitt quiere definirlo como decisión, como voluntad de poder declarar la guerra, es decir, decidir sobre la vida y la muerte, y desde el criterio (más allá de la moral o de toda normatividad) del amigo-enemigo. Al enemigo se le puede declarar la guerra:

> El sentido de la guerra no está en que se la haga por ideales o según normas jurídicas, sino en que se la haga contra un *enemigo real*. Todo enturbiamiento de esta categoría de amigo-enemigo se explica únicamente como resultado de haberla confundido con abstracciones o normas de algún otro tipo[134].

Si el criterio amigo-enemigo (que no se ha fundado sino simplemente formulado) opera más allá de toda normatividad, hemos caído en el irracionalismo político: el *enemigo real*»[135] puede ser atacado *políticamente*[136]; «si desaparece esta distinción [amigo-enemigo], desaparece la vida política en general»[137]. Y por ello, en la irracionalidad del voluntarismo, lo único que queda como último fundamento es la «fuerza»:

> Un pueblo que haya perdido la *fuerza* (*Kraft*) o la *voluntad* (*Willen*) de sostenerse en la esfera de lo político no va a hacer desaparecer lo político en el mundo. Lo único que desaparecerá en ese caso es un pueblo débil[138].

Con todo evidencia, como ya hemos indicado, Schmitt piensa en la postrada Alemania de la primera postguerra, y por ello se enfrenta a dos opciones que considera inadecuadas. La primera, esperar que por una Confederación de Estados (como una Liga de las Naciones) pueda alcanzarse algún provecho. Esto sería una «figura retórica vacía»[139], que despolitiza al Estado, porque al no haber enemigo todo quedaría desactivado bajo el manto de la *Humanidad* (que para Schmitt es igualmente un concepto vacío).

Otra despolitización, aún más profunda, es la lograda por el liberalismo, que oponiéndose al Estado le adscribe como finalidad solamente la protección del mercado al que hay que permitir su existencia sin intervención, y que vincula «lo político a una ética sometida a lo económico», en nombre del individuo, que es «otra manera de disolver lo político»[140].

Si hubiéramos de ser críticos se podría formular un simple argumento, entre tantos otros[141]. El criterio de amigo-enemigo no es último ni fundamental, porque el criterio del tener a algunos como amigos es, en «último término», el poder comunitariamente perpetuar y aumentar la vida de todos los miembros; por otra parte, enemigos son los que, en último término, pueden poner en riesgo la vida de un grupo de amigos. La vida humana y la muerte son los criterios determinantes, en última instancia, de la amistad o enemistad. Quedaría así indicado que en lo político, ciertamente, hay amigos y enemigos, pero no es el último criterio, y ni siquiera el principal (sino el secundario y negativo, ya que para Schmitt los amigos son los que tienen el mismo enemigo). Nuevamente la muerte (ya que el enemigo es tal en cuanto es riesgo de muerte para el viviente) y no la vida es la referencia fundamental, como para Freud y Heidegger.

3. *La hegemonía en Ernesto Laclau*

[283] Para Laclau[142] lo político se juega dentro de un horizonte donde se cumple la *lógica de la contingencia*, campo estratégico político como «lucha por la hegemonía» concreta, histórica, situada (nivel A de este *capítulo*). Para despejar la posibilidad de la estrategia eran necesarias categorías más amplias que las tradicionales, para describir el hecho de la hegemonía política en toda su riqueza. Por ello Laclau se enfrenta a los dogmatismos esencialistas de izquierda, fundacionalismos fixistas o al economicismo del marxismo estándar que afirmaba *leyes* económico-históricas como si fueran naturales. Laclau se lanza contra el *dogmatismo de izquierda* que afirma un determinismo que se funda en dichas leyes universales, y que niega así la importancia de lo político. Pareciera que el mismo Marx es objeto de la crítica de Laclau. Sin embargo, Marx se defendió por anticipado contra esos determinismos dogmáticos, cuando escribió al populista ruso Mijailovski en noviembre de 1877:

> A mi crítico le parece sin embargo poco. A todo trance quiere convertir *mi esbozo histórico* sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una *teoría filosófico-histórica* sobre la trayectoria general a que se hallan *sometidos fatalmente* todos los pueblos, cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran [...] Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio [...] He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos[143].

Para Marx, en este punto inspirándose y corrigiendo a Adam Smith, los actores de la vida económica, y en especial en el mercado, cumplen unas pocas reglas con conciencia (respetan la propiedad privada, los contratos, las obligaciones de la competencia, la herencia, la moral burguesa en general), pero después acontecen «regularidades» —tales como aumento de precios en la escasez, o su disminución en la abundancia, la baja de la tasa de ganancia, etc.— «a la espalda de los actores». Son

tendencias, hechos que cumplen «regularidades» no-intencionales (*unintentional*) que se ejecutan «como» (por analogía) leyes de la naturaleza. Para Adam Smith era la «mano providente de Dios» la que ordenaba el mercado y producía el aumento nacional de riqueza no-intencionalmente (*unintentional*) a partir de acciones intencionalmente egoístas. El dogmatismo que Laclau combate en Marx existió en el marxismo estándar, pero no en Marx. Nos dice Franz Hinkelammert en el capítulo «Determinismo y autoconstitución del sujeto»:

Para Marx, se trata de un orden que aparece como efecto no-intencional de la acción intencional, y que es dominado por leyes que son efectos no-intencionales de la acción intencional. Ellas constituyen el orden autorregulado del mercado, resultado del automatismo del mercado [...]. Marx se expresa de la siguiente manera: «*La libre competencia impone al capitalista individual, como leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista*»[144] [...] Al comportarse los actores de manera atomística, esto es, fragmentaria, crean la inevitabilidad [aparente] del mercado[145].

Las *regularidades no-intencionales* aparecen fetichizadas *como si* fueran leyes inexorables a la manera de las *leyes naturales*, pero su determinabilidad está muy lejos de la *necesidad* físico-natural; son leyes sociales. Hinkelammert agrega:

Este orden asegurado por las leyes que actúan a espaldas de los productores, produce efectos no-intencionales que socavan las fuentes de toda la riqueza y por consiguiente, las fuentes de la vida —tanto del ser humano como de la naturaleza externa al ser humano—. Lo hace, porque el orden se orienta por criterios abstractos de eficiencia que tienen la tendencia de borrar todas las posibilidades de limitar sus efectos[146].

En una *esfera económica* existe este tipo de *determinación* social que sin ser *natural* no puede de ninguna manera negarse —como parece hacerlo Laclau[147]—. Sin embargo, en el nivel estratégico político el tema se presenta de otra manera. En efecto, la clase social (la clase obrera) es un momento socio-económico (como todos los subsumidos en el capital en cuanto trabajadores asalariados), pero puede también ser considerada como *actores políticos*. En el análisis del campo político —en el nivel que he denominado estratégico, donde se ejerce la hegemonía— no debe negarse la insidencia de la esfera económica —que le presta su materialidad o contenido, como veremos—. La negación de la *lógica material* de la reproducción de la vida, específicamente de lo económico, en favor exclusivo de la *lógica política* de lo estratégico la he denominado la «reducción formalista política». Es un vaciamiento *antimaterialista*. El *contenido material* no niega, sino que determina el horizonte cuasi-autónomo (pero articulable) de lo político con respecto a lo material, a la vida humana, a lo económico. La cuestión *necesidad/contingencia*[148] adquiere así otra significación.

[284] En efecto, Laclau realiza un análisis excelente de las posiciones políticas posteriores a Engels. Rosa Luxemburg habría caído en una

reduccionismo político al haber, por una parte, dado prioridad de la *necesidad* de las leyes económicas, lo que, por otra parte, limita el nivel tan original de lo contingente, posible y no-necesario. La «huelga de masas» es un «instrumento político»[149]. En Rusia las huelgas de 1905 articularon la dimensión política y económica sin coordinación de ningún partido político, siendo de todas maneras un movimiento revolucionario. En Alemania reinaba la fragmentación de la clase obrera, dado el grado del desarrollo del capitalismo. ¿Posterga esto indefinidamente la revolución en el Occidente? No, porque los socialdemócratas deben «acelerar los acontecimientos» (p. 10), explica Rosa, acción que conduce el «inexorable advenimiento de este período revolucionario». Por ello, el partido social-demócrata debe intervenir para conducir el proceso político. Las «leyes necesarias» garantizan *a priori* el éxito de la empresa (lo que hace de la política algo accesorio que a largo plazo ya tiene fijado su destino), y Rosa —en la interpretación de Laclau— fuerza así la semejanza de Rusia y Alemania. Laclau indica, en este momento, que Luxemburg ha perdido todas las ventajas de su análisis «contingente» en Rusia —contra el dogmatismo—, al no sacar todas las consecuencias posibles de su análisis (y de su teoría coherente) que tenía en cuenta la «espontaneidad» de las masas que «en una lucha más global contra el sistema» supera los fines de una clase en el «interés histórico» de un pueblo que actúa con «unidad simbólica» (p. 11)[150]. El dogmatismo fixista, esencialista y hasta fundacionalista de las «leyes necesarias» (que hemos mostrado no ser la posición de Marx mismo) ha estrechado el posible campo de su reflexión política.

En Kautsky la unidad necesaria de las leyes económicas y de la estrategia política es aún más estrecha y simplista. El ámbito de la política estratégica casi desaparece bajo el necesario reinado de las leyes económicas: un economicismo dogmático, que será el del marxismo ortodoxo (contra Marx mismo): «la lucha política [...] es una lucha económica»[151]. Plekhanov y el marxismo estándar de la III Internacional será una variante de lo mismo. La «lógica de la necesidad» ha negado toda «lógica de la contingencia» estratégico-política.

El revisionismo (de E. Bernstein), que no es simplemente un reformismo (de las *trade unions* o del partido social-demócrata) —como inteligentemente argumenta Laclau (pp. 29 ss.)—, no propone un «quietismo político y la desmovilización corporativista de la clase obrera» (p. 30), sino que Bernstein opina que la superación del capitalismo se realizará «a través de una intervención política autónoma» (*Ibid.*). Se trata de la autonomía del campo político ante el campo económico (por desgracia Bernstein cae por su parte en un politicismo anti-economicista —comento yo—). Evidentemente Laclau encuentra esta posición «más clara que todas las representadas por la ortodoxia» (*Ibid.*, 31). Correctamente Laclau propone no utilizar más la teoría de la infra/supraestructura (que tampoco fue una posición «teórica» de Marx, como hemos probado en otro lugar)[152].

Laclau estudia después a Sorel, en su momento más creativo, como exponente del sindicalismo revolucionario —que tanto influenciará a

Carlos Mariátegui—. Sorel se mueve en el horizonte de la «lógica de la contingencia» (p. 36). En lugar de las «leyes necesarias» hace referencia a una «fuerza dominante que impone su voluntad al resto de la sociedad» (p. 38): los «bloques» (que «operan como elementos que congregan y condensan la fuerza histórica») hegemonizados en la lucha por el proletariado, constituyen la «subjetividad revolucionaria» (p. 39). En su mejor momento Sorel abre un horizonte político estratégicamente flexible, que incorpora el pensamiento moral, simbólico y místico de la cultura popular.

Habiendo llegado Laclau al nivel contingente de la estrategia política (contra los dogmáticos que sustentan las leyes necesarias economicistas)[153], con mano maestra se opondrá a dos nuevos reduccionismos: las pretendidas «tareas» de la clase obrera en la política de «alianzas», como la «recomposición» de una unidad perdida en el campo económico —visión externalista de un clasismo reduccionista—, que son fruto de un dualismo propio del determinismo estructural que no puede fundar la «lógica política de lo contingente». En la visión de los «*estadios necesarios*» (*stagist*) —que de ninguna manera es la del último Marx posterior al 1867, pero sí la de Engels— la clase obrera debería hegemonizar el proceso para terminar de cumplir la «tarea» (*task*) que la burguesía rusa no pudo efectuar, gracias a una acción «contingente política» complementaria. Es una acción hegemónico-política cuyo *happy end* es necesario y dogmáticamente sabido *a priori*: la instalación inevitable futura del socialismo. La relación «hegemónica» (p. 50), con respecto a los otros agentes del «frente», es *externo* e instrumental. Es una maniobra o manipulación que usa la democracia y la alianza de clases sin «creer» en ellas. El campo político en este nivel no tiene densidad propia —no hay «lógica de la contingencia» diría Laclau, y, yo agregaría, no hay posibilidad de una normatividad política ya que se trata de un instrumentalismo estratégico cínico, como «concepción reduccionista y manipulatoria» (p. 61).

[285] La teoría de la «hegemonía» de Gramsci aparece en este momento de la argumentación. De una concepción donde la clase obrera debe liderar el proceso de lucha contra el capitalismo a través de alianzas, se pasa, «más allá de las alianzas de clase» (p. 66), a una concepción de la hegemonía como la «más alta síntesis de una *voluntad colectiva*, la que, a través de la ideología, se trasforma en el unificado cemento orgánico del *bloque histórico*» (p. 67). El sujeto político no es más una clase para Laclau. La «voluntad colectiva» es la articulación política de fuerzas históricas antes dispersas y fragmentadas[154]. La «cultura» de ese bloque no es la ideología supraestructural de una clase. Lukács y Korsch afirmaban todavía un reduccionismo de la «ideología de clase». Pero, de todas maneras, lo «nacional-popular» no supera en Gramsci del todo el horizonte de una clase privilegiada que tiene la universalidad en su negatividad extrema. Gramsci, en la interpretación de Laclau, no pudo entonces sobrepasar el «dualismo del marxismo clásico» (p. 69), porque habría todavía establecido una última referencia al «principio unificante» de «una clase fundamental» (*Ibid.*), de una «última fundación ontológi-

ca», esencialista, que torna ambigua la «guerra de posiciones» (*Ibid.*). Y como relaciona de manera fuertemente lo político a lo económico, su análisis cae en el «carácter necesario» (p. 70)[155] del marxismo clásico. De todas maneras se reconoce que Gramsci abre la posibilidad de la «lucha política»[156] más allá de la mera lucha de clases, y construye las «bases para una práctica política de la democracia compatible con la pluralidad histórica de los sujetos» (p. 71).

Para poder producir definitivamente el vaciamiento del «economicismo esencialista», Laclau critica al marxismo estándar (pero pareciera que critica a Marx mismo, aunque no cita ningún texto de Marx [pp. 75-85]). Estas páginas merecerían un análisis detallado. Se dice, por ejemplo, que Marx no distinguió entre «relaciones de producción y relaciones en la producción» (p. 85), olvidando quizá la diferencia que Marx hace entre la subsunción formal del «proceso *de* producción» (que produce plusvalor) y la subsunción material por la transformación del «proceso *en* la producción» (por la introducción de máquinas en la revolución industrial). Después de críticas que podrían ser reinterpretadas desde una relectura de Marx no estándar, Laclau concluye que es necesario abandonar definitivamente en política el «reduccionismo de clase» (p. 85) —léase: la clase no tiene ya significación política—. En segundo lugar, muestra la centralidad de los «nuevos movimientos sociales» (p. 87)[157]. En tercer lugar, indica la necesidad de la superación de una posición «fixista» (*fixity*) que no permite mayor capacidad de movimiento «en las posiciones del sujeto en operaciones descentradas».

La «hegemonía» como la «articulación» son las categorías medulares de la lógica del campo político en el nivel estratégico para Laclau, donde los «elementos» fragmentarios se sobredeterminan (*overdeterminate*) relacionalmente (p. 93), sin ningún *a priori*, fundamento, esencia, clase, determinaciones de última instancia ni leyes necesarias. En el nivel estratégico de la «formación social» aparecen nuevas categorías: «bloque histórico», «voluntad colectiva», «masas», «sectores populares», que no «on ya «sujetos trascendentales» (p. 105), lo que permitirá analizar «formaciones discursivas» más fluidas (en el sentido foucaultiano). El «sujeto» reaparece, pero como «sujeto de posiciones» en la «estructura discursiva» (*discursive structure*) (p. 115)[158], todo en un nivel «contingente». Son los «antagonismos» (*antagonisms*) concretos en el campo político los que definen las relaciones objetivas de los discursos (p. 124), como el límite «externo a la sociedad» (*external to society*) (p. 125). Así llegamos el tema central: «El campo general de la emergencia de la hegemonía es el que permite la articulación de prácticas, es decir, un campo donde los *elementos* no se cristalizan como *momentos*» (p. 134).

«¿Cuál es el sujeto de *articulación*» de la «hegemonía»? Para la tradición marxista fue la clase obrera. Ahora, en cambio, en un nivel estratégico-político, la construcción de las relaciones de hegemonía no necesita más referirse a la clase obrera como última instancia. La tarea no es ya la revolución anticapitalista, sino la «democracia radical» (p. 149-final). La transformación de fondo moderna es la «revolución democrática»

(p. 152)[159]. En la lucha democrática aparecen ahora «nuevos antagonismos»: son los nuevos movimientos sociales[160] (pero desaparecen, pareciera, los antiguos antagonismos socio-económicos). Pero, para Laclau, esa democracia radical no debe renunciar a la «ideología liberal-democrática» (p. 176), sino, al contrario, profundizarla y transformarla en una «democracia plural» (*Ibid.*)[161]. ¿No se habría caído en un «formalismo» politicista? El mismo Lefort indica muy bien cómo Maquiavelo no olvidó lo económico[162].

[286] Desde este horizonte categorial puede quizá mejor entenderse el anterior libro de Laclau sobre *Política e Ideología en teoría marxista*[163]. A partir de la experiencia argentina y desde el pensamiento althusseriano de Poulanzas, que Laclau critica, nuestro pensador superaba ya el estrecho clasismo del marxismo de la época. Su excelente análisis del «facismo»[164], muestra la fecundidad de la categoría «pueblo» —categoría política de toda formación social— sobre la mera «clase»: «El *pueblo* o los *sectores populares* no son, como ciertas concepciones suponen[165], abstracciones retóricas o una concepción liberal o idealista mezclado con discurso político marxista»[166]. El fascismo es, en una crisis del «bloque histórico en el poder», y de la clase obrera (que no logra unificar los ideales democráticos y populares de toda la nación), un claro ejemplo de una «forma extrema en la que las interpelaciones populares en su forma más radicalizada —jacobinismo— pudo ser transformada en un discurso político de la fracción dominante de la burguesía»[167]. Es un original y muy rico análisis —que por mi parte venía construyendo de otra manera en México[168].

De la misma manera en «Hacia una teoría del populismo», pudo Laclau, más allá del reduccionismo economicista, mostrar la fecundidad de nuevas categorías no-clasistas:

> Las clases no pueden alcanzar su hegemonía sin articular al pueblo en su discurso; y la forma específica de esta articulación en el caso de una clase que logra conformar el bloque histórico en el poder como un todo, para alcanzar su hegemonía, es el populismo[169].

Puede verse entonces que, por un análisis no dogmático ni reductivamente clasista, Laclau pudo escribir su obra *Hegemony* en 1985. De la misma manera, y radicalizando sus posiciones, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, expresa desde el comienzo que contra toda «defensa de la razón», «nuestra posición es exactamente la opuesta, lejos de percibir en la *crisis de la razón* un nihilismo que conduce al abandono de todo proyecto de emancipación, vemos dicha crisis como una apertura a oportunidades sin precedente para una crítica radical de toda forma de dominación»[170].

Citando por segunda vez el «texto débil»[171] de Marx sobre la infra y supraestructura del 1859, lo opone a la propuesta de «lucha de clase» del *Manifiesto* (del 1847) —de antagonismo sin contradicción (*antagonism without contradiction*) —, opinando que de esta lucha ya no se

habla en el texto del 1859, tomando esto como una dogmatización (la de la afirmación de «leyes necesarias», de contradicción sin antagonismo) de la posición de Marx mismo[172], que habría caído en un «dogma arbitrario»[173]. Es decir, «desde Spinoza a Marx [la] contingencia ha sido eliminada y radicalmente absorbida por lo necesario»[174], con lo cual el campo económico ha borrado del mapa a lo político. Para Laclau son los antagonismos concretos, sin ningún conocimiento previo ni necesario, los que permiten descubrir el horizonte propio de la contingencia y la lucha política. De donde se deduce la «radical contingencia de toda objetividad»[175]. No hay significantes fijos, sino «significantes flotantes»[176]. Además, dada una serie de decisiones puede seguirse otra decisión inesperada. En el nivel estratégico, entonces, se da la indecidibilidad (*undecidable*), porque no puede «decidirse» ni «decirse» lo que ha de resolverse *a priori*. Sólo la estructura impredecible contingente, concreta, puede situar la lucha hegemónica política como «lucha de posiciones»[177]. La «dislocación» (*dislocation*) es el fenómeno de la dependencia del sentido de los acontecimientos contingente con respecto a un momento que siempre les es exterior, y de allí la «inequivalencia» (*unevenness*)[178] de las relaciones de Poder, en una estructura «descentrada» (diríamos nosotros: policrática): «El mundo no está dado sino que debe construirse incesantemente»[179]. Todo esto —de importancia en el nivel de la contingencia política— le lleva a adoptar en ese momento un contingencialismo cuasi-rortyano en el que tenía fundadas sospechas de que no le permitiría ya *descubrir criterios* que condujeran a la acción política estratégica a encaminarse no sólo a un ejercicio de *la hegemonía por la hegemonía misma*, sino, en su momento, a ejercer una *hegemonía en favor de los oprimidos*[180] en los sistemas históricos.

[287] Su conclusión es que «Marx claramente permanece dentro del campo idealista [...] por la afirmación de la racionalidad de lo real»[181], porque habría afirmado que «hay una ley última del movimiento que puede ser conceptualmente captada [como] leyes inexorables»[182]. Marx, como ya lo hemos expuesto, afirma en cambio que la realidad no puede ser nunca *completamente* conceptualizada (no puede darse transparentemente «en la cabeza»), aunque existen «regularidades» que se dan «a la espalda», o no-intencionalmente, de los actores y que pueden ser llamadas leyes *sociales*, aun en el nivel de las estructuras económicas (con un cierto grado de abstracción). En el nivel contingente político, entre la *fortuna* y la *virtù* de Maquiavelo se da la «lógica de la contingencia» en la lucha por la hegemonía, que Laclau muestra fuera de todo dogmatismo. Este dogmatismo consistiría en mezclar indebidamente el nivel abstracto necesario de lo económico negando el nivel contingente de lo político, en cuyo nivel concreto el mismo Laclau no admite un «caos» irracional, sino que busca una «lógica» como «regularidad» de la razón estratégico-política. Pero, al analizar esta segunda cuestión niega absolutamente la primera: «echa el agua (el dogmatismo) con el niño (la racionalidad económica) de la tina». Esto le impedirá después tener marcos para distinguir, entre otras categorías, «lo popular» de «lo populista».

En *Emancipación y Diferencia* —en inglés *Emancipation(s)*[183]—, continúa con la misma temática en coherente desarrollo y profundización. La «lógica de la contingencia» de múltiples y fragmentarios nuevos movimientos sociales exige oponerse firmemente a la última etapa «transparente» de la Ilustración (Identidad sin contradicción), a los dualismos revolucionarios (antiguo/nuevo radical), al «fundacionalismo» fixista, al racionalismo dialógico y abstracto que no sabe articular universalismo y particularismo en el tema de la «representación». A partir de Saussure se propone un «significante vacío» (*empty signifiers*)[184]. Siendo que todo sistema tiene límites, «si la sistematicidad del sistema es resultado directo del límite excluyente, es sólo esta exclusión *la que funda* (*that grounds*) al sistema como tal»[185]. Si esto se tomara materialmente no sería aceptable, ya que todos los teóricos del sistema, como Niklas Luhmann, quedarían desconcertados ante esta afirmación. Es evidente que todo sistema tiene un entorno y un límite, pero el sistema no se *funda* (*grounds*) «desde» lo antagónico[186] del sistema. De este enunciado no se podría deducir materialmente que «el sistema no puede tener un fundamento positivo». Si el sistema «juego de ajedrez» —recordando el ejemplo de Wittgenstein— no tuviera reglas podría decirse que no tiene «fundamento positivo»; pero en ese caso no podría jugarse al ajedrez porque nadie sabría cómo mover las piezas de un tal juego. Todo sistema presupone materialmente un fundamento positivo autorreferente o no es sistema[187]. En este caso no se ve además cómo pueda al sistema presentársele una «amenaza»[188], si no es «amenaza» contra el fundamento del sistema (contra su conservación; contra el *conatus esse conservandi* tan criticado por Max Horkheimer).

Pero Laclau está pensando en otra cosa, en otro nivel, en un nivel estratégico, político, formal, contingente, en el que las «diferencias» funcionales de un sistema de fuerzas (a la manera de Foucault) se co-determinan unas a otras sin que nadie pueda pretender por anticipado haber «captado» teóricamente el significado positivo del momento dinámico, el *hic et nunc*, por ejemplo, de una situación concreta del campo político de un país. En este caso la aparición de un «antagonismo» claro, define y «llena» de significado la «situación concreta» que antes permanecía como un «significante» potencial, pero todavía «vacío». En el caso de una acción estratégica dentro del campo político el antagonista *determina* (no hablaría de «funda») el significado de la compleja estructura contingente y práctica de fuerzas que ahora «llenan» con «sentido» a la «situación concreta». Ahora sí, la aparición del «antagonista» ordena como «amenaza» a todos los «elementos» del sistema en la lucha estratégica. El «significado pleno» es imposible (porque se trata de lo ha realizar por la razón estratégica), y por ello es un «proceso significante»: el «sentido» se va dando, y principalmente desde los «antagonismos»[189].

Por ejemplo, la «unidad de la clase obrera» era para Rosa Luxemburg —en el excelente análisis de Laclau— el efecto de luchas parciales y continuas contra la represión del sistema, el que da unidad a las luchas parciales. Es decir, «lo que establece su unidad —concluye Laclau— no

es, por consiguiente, algo positivo que ellas comportan, sino algo negativo: su oposición al sistema»[190]. En este caso el «sistema» dominante se va *llenado de significado* desde las luchas diferenciales (como la lucha obrera es «anti-capitalista», como la lucha feminista es «anti-patriarcalista», como la lucha ecológica es contraria a los que «destruyen la vida en la Tierra», etc.). Si nos situamos ahora en el nivel concreto de los intereses de la comunidad política concreta, un interés podría jugar la función de unidad equivalencial de todas las diferencias, sin contenido *a priori* para Laclau[191]. Se puede coincidir con Laclau afirmando que una diferencia (por ejemplo, el interés del feminismo o el ecologismo) puede ser «considerada como hegemónica cuando no se cierra en una estrecha perspectiva corporativista sino que se presenta a amplios sectores de la población como el agente realizador de objetivos más amplios tales como la emancipación o la restauración del orden social»[192]. Todavía de manera más clara vuelve tiempo después sobre el concepto de hegemonía cuando escribe:

> El Poder que es total deja de ser Poder. Si por el contrario tenemos un distribución desigual del Poder, la posibilidad de asegurar el orden social resulta de esa desigualdad y no de un rendirse ante el Poder total del soberano. En este caso, la pretensión del sector dominante dependerá de la habilidad de presentar sus fines particulares como los que son compatibles con el funcionamiento (total) de la comunidad —en lo que consiste, precisamente, la *operación de hegemonía*[193].

[288] Contra una cierta visión fragmentaria, adicta a los pequeños relatos parciales, Laclau termina por indicar que «no hay futuro para la izquierda si es incapaz de crear un discurso expansivo universal, construido positivamente, y no meramente contra, la proliferación de los particularismos de las últimas décadas»[194] —coincidiendo en lo que veníamos indicando contra el pensamiento postmoderno del mismo Laclau—. La hegemonía sería la «particularidad», un sector social o político, que llega a formular la «universalidad» que se torna hegemónica, al responder a los requerimientos de la mayoría de los actores políticos. Pero dicha universalidad no significa que los conflictos son eliminados, sino que «en la política democrática, conflictos y confrontaciones, lejos de ser un signo de imperfección, indica que la democracia esta viva y habitada por el pluralismo»[195]

Detengámonos un momento en la interpretación que Slavoj Žižek desarrolla sobre el concepto de hegemonía en Laclau[196]. Partiendo de que «cada noción ideológica aparentemente *universal* está siempre hegemonizada por algún contenido *particular* que colorea su universalidad y explica su eficiencia» (p. 188), y como ese contenido *universal* es siempre al comienzo *vacío*, «la política es la lucha por el contenido del significa vacío que representa la imposibilidad de la sociedad» (p. 190) en cuanto plenamente realizada, como «lo Real» de Lacan, por lo que no hay política fuera del orden del significante. En Polonia es un momento fue la «solidaridad» contra la *nomenclatura* del partido el significante vacío; posteriormente fue la *honestidad*, cuando el gobierno postsocialista

se hizo cargo del ejercicio político. El saber «leer» (*legibilidad*) o interpretar los acontecimientos como «lucha por la interpretación» (hermenéutica política), determina el sentido de la realidad política. Por ello, la lucha política es «entre la plenitud ausente de lo universal [hegemónico] y un contenido particular contingente que actúa como sustituto de esa plenitud ausente» (p. 193). En la Nicaragua de finales de los años noventa, igualmente, la *honestidad* se transformó en el objetivo hegemónico, en el que el Frente Sandinista no tenía ya la posibilidad de un liderazgo sin disputa (dada su propia corrupción).

Žižek se pregunta: «¿Cómo entra la *subjetividad* en este proceso de la universalización hegemónica? Para Laclau —responde— es el agente que realiza la *operación de hegemonía*, el que sutura el universal con un contenido particular» (p. 196); pero esa «operación» es puramente ideológica. «Es decir, que la cuestión filosófica fundamental que acecha detrás de todo esto es la del *formalismo* kantiano» (p. 197). Y en un sentido muy lacaniano concluye terminantemente: «¿No encontramos aquí la lógica paradójica del *deseo* como constitutivamente *imposible*, sostenido por una falta constitutiva (la plenitud ausente del significante vacío), que nunca podrá ser remediada por una objeto positivo?» (p. 198). En efecto, habrá que saber situar lo *imposible*[197], que marca un límite a lo político (que es sólo lo *posible*), pero un *imposible*, como postulado político (que estudiaremos en la parte *Crítica* más adelante), que abre un espacio a lo *posible*, donde podrá situarse la problemática de Laclau sobre el «universal *vacío*» que siempre se aleja, como en sombra, pero que sin embargo es necesaria para la acción estratégica.

Como puede observarse, Laclau es fiel a su intuición originaria que le viene dictada por su experiencia política en la Argentina de comienzo de los años setenta —que es también mi experiencia y coincidiendo en la misma intuición antidogmática—[198]. Se trata de la originalidad fecunda del populismo que exige superar el reduccionismo dogmático, clasista. De esto se desprenden muchos desarrollos; tanto la crítica al «fundacionalismo» abstracto, la comprensión adecuada de lo espectral de la hegemonía, la representación hegemónica como significante desde el horizonte democrático, la «democracia radical» (que habrá de ser modificada) de Laclau: «Una sociedad democrática no es aquella en la que *el mejor contenido* domina de modo incuestionable, sino aquella en la que nada está definitivamente adquirido y existe siempre la posibilidad del cuestionamiento»[199].

Si nos situáramos en la *Crítica* de esta obra podríamos hacer a Laclau algunas preguntas, ya que se vislumbrarían algunas dificultades que esta posición, tan creativa en el nivel de la «lógica de la contingencia», pueda traer aparejada cuando se trata de preguntarse por marcos de discernimiento más radicales, como por ejemplo, los necesitados para motivar y explicar los nuevos movimientos sociales tales como el feminista, de los marginales y excluidos, de las razas no blancas discriminadas, de las clases oprimidas, de las culturas indígenas, de los países postcoloniales, etc. Y, por último, para responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es el ob-

jetivo práctico de las lucha de esos nuevos movimientos sociales? ¿qué es lo que los mueve, sólo un deseo vacío en función del ejercicio del poder desde la pura voluntad de hegemonía autorreferencial?

Estas preguntas tienen sentido, porque la lucha contra el dogmatismo de izquierda en el tiempo final de la «Guerra fría» era esencial, ya que despejaba el horizonte para una revolución socialista con mayores posibilidades estratégicas de éxito, y como cumplimiento de las interpelaciones populares, especialmente en el mundo periférico o postcolonial. Cambia todo esto de significado, cuando el dogmatismo de izquierda prácticamente se desvanece desde 1989 (al menos como pensamiento hegemónico de la izquierda). ¿Qué discurso es el que se debería diseñar para poder «deconstruir» la política dominante universal en el tiempo del capitalismo trasnacional actual y ante el imperio norteamericano en proceso de globalización? El «dogmatismo de izquierda» ya no es ideología sustentable. ¿Para qué deconstruirlo, entonces? Pero, *¿no se habrán demolido* también, en el trabajo de la «deconstrucción» del fundacionalismo y del esencialismo del dogmatismo de izquierda, *los marcos necesarios* que pueden permitir hoy: *a*) la posibilidad de una *deconstrucción* del neoliberalismo capitalista (el único «dogma» *realmente existente*, la «Gran Narrativa» vigente —tarea que desde hace más de quince años viene efectuando Franz Hinkelammert y otros, junto a deconstrucción del dogmatismo del antiguo socialismo real, desde el horizonte de Marx mismo—), y, sobre todo, *b*) la *construcción* de alternativas positivas que el pueblo empobrecido necesita? ¿No sería ambigua, si no reaccionaria, la tarea deconstructiva de un dogmatismo de izquierda inexistente sin enderezar la potencia deconstructiva, después del final de la «Guerra fría», contra los discursos del capitalismo trasnacional en proceso de globalización? R. Rorty no tiene marcos referenciales materiales para variar su acción demoledora, pero, lo que es aún peor, la ironía, la contingencia y la solidaridad del *we americans*, es un aterrador etnocentrismo, cuando se trata de una nación armada hasta los dientes con una voluntad de *total dominación militar mundial*. ¿Qué significa, después de 1989, «hegemonía» bajo la geopolítica norteamericana manifestada en la guerra del Golfo, de Yugoslavia y nuevamente en Irak? Dejar fuera del horizonte contingente de la política y de la lógica el poder del Estado (la «sociedad política» gramsciana), la economía, lo militar, la lucha anti-hegemónica del bloque social de los oprimidos... es haberse quedado con muy poco político entre las manos: «Lo único que tendríamos —escribe Laclau— es la sucesión discontinua de los bloques hegemónicos, que no están gobernados por ninguna lógica racionalmente aprensible»[200], sin ninguna articulación de contenido en referencia a las exigencias de la reproducción de la vida de las víctimas a punto de morir... de hambre, de desprecio, de exclusión, siendo blanco de las bombas y de acciones punitivas antiterroristas... en un sistema que se globaliza. Pero, dejándonos llevar por el discurso, nos hemos adentrado en lo que será parte del desarrollo de la *Crítica* de esta obra.

[289] El tema de este parágrafo tiene la mayor importancia, porque debe articular una vez más un momento *material* (la *voluntad*) y un momento *formal* (la razón discursiva)[201] sin última instancia, y desde esa coimplicación (codeterminación) se tiene que distinguir claramente entre una acción instrumental (de la razón técnica medio-fines) y una acción propiamente estratégica (como hemos indicativamente expuesto en el *§ 17*), que se presenta como una acción práctico política que incluye mayor complejidad y normatividad que la meramente instrumental. Por su parte, para que el actor de la acción estratégica puede tener una tal agencia, tiene que ejercer el poder, fruto de la unidad de la pluralidad de voluntades, cuyo consenso es efecto de la razón discursiva. Ni voluntarismo político *à la* Carl Schmitt, ni racionalismo formalista *à la* Jürgen Habermas. Ambas son reducciones que deseamos subsumir en mayor complejidad, lo que nos permitirá comenzar a distinguir entre el *poder político* en última instancia como «poder consensual» de la comunidad política (*potentia*), del poder *hegemónico*, que es posibilidad empírica de su ejercicio posible (*potestas*), que posteriormente deberemos, por su parte, separar semánticamente del ejercicio de la *dominación política, à la* Weber, de la mera *gobernabilidad* de las instituciones política como técnica de control, y de la *violencia* de la tiranía, dictadura, autoritarismo o totalitarismo. Sin estas distinciones mínimas, una política normativa es imposible. Si el ejercicio de la *fuerza* en esas cinco dimensiones no puede ser discernida con criterios normativos caeremos inevitablemente en una confusión en la que toda normatividad política ha cedido el lugar a la estrategia cínica de la dominación o la violencia, que se confunde con un supuesto carácter «trágico» o «fáustico» de la política en cuanto tal.

Hemos visto que el *Querer-de-la-vida* es la voluntad. Cuando la voluntad «puede-poner» los medios para la permanencia y aumento de la Vida decimos que «tiene» *poder*. Dicho *poder* es el mismo «poder-poner» como *facultad* o *capacidad*. El mero poder de la voluntad mueve hacia lo querido, como mediación para la vida, siendo como tal sólo un querer «ciego», si no cuenta con el discernimiento de la razón. En este caso la razón práctica juega el papel de ser una mediación a fin de «unificar» la pluralidad de las voluntades, ya que la voluntad es impotente cuando el poder de otras voluntades se le oponen: en este caso la contradicción o el mero conflicto resulta en inmovilidad[202]. Por ello, es necesario la articulación del momento motor o *motivacional* (*material*) de las voluntades con el momento *iluminativo o unitivo (formal)* de la razón. Voluntad y razón, como Horus y Thot, son dos dimensiones de la vida humana y le están subordinados en el proceso de la evolución y de la historia para su permanencia y aumento, como aspectos parciales del mítico dios Ptah de los egipcios. Hemos indicado que una voluntad que se opone a otras

en el seno de una comunidad se niegan mutuamente. Cada una se afirma por su decisión *particular* y la unificación como *universalidad* se torna imposible. Unificar las voluntades a partir del *consenso* en torno a *una* decisión posible, es constituir una *Voluntad general* y una *razón común*. Si en la ética[203] hemos concluido que el acto tiene pretensión de *bondad*, sólo cuando cumple los principios prácticos universales (o al menos *intenta honestamente* aplicarlos), entre los que se encuentran los principios materiales, formales y de factibilidad práctica, en la política el acto meramente solipsista movido por una voluntad particularista tiende sólo a su *interés propio* (es contradictorio con el interés de los otros y por ello *im-potente*; está de-potenciado). Por el contrario, llamaremos *bien común* a lo querido por la pluralidad de voluntades, pluralidad unificada de voluntades que tienen pretensión política de justicia[204], pretensión de cumplimiento de las exigencias motivacionales de la voluntad y del consenso racional comunitario que otorga la argumentación (implícita o explícita) práctico-racional (el aceptarse las mejores razones dadas en la deliberación intersubjetiva). Esta pretensión de una comunidad política, y de cada miembro, por cumplir la *justicia* (como hemos indicado le damos un significado integral, no como una virtud particular, como analizaba Platón en la *República*) debe intentar honestamente integrar los momentos *materiales*, *formales* y de *factibilidad práctica* de la acción y la institución políticas.

Cuando J.-J. Rousseau propone la categoría política (que es también una idea regulativa, un postulado) de la *«Volonté générale»*, se refería a un tema ambiguo que deseamos discernir en sus diversos componentes semánticos. Con la mayor claridad posible intentaré describir lo que significa dicha *Voluntad general* (con H. Arendt y J. Habermas, más allá de Arendt y Habermas). Escribe Rousseau en un conocido texto:

> La voluntad general (*volonté générale*) es la única que puede dirigir (*diriger*) las *fuerzas* del Estado según el fin de su institución, que es el *bien común* (*bien commun*); pues, si *la oposición* a los *intereses particulares* exigió el establecer las sociedades, es el *acuerdo* (*accord*) de los mismos intereses lo que las hizo posibles. Esto es lo que hay de *común* entre los diferentes intereses que forman la ligazón social [...] Digo entonces que la soberanía (*souveraineté*) no es sino el ejercicio de la voluntad general, y nunca puede alienarse (*aliéner*) [...] siendo un ser colectivo (*être collective*) [...] El *poder* puede delegarse, pero no la voluntad[205]. La soberanía es inalienable, indivisible, pues la voluntad es general[206].

Y explicando que la «voluntad general no puede errar», indica que el pueblo puede deliberar mal y ser engañado, pero en ese caso es sólo una «voluntad de todos» en cuanto «mira el interés privado»[207]; y sólo es «voluntad general» cuando mira «el interés común»[208], y en ese caso es el parámetro de la verdad práctico-política: no puede errar. Se trata, evidentemente, de una *idea regulativa*, de una situación política ideal, lo que llamaremos más adelante un *postulado político*. Pero aunque la «Voluntad general» (la *potentia* en sí) sea imposible de ser implementada empíricamente (la *potestas*) *de manera perfecta* (la *potestas*), sin embar-

go, es el horizonte desde el cual se puede conceptuar al «poder *consensual*». Intentemos captar este concepto.

Una comunidad política está constituida por una pluralidad de voluntades, de actores motivados por múltiples intereses particulares[209], pero en tanto comunidad tienden primeramente y en último término al mutuo mantenimiento y aumento de la vida humana de todos. Siendo inalienable esa voluntad (en cuanto que el actor político consiste en tener esa facultad como el mismo querer-vivir), quedan descartadas dos posibilidades en las que las voluntades serían alienadas: *a*) en el caso de Hobbes, cuyo contrato originario exigía a todos a renunciar (es decir, alienar) su propia voluntad, para permitir a que la sola Voluntad del soberano pudiera ejercerse sin oposición o contra-inercia alguna; o *b*) simplemente, que algunas voluntades dominasen a otras (siendo así, estas últimas habrían alienado su voluntad por el miedo, por la obediencia a la dominación legítima weberiana, o por una pretendida sumisión a las leyes divinas, de la naturaleza, o por otros motivos).

Queda todavía una manera de poder *aunar la pluralidad de voluntades*, permitiendo que cada voluntad permanezca sin embargo en su afirmación, en su autodeterminación, es decir, sin perder su autonomía ni libertad; sosteniéndose en su soberanía. Veamos esta posibilidad.

[290] Edgar Morin describe de manera muy plausible las condiciones evolutivo-antropológicas del origen de lo que deseamos llamar el «poder *consensual*»[210]. El ser humano es el resultado del expulsado de la selva «que sabe cazar en la sabana» (p. 63). Un primate superior (un euhomínido) que, por la sequía de los bosques del terciario del África ecuatorial oriental, de «rebelde de los bosques», en donde inquieto competía con primates de mayor tamaño, ante la falta de árboles y comida vegetal (por la desertificación, por el desecamiento) fue expulsado, y se transformó en «el mutante de la sabana» (p. 67). Era un primate frágil, que debió ponerse de pie para vislumbrar el horizonte en la sabana subsahariana inhóspita —habitada por carnívoros mayores, veloces y de colmillos de todo tipo—. Para compensar la falta de abundante comida vegetal debió abrirse a la posibilidad de ser un omnívoro que debía también cazar animales dotados de mayor velocidad y agresividad que el desterrado primate. Cambiando el eco-sistema, por la desaparición de la selva protectora y abastecedora de alimentos abundantes, es desafiado por la dureza del nuevo entorno, a morir o a efectuar una transmutación genética acelerada. Alimentarse, beber de pozos comunes, protegerse en las noches, desplazarse por el terreno llano con solo pequeños arbustos entre los que es imposible esconderse; todo es peligroso, también el buscar alimento; es decir, la institución de la caza, instrumento de la permanencia de la vida, pone a riesgo la vida. La vigilancia mutua, la atención concertada, la artimaña del grupo, la fuerza del número, la oportunidad del ataque previsto, el cortar a la presa la huída, el distribuirla una vez cazada, todo supone comunidad, comunicación, organización heterogénea de funciones. Es la «caza civilizadora»[211]. Nace la acción estratégica: «Atención, tenacidad, combatividad, audacia, astucia, señuelo, trampa, acecho»[212]:

Pasa de la caza de pequeñas piezas a la caza media, de la caza furtiva y temerosa a la caza con lucha y peligro, de la búsqueda de presas al azar a la búsqueda orientada según indicios, de la simple detección al rastreo perseverante, de la táctica improvisada a la estrategia experimentada, de las precauciones y ardides a la ingeniosidad de la trampa y de la emboscada, de las armas groseras y polivalentes a las armas delicadas y especializadas (p. 73).

Esto significaba una enorme organización dentro del grupo, del clan. Los babuinos de la sabana de Kalahari atacan en grandes grupos militarizados (van con las hembras y los infantes en el centro; los machos dominantes adelante y atrás, los jóvenes al medio). Parece que los humanos dejan a las hembras e infantes protegidos en lugares seguros, doblemente protegidos desde el descubrimiento del fuego (hace unos ochocientos mil años). Diferencian el «hogar» (del fuego) del campo de caza. Se organizan heterogéneamente las funciones de hembras y machos. Entre los hombres se distinguen funciones diferenciadas para la estrategia de la caza, para hacer las armas, para atacar, pero fundamentalmente para distribuir las presas logradas. Tiene que haber jerarquía en el mando; tiene que haber fraternidad en el grupo. La comunidad femenina educa, recuerda las costumbres, busca los alimentos vegetales y medicinales, alarga la juventud de los infantes. La comunidad masculina se especializa en las funciones externas, de la caza, de la protección de otros clanes:

La caza colectiva, la distribución de los alimentos, el transporte de una siempre creciente variedad de objetos, son elementos que presionan la aparición de una *organización social* más compleja que sólo es posible con una *comunicación más flexible*[213].

De la esfera de la transformación del medio ecológico hemos pasado a la organización económica de subsistencia, y de ella a la institucionalización cultural, porque «para conseguir la autoperpetuación y, a un mismo tiempo, asegurar la elevada complejidad social, la cultura debe ser transmitida, enseñada y aprendida, es decir, reproducida en cada nuevo individuo, durante su período de aprendizaje»[214]. Por la cultura se produce una regresión de los instintos, una progresión de las capacidades organizativas, y entre ellas todo el sistema comunicacional, que del simple gesto y el grito con algunas significación fonética (el *call system*), va dando origen a todo una estructura significativa de doble sentido (el sonido articulado va cargado de un contenido conceptual cultural, que los clásicos lo llamaban *ad placitum*). Por ello, «hace quizá cien mil años aparece el *homo sapiens neanderthalensis* cuando la integración es un hecho: el ser humano es un ser cultural por naturaleza, porque es un ser natural por cultura»[215].

Por las sepulturas y las pinturas rupestres del *homo neanderthalensis* podemos derivar que el ser humano había yuxtapuesto cada vez con mayor complejidad, densidad, entre la realidad del entorno y su subjetividad cerebral todo un mundo simbólico, imaginario, interpretativo de extrema complejidad, donde el error, la mentira o simulación, la

entusiasta alegría y la tristeza abismal eran posibles. Del *orden natural* surge por primera vez la posibilidad del *desorden*, la neurosis, el mal, la injusticia, la dominación.

El sistema cerrado de signos que usan los animales superiores, el *homo*, por un mejoramiento de la resonancia craneana (dada su posición bípeda), se hacen acústicos para la comunicación oral, que permiten informar una enorme complejidad de contenidos claramente diferenciados. Por la lengua el clan primitivo puede organizarse de manera mucho más heterogénea, veloz y complejamente que ningún otro animal. Dada las exigencias de la sobrevivencia (el tabú de asesinato y del canibalismo a un miembro del grupo) y de la caza (ya que la alianza exógama del grupo exigía mutuos dones, y no habiendo sino los hijos y las hijas para intercambiar, estos se conservan en su exclusividad sacral por la prohibición del incesto), las instituciones internas del clan se complifican, siendo aseguradas por la comunicación lingüística. Cuando llegamos a la revolución urbana (montada sobre la agricultura y el pastoreo) un macro-sistema institucional surge en el Planeta, compuesto por varios millares de *homo sapiens*. En este alto grado de organización, explícitamente política, la organización institucional se ha tornado legal. Pero no es éste el aspecto que deseamos destacar aquí.

Hemos visto entonces, que la «Voluntad de vivir» funda el «poder-poner» los *medios* para la sobrevivencia. Imposible sería desarrollar esos «medios», instrumentos institucionales, sin comunicación entre los miembros cada vez más numerosos de los cuerpos sociales crecientes. «La paleosociedad[216] contaba con algunas decenas de individuos; la arqueosociedad[217] relacionaba algunos centenares de ellos. La sociedad histórica engloba como mínimo varios millares de seres humanos, en algunos casos varios millones»[218]. El momento *formal* (la procedimentalidad base de todos los posibles procedimientos) del *acuerdo* lingüístico-racional (si por razón se entiende antes que nada la «astucia de la vida humana» por la que se alcanza la sobrevivencia, es decir: razón práctica y pragmática) es condición de permanencia de la vida (desde la caza, organización de la sobrevivencia familiar, etc.).

El querer-vivir de las voluntades contradictorias se anulan. El Poder de las voluntad acordadas «*puede*[219]-poner» la mediaciones necesarias para la vida humana. En este sentido hablamos de «Poder *consensual*», comunicativo, discursivo.

[291] Hannah Arendt vislumbra el tema en un conocido parágrafo «Verdad y política»[220], pero de manera negativa, por una comprensión puramente teórica de la verdad, por cuyo camino no podría descubrir lo que ella misma llamará el «poder comunicativo». De todas maneras, para Arendt lo que Weber llamaba «poder» es simplemente «violencia» (*Gewalt*), cuestión que deberemos sin embargo matizar. Pero, el texto central de lo que Arendt entiende por «poder comunicativo» no se encuentra allí, sino en unas bellas páginas de *La condición humana*. Dicho sea de paso, esta comprensión del poder aclarará muchos aspectos del concepto de lo político para Arendt.

Hannah Arendt nos ayuda con su descripción afirmativa y normativa del poder político. Comencemos por una cita:

El *espacio de aparición*[221] cobra existencia siempre que los seres humanos se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto *precede*[222] a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública[223].

La pensadora política se refiere al *suzên* (vivir-con) de los griegos, ya que:

El poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los seres humanos cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan [...] El poder es un grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios[224].

Por ello, «lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida del poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia»[225]. Esto es de extrema importancia, porque el que gobierna con violencia (como los tiranos, las dictaduras, los imperios), *a largo plazo*, como «se basan en el aislamiento [...] contradicen la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política»[226], se oponen a la política *en sentido estricto* que es acumulación de poder como fuerza de las voluntades *unidas* por un objetivo común. El que ejerce el poder (*potestas*) fetichizado, es decir, habiendo otorgado a la institución la facultad del poder que reside en la comunidad política (deslizamiento en el que consiste el fetichismo político), y usa dicho poder auto-referente para dominar a la comunidad, ha desvirtuado el sentido del ejercicio *delegado* del poder político. Por el contrario, el uso obediencial del poder a favor de la comunidad permite la instauración de un círculo entre la *potentia* que alimenta a la *potestas*, y ésta que sirve a la primera. Así el poder cobra su sentido pleno y es usado según su propia naturaleza.

Saber crear esa *unidad* (entre comunidad e instituciones políticas) es la expresión de los políticos que reciben el nombre de tales, que son los que son juzgados en la historia como los que la han creado nuevas instancias estratégicas o institucionales (muchos otros pasan a la historia como los que las destruyeron, como el faraón sobre los esclavos, Nabucodonosor sobre los israelitas, los romanos sobre Cartago, los Estados europeos modernos metropolitanos sobre sus colonias; como Hitler sobre los judíos, Stalin sobre el pueblo campesino ruso o George W. Bush en nuestros días sobre los iraquíes). Es decir:

El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial *espacio de aparición* entre los seres humanos que actúan y hablan»[227]. «La *rebelión popular*[228] contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales. Llamar a esto *resistencia pasiva* es una ironía[229].

Hannah Arendt indica muy pertinentemente que «resulta bastante curioso que la violencia pueda destruir al poder más fácilmente que a la fuerza, [ya que] la tiranía siempre se caracteriza por la impotencia de sus súbditos, que pierden su capacidad humana de actuar y hablar juntos [...] Si la tiranía puede describirse como el intento siempre abortado de *sustituir el poder por la violencia*, la oclocracia o gobierno de la plebe, que es su exacta contrapartida, puede caracterizarse por el intento mucho más prometedor de sustituir la fuerza por el poder»[230]. Puede observarse que Arendt distingue entre la pura violencia, la fuerza y el poder. La violencia es la pura fuerza contra el derecho del Otro, no crea unidad sino confrontación; desune, torna impotente el ejercicio delegado del poder de la institución (la *potestas* fetichizada) con respecto a la comunidad; enemista a unos contra otros (en aquello de que lo político se rige por la lógica de la contradicción «amigos-enemigos», lógica que debilita el poder de la comunidad como todo). Arendt se opone aquí a Schmitt. La mera fuerza es coacción pero que se ejerce contra Otros, ante Otros y no con Otro; es indiferente a la alteridad; es pura energía lanzada contra la inercia que destruye la resistencia (que sólo se detiene cuando la resistencia es mayor que su potencia). El poder, en cambio, se opone a la violencia y subsume a la fuerza y a la coacción (aun armada), es una *potentia* inteligente; es una Voluntad fortalecida por la capacidad discursiva, ilustrada, que obra a favor de la permanencia y aumento de Vida en la comunidad política. El poder *no se crea ni aumenta* en la lógica «amigo-enemigo», sino en el espacio abierto por la «fraternidad» (los amigos), en la producción de un horizonte de apertura de la esfera pública (diría Arendt) donde la Voluntad de unidad es anterior y donde se encuentran recursos para superar los conflictos. No hay que distinguir entre «enemigos políticos» (en la política como competencia, como en el mercado capitalista entre mercancías) y «enemigos absolutos» (en la guerra a muerte). Sino entre «amigos cercanos» y «amigos lejanos» dentro del espacio de la fraternidad ciudadana. No es la «competencia» entre amistad-enemistad o entre conflictos encontrados, el momento de última instancia del poder político. La «competencia» es lucha, y la lucha parte de la pluralidad desunida para doblar la voluntad de los vencidos (ya que la negociación del conflicto en último término es la imposición de la voluntad del más fuerte, si no hay como punto de partida la aceptación del otro como «amigo», como «igual», como miembro de la comunidad política simétrica, al menos como postulado) La última instancia es una *Voluntad general plural unida* discursivamente en la que, todos juntos, construyen un actor político intersubjetivo cuyo poder consiste, fundamentalmente, en la potencia de su unitaria articulación. El poder *ad*

*extra* (ante los Otros, las otras comunidades extranjeras) se funda en el poder *ad intra* (entre los miembros de la comunidad política). El poder de una comunidad es proporcional al grado de *unidad de sus autónomos y plurales momentos heterogéneos, que son las voluntades de cada ciudadano*. El poder del grupo consiste en la sinergia de todos:

La esfera pública surge de *actuar juntos*, de *compartir palabras y actos*. Así, la acción —sigue escribiendo Arendt— no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye. Es como si la muralla de la *polis* y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección no podría perdurar, ni sobrevivir al momento de la acción y del discurso[231].

El poder, entonces, como unidad de voluntades en los actos y a través del lenguaje, de la retórica, de las instituciones, debe contar con el consenso entre todos los miembros. Para alcanzar el consenso práctico la pluralidad de miembros deben saber «ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal, sino también según la perspectiva de todo los que estén presentes»[232]. Arendt se inspira en el «cuarto Kant»[233], desde la *Crítica del Juicio*. En la *Crítica de la Razón práctica*, cuando nos habla del primer imperativo categórico, indica que para que la máxima pueda ser *válida* debe poder ser aceptada por *todos* los demás (es decir, ser una *ley universal*). Desde esa época Kant sabe que hay que colocarse empíricamente en el «lugar de los otros»[234]. Escribe Arendt:

El Poder del juicio descansa en un acuerdo potencial *con los demás*, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aún cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una *comunicación anticipada con otros*, con los que sabe que al final *llegará a un acuerdo*[235].

Esto nos lleva a nuestro tema, el de que «la capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad [...] del ser humano como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común»[236].

Si articulamos esta capacidad de juzgar desde la posición del Otro, como actitud anticipativa de un consenso posible, entendemos que el *poder comunicativo* es para Arendt la unidad de las voluntades en actitud permanente de consenso (actual o posible), acuerdo que produce la unidad de la pluralidad de voluntades en la que consiste el poder, no sólo del momento material de la voluntad, sino de la articulación formal de la razón práctica.

[292] Jürgen Habermas, por su parte, pierde algo de la importancia de la voluntad, pero, por otra parte, va discursivamente mucho más allá que Arendt. Su solución teórica tiene dos épocas. En la primera, critica

a Arendt desde la posición que Habermas esgrimía en su primer momento[237]; en el segundo, desde 1981, la semejanza con Arendt es más notoria, aunque agrega mayor complejidad en cuanto a la descripción de la razón discursiva. Veamos esos dos momentos.

En un primer momento, Habermas reconoce la fuerza del argumento de Arendt, citándola con aprobación. En sus reflexiones sobre «Hannah Arendt» (la segunda sección, de 1976)[238] indica que:

> Lo que presta poder a las instituciones y a las leyes de un país es el apoyo del pueblo, que a su vez es la continuación de aquel *consenso originario* que dio vida a las instituciones y a las leyes [que llamamos *potentia*...] todas las instituciones políticas [la *potestas*] son manifestaciones y materializaciones del poder; se anquilosan y caen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de estar tras ellas y deja de apoyarlas[239].

El poder comunicativo tiene el fundamento de su fuerza en la coherencia y unidad de sus miembros. «Todo orden estatal que aísla entre sí a los ciudadanos por medio de la desconfianza e impide que se intercambien públicamente sus opiniones degenera en tiranía»[240]. Pero Habermas encuentra sin embargo límites a la posición de Arendt:

> El concepto de lo político tiene que hacerse extensivo a la competencia estratégica por el poder político[241] y a la utilización del poder en el sistema político. La política no puede identificarse exclusivamente [...] con la praxis de aquellos que discuten y se conciertan entre sí para actuar en común (pp. 245-246; 220).

Habermas está requiriendo incluir el nivel estratégico (que denominé en el *capítulo 1* el *nivel A*) en la definición de lo político (que en cierta manera descartará en sus obras del segundo período o de la «pragmática universal»), como parte de una «versión realista de la generación comunicativa del poder» (p. 246; 221)[242], y por ello exige que se integren poder y violencia, en un sentido aproximado al de Max Weber:

> Hannah Arendt consigue eso [su descripción de poder comunicativo] al precio de: 1) suprimir del ámbito de lo político, a título de *violencia* (*Gewalt*) todos los elementos estratégicos[243]; 2) arrancar a la política de sus relaciones con su entorno económico y social en el que queda inserta a través del sistema administrativo[244], y 3) no ser capaz de aprehender los fenómenos de violencia estructural[245].

Por ello el asunto de la guerra ya no tiene lugar en lo político, tampoco lo social o económico, etc. «Pero no podemos excluir del concepto de lo político —escribe Habermas— el elemento de la acción estratégica. La violencia (*Gewalt*) ejercida a través de la acción estratégica vamos a entenderla como la capacidad de impedir a otros individuos o grupos la percepción de sus intereses» (p. 242; 217). Lo que lleva a Habermas a aceptar como plenamente política dicha violencia, como «medio de *adquisición* del poder político» (p. 243; 218). Es aquí donde las distinciones de Arendt nos ayudarían a no ir tan rápido como lo hace Habermas.

Si la violencia es ejercicio de pura dominación sin legitimidad, entonces no está al origen del «poder político», sino de su debilitamiento.

Lo que le falta a Arendt y a Habermas es una doble distinción en donde quedan definidos *tres* términos y no *dos* (consenso o violencia). Si la *potentia* es el poder de la comunidad como poder comunicativo, y la *potestas* su institucionalización, hay todavía que discernir entre a) un uso obediencial del poder (al servicio de la comunidad, que no es sólo poder consensual, sino ejercicio delegado en concordancia con dicho poder básico), y b) un uso fetichizado del poder auto-centrado en la institución como el lugar de la soberanía y sede del poder político. Que esta segunda opción sea usada para gloria personal del político (para cumplir con el apetito de mostrarse como *Señor*), para beneficio de un grupo o del singular, o como ejercicio de la violencia, no importa ya las modalidad de esta corrupción primera, que se cumple del pasaje de a) hacia b).

De ahí que aun cuando se consiga ejercer la autoridad del gobierno o del Estado por coacción, dicho ejercicio podría no estar fundado en el poder de la comunidad política (*potentia*). En esto estriba toda la cuestión de la normatividad de la política, como veremos, y que Habermas no clarifica suficientemente (mientras que Arendt simplifica el asunto, pero tiene claridad en su intención normativa). Termina diciendo Habermas que «el poder legítimo sólo *surge* entre aquellos que forman sus convicciones comunes en una comunicación libre de coacciones» (*Ibid.*). Lo que llama poder «legítimo»[246] es el poder como *potentia*, los otros ejercicios institucionalizados manifiestan su diferente manera delegada de ejercerlo. Habermas agrega que «el dominio político sólo puede durar cuando se lo reconoce como legítimo» (p. 246; 220), no captando nunca la contradicción entre «dominación» y «legítimo», y entre el ejercicio institucional (*potestas*) y la fuente de su ejercicio (*potentia*), habiendo debido escribir: «el ejercicio delegado del poder político institucional sólo puede durar cuando surge de un consenso que lo legitima». Pero, arguye Habermas que el poder político es «la expresión de una opinión *en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo*» (p. 246; 220-221), lo que sería «una versión realista de la generación comunicativa del poder» (*Ibid.*), que superando el concepto teórico y estático de verdad en Arendt, debería tener un criterio para discernir «entre las convicciones engañosas[247] de las no engañosas» (p. 247; 221), entre interpretaciones ideológicas de las críticas, pero en ese caso esta Política de la Liberación).

Como tiene por referencia a M. Weber, se acepta que el poder puede ser legítimo siendo dominación; para aclarar la situación habría que tener un concepto positivo del poder (obediencial) ante otra noción fetichizada (como dominación), ambas formas discernibles de poder político, que Habermas a partir de Weber o Parsons no tiene.

Por nuestra parte trataremos de integrar el concepto de poder comunicativo en el nivel originario de la facultad o capacidad poseída por la comunidad política, fuente del ejercicio delegado del poder de todas

las instituciones políticas. Además, habrá que integrar igualmente esta noción de poder comunicativo con las mediaciones estratégicas, institucionales y de principios políticos lo que permitiera distinguir entre diversos ejercicios delegados del poder consensual de la comunidad política, sea como poder obediencial (y la hegemonía con legitimidad es uno de ellos), o como ejercicio fetichizado como dominación y por lo tanto, en el mediano plazo, con pérdida del consenso (y de la legitimidad), o como mera violencia. Denominando a cada contenido semántico con otros términos podríamos avanzar en el tema.

[293] En una segunda época, Habermas, siguiendo las pistas abiertas por K.-O. Apel, trata el tema que nos ocupa en sus obras definitivas[248]. Al descubrir la importancia de «la acción comunicativa»[249] la distingue tajantemente de *a*) «la acción estratégica» o la acción «orientada al éxito» (*Erfolg*), y de *b*) la mera «acción instrumental» (no social). El tratamiento de la razón discursiva descarta definitivamente a la razón estratégica —cayendo ahora en lo que había criticado a H. Arendt años antes:

> Un acuerdo [...] no puede venir impuesto [...] sea *instrumentalmente*, merced a una intervención directa en la situación de acción, sea *estratégicamente*, por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente [...] El acuerdo se basa en *convicciones comunes*[250].

Una política arquitectónicamente compleja deberá saber articular estos diversos momentos (instrumental, estratégico y comunicativo) si intenta no caer en una visión reductiva (*formalista* como la del Habermas definitivo, que rechaza lo ahora *estratégico* en el sentido de Weber, y lo *instrumental*, ya criticado por la antigua Escuela de Frankfurt bajo la denominación de razón instrumental). Veamos el tema introductoriamente: «Las acciones sociales concretas pueden distinguirse según que los participantes adopten, o bien una actitud orientada *al éxito*[251], o bien una actitud orientada *al acuerdo*» (p. 386; 367).

En todo acto-de-habla podemos distinguir un acto locucionario (que expresa estados de cosa), un acto ilocucionario (en el que el agente realiza una acción diciendo algo, podríamos decir un acuerdo discursivo), o un acto perlocucionario (el efecto causado sobre el oyente, podríamos decir el éxito). La acción teleológica, que intenta entonces un fin, tiende a un efecto perlocucionario, y para Habermas no tendría la misma densidad normativa que el efecto ilocucionario, que se orienta a realizar la unidad de los hablantes por motivos racionales: sus voluntades coincidirían por la aceptación de una decisión con pretensión de validez práctica. El acuerdo en la aceptación de las razones vertidas produce convergencia de las voluntades. Esta *unidad*, esta *sinergia*, esta *voluntad hecha general* desde una *razón o conclusión aceptada como verdadera* (verdad práctica y discursiva) daría a la comunidad en el asunto tratado un cierto poder. Para H. Arendt el poder comunicativo era justamente la fuerza adquirida por la *potentia*, por la unidad orgánica entre las voluntades fundada en razones (la verdad, en referencia a la realidad de lo acordado que en

último término es, en mi posición, la permanencia y aumento de la vida, y que es igualmente válida, en referencia a al aceptabilidad intersubjetiva de la comunidad política):

Los logros ilocucionarios [...] se consiguen en un plano de relaciones interpersonales, en el que los participantes en la comunicación se acuerdan entre sí sobre algo en el mundo[252]; en este sentido no son nada intramundano, sino extramundano[253]. Los logros ilocucionarios se producen en todo caso en el mundo de la vida[254] a que pertenecen los participantes en la comunicación y que constituye el trasfondo de sus procesos de acuerdo (p. 394; 376).

Esto nos recuerda un poco el postulado económico de Marx, cuando escribe que: «imaginémonos finalmente [...] una asociación de seres humanos libres que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) y empleen, concientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza *social*»[255]. Es decir, los miembros de la comunidad, en primer lugar, actualizan el hecho de ser términos de una relación inmediata o directa intersubjetiva; en segundo lugar, empuñan los instrumentos que devienen «comunitarios» por originarse en una comunidad actualizada como tal. Diríamos, relacionando el asunto económico a nuestro tema político, que la comunidad tiene *poder*, porque está *previamente aunada* en la coordinación directa y orgánica de sus voluntades por el acuerdo con las razones dadas a través de procesos argumentativos (actuales o implícitos): *potentia*.

Habermas, comentando la posición de Arendt en la cuestión del poder comunicativo, como momento que integra a la política la razón *discursiva* (y no a la *estratégica*), escribe:

El fenómeno básico del poder no es para Hannah Arendt, como para Max Weber, la oportunidad de imponer dentro de una relación social la propia voluntad contra quienes resisten a ella, sino el potencial de una *voluntad común*[256] *formada* en una comunicación exenta de coerción. Hannah Arendt contrapone *poder* (*power*) y *violencia* (*violence*), es decir, la fuerza generadora de consenso de una comunidad enderezada al acuerdo[257].

Por mi parte, debo indicar que pareciera que el poder no es, sin embargo, la «fuerza generadora del consenso» (paradójicamente sería un cierto voluntarismo), sino que, por ser una codeterminación simultánea, el consenso consolida como unidad la potencia de la pluralidad de las voluntades y por ello co-genera la *potentia*, el poder acrecentado como *voluntad general*, ya que «el poder brota de la capacidad humana, no de actuar o hacer algo, sino de concertarse *con los demás* para actuar de común acuerdo con ellos»[258].

El poder, que supone por otra parte la libertad y la autonomía de cada uno de los miembros del todo deliberativo (ya que la deliberación es el proceso práctico-discursivo para llegar a una decisión o una norma común), se genera cuando produce la unidad de los miembros desde la convergencia de las voluntades a partir de las razones aceptadas me-

diante la expresión lingüística. No es extraño que la filosofía ateniense naciera ante la exigencia de la formación retórica de los miembros de la asamblea del *démos* griego, que era justamente el arte para producir el consenso (la retórica, la lógica) de los miembros del *ágora*, y en este caso la argumentación se constituía en una institución política para alcanzar la unidad de las voluntades.

La diferencia sin embargo entre «poder» y «violencia» que sugiere Habermas en el texto anterior comentando a Arendt, muestra hasta que punto ambos no tienen claridad sobre la distinción que hemos propuesto. Arendt llama «poder» a lo que yo llamaré (y con otras determinaciones que Arendt no puede apuntar) el «poder *obediencial*». Mientras que lo que Arendt llama «violencia» puedo ahora llamarlo «poder fetichizado» o poder como dominación, como ejercicio no-delegado del poder sino auto-referente por parte del Estado, la autoridad o el representante (que se arroga el derecho de ser la sede última del poder político). Esta *corrupción ontológica* del poder es todavía poder político, pero como traición de la *potestas* a la *potentia*. Esta distinción se ha transformado en el hilo conductor de toda esta *Política de la Liberación*.

Cabe indicarse que Habermas expone analíticamente la distinción entre el «poder comunicativo» y el «poder político», en sentido institucional o estatal (*potestas*), y en referencia al «poder administrativo» (que prefiero denominar «autoridad del gobierno»), lo que indica que está sospechando la distinción entre *potentia* y *potestas*, pero no logra sacarle todo el provecho normativo posible. Esto nos exige de todas maneras internarnos en temas que hubiera deseado dejar exclusivamente para el próximo *capítulo*, pero que resultarán importantes para mejor entender el significado del poder comunicativo. Para Habermas:

> Todo poder político (*politische Macht*) deriva del poder comunicativo (*kommunikativen Macht*) de los ciudadanos[259]. El ejercicio de la dominación política (*politischer Herrschaft*)[260] se rige y legitima por las leyes que los ciudadanos se dan (*geben*)[261] a sí mismos en una formación discursivamente estructurada de la opinión [pública] y de la voluntad[262].

Esta claro que para Habermas el poder comunicativo es la última instancia, por ello «en el sistema de la administración pública se concentra un poder[263] que una y otra vez *ha de regenerarse* a partir del poder comunicativo» (pp. 208-209; 237). La expresión es realmente feliz, todo ejercicio de poder a todo nivel institucional (*potestas*) deberá siempre «regenerarse», volver a beber de la fuente, del poder consensual de la comunidad (*potentia*). Todo ejercicio delegado de poder (administrativo, autoridad de gobierno, poder diferenciado, etc.) debe referirse a esa *fuente creadora*. Todo ejercicio de dominación, coacción o violencia no bebe en ese abrevadero y por ello es un «poder político» defectivo, corrompido.

[294] Toda la cuestión en la diferenciación de los tipos de poder o su ejercicio, consiste entonces en ver el tipo de relación o referencia al

poder consensual de la comunidad política. El poder político surge de una escisión originaria (*Entzweiung* o *Diremtion* diría Hegel), en la que se cifra toda posible fetichización, fijación, desvío, corrupción o defecto del ejercicio delegado del poder consensual de la comunidad política en sus mediaciones empíricas institucionalizadas. Así como la escisión entre trabajo vivo y trabajo objetivado, y posteriormente entre valor de uso y valor de cambio en la economía (antidiluviana diría Marx) permite todo tipo de inequidad económica; de manera análoga, en el campo político, el desdoblamiento entre el poder consensual originario de la comunidad política, dada en su inmediación primera como pura potencia comunitaria indeterminada (*potentia*), y los tipos empíricos del ejercicio del poder político institucional (*potestas*) al desdoblarse heterogéneamente, al determinarse (recordando que *omnia determinatio negatio est*[264]) en funciones políticas, permite «alejamientos» que pueden terminar en definitiva negación de su *fuente creadora*, perdiendo la posibilidad de su regeneración. Por ejemplo, las dictaduras militares implantadas por el Departamento de Estado norteamericano en la época de Henry Kissinger en América Latina (entre 1964 a 1983, desde el golpe de Golbery en Brasil hasta las elecciones políticas formalmente sin fraudes de los gobiernos civiles en Argentina y Brasil), fundaban el ejercicio no-delegado (es decir, no desde la *potentia*, sino desde el poder militar fetichizado) de la coacción del Estado como represión violenta de la comunidad política, ejercicio que emanaba de la estructura militar y del apoyo externo del Pentágono (*potestas* corrupta ontológicamente), y de ninguna manera se regeneraba en el poder consensual de la comunidad política, poder que las dictaduras intentaban debilitar, fraccionar, destruir por medio de la más irracional coacción, persecución, «guerra sucia», tortura, desapariciones, etc.. La violencia (que debe llamarse poder *corrupto*, mera dominación sin ningún viso de legitimidad) del Estado militar, cuya fundamentación venía «desde arriba» y de «afuera» (el poder *corruptor* de los Estados Unidos, de sus presidentes, departamento de Estado, es decir «la elite en el poder» del país *democrático*), intimidaba e impedía la expresión y la formación del «poder consensual de la comunidad política» (*potentia*) que era, «desde abajo», el «enemigo a vencer» de las dictaduras. El «enemigo total», es decir, casi-militar (no político, en el sentido de C. Schmitt), era el «poder consensual del pueblo». Habrá entonces que efectuar numerosas distinciones no habituales en la filosofía política europea o norteamericana, que observan sólo gobiernos liberales o social-demócratas de los centros metropolitanos en un avanzado «estado de derecho», que en la periferia postcolonial matan presidentes, organizan golpes de Estado contra gobierno electos democráticamente: ¡maestros de corrupción! (comenzando por sus servicios de inteligencia como la CIA, organismo indefendible desde toda normatividad posible). En el mundo periférico postcolonial, entonces, que vive las contradicciones y complejidades creadas por el estado actual de dependencia y explotación por parte de los Estados centrales (entre los que deben incluirse los europeos, como España o Alemania, por ejemplo), con respecto a

los cuales no es que sean «atrasados», sino que siguen siendo causa de una extracción sistémica de riqueza, y que continúan sufriendo una dominación que se ejerce *contra* el poder consensual de las comunidades políticas oprimidas neocolonialmente por un ejercicio despótico (en el sentido de J. Locke) del poder.

El poder consensual de la comunidad política no puede ejercerse de manera espontánea, sin mediaciones institucionales (por ello es poder «en sí», en potencia). La Comuna de París o los Soviets organizados por la Revolución rusa de 1917 (*potentia* en sí), son momentos originarios del ejercicio espontáneo del poder consensual de comunidades políticas parciales. No puede tratarse de modelos políticos institucionalizados (lo «en sí» no puede ser simultáneamente «para sí» o reflexivamente mediatizado), sino que son los «acontecimientos» históricos que deben indicar la necesidad de no dejar de orientarse siempre en referencia a la comunidad política, pero que como tal, deben necesaria y posteriormente pasar de la indeterminación institucional a su organización (se debe pasar de la *potentia* a la *potestas*), ya que es empíricamente imposibles la vida política para poblaciones de países de millones de habitantes permaneciendo en la indeterminación primera. El postulado político del ejercicio inmediato y no escindido del poder político consensual de la comunidad (la democracia directa) debe indicar que es, desde abajo, la permanente fuente de regeneración de todo ejercicio delegado de poder, de la autoridad o administración de toda institución, Estado o gobierno, y que, aún, debería haber un primer peldaño en la institucionalización del Estado que fuera por democracia directa (los distritos de Jefferson o los «cabildos abiertos» en la actual Venezuela). Pero que, como indeterminado, es imposible su ejercicio y eficacia empírica. Produce simplemente el caos, la perdida del consenso y el dispararse la pluralidad hacia objetivos contradictorios que exigen imponer un cierto orden. El NEP del 1921 en la Unión Soviética (que fue entonces la aparición de una «sociedad política» institucionalizada, y la disolución de los «soviets») indica la imposibilidad del ejercicio del poder consensual sin mediaciones suficientes. Las decididas en 1921 no eran las ideales, las únicas posibles, las «verdaderas»; simplemente fueron las proyectadas en el momento a partir de ciertos criterios (que se *tenían* por socialistas) y que produjeron en setenta años de ejercicio en la Europa oriental (no así en China, Vietnam, Cuba, etc.) efectos negativos incontrolables. Una cierta institucionalización del ejercicio delegado del poder consensual de la clase obrera urbana conducida por los bolcheviques, dando espalda al campesinado tradicional y a otras fuerzas sociales, debilitó el poder consensual popular sobre el que la Revolución de Octubre debió regenerar sus fuerzas. Un Estado que ejerció la autoridad del gobierno de manera no democrática (no decimos liberal) minó esa regeneración, debilitó el poder consensual hasta el punto en que dicho poder consensual de la comunidad presionó en 1989 hasta destituir las estructuras del ejercicio que de dominación habían pasado a ser un ejercicio de violencia antipopular de parte de una burocracia fetichizada (*potestas* negativa). El bloque histórico en el

poder (podría decirse más estrictamente «en el poder») había destruido las fuentes de su regeneración posible.

[295] De la misma manera, el «principio de soberanía popular[265], cuando se lo lee en términos de teoría del discurso, dice que todo poder político deriva del poder comunicativo de los ciudadanos»[266]. Vemos nuevamente como el poder consensual es la última instancia en todos los aspectos de la política. Esto no significa que dicho poder consensual se ejerza, como ya hemos indicado, de manera institucionalmente inmediata, por ejemplo, como expresión de una «fuerza plebiscitaria de una voluntad popular empírica supuestamente homogénea, como la raíz de la que brota la formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas» (p. 227; 253). No es así. El poder consensual de la comunidad política existe realmente cuando empíricamente se da la unión de las voluntades por los acuerdos discursivos (implícitos o explícitos). Las mediaciones, originada en la escisión entre la *potentia* de la comunidad y las instituciones creadas para su ejercicio delegado empírico (*potestas*), deben ser suficientemente diferenciadas para permitir la permanencia y el desarrollo de la vida comunitaria de los ciudadanos (aunque el plebiscito puede ser excepcionalmente una de esas instituciones[267], en referencia a otras que no sean excepcionales sino de ejercicio permanente).

Deberá aclararse posteriormente la diferencia entre poder consensual y *autoridad*, ésta última atributo de la comunidad política y no del gobierno. Como es sabido «gobierno» proviene del griego (*kybernetér* es el piloto, y *kybernáo* es pilotar una nave: *naós* [nave]), y significa el que conduce o pilotea, en nuestro caso, el Estado. El gobierno tiene también un ejercicio delegado de la *autoridad* («poder administrativo»[268], lo denomina Habermas), que deriva del ejercicio del poder *delegado*[269] del Estado.

Como conclusión inicial, en la cuestión del ejercicio del *poder*, que merecerá en las próximas páginas de este libro nuevas descripciones, queremos sostener la necesidad de diferenciar al menos dos niveles, cuyo segundo tiene por su parte diferenciaciones internas, que son: 1) el «poder consensual político», como el poder propiamente dicho y en sentido estricto de la comunidad política (*potentia*), *fuente de regeneración* de todo ejercicio estratégico o como fundamento de todo ejercicio del poder *delegado* y *diferenciado* institucional (poder *institucionante*; *potentia*). 2) El «poder instituido» (*potestas*), que puede ser ejercido obedienciálmente como: *a*) «poder hegemónico», ejercicio empírico del poder *delegado* en las estructuras de gobierno, del Estado (poder *instituido*) en cuanto hay consenso suficiente de la comunidad política; por ejemplo, en el Estado populista de la periferia postcolonial (aspecto sobre el cual Ernesto Laclau ha dados valiosos elementos de análisis, aunque reductivos); como *b*) «poder como dominación», como el ejercicio de la fuerza por parte de minoría influyentes de un poder *aceptado como legítimo*, cuanto se ha logrado algún tipo de consenso en las mayorías (que por ello son «obedientes», en el sentido weberiano), y donde el ejercicio de la coacción de Estado es usada por la autoridad del gobierno ambi-

guamente con respecto a los intereses de la mayoría de la comunidad política, la que, por su parte, no tiene conciencia ilustrada de una tal dominación, como en el caso del Estado liberal (*potestas* fetichizada); como *c*) mera «gobernabilidad», como ejercicio tecnocrático de un momento político neoliberal en el mundo postcolonial, que no pretende alcanzar ni consenso ni legitimidad; es un procedimentalismo que impone sus criterios por la «mediocracia», y cree y produce la ideología del «*no hay otra alternativa*» que compita con ella, ante una comunidad despolitizada y desencantada[270]; como *d*) pura «violencia», cuando hay sólo ejercicio de la fuerza como pura coacción por parte del Estado, definida como última instancia soberana, en cuanto no sólo ha desaparecido el consenso, sino que se ha pasado a la represión contra la posibilidad de un cierto renacimiento del poder consensual de un pueblo atemorizado: las dictaduras militares, por ejemplo. Como puede observarse, sólo los dos primeros tipos de presencia de la fuerza es poder político en sentido pleno, positivo; el primero como la presencia del poder en la comunidad política, y el segundo como poder obediencial hegemónico, única manera (fuera de la unanimidad que sólo se puede intentar como postulado) de ejercer delegadamente el poder con justicia y legitimidad.

[296] La voluntad y la razón políticas deben converger entonces para constituir orgánicamente el poder de la comunidad. Debemos sin embargo distinguir, con Habermas, entre poder comunicativo o consensual como lo hemos denominado, y poder político: «El concepto de poder comunicativo (*kommunikativen Macht*) introduce una necesaria diferenciación en el concepto de *poder político* (*politischen Macht*)»[271].

El poder consensual de la comunidad política, que aúna las voluntades que mueven a los ciudadanos, no es inmediatamente *poder político institucionalizado*. Para ser poder *político* (la *potestas*) debe institucionalizarse en un *sistema* político, hacerse presente en el campo político teniendo una articulación real con una estructura política, y ello determina un desarrollo de funciones internas heterogéneas, pluralidad que enriquece a la totalidad y complejidad de la praxis de los actores políticos. Como a la comunidad política les es imposible ser siempre unánime en todo, esto exige fijar formas procedimentales para la toma de decisiones. La diferenciación heterogénea de las funciones de los actores para tal fin es una mediación necesaria para la permanencia y aumento de la vida. Estas mediaciones (materiales y formales) determinan estructuras prácticas, grupos, sub-comunidades, asociaciones, partidos, dentro de los cuales se maduran posiciones diferentes. Nacen así, inevitablemente, sectores o movimientos que tienen parte en el ejercicio delegado del poder, en proporciones diferentes dentro de la comunidad política, mayorías o minorías de ciudadanos que se adscriben a dichos movimientos que sostienen diversas concepciones de la vida política y diferentes maneras de solucionar los problemas que afrontan. El ejercicio delegado del poder produce una diferenciación interna para convertirse propiamente en *poder político*.

Lo que Weber entiende por poder, es decir, el ejercicio de una *dominación con pretensión de legitimidad*[272] sobre sujetos *obedientes*, debería aclararse en su contenido. No sería propiamente el ejercicio delegado del poder consensual de la comunidad política, sino una *dominación* (que no es aquí, como para Gramsci, según veremos, la pura coacción monopólica del Estado contra los derechos de la comunidad) con una legitimidad *aparente* (ya que los tres tipos de legitimidad de Weber no son sino «apariencia» de tales) sobre ciudadanos más o menos aislados, debilitados en la posibilidad de generar poder *desde abajo*. En ese caso, la comunidad y las instituciones políticas igualmente, no podrían ejercer plenamente el poder, porque éste no surgiría de un consenso decidido de la indicada comunidad (en tanto no se cumplen realmente sus intereses), y no existiendo, por lo tanto, la unidad consensual que movilice realmente las voluntades de la comunidad política desde abajo. Solamente se le asignaría a la comunidad obediente una función puramente pasiva.

Sería el primer peldaño, al decir de Antonio Gramsci, de una *hegemonía con un débil consenso* (como la ejercida por la burguesía del Norte industrial anterior al fascismo en Italia), o de Weber, de una *dominación con alguna legitimidad*. El paso de la *hegemonía* de la burguesía a la *dominación estricta* en el sentido gramsciano será tratado en la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*, desde el *§ 40*.

El poder comunicativo (*potentia*), que se *institucionaliza* paulatinamente (*potestas*), tiene como poder político de la comunidad su fuente regeneradora (la *potentia*), su contenido y su fuerza en el mismo poder comunicativo, como la unidad de las voluntades consensualmente, como el querer comunitario de la Vida humana que puede poner los medios para su sobrevivencia autodeterminada.

En primera instancia y por su naturaleza, el poder no consiste, como hemos repetido frecuentemente, en una *dominación* sobre otros, sino que, muy por el contrario, el poder, en sentido estricto, es *fuerza unitiva* de la comunidad que acumula *potentia* (potencia como *resistencia* ante factores externos y ante disidencias internas debilitantes, y principalmente como *fuente creadora* de la vida política). Esa *potencia* de las voluntades orgánicamente unidas, cuando se pone en acción como *poder político*, se manifiesta, sin necesidad de dominar, como una capacidad constructiva, tanto *material* de permanencia y acrecentamiento de vida, como *formal* de legitimidad procedimental y normativa en la toma de decisiones, en la organización de instituciones o el dictado de las leyes. Educadas las voluntades en el consenso racional (a esto debe llamarse *formación de la voluntad política*, la fraterna tolerancia democrática) saben oponerse a los elementos disolventes que debilitan su poder comunitario.

Cuando el ejercicio de la violencia desmoviliza a los ciudadanos, cuando los despolitiza para poder mejor *manejarlos*, pareciera que el gobierno alcanza *más poder* sobre ellos (como en el caso de la tiranía, el autoritarismo o el totalitarismo). Pero, en realidad, en esos casos *disminuye el poder* de la comunidad, porque se aísla[273] a los miembros del todo político; la comunidad pierde poder y el gobernante también pierde fuerza (en tanto que no puede ejercer delegadamente dicho poder para desarrollar la vida de la comunidad o defenderse de ataques externos), y da pasos al uso de la *coacción sin consenso*: la pura dominación o la violencia. Los ciudadanos aislados, en su mero *carácter abstracto*, dejan de tener capacidad de ejercicio del poder político como actores, quedan excluidos, impotentes, desconectados, descartados. Pero, al mismo tiempo, el cuerpo político experimenta lo que se denomina un «vacío de poder», situación igualmente inerme ante propios y extraños.

Veremos en el *capítulo 5* la transformación desde un ejercicio del poder político burgués hegemónico, poder de una propuesta que todavía mueve a las mayorías con algún consenso (con legitimidad relativa), hacia el mero ejercicio de la dominación (con algún consenso), a la gobernabilidad tecnocrática que se pretende sin alternativa (la cara política de la economía neoliberal desde los años noventa del siglo pasado), o al

ejercicio de la violencia sin consenso, como en las dictaduras militares impuestas por el Pentágono en América Latina (y por ello sin legitimidad *real*, legitimidad puramente formal o meramente *aparente*)[274].

Por todo ello, deberemos distinguir entre poder político consensual de la comunidad, el poder fundamentalmente político, que es la facultad misma del poder de la comunidad (que se ejerció en el origen como democracia directa en las comunidades poco numerosas, pero que no por ello desaparece, sino que permanece siempre como la última instancia del poder) y el ejercido *por delegación* a través de las instituciones políticas fundadas por dicho poder consensual. El *poder instituyente* (de C. Castoriadis) o el poder *constituyente* (de C. Schmitt), la *potentia* que se auto-determina como *potestas*, como el poder ejercido por una comunidad que se propone, en primer lugar (*instituyente*), convocar una asamblea (*constituyente*) que dicta, en segundo lugar, una constitución; es el ejercicio de un *poder político «delegado»* por el poder consensual de la comunidad política (*potentia*) para obrar en su nombre. El real poder pre-instituyente o pre-constituyente es el poder consensual de la comunidad política que quiere *darse* (como expresaba Rousseau) una ley fundamental; es decir, es la fuente del *poder instituyente y constituyente «originario»* (*potentia*). El poder de la asamblea constituyente es ya un *poder instituido «delegado»*, y como tal no es soberano *per se*. El soberano seguirá siendo siempre la comunidad política que tiene como propio el poder consensual. Ese «ya siempre *a priori* presupuesto» fundante del poder consensual es el origen ontológico (o trascendental) de toda la política, la *última instancia soberana*.

[297] Desde este horizonte puede ahora entenderse que el ejercicio del poder delegado de las instituciones, aun las del Estado[275], o de la autoridad de un gobierno, siendo un poder fundado (delegado), y teniendo en cuenta la complejidad institucional que se da la comunidad política, que puede fraccionar el ejercicio delegado de su poder al no alcanzar unanimidad (la que no puede esperarse), deberá tener que aceptar necesariamente el que un grupo o una fracción ejerza el poder político delegado (lo llamaremos con A. Gramsci un «bloque») ante y aun sobre otros grupos, debiendo respetar siempre los derechos de la minoría (no-hegemónica). Cuando este ejercicio se cumple con el consenso de los grupos que ejercen actualmente el poder político delegado como el actor principal, lo denominaremos el *poder político hegemónico*, indicando con esta última determinación el poder ejercer el poder delegado en un grado suficientemente aceptable de acuerdo por parte de toda la comunidad política. Ernesto Laclau —siguiendo en parte a Gramsci— propone un concepto de «hegemonía» que es aquí utilizable. El «bloque histórico en el poder», que ejerce dicho poder político delegado en las instituciones, es el que ha logrado proponer al todo político un proyecto que aunque *particular* cumple con los intereses mínimos (al menos por el momento) del *universalidad concreta*[276], es decir, de la mayoría de la comunidad política. Los obedientes (de M. Weber), los oprimidos (de K. Marx), los excluidos (de E. Lévinas), *todavía* pueden cumplir aceptablemente sus

intereses en el orden hegemónico propuesto, o, al menos no ven por el momento con claridad, o con posibilidad de menores sufrimientos, otras alternativas. El poder consensual institucionalizado como poder político ejercido delegadamente por un gobierno[277], en tanto poder político fundado en la *potentia*, cobra así la fisonomía de *poder político hegemónico*.

Antonio Gramsci[278] reflexiona sobre la situación de un país del «sur de la Europa» latina (excluida en parte de la Modernidad ilustrada), Italia, que tiene cierta semejanza con América Latina, distanciadas ambas de la realidad observada por la filosofía política del mundo germánico o anglosajón. La débil burguesía de un país dividido (con un *Mezzogiorno* empobrecido) anterior al surgimiento del fascismo, exigió a Gramsci desarrollar el concepto estratégico de *hegemonía* que ya había empleado el mismo Lenin, para proponer la categoría de «bloque histórico en el poder» (configuración estratégica de clases y fracciones que se configura en situaciones contingentes y cambiables del campo político). Lo que para Lenin significa todavía una *táctica de alianzas* se transforma lentamente para Gramsci en una *estrategia* del consenso intersubjetivo, no sólo basado en intereses económicos y políticos, sino justificado teórica, ideológica y culturalmente. La hegemonía se funda en un consentimiento social y político, que no sólo abarca la objetividad de la ideología (tradicional en el ya naciente marxismo estándar), sino igualmente la subjetividad propiamente política[279]. No interesa tanto que el consenso funde la legitimidad (en la esfera formal), sino que el consenso constituya intrínsecamente el *poder hegemónico* (que nunca es poder unánime, aunque se debería tender a él como un postulado político)[280]. Veamos la cuestión por partes.

Cuando el 17 de abril de 1917 Lenin escribe «Todo el poder a los soviets», Gramsci estaba en Turín (donde estudió filosofía en la Facultad del mismo nombre, en la Avenida Po, entre otros con Togliatti), ciudad con casi doscientos mil obreros, donde se encontraba el grupo proletario italiano más activo y conciente políticamente. De inmediato se piensa cómo imitar la existencia de los soviets rusos. Existían unas *commissioni interne* de las fábricas, ya organizadas desde 1906 por la patronal, por ello la pregunta de Gramsci era: «¿Existe un germen, una aspiración al gobierno de soviets en Italia, en Turín»[281]. El movimiento *L'Ordine Nuovo* se proponía partir del ejemplo bolchevique, aunque inspirándose igualmente en Sorel, Barbusse, De León (el líder marxista norteamericano), y otros teóricos del momento, y por ello Lenin no podía dejar de ser la fuente principal de inspiración político-estratégica.

En un primer sentido, hegemonía significa simplemente un modo de ejercicio del poder con primacía sobre otras fuerzas[282]. Pero muy pronto comenzó a significar la posibilidad de que bajo una clase o fracción (p.e. la vanguardia obrera) pudiera unírsele otra clase o fracción (p.e. el campesinado ruso), para un ejercicio conjunto del poder:

[...] Vimos claramente que nos acercábamos al problema más decisivo [...] al problema del poder, al problema de si tendrá el proletariado el poder en sus

unirlos[283], de si atraerá a todos los pobres del campo, con los que no tiene divergencia alguna, de si sabrá atraerse a los campesinos [...] y agrupará a toda esta masa, dispersa, desunida, diseminada por las aldeas [...][284].

Para Lenin, el ejercicio del poder tiene por sede un cierto grupo de actores y se ejerce sobre otros, como un cierto *dominio* (y de allí su concepción del Estado, como veremos). Por lo tanto, la concepción de la hegemonía es un tanto estática, unidireccional, negativa: los campesinos son «atraídos», se «unen», de «dispersos» que se encuentran gracias a los obreros cobrarán unidad; son «aliados»[285]. La «hegemonía del proletariado» era, simultáneamente, la «dictadura» de esa clase bajo la conducción de la vanguardia del P. C. Soviético[286]. Para Gramsci, esta hegemonía, la «dictadura del proletariado es *expansiva*, no *represiva* [como la de la burguesía]. Se verifica como un continua movimiento de *abajo arriba*»[287].

La clase obrera, como hegemónica, cumple una función de «clase dominante y dirigente», es decir, «la dictadura del proletariado aparece [como] una relación no sólo de dominio[288], sino también de alianza y de dirección, de subordinación»[289]. Todo esto en Rusia donde ha pasado a ejercer el poder. Resumiendo, Gramsci a partir de Lenin ha llegado a una conclusión clara:

La clase obrera rusa [...] mediante su partido político, se demuestra capaz de construir un Estado, esto es, en la medida en que la clase obrera consigue *convencer a la mayoría* de la población, constituida por los estratos informes de la clase media, de las clases intelectuales, de los campesinos, de que sus *intereses inmediatos y futuros* coinciden con los *intereses de la mayoría*; sobre este *convencimiento* en difusa conciencia social, *se funda* el Estado, *se funda* el *consenso nacional* frente a las iniciativas y las acciones del poder obrero[290].

[298] Puede verse que Gramsci ha alcanzado una expresión precisa. El Estado, en cuanto que ejerce el poder, tiene por *fundamento* al *consenso* de la mayoría de la población, cuyos intereses son cumplidos (universalidad) por la propuesta de un grupo de la comunidad política: la clase obrera (particularidad). Ese consenso es fruto del «convencimiento», no de dominación o violencia. La pluralidad de las voluntades ha sido aunada por el consenso, convergencia en la que consiste el poder, que, por su parte, *desde abajo hacia arriba* funda el ejercicio delegado del poder de las instituciones del Estado.

Pero Gramsci está en Italia, donde el proletariado no ha efectuado la revolución, y por ello la situación es completamente diferente a la de Lenin. No es posible pensar en un «ataque frontal» (guerra de movimientos), sino preparar largamente el momento oportuno, con «la guerra de posiciones también en el campo político. Esta parece ser la cuestión de *teoría política* más importante del período de posguerra»[291]. Los militantes de la Europa occidental, entonces, deben abrirse camino desarrollando una estrategia política propia, nueva, diferente a la soviética. Para ello será muy útil la categoría de la *hegemonía*, que debe universalizarse, para poder diagnosticar la situación política coyuntural de la Italia de

posguerra. Había que pasar del análisis de la hegemonía del proletariado (en Rusia) a la hegemonía de la burguesía en Italia, ante la que habría de abrirse toda la problemática de la construcción de la hegemonía proletaria como lucha antihegemónica contra la burguesía.

El problema de la burguesía italiana (como la latinoamericana, guardando la distancia pertinente[292]) es que no realizó una revolución propiamente dicha (como en Francia); efectuó sólo la «revolución pasiva» del *Risorgimento*, que no logró integrar al campesinado del sur, y por ello no fue una revolución de carácter nacional (sólo del norte industrial). Además, la burguesía no atraerá a las masas urbanas de los trabajadores a su proyecto, y por ello no logra ejercer desde el Estado funciones *hegemónicas*, sino coactivas:

> Si la clase dominante (*dominante*) ha perdido el consenso (*consenso*), no es más *dirigente* (*dirigente*), es únicamente *dominante*[293], detenta la pura fuerza coercitiva (*forza coercitiva*), lo que indica que las grandes masas se han alejado de la ideología tradicional, no creyendo ya en lo que antes creían[294].

Para Gramsci, entonces, una clase es dirigente si ejerce el poder con el consenso de las mayorías (si es *hegemónica*), pero si pierde dicho consenso pasa a ser una clase dominante (sin hegemonía), y por lo tanto ejerce principalmente la coerción[295]. Para que haya hegemonía debe haber consenso, pero un consenso que no es del tipo de la legitimidad weberiana, ni meramente ideológica (tal como la formulaba el marxismo estándar o el althusserianismo), ni puramente racional discursiva (como en J. Habermas). Es algo más complejo. Se trata de un sentido del consenso que supone una teoría compleja de la integración política de la comunidad, donde el horizonte crítico-revolucionario es su horizonte de constitución, al igual que un análisis ampliado del campo institucional del Estado[296].

Siendo bipolares las categorías, la hegemonía se entiende desde de su crisis; la integración política desde la desintegración; es decir, es necesario incluir en el concepto de hegemonía la posibilidad de una clase subalterna que pueda convertirse en hegemónica. La burguesía italiana ejerció dominación sin hegemonía; la clase obrera italiana está en situación de dominada, pero puede por su lucha llegar a ser clase dirigente, primero, para por una adecuada estrategia política ser hegemónica, posteriormente, antes de ejercer el poder del Estado —toda esta reflexión teórica, como vemos, se encuentra en el nivel estratégico: una teoría en función práctico política:

> El criterio histórico-político sobre el que es necesario fundar el propio análisis es este: una clase es *dominante*[297] de dos modos, como *dirigente* y como *dominante*. Es *dirigente* en relación a las clases aliadas[298], y *dominante* en relación a las clases adversarias[299]. Por ello una clase antes de ejercer el poder (*andare al potere*) puede ser (y debe serlo) *dirigente*; y cuando el poder devenga *dominante* deberá continuar todavía siendo *dirigente*[300].

Esta problemática política no debió plantearla Lenin desde 1917; era, en cambio, esencial para Gramsci —y para toda *Filosofía política crítica* en América Latina[301]—. Veamos los aspectos de la cuestión.

La mera ideología dominante (de la clase burguesa, p.e.) no era ya considerada como mero ocultamiento fetichista o ilusión, sino que era analizada desde aspectos materializados en una cultura, en reacciones inconscientes, expresada por una tradición. No eran pura ideología ocultante, inútil, pura apariencia. Las ideologías de la clase hegemónica tienen una eficacia específica. Son, por una parte, una concepción de la vida y tienen aparatos materiales (tales como escuelas, universidades, medios de comunicación, profesores, periodistas) con los que forman sus cuadros. Podríase denominarlos «aparatos de hegemonía»[302], que organizan la cultura dominante, formando un tipo de conciencia. Políticamente, estos «aparatos» de la sociedad civil (Estado ampliado) deben ser materia de discusión y ejercicio político inevitablemente. En este caso, las escuelas, los sindicatos, las iglesias, las instituciones artísticas o el teatro, los museos, los diarios, las revistas... son momentos políticos, de la sociedad civil (Estado ampliado).

[299] Es aquí donde debe situarse la importancia política de los «intelectuales» creadores de explicaciones *ad hoc*, que tienen gran eficacia en cuanto a la integración social. Para deconstruir esa cultura hegemónica era necesario considerarla detenidamente, y con categorías adecuadas. La filosofía política debía crear esas categorías estratégicas para iluminar la lucha política. La creación de teoría tenía un doble frente: luchar contra la argumentación de la cultura dominante y justificar la misma lucha política de los oprimidos. Así un Benedetto Croce o un Giovanni Gentile habían elaborado filosofías articulables a diversas fracciones de la dominante burguesía. Eran teorías, y también ideologías históricamente orgánicas. Para un V. Pareto la élite intelectual era parte de la capa dominante. Saint-Simon opinaba que era necesario un gobiernos de sabios.

Los intelectuales no forman una clase política aparte para Gramsci; son los intelectuales de las diversas clases y partidos. La clase hegemónica o dominante tiene los suyos. Por ello, para Gramsci, el problema consistía en la formación de los «intelectuales orgánicos» de las clases proletaria y campesina, para poder ocupar los «aparatos de hegemonía» de la sociedad civil, y crear una nueva cultura. Pero existía un cierto «obrerismo anti-intelectual» que había que vencer. Además, la pequeña burguesía (clase de donde proceden la mayoría de los intelectuales) tiende a inclinarse por las clases dominantes. Era necesario crear una nueva concepción del «intelectual» que, además, era en buena parte responsable de la formulación de los proyectos hegemónicos de los obreros y campesinos. Los jacobinos habían sido esos intelectuales orgánicos en la Revolución francesa que lograron expresar un «bloque ideológico» (*blocco ideológico*)[303]. La burguesía italiana del *Risorgimento*, con su revolución a medias o «pasiva», los había tenido pero no claramente decisivos. El ejemplo de *intelectual orgánico* que Gramsci tenía en mente era

una articulación entre Marx, el teórico político con principios económicos, y Maquiavelo, el teórico de la estrategia:

> Marx y Maquiavelo. Este argumento puede dar lugar a una doble tarea: un estudio de las relaciones reales entre los dos, en tanto que teóricos de la práctica militante y de la acción, y un libro que extraería de las teorías marxistas una exposición coherente referida a la actualidad política [italiana], sobre el modelo del Príncipe[304].

Esas tareas se pensaban, entonces, en un nivel estratégico, no con intención puramente teórica, en cuanto interesaba dar luz a un «partido [político] que quiere fundar un Estado»[305]. No es primeramente una teoría política, sino una *teoría de la estrategia*, y desde esta intención político-práctica se intentan crear las categorías interpretativas necesarias para la acción. El *intelectual* era concebido en el encuentro complejo de: *a*) el militante de partido, *b*) el organizador como dirigente político, y *c*) el que tiene la capacidad de formular teórica o articuladamente los pasos estratégicos en el corto plazo (lo táctico), y, sobre todo, en el largo plazo (lo estratégico). Es por ello por lo que las categorías y el tipo de discurso de Gramsci son siempre estratégicos (que deben situarse en un *nivel A* de la arquitectónica[306] de esta *Política de la Liberación*[307]).

Todo comienza cuando Gramsci distingue entre *a*) los intelectuales tradicionales del sur de Italia, orgánicos con el «bloque agrario» (terratenientes y campesinos) del *Mezzogiorno*, que comprende desde los grandes intelectuales como B. Croce, hasta los pequeños intelectuales rurales tales como el propietario culto, el sacerdote, el médico, el maestro, el burócrata, en general buenos oradores; y *b*) los intelectuales del norte industrial y urbano, que no son ya los grandes filósofos humanistas, sino los grandes empresarios de nuevas firmas, dirigentes de partidos, técnicos e ingenieros de fábricas, importantes periodistas de diarios influyentes, escritores populares, entre los que hay que contar igualmente los dirigentes obreros de los sindicatos, de movimientos de masas o de los nuevos partidos de los trabajadores, intelectuales que tienen un alto grado de elaboración de estrategia política, aprendida en la práctica de decenios de años de luchas. Como es evidente a Gramsci le interesa el último tipo de intelectuales, orgánicos con la clase obrera, a los que habría que agregar miembros de la pequeña burguesía que se adhieren (por origen o posición) a los grupos subalternos.

Dado que la política tiene relación al Estado, es necesario tener una generación de «intelectuales orgánicos» de la clase obrera y campesina, para que pueda llevar a cabo la lucha hegemónica en los aparatos políticos, porque el poder del Estado no es sólo *fuerza*, sino igualmente *consenso*, y este último es fruto del trabajo conciente, reflexivo, organizador y de explicación permanente del militante. Es un nuevo tipo de intelectual. Esto se necesita también hoy en América Latina.

Esta articulación de la teoría con la praxis es muy diversa de la propuesta por Lukács, Marcuse o Sartre. Se trata del «compromiso» del

teórico en la acción empírico-estratégica, en cuyo seno debe elaborar la teoría. Esta función del intelectual es analizada por Gramsci en función a la constitución estratégica de un «bloque histórico».

Gramsci denomina «bloque histórico» a una articulación compleja de grupos sociales, de clases y fracciones, de partidos políticos, asociaciones religiosas, militares y de muchos otros tipos que expresan intereses de diversas capas de la población (en alianza bajo la dirección de alguno de ellos). Dicho «bloque histórico» se origina (y regenera) desde una base social que manifiesta las múltiples voluntades de una mayoría como poder *desde abajo*, bajo la dirección de intelectuales orgánicos que poseen una tradición desde la que recrean un *consenso* cultural, ejerciendo una cierta dominación sobre grupos antagónicos minoritarios (en el respeto de los derechos humanos, y específicamente de las minorías). Por ello, el «bloque histórico» es hegemónico. Por el contrario, en el fascismo no había habido propiamente (aunque quizá sí al comienzo), para Gramsci, un «bloque histórico» en el poder, sino la tiranía de un partido, que al eliminar a los otros partidos y a la disidencia, ha debilitado y no aumentado el posible poder que lo sustentaba; como en el despotismo, tiende a aniquilar el campo político como político y al ejercicio de la *potestas* negativa, fetichizada. No hay hegemonía sino coerción, mera fuerza coactiva, autoritarismo, dominación con un aparente consenso impuesto *desde arriba*.

[300] En el *nivel A*, el estratégico, en el que nos encontramos de este *capítulo 1*, la acción política se propone, en el mejor de los casos, ejercer el poder hegemónico por medio de un «bloque histórico», que es el conglomerado (unido coyunturalmente pero siempre en estado de posible disyunción, por eso la idea de mero «bloque», no sujeto o unidad intersubjetiva con mayor intensidad estructural de integración) sociopolítico y cultural. Gramsci parte de una posición clara:

> [*a*] El *Estado moderno* sustituye el *bloque mecánico (blocco meccanico)* de los grupos sociales[308] por su subordinación a la hegemonía activa (*egemonia attiva*) del grupo dirigente y dominante; éste acaba con ciertas formas de autonomía, pero éstas renacen bajo otras formas, como partidos, sindicatos, asociaciones culturales, etc. [*b*] *La dictadura contemporánea* —está Gramsci pensando en el fascismo— suprime legalmente *aún* estas nuevas formas de autonomía y se esfuerza en incorporarla en la actividad estatal: la centralización legal de toda la vida nacional en manos del grupo dominante deviene *totalitario*[309].

Se concede al «Estado moderno» nacido de la Revolución Francesa, el llamado «bonapartismo», una cierta capacidad hegemónica. Por el contrario, al fascismo se le niega tal capacidad y se la describe como totalitaria —coincidiendo en esto, por ejemplo, con Hannah Arendt, contra Carl Schmitt y tantos otros, incluyendo en Italia a Gentile, que es el gran intelectual del fascismo, el «Schmitt italiano».

El «bloque histórico», entonces, no es una mera «alianza de clases», ni «alianza de partidos» en un Frente popular. Ambos son actos estratégicos *puntuales, coyunturales, externos*, que no incluyen una integración

social (expresión de un «poder social» de grupos que surgen desde el nivel material de la reproducción de la vida comunitaria: lo ecológico y lo económico —como veremos en el próximo *capítulo 2*, esfera *material*—) y menos cultural a largo plazo.

El «bloque histórico» necesita una clase o fracción de clase *dirigente* que ejerza la *hegemonía*, es decir, «una actividad de dirección política y cultural sobre las clases aliadas»[310], que es paradigmática en la Francia burguesa, y que cumplió de todas maneras defectuosamente la burguesía italiana del *Risorgimento*. Pero, además, supone igualmente una activa presencia en el Estado en sentido ampliado, es decir, en la «sociedad civil» con todo lo que su evolución histórica presupone en el largo plazo. El futuro «bloque histórico» debe hacerse fuerte en la sociedad civil antes, o al menos al mismo tiempo, que en el manejo de la sociedad política. Sin lo primero lo segundo es puramente superficial, formal, no propiamente ejercicio de Poder político pleno. En el *Cuaderno* 3 (*§ 90*) Gramsci muestra que es necesario conocer la historia política para poder analizar la vigencia de un «bloque histórico»:

> La unificación histórica de las clases dirigentes y en el Estado se explica en su historia y esencialmente en la historia del Estado y de los grupos del Estado. Esta unidad debe ser concreta, es decir, como resultado de las relaciones entre Estado y *sociedad civil* [...] La burguesía ha llegado al Poder luchando contra fuerzas determinadas sociales ayudada por otras fuerzas determinadas; para unificarse en el Estado debía eliminar las primeras y tener el consenso activo o pasivo de las otras. El estudio de su desarrollo cuando era clase subalterna debe entonces buscarse a través de las fases por las que ha conquistado su autonomía[311].

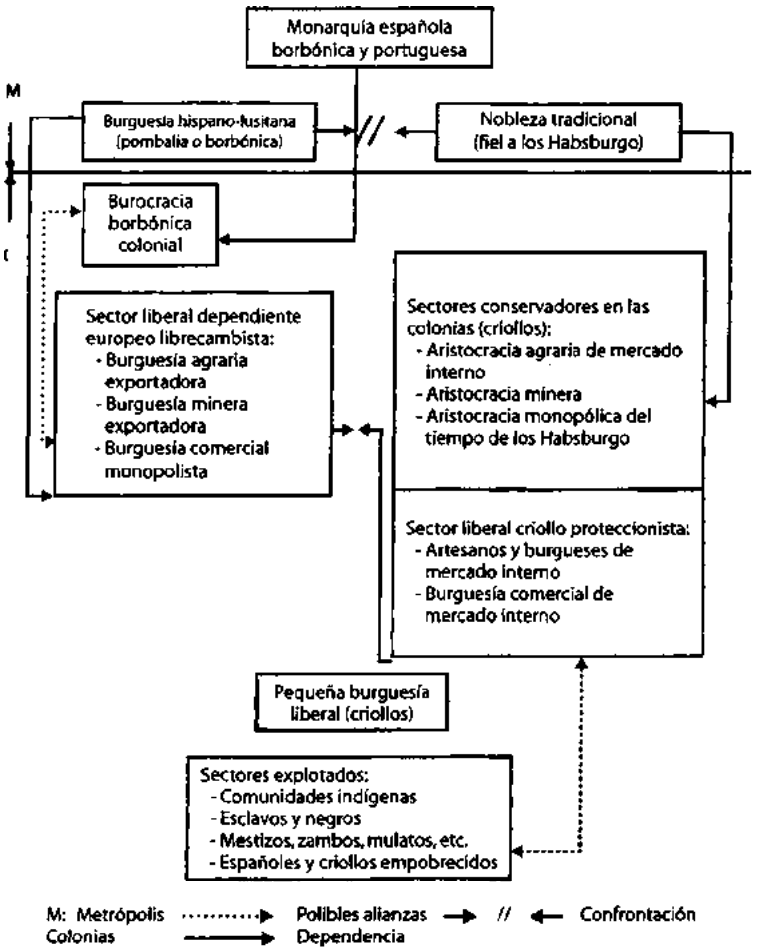
La hegemonía del «bloque histórico», como puede verse, no se establece sólo a un nivel narrativo o del discurso (lo que significa un cierto formalismo) ante antagonistas de una propuesta que cumple, dentro de una lógica de la equivalencia, con los intereses de otros grupos, por lo que se torna mayoritario en el campo político, como pareciera describe E. Laclau, sino algo mucho más complejo, ya que articula *lo material* (la permanencia y aumento de la vida de la comunidad política como un todo ecológico y económico), lo formal (desde el aparato legal del «sistema del derecho» hasta la justificación del proyecto por parte de los «intelectuales orgánicos» al bloque) y lo propiamente estratégico de factibilidad institucional (del Estado como ejercicio de un Poder[312] hegemónico, pero, por exigencias de explicar en lo que consiste dicho «bloque», es necesario «ampliarlo»[313]).

[301] Aquí valdría pensarse en dos ejemplos del mundo dependiente del capitalismo, colonial (hasta comienzos del siglo XIX) e industrial entre guerras (1914-1945). El primer proceso político en el que la teoría estratégica de la hegemonía puede dar buen resultado es el de la emancipación nacional de las colonias ibéricas en América[314].

Cuando Napoleón invade Portugal y pasa por España, acontece un proceso de acefalia de las colonias hispano-lusitanas. En ambos casos, la fracción de clase dirigente criolla (los «blancos»[315] nacidos en América

de padres europeos) hegemonizó el proceso de la emancipación contra los peninsulares, europeos, fracción de clase dominante en un régimen colonial. San Martín en el Río de la Plata, O'Higgins en Chile, Bolívar y Santander en la Gran Colombia, Hidalgo y Allende en Nueva España, los que apoyaron a Pedro en Petrópolis y tantos otros, eran «criollos»[316].

Esquema 19.01. BLOQUE HISTÓRICO EN EL PODER COLONIAL HISPANOAMERICANO (FINALES DEL SIGLO XVIII)



Ellos fueron la fracción dirigente del proceso emancipatorio que se articuló con los mestizos, los esclavos, los indígenas, etc., que tuvieron una función de aliados subalternos bajo la clase dirigente criolla, dominantes de lo que quedó del sistema colonial ibérico.

El «sector liberal dependiente del europeo librecambista» entraba en competencia con los «sectores conservadores de mercado interno» y el «sector liberal criollo proteccionista»; pero en la coyuntura del «enemigo común» (la «burocracia borbónica colonial», presencia en la colonia del poder ibérico en Europa), unió sus fuerzas y se transformó en las clases hegemónicas del proceso emancipador. La «pequeña burguesía liberal», graduados de universidades en la colonia o en la Península ibérica, se transformó, junto a muchos otros dirigentes, en los «intelectuales orgánicos» de la emancipación. Desde Francisco Miranda en la Capitanía de Venezuela, hasta M. Moreno o B. Rivadavia, Primo Verdad o fray Servando de Mier, eran los creadores de una nueva cultura política urbana, la de las «ciudades letradas». Las clases subalternas, muchas veces rurales (a finales del siglo XVIII el 46% —en el siglo XVII habían sido el 80%— de la población era indígena, y sólo había un 20% de blancos —en el siglo anterior sólo había sido el 6%—, entre los que se encontraban los «criollos»), aportaron su fuerza y unificaron el poder *desde abajo*, produciendo un poder consensual que destruyó la antigua dominación colonial, despótica, con legalidad (apoyada en las *Leyes de los Reynos de las Indias*, recopilada en 1681) pero sin legitimidad. Los monárquicos ejercieron una pura violencia. De todas maneras los patriotas «criollos» pasarán a ser la nueva clase dirigente hegemónica, pero largos avatares históricos imposibilitarán organizar un Estado autónomo, y dicho proceso postcolonial no ha terminado aún de efectuar la tan aspirada independencia política, económica y cultural.

Otro ejemplo de interés, que ya hemos abordado en la parte histórica de esta *Política de la Liberación*, a fin de aplicar la categoría estratégica de «bloque histórico», y mucho más cercana a la intención de Gramsci, es el caso de los llamados «populismos» de entre-guerras (1914-1945)[117]. Las decadentes fracciones de clase oligárquicas del siglo XIX latinoamericano, llamadas «conservadoras» y «liberales», arrastraban todavía proyectos neocoloniales preindustriales de explotación terrateniente del campo o de un capitalismo mercantil (articulados en ese siglo a los nuevos poderes metropolitanos: Inglaterra, Francia o Estados Unidos). Entre las guerras, mal «llamadas» mundiales, y en especial por la crisis económica del 1929, las nacientes burguesías industriales (en Buenos Aires, São Paulo, México, etc.) comienzan a bosquejar un proyecto hegemónico que se constituye por alianzas como un nuevo «bloque histórico». A diferencia del nacionalismo nazi o fascista, con pretensiones de dominación imperiales (ante Inglaterra y Francia), los poscolonias latinoamericanas sólo intentaban la autodeterminación política nacional, la industrialización, la afirmación de una cultura con identidad recuperada. La fracción de clase industrial, una débil burguesía nacional periférica, intentó, soñó más bien, con la posibilidad de un proyecto de desarrollo

capitalista autónomo. Las potencias industriales y sus burguesías metropolitanas eran las «enemigas», en la competencia librecambista mundial, de las burguesías nacientes periféricas.[318] Por ello, la burguesía nacional se transformó en la fracción de clase dirigente de un «bloque histórico», cuyos grupos aliados eran los obreros (recientemente incorporados al mundo de la empresa industrial) y los campesinos (que competían por la introducción de sus productos en el mercado interior nacional). Esa «alianza histórica» era muy diversa de la establecida por la «ideología de guerra» desde 1920, de donde se origina el nazismo de posguerra. Ambos nacionalismos burgueses, italiano (que analizaba Gramsci) o alemán (cuyos antecedentes sufrió Rosa Luxemburg), intentaban la supremacía en el mundo político, militar, económico y cultural europeo. Eran proyectos de dominación. Por el contrario, el nuevo «bloque histórico» latinoamericano (desde Irigoyen en Argentina en 1918, Getulio Vargas en Brasil desde 1930 o Lázaro Cárdenas en México desde 1934), nacionalista (porque protegía un mercado nacional a la industria naciente), anti-imperialista (en competencia burguesa contra el capital central, metropolitano, mucho más desarrollado), ejerció un poder *hegemónico* desde un proyecto que fue asumido por las grandes mayorías campesinas, obreras, pequeño burguesas (culturalmente afirmará la identidad histórica de la cultura nacional, revindicando o lo hispánico ante lo anglosajón, o lo indígena ante lo extranjerizante), que se transformaron en «intelectuales orgánicos» del nuevo Estado —el *Estado nuovo* de G. Vargas—. Aunque la fracción hegemónica era la naciente burguesía industrial, los aparatos del Estado fueron dominados por la estructura de los militares, que habían participado en revoluciones armadas, en las que se había enfrontado a la fracción de clase del antiguo régimen (los conservadores terratenientes). La Revolución mexicana del 1910 anticipa todo el proceso y estabiliza un «bloque histórico» que perdurará hasta la caída del PRI en las elecciones del 2000. El «bloque histórico» tenía enemigos internos (la oligarquía terrateniente, en algunos países parte de la Iglesia conservadora, intelectuales tradicionales, etc.) y externos (la burguesía anglosajona principalmente), por ello ejerció un poder dominante sobre los grupos que manifestaban sus intereses contrarios. En el tiempo de su crisis, cuando Estados Unidos haya terminado de organizar su dominio sobre el capitalismo del «centro»[319], y vuelva su mirada hacia el Sur, dando el primer golpe de Estado organizado por la CIA en América Latina contra Jacobo Arbenz (1954), *fruto amargo* que comienza toda una época que incluye el tiempo dentro del cual escribo esta *Política de la Liberación* —que si es de *liberación* es porque no se ha alcanzado la independencia por la que lucharon los «criollos» y sus aliados en el comienzo del siglo XIX—, se calificará a todos estos regímenes de hegemonía como «dictaduras». En efecto, cuando comienza a aumentar la presión de la potencia de turno, Estados Unidos, apoyando a las fracciones de clase enemigas del «bloque histórico», comienza a perder hegemonía, su fuerza ya no se apoya en el *consenso*. Va pasando lentamente, al final de dichos regímenes, de poder hegemónico a domi-

nación con poca legitimidad hasta que, en algunos casos, cruza el límite de la violencia sin consenso. Pero los nuevos gobiernos, dependientes de la política norteamericana, nunca lograrán imponer un nuevo «bloque histórico» hegemónico. Los gobiernos llamados «populismo radicales» o «neopopulismos» postneoliberales (como N. Kichner en Argentina, Luiz Inacio «Lula» en Brasil o H. Chávez en Venezuela) sufren la embestida del Imperio del Norte, y sin medios de comunicación a su favor, se les hace casi imposible crear el *consenso* necesario para integrar la pluralidad de voluntades con la unidad necesaria para poder desde abajo ejercer un poder hegemónico, con alianzas estratégicas en el largo plazo. La situación es dramática, debido a la falta de visión histórica de la Potencia económica, política y militar norteamericana, que en vez de ejercer un poder externo despótico sobre América Latina hubiera debido, como Alemania y Francia con su Unión Europea (donde las pobres Portugal o Grecia son invitadas a ser participantes iguales), tener la creatividad de imaginar una alianza continental de mutuo beneficio. ¡La historia dirá cuál será el destino de esta lucha por la hegemonía en el continente americano y en el mundo! Pero, entiéndase, cuando una potencia lanza una guerra significa que *no es hegemónica* sino despótica, dominadora; es decir, al no poder ejercer un poder hegemónico compartido, lanza irracionalmente la fuerza pura sin *consenso*, y esto tanto en el horizonte de un Estado particular (el suyo propio), como en la relación global ante el resto de los Estados de este pequeño planeta Tierra... en camino de su autodestrucción, de no corregirse la irracionalidad política de la pretensión del ejercicio de una fuerza de dominación militar unilateral ante subalternos vencidos, pasivos, explotados... ¿Será éste el destino que el Imperio del Norte ha asignado a América Latina y al mundo? ¿Tendrá recursos en el largo plazo para llevar a cabo tal irracional proyecto? Esta *Política de la Liberación* pretende mostrar que en el largo plazo manifestará su imposibilidad.

## NOTAS

1. Repetimos que habrán tres *niveles*: el *A* (*el estratégico*), el *B* (*el institucional*) y el *C* (los *principios implícitos*), que son el contenido de estos tres *capítulos* de esta *Arquitectónica*.

2. El primer capítulo del famoso texto trata del «Cálculo», en chino *ji*, que «en castellano entendemos por *estratagema* o *argucia*» (comentario al *Sunzi* de Albert Galvany, en *Sunzi*, 2001, 110).

3. De *stratós* que significa «ejército», pero igualmente «multitud»; y *ágo* indicar «conducir», «llevar»; *strategós* es el que conduce un ejército; *strategía* (στρατηγία) es simplemente «estrategia»; *strategema*, estratagema.

4. Los griegos correctamente distinguían *poiesis* (fabricar, hacer: relación del ser humano con la naturaleza, ámbito de la razón «instrumental») de *práxis* (operar, praxis: relación ser humano con el ser humano, ámbito de la razón «estratégica»). La razón *política* en su nivel de medios a fines es entonces, en toda esta *Política de la Liberación*, una razón *estratégica*. Véase Dussel, 1984; 1998, cap. 3.

5. En el *capítulo 4.5* de mi *Ética de la Liberación*, he mostrado cómo superar esta falacia reductiva.

6. Schutz, 1967.

7. Véase Dussel, 1998, *§ 2.4*.

8. Dussel, *ibid.*, *§ 3.3*.

9. Véase de Pierre Bourdieu sobre el «campo» (Bourdieu, 1984; 1970; 1992).

10. Sobre Luhmann véanse *Die Politik der Gesellschaft* (Luhmann, 2000) y *Poder* (Luhmann, 1995).

11. El *Lebenswelt* no es el «en-donde» los sistemas colonizan, sino que es el todo dentro del cual hay sistemas componentes de la misma «vida cotidiana».

12. Véase Castells, 2000, vol. 1.

13. Véanse muchas definiciones sobre «subjetividad», «intersubjetividad», etc., en mi trabajo «Sobre el Sujeto y la Intersubjetividad» (Dussel, 2001, 319 ss.).

14. Hay muchos *campos* en un *mundo*.

15. Hay muchos sistemas e instituciones en un *campo*. En esta obra un *sistema* podrá incluir muchas instituciones. El sistema semánticamente tiene mayor amplitud que institucional. Hablaremos, por ejemplo, de un sistema de instituciones (p.e. el Estado). La institución es un micro- o sub-sistema.

16. En nuestra terminología el «Nivel C» será el de los «principio implícitos» (*capítulo 3* de esta *Sección Primera*), que rigen en los «niveles A» y «B».

17. Véase Dussel, 1986.

18. Aceptamos en parte la crítica de Habermas contra Luhmann, en el sentido de que éste no tiene suficiente claridad en definir el momento comunicativo o discursivo del acuerdo político, pero de todas maneras es sumamente útil la obra de Niklas Luhmann para nuestro tema, en especial *Die Politik der Gesellschaft* (Luhmann, 2000), que habría que compararla con el concepto de la *estructura del poder* en Michel Foucault.

19. *Sunzi*, 5; *Sunzi*, 2003, 138.

20. Se trataría, en otro el sentido de lo que se indica, por ejemplo, cuando «analizando la sociedad burguesa en términos de posibilidad, Marx la declara imposible» (Hinkelammert, 1984, 22). Por ahora lo «imposible» es aquello que *supera* el horizonte del campo y lo transforma en *otra práctica*.

21. K. von Clausewitz, *De la guerra*, L. I, cap. 2 (Clausewitz, 1999, 26).

22. Tal es la idea de Foucault.

23. Sobre el «vacío» del campo político considérese la posición de Ernesto Laclau. Véase más adelante en el *§ 17.3*; en el *§ 38* en la *Crítica* sobre el pueblo; y en el capítulo «Pueblo y hegemonía: una conversación con Ernesto Laclau», en Dussel, 2001, 183-220.

24. Véase la obra de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 1974).

25. En la obra citada Bourdieu, 1970.

26. Löwy, 1997.

27. Bourdieu llama *habitus* a los comportamientos culturales y biográficos inscritos en la personalidad del agente de un campo, en relación a la función que cumple en él. Cada función dentro del campo exige ciertas prácticas que devienen *habituales* en los agentes. Las instituciones son, en última instancia, esos *hábitos* llevados a la práctica cotidianamente.

28. Pinto, 2002, 80.

29. «Lo público» viene del latín. *Publica* significa las «rentas del Estado»; *publicare* (como verbo), en cambio, es «confiscar adjudicando al fisco un tesoro común»; *publicum* significa el tributo, el subsidio, y el lugar o territorio donde se pone lo común del Estado. De allí la *res publica* (genitivo *rei publicae*) son «los bienes de la comunidad», en primer lugar; y, por extensión, todo lo común a la comunidad, los lugares de las acciones comunitarias. Había una *res divina* (las cosas de los dioses, el culto), *res familiaris* (de la familia), *res forensis* (cuestiones jurídicas), *res romana* (el ejército), etc. En castellano lo «público» es «lo sabido y *visto* por todos» (Molinet, 1992, II, 876). Obsérvese la importancia de «lo visto» (relación a lo «ante los ojos»); lo no-visto no es sin embargo lo privado.

30. *Cartesianische Meditationen*, V (Husserl, 1963, 121; 1931, 75).

31. Véase el tratamiento de este tema en Dussel, 1973, I, cap. 3; Dussel, 1977, en la primera parte: «De la fenomenología a la liberación»; y en Dussel, 1998, § 4.4.

32. Véanse al final de esta obra las tesis incluidas en el Apéndice I, «Sobre el sujeto y la intersubjetividad» (publicadas en Dussel, 2001, 319-341).

33. En *La condición humana*, cap. 2 (Arendt, 1958, 22 ss.; ed. esp. 1998, 37 ss.).

34. Véase Ricoeur, 1990.

35. Quiero indicar una y otra vez, que el Otro (el padre, la madre, los familiares, los actores sociales) es ya un momento de la subjetividad.

36. Véase Jay, *Downcast Eyes* (Jay, 1994).

37. Véase Bataille, *El erotismo* (Bataille, 1957).

38. En nuestra *Ética* de los años setenta (Dussel, 1973, vols. 3-5) mostrábamos este cruce de la pedagógica-política a través de la erótica: el niño del hogar es el ciudadano de la asamblea; y el niño de la escuela pública es el futuro padre y madre de la familia erótica.

39. El desafío actual es no perder la normatividad del mito de Osiris ni caer en la mera legalidad kantiana, desde una posición que racionalice prácticamente la normatividad intersubjetiva de lo público *también con contenidos*, que no deben ser sólo los valores políticos (particulares y culturales por definición).

40. El hijo o la hija saben muy bien el «papel» que les corresponde en la esfera privada de la familia, y no lo confunden con el del padre o la madre, los abuelos o vecinos. La diferencia estriba en el grado de «grave teatralidad», es decir, en el peso, como mérito, castigo y objetividad de la coacción, del cumplir las prácticas que las expectativas definen como papeles. Debemos indicar, sin embargo, que lo público no debe confundírselo con el ámbito de lo institucionalizado, y mucho menos con la «opinión pública», por ejemplo.

41. El actor artístico en el teatro, o el jugador en un juego (el basquet), es *homo ludens* exactamente por el hecho de no jugar el papel del *homo politicus* u *homo realis*; es decir, no practica «en serio» un *rôle* práctico histórico; el poner entre paréntesis el «campo práctico» real (entre ellos el «campo político»), permite abrir el espacio del «campo deportivo» del juego. Por ello el *homo ludens* lucha contra el antagonista lúdico, pero sin la preocupación, responsabilidad, del que le arriesga la vida, el prestigio, el poder. Solo arriesga el perder un juego.

42. Habermas, 1962. Es sabido que la palabra alemana *Oeffentlichkeit* es frecuentemente traducida por «publicidad» u «opinión pública». Ambas palabras castellanas no significan lo que indica la alemana. Por ello traduciremos por «lo público» o la «esfera pública»; menos aún significa «opinión pública», que es uno de los usos de la esfera pública. Véase en el ámbito latinoamericano: Sahuí, 2002; Bavaresco, 2003.

43. Habermas, 1962, 7; 1986, 37.

44. No en el sentido de la campaña de publicidad de una firma comercial, por ejemplo; sino en cuanto abstracto de lo público.

45. Habermas, 1962, 14; 1986, 42.

46. Habermas, 1962, 42; 65.

47. «Tiene crédito» una persona honorable en cuanto se *cree* en ella, y por ello se le puede dar un *crédito* o dinero avanzado con la confianza de que será devuelto (con sus respectivos intereses).

48. Véase más adelante en el *Capítulo 2*, § *23.5*.

49. El principio ético de factibilidad lo hemos expuesto en Dussel, 1998, cap. 3. Aquí ascendemos al nivel de la factibilidad política (*política operabilia*).

50. Aunque «permanentes», las instituciones no son «necesarias» ni «imposibles». Son entonces posibles (no perfectas, porque serían imposibles), no-contingentes (porque tienen cierta estabilidad) y no-necesarias (porque son históricas, culturales y no efectos de leyes naturales).

51. «Superficial» no como evaluación ética, sino como situada fenomenológicamente en el primer lugar (así como para Marx el mercado era lo más superficial y complejo; siendo la producción lo más oculto y simple).

52. Véase volumen I de esta *Política de Liberación*, en el [13-17] y [69-80].

53. Hemos tratado el *Sunzi* (o *Sun-Tzu*) en el § *15* del vol. I, histórico. Ahora recurriremos a la traducción española de Trotta (*Sunzi*, 2001).

54. *Sunzi*, V; 2001, 139.

55. Todo esto en una sociedad profundamente machista, es evidente.

56. *Sunzi*, V; 2000, 150.

57. «Avanza sin que puedan ofrecerle resistencia porque se lanza contra lo hueco del enemigo; se retira sin que puedan perseguirle, porque, gracias a su presteza, no puede ser atrapado» (*ibid.*, VI; p. 148).

58. *Ibid.*, III; p. 125.

59. *Ibid.*, 126.

60. *Ibid.*, I; 109.

61. Jullien, 1996; ed. esp. 2000, 48. «Pero, si bien llegan a oponerse cada vez más explícitamente, en términos de *shi*, estrategas y teóricos del despotismo, por un lado, y moralistas (filósofos), por el otro, sin embargo coinciden en la *lógica* en que se basa su argumentación rival. Pues todos están de acuerdo en reconocer la superioridad de la tendencia que actúa *sponte sua*, por propensión, como modo de determinación de lo real» (*ibid.*, 48-49).

62. *Ética Nicom.*, V, 1, 1139 a 27-30.

63. *Ibid.*, 1139 a 5. Diríamos hoy: el cerebro tiene un sistema cognitivo neocortical y frontal, y un sistema límbico (este último es lo *álogos*). No es «irracional», sino lo no-racional del órgano humano cerebral, pero que Aristóteles, como la neurología actual, sabía que se articulaban constituyendo

desarrollos cognitivo-afectivos (momentos de las emociones del sistema límbico —como la *dikayosine* en Aristóteles— que «pasan» por el sistema cognitivo neocortical, siendo memorizados, denominados, conceptualizados; o momentos cognitivos que «pasan» por el sistema límbico: sería el caso de la *frónesis* aristotélica). No es lo mismo el dolor (sensación), que el temor al dolor (una emoción) que el miedo al temor del dolor (momento complejo neocortical y límbico). Véase Damasio, 2003. Por su parte, para Aristóteles, la *sofrosine* (templanza o dominio sobre las pasiones) era la «guardiana» (hoy diríamos: el inconsciente y el Super-yo determinan a la conciencia política) de la *frónesis*. Un avaro o un corrupto no podía tener «sabiduría» política, tampoco el cobarde que no tiene «fortaleza».

64. Podría igualmente ser traducido por «inteligencia teórica».

65. Que es el que tiene que ver con la política, por medio de la «elección» (*hypólepsis*) donde se articula el momento dianoético prudente (inteligencia práctica recta) y el querer con justicia (la voluntad recta): es un querer juzgado y un juicio querido. Se trata de un «querer deliberado» (*órexis bouleutiké*; *EN*, V, 2, 1139 a 23).

66. También el *nous*, la *sofía* (*EN*, 1139 b 16-17).

67. Véase Dussel, 1984, 32-60.

68. Esto es así si la primera época fue racionalista, la segunda empirista, la tercera crítico-trascendental, y la cuarta la posterior a la *Crítica del Juicio* (véase *infra* [172-173]).

69. Véase lo dicho en [171-180].

70. M. Weber, *Economía y sociedad*, I, 1, § 2 (Weber, 1944, 20).

71. Habermas denomina este nivel como el de la «racionalidad estratégica» (Habermas, 1981; trad. esp., I, 233). Luis Aguilar nos habla igualmente que, en Kant como en Weber, «la política-moral procede en su ordenamiento práctico de los fenómeno según un esquema de explicación causal teleológico, según fines de valor incondicional» (Aguilar, 1988, I, 35). Para Weber, «la política aparece en el marco del pluralismo y la opcionalidad, consustancial a la libertad de selección de valores [...] Para los fines del poder, los medios son las convicciones colectivamente responsables hechas leyes y planes de gobierno» (*ibid.*, II, 808).

72. *Ibid.*, § 9, p. 64.

73. Dussel, 1998, caps. 1 y 4.

74. Weber, *ibid.*, § 9.2-3; Weber, 1944, 64-65.

75. Weber, *La política como vocación* (Weber, 1956, 170).

76. *Ibid.*, 175. En nuestra *Ética de la Liberación*, hemos mostrado lo reductivo formalista de la «ética de la convicción» (*capítulo 2*), y hemos aplicado el principio de la ética de la responsabilidad de los efectos de la acción a una ética crítica, imposible para Weber (*capítulo 4*, de la nombrada *Ética*). Weber no indica que la «ética del Evangelio» se encuentra dentro de la tradición semita de una ética para una comunidad de enseñanza, institución pedagógica o iglesia, que no puede identificarse con la normatividad política.

77. *Ibid.*, 181. Opino que en este texto se puede comprender la imposibilidad de tratar el tema con la profundidad debida; Weber llega aquí a repetir una vez más la visión eurocéntrica del tema (sin comprender la tradición semita). Ignora el sentido político de la crítica del *mesianismo profético* entre los pueblos semitas (véase Dussel, 2003c). Hemos tratado el tema desde otros supuestos en la parte histórica, volumen I de esta *Política de la Liberación* [33 ss.]; y volveremos sobre la cuestión más adelante en el *capítulo 4* de la *Crítica*, volumen III, § 31, de esta obra.

78. Véase lo dicho sobre la acción estratégica en mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, *§ 6.1-6.2* [340-365].

79. Por ejemplo, en «Los tres tipos de dominación legítima», en Weber, 1956, 151 ss. Véase la obra de Enrique Serrano (1994), *Legitimación y racionalización*.

80. En la soberanía, como origen del «dar leyes», una comunidad política y sus miembros pueden obedecerse «a sí mismos», por haber sido participantes simétricos en el dictado de la ley que los obliga. Pero en este caso la «obediencia» no es puramente negativa ni es dominación. Weber tiene una visión reductiva, puramente defectiva y negativa del Poder político.

81. Weber, *ibid.*, § 16; Weber, 1944, 43.

82. En un nivel *formal*, bien podemos adoptar, modificado, el criterio de la pretensión de validez de la participación simétrica de los afectados. Que tampoco pudo ser descubierto por Weber (y que Habermas indica con toda razón). La acción estratégica y el ejercicio del Poder en Weber está dentro de un «paradigma solipsista de la conciencia», fundado en mediaciones materiales (como el valor) y desde una visión reductiva del concepto de Poder.

83. *The human condition*, cap. 1 (Arendt, 1958, 7; 1998, 21).

84. Deja ver, además, y debo indicar mi gran simpatía por la obra de esta magnífica pensadora del

exilio judío en Estados Unidos, una crasa ignorancia en temas de filosofía económica. Las pocas páginas dedicadas al valor de uso y el valor de cambio son realmente superficiales (y equivocadas, en cuanto intenta una crítica a Marx). Véase el § 22 (Arendt, 1958, 164-165; 1998, 182-183) en donde escribe: «Los valores [...] nunca son productos de una específica actividad humana, sino que cobran existencia (*into being*) siempre que cualquiera de tales productos se llevan a la siempre modificada relatividad de cambio entre los miembros de la sociedad» (*ibid.*, 164; p. 182). Es sabido que el «valor de uso» puede ser producido por la naturaleza, pero hoy, en su mayoría, es fruto del trabajo humano (contra la explícita opinión de Arendt). Pero, además, un producto sin valor de uso producido por el trabajo humano (aunque fuera el trabajo de obtenerlo de la naturaleza y llevarlo al mercado) no podría *nunca* tener «valor de cambio» alguno. Dicho valor de cambio efectivamente se actualiza en la relación del mercado, pero su cantidad intercambiable es el *quantum* de trabajo objetivado en ese producto. No hay valor de cambio alguno sin trabajo como su fundamento. Arendt pareciera no tener ningún conocimiento del tema, y esto explica su ingenuidad ante su interpretación de la política «americana». Toda su reflexión parte de Locke, ni siquiera de Hume, y aunque cita a A. Smith no pareciera utilizarlo. Tiene, por todo ello, una particular ceguera por el ámbito económico en cuanto tal.

85. Escribe: «única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosa o materia» (*ibid.*, 7; 21-22). ¿Y que es la relación *práctica* (persona-persona) a través de la relación *productiva* (persona-técnica-naturaleza-producto) en la que consiste la *relación económica*? Nuevamente Arendt no comprende que la actividad económica tiene una mediación productiva (se relacionan dos personas por medio del intercambio de un producto del trabajo: una cosa, la materia del intercambio). Véanse mis obras Dussel, 1985, 1988 y 1990, dedicadas a la relación *práctica-productiva* en una filosofía de la economía.

86. *Ibid.*, cap. 2.

87. *Ibid.*, cap. 5.

88. Es aquí donde incluye el famoso parágrafo sobre la «irreversibilidad y el poder de perdonar» (*§ 33*).

89. *Ibid.*, 314; 339.

90. Más adelante, en los *§§ 36 ss.* del *capítulo 5* de la *Crítica*, volumen III de esta *Política de la Liberación*, volveremos críticamente sobre el tema.

91. Esta palabra francesa *partisan*, nos habla del militante de la resistencia española contra Napoleón, o en Francia contra el nazismo, o de Tito en Yugoslavia. Schmitt llega a referirse a Lenin y Mao Tse-tung.

92. De la acción política estratégica, que tiene ciertamente un sentido ético *positivo*, y no meramente peyorativo, como para Habermas, que identifica el «éxito» de lo estratégico con el acto fetichizado de la razón instrumental, y no de una razón estratégica redefinida, como en nuestro caso (véase más adelante *17.04*).

93. Véanse Nicoletti, 1990, 18 ss.; Scheuerman, 1999, 1 ss. En Schmitt podemos distinguir cuatro etapas (de *a.* a *d.*) en nueve momentos (de *1.* a *9.*), que igualmente son temas, cronológicamente situados en un contexto político preciso: *a*) *Desde antes de la guerra*: 1. Su origen romántico desde 1919 (véase Schmitt, 1991, 1996e, 2000). *b*) *Ante el caos de la postguerra antes del nazismo*: 2. La dictadura desde 1921 (Schmitt, 1994); 3. La teología política desde 1922 (Schmitt, 1996, 1996b); 4. Crítica del parlamentarismo desde 1923 (Schmitt, 1996c; trataremos el tema en el *capítulo 2*); 5. El concepto de lo político en 1927 (Schmitt, 1993b); 6. Estudios sobre la Constitución desde 1928 (Schmitt, 1996d, 1998). *c*) *Durante el nazismo*: 7. Importancia de Hobbes desde 1938 (Schmitt, 1995); 8. Estudios sobre el derecho europeo de los mares desde 1942 (Schmitt 1993, 1979). *d*) *Después de la segunda guerra*: 9 Teoría del *partisan* en 1963 (Schmitt, 1992).

94. «La filosofía del Estado en la contrarrevolución», en Schmitt, 1996, 25 ss.

95. *Ibid.*

96. Schmitt, 2000, 23.

97. Schmitt, 1996c, 40 ss. En realidad el que más influyó sobre Schmitt fue Adam Müller.

98. *Ibid.*, parte II, 62 ss.

99. *Ibid.*, 88 ss.

100. *Ibid.*, 94.

101. *Ibid.*, 108: aquí coloca en la primer columna de los primeros conceptos como «positivos» (lo romántico), y en la segunda columna lo «negativo» (moderno, ilustrado, liberal).

102. Parte III, 114 ss.

103. *Ibid.*, 127.

104. Schmitt, 1994, 1 ss.; 1999, 33 ss. Entre los polinesios de Nueva Zelanda y los mapuches de

Chile, el *toki* era el fuerte guerrero elegido por los clanes para luchar *ad hoc* contra los enemigos, contra los españoles invasores en Chile: el más famoso de ellos fue Caupolicán.

105. *Ibid.*, 6; 37.

106. El teórico del «aprendiz de mago» no imaginaba a que punto el aprendiz llegaría a ser experto en el uso del Poder dictatorial (como lo será en el caso de Adolfo Hitler).

107. En este último, en el libro IV del *Contrato Social*.

108. Schmitt, 1994, 133-134; 1999, 182-183.

109. Este «crear» (*zu schaffen*) romántico es el de Schelling del 1841, y el de Marx de la teoría del plusvalor sobre la que tanto he insistido (Dussel, 1990, caps. 8-10).

110. Véase el § *30*, de la *Introducción* de la *Crítica* (volumen III de esta *Política*).

111. *Ibid.*, 137; 186.

112. Mucho más creadora de lo que puede imaginar Hans Joas (Joas, 1992). Véase más adelante § 16 de la *Crítica*.

113. Como veremos más adelante en el § *22*.

114. El romántico conservador católico, estaba muy lejos de los revolucionarios progresistas democráticos latinoamericanos cristianos que tenían en cuenta la «segunda Ilustración» (la de Marx) desde los anhelos de las masas populares, indígenas, afro-latinoamericanos, postcoloniales...

115. Schmitt, 1996, 43; 46.

116. *Ibid.*

117. *Ibid.*, 13; 15.

118. Schmitt, 1966c; ed. esp. 1996.

119. Véase Schmitt, 1993b. Considérese Nicoletti, 1990, 259-320; Serrano, 1996, 15-59.

120. Schmitt, 1993, 9; 39.

121. Schmitt, 1993, Prólogo; 9; 39.

122. *Op. cit.*, § 1 (Schmitt, 1993, 20; 1998, 49).

123. *Ibid.*

124. *Ibid.*

125. *Ibid.*, 24; 53.

126. Desde ya deseamos indicar metodológicamente que, por nuestra parte, está claro que el concepto de lo político supone *muchas* determinaciones, y no pretenderemos describirlas todas en esta obra, porque son cambiantes y progresivas en la historia. Podría, al final de la historia humana, saberse la plenitud del concepto de lo político, pero sería tarde intentarlo. Se trata, en cambio, de descubrir las *determinaciones arquitectónicas* (más pertinentes en la actualidad) *necesarias* pero *suficientes* para poder manejar teórica y prácticamente *lo político*. Al final de esta obra habremos dado un primer recorrido por dichas *determinaciones*. Por ello, en cierta manera, el intento de Schmitt de describir la esencia de lo político de manera directa, inmediata, y a partir de *una* determinación o criterio va destinado al fracaso. Sin embargo, será útil, porque nos mostrará *una* determinación o criterio *defectivo* de lo político, pero necesaria (si la articulamos arquitectónicamente a muchas otras) para tener una visión *mínima*, pero todavía *no-suficiente* del asunto.

127. Schmitt, *op. cit.*, 3; 36; 65.

128. Derrida, 1994. En el § *33*, volumen III de esta *Política de la Liberación*.

129. Schmitt, *op. cit.*, 37; 66.

130. *Ibid.*, 4; 35; 67.

131. Puede observarse que vuelve sobre ese criterio absolutamente ambiguo y de ninguna manera exclusivo de lo político.

132. *Ibid.*, 44; 73.

133. *Ibid.*, 5; 45; 74.

134. *Ibid.*, 50; 79.

135. ¿Quién determina, cómo y por qué a ese ser humano o grupo *como enemigo*? Con toda evidencia el mismo Estado desataría una guerra contra el que el mismo Estado ha definido como «enemigo». Estamos ante el «argumento de Locke» (véase en el volumen I de esta *Política de la Liberación* [147]), tautológico y autorreferente, analítico: yo defino así que odio como enemigo; luego le hago la guerra, y esa guerra sería *políticamente* legítima, porque ha respondido al criterio *absoluto* de la política schmittiana. Estamos ante un irracionalismo voluntarista.

136. No puedo decir «legítima» o «justamente», sino simplemente que ha sido un ataque que por suprimirse dentro de la oposición amigo-enemigo es políticamente sostenible, decidible.

137. *Ibid.*, 52; 81.

138. *Ibid.*, 54; 82. Es el mismo argumento de Hegel sobre la guerra y la «valentía» de un pueblo que no teme hacer la guerra.

139. *Ibid.*, 6; 58; 86.

140. *Ibid.*, 7; 61; 90.

141. Véase la crítica de Mouffe (2000, 36-57).

142. Véase *Tesis 6 de 20 tesis de política* (Dussel, 2006, [6.2]).

143. *Escritos sobre Rusia*, II (Marx, 1980, 64-65). Véase Th. Shanin, 1983, 134 ss.; y Dussel, 1990, 254 ss. Igualmente en las «Notas marginales al *Tratado de economía política* de A. Wagner», Marx escribe: «Yo no he construido jamás un *sistema socialista*, trátese de una fantasía de los Wagner, Schaeffle e *tutti quanti*» (Marx, 1956. *MEW*, XIX, 34).

144. *El capital*, FCE, 1946 (I, 212).

145. *El mapa del emperador* (Hinkelammert, 1996, 244).

146. *Op. cit.*, 246. Y cita un texto de Marx: «La producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: la *tierra* y el *ser humano*» (*El Capital*, 1946, II, 424). Volveremos sobre estos temas más adelante.

147. «It is not the case that the field of the economy is a self regulated space subject to endogenous laws» (Laclau, 1985, 85).

148. Laclau usa esta oposición, siendo que lo contradictorio a *necesario* es lo *no-necesario*, y de lo *contingente* es lo *no-contingente*.

149. Laclau, 1985, 8.

150. Veremos después que Rosa tiene en mente, al mismo tiempo, otros problemas que Laclau no considera, tales como los marcos que permiten diferenciar un movimiento puramente «contingente» (contingencionalista) o espontaneísta, de un proceso revolucionario —con criterios materiales precisos, que Laclau ya no tiene en su formalismo narrativista.

151. Texto de Kautsky, citado en *ibid.*, 15.

152. Laclau cree que es una teoría «de Marx», y para ello se apoya en un «texto débil» de Marx, porque en casi las diez mil páginas que Marx escribió de 1857 a 1867, su período creativo teórico por excelencia, no se encuentran dos páginas seguidas dedicada al tema supra-infraestructura. Ese casual texto de la Introducción de la *Zur Kritik* del 1859, que quizá se escribe para «alegrar» a Engels, cuya posición expresa Marx ahí (no se olvide la dependencia económica de Marx de su amigo en esta época), no tiene intención de «construir» una *categoría teórica*. El «Marx definitivo» (desde 1857) no habla ya de ideología o supraestructura (*Ueberbau*) sino esporádicamente. Marx habla en cambio de «fetichismo» —que sí es una categoría teórica de importancia para Marx mismo—. Laclau saca demasiadas conclusiones de un texto casual, débil; central, por desviación, en el marxismo estándar posterior. Marx piensa dialécticamente en «círculo» (o mejor, en «espiral» creciente): la producción (lo más «infraestructural» posible desde la *vida*) determina materialmente al consumo. Pero el consumo determina subjetivamente a la producción: «una producción determinada (*bestimmte Produktion*) [por el consumo], un consumo determinado (*bestimmte Konsumtion*) [por la producción]» (*Grundrisse*, Prólogo; Marx, 1974, 20). Por su parte, la producción determina materialmente a la distribución, pero la distribución determina formalmente a la producción (asignando o distribuyendo el lugar en la división del trabajo de los productores, en la conquista de América por ejemplo). De la misma manera, el capital determina *materialmente* al Estado, pero el Estado determina prácticamente, como estructura de poder político, la *reproducción* del capital. En este caso el Estado sería un momento «infra» de la «infra»-estructura. Cada determinación es una condición condicionante condicionada, en espiral, y no en la casual metáfora de supra- e infraestructura sin intención teórica.

153. La cuestión que queda pendiente es: ¿Cómo rearticulará lo económico a lo político posteriormente? Laclau ya no podrá rearticularlos: es toda la cuestión de la esfera *material* o del *contenido* de la política.

154. Habrán de aplicarse todas estas distinciones al «bloque *social de los oprimidos*», como veremos más adelante —y que Laclau no hace aquí.

155. Veremos más adelante que una adecuada articulación de lo económico no es caer en la necesidad ontológico-esencialista, sino que se evade de un formalismo politicista que no sabe integrar el nivel de los *contenidos* de la política (el aspecto materialista de la lógica contingente de la estrategia política con marcos de referencia claros, que son los «principios» de Rosa Luxemburg).

156. Sobre Antonio Gramsci véase más adelante el *§ 19* y el *§ 39* del volumen III.

157. Para mí los «nuevos movimientos sociales», junto a las clases, las etnias, marginales, etc., son los actores de la lucha antihegemónica del «bloque social de los oprimidos», como veremos.

158. Se vislumbra así el Laclau definitivo y actual.

159. «Our central problem is to identify the discursive conditions for the emergence of a collec-

tive action, directed towards struggling against inequalities and challenging relations of subordination» (p. 153). Y hablando de la Revolución francesa como la revolución moderna propiamente dicha escribe: «The Declaration of the Rights of Man, would provide the discursive conditions which made it possible to propose the different forms of inequality as illegitimate and anti-natural, and thus make them equivalent as forms of oppression. Here lay the profound subversive power of the democratic discourse» (p. 155). El economicismo negó toda legitimidad a todas las desigualdades no económicas, para Laclau. Pareciera ahora que el anti-economicismo se vuelve ciego a la desigualdad económica y cae en un politicismo.

160. Cuestión que en 1970 a 1975 traté incoactivamente en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973) bajo el título: «Erótica latinoamericana, Pedagógica latinoamericana, Política latinoamericana, Antifetichismo latinoamericano», etc., contra el clasismo de la época. Pero hoy tendré que criticar el anti-economicismo que pierde la materialidad en las luchas democráticas. Es la cuestión de fondo que hemos tratado en los capítulos 5 y 6 de la nueva *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, 411 ss.).

161. Me pregunto: ¿no estamos ante un «etapismo» (*stagism*) político, no ya economicista, como cuando se cumplían las «tareas» (*tasks*) de la burguesía? ¿no será que una democracia social, popular, que sabe articular la esfera «material», puede *deconstruir* la democracia liberal y reconstruir una democracia sobre *nuevas* bases y, por lo tanto, no la asume como simplemente «liberal»?

162. «Machiavel: la dimension économique du politique», en Lefort, 1978, 127-140.

163. Laclau, 1977.

164. *Ibid.*, 81 ss.

165. Es la posición de Horacio Cerutti, en el debate sobre el populismo.

166. Laclau, 1977, 108.

167. *Ibid.*, 142.

168. Véase el parágrafo sobre «Estatuto del discurso político populista» (en esta *Política de la Liberación*, vol. I, *§ 11.2*).

169. Laclau, *ibid.*, 196.

170. Laclau, 1990, 3-4.

171. Ya hemos comentado más arriba por qué es un «texto débil».

172. Pareciera haberse olvidado que cuando Marx trata *a*) la estructura *abstracta* del capital (en el tomo I de *El capital*) no puede confundirse con *b*) la lucha de clases, que se sitúa en un nivel *concreto* (como en *El 18 Brumario*). En el nivel abstracto la lucha no puede estar presente *explícitamente*. Para Marx, entonces, *a*) la contradicción esencial («*capital-trabajo*» en abstracto) se desarrolla (explicitándose) *b*) en el antagonismo concreto o socio-político («clase burguesa-clase obrera»). La contradicción «*fuerzas productivas-relaciones de producción*» (que no debe confundirse con la contradicción «capital-trabajo») no es el momento abstracto de las luchas concreta de clases. Si alguien expresara que en el 1859 o en el tomo I de *El capital* Marx no habla de lucha de clases, es simplemente haber olvidado o negado la posición metodológica de Marx, que desde Rosdolsky se redescubrió (véanse Dussel, 1985, 1988 y 1990, donde discuto en diversos frentes el tema de los grados *de abstracción*, niveles *de profundidad* y *de complejidad* en los que se sitúan las «categorías» en la estructura del discurso de Marx, por cierto una cuestión bastante desconocida por el marxismo estándar).

173. Laclau, 1990, 7. Marx no *funda* la «historia» sobre este «dogma», sino que *funda* la posibilidad de las «crisis» del capital, sabiendo que estas crisis pueden rebasar la contradicción estableciendo un nuevo tipo de relaciones que se sitúan en un grado más elevado de complejidad, de contradicción entonces, hasta un punto en que dicha contradicción sería irrebasable. Irrebasabilidad en la historia que no se puede anticipar con precisión, y menos con la claridad que lo pretendió el marxismo estándar. Marx escribe que el capital supera siempre sus fronteras, ya que «su producción se mueve en medio de contradicciones *rebasadas* constantemente, pero *puestas* de nuevo constantemente» (*Grundrisse* IV; 1974, 313). Laclau no logra diferenciar la posición «abierta» de Marx con la más dogmática de Engels. En p. 46 reconoce que Marx, en la cuestión de la obschina rusa, mostró una posición más flexible (véase el largo tratamiento del tema en mi obra Dussel, 1990, 243 ss.: «El *viraje*: la cuestión rusa 1868-1877»), pero no sabe de dónde viene esa mayor flexibilidad de Marx ni la obstinación dogmática de Engels que heredará la socialdemocracia alemana de la segunda Internacional y la tercera soviética—. Trotsky, sin ser Stalin, no deja por ello ser un «ortodoxo» en la cuestión (*ibid.*).

174. Laclau, 1990, 20.

175. *Ibid.*, 26. En una respuesta a Geras (Laclau, 1990, 103 ss.), se deja ver una cuestión de fondo. Con razón Laclau argumenta que una «cosa» (*thing*) no puede tener un «ser» (*being*) sino integrado a un «juego de lenguaje» (*language game à la* Wittgenstein). Es decir, una «piedra» no lleva inscrita en su «realidad» (digo yo ahora) el «ser» un «proyectil» (pp. 104-105). De la misma manera

sería absurdo preguntarse si la estructura atómica es «verdadera» si no hubiera un marco teórico tal como la «teoría atómica» (cuestión ampliamente debatida, p.e., por Putnam). De ello se concluye: «La *verdad*, fáctica o de otro tipo, sobre el ser de un objeto se constituye dentro de un contexto teórico y discursivo» (p. 105). En política, todo acontecimiento político adquiere su sentido dentro del contexto de la lucha por la hegemonía, fundamentalmente desde los antagonismos concretos e imprevisibles que se constituyen en dicho horizonte estratégico. Pero, el problema comienza cuando se opina que la «verdad práctico-estratégica» de dicho contexto concreto es *el último marco* de determinación de la verdad y de la validez (legitimidad) de la acción, negando, por ejemplo y como veremos, otros marcos anteriores, en dos niveles: el de la vida humana como condición de la misma hegemonía («¡No se debe asesinar simplemente al antagonista político!», de lo contrario la hegemonía desaparece como tal) y la aceptabilidad de dicho antagonista como posible participante en un cierto mapeo de simetría democrática como validez («¡Se debe aceptar, al menos como pretensión, el respeto a una cierta simetría en la participación en el *campo político* contingente de los antagonistas!», que no se los puede eliminar por la simple violencia física). Es decir, la hegemonía presupone «ciertas reglas del juego» sin las cuales desaparece como tal. Estas «reglas» son normativas, como veremos más adelante. El ser «proyectil» de la piedra no está inscrito en la «realidad» de la piedra (no hablaría de «ser» [*being*]) de la «piedra», sino sólo en su «función-sentido» dentro de un «sistema contingente»). Eso no quiere decir que en la «realidad» la piedra no sea pesada y dura, ya que estas propiedades «reales» son las que «permiten» *poder ser usada* como «proyectil». A un kilo de algodón no se le puede constituir como «proyectil». El «ser» del proyectil puede en cambio predicarse de la piedra «real» por sus propiedades «reales» (o habríamos caído en un idealismo frecuente en la Modernidad). De todas maneras a Berkeley, aunque no la «perciba», si le pegara una piedra «real» en la cabeza, le haría de todas maneras un «chichón» real en ella. De esta manera Laclau ha hipostasiado, fetichizado, el mero horizonte funcional del sistema (la contingencia política, cierramente existente y autónoma), olvidando los criterios de vida-muerte como marco (marco normativo que delimita también a la acción contingente política, sin lo cual no se podría juzgar como autoritaria la hegemonía nazi a diferencia de una hegemonía popular, y no meramente populista). Hay ciertas propiedades de «realidad» (en ese caso «propiedad real», no el ser «proyectil» pero sí el ser «dura» y «pesada», aunque se acceda *siempre e inevitablemente a dichas propiedad* desde una lengua, un mundo, una cultura, un campo contingente político, etc.) cuya objetividad no discuto en profundidad aquí, pero que Laclau problematiza reductivamente con no suficiente complejidad (véase mi obra *Ética de Liberación*, 1998, en el «Índice de temas», las palabras: «verdad», «vida», en p. 643). La coincidencia con Richard Rorty no es casual (p. 104). Cuando un movimiento popular exclama: «¡No debes matarme!» (que es lo mismo que «¡Paz, pan y trabajo!»), para asignar al que lo mata de hambre su responsabilidad, no puede simplemente esperar que el dominador se digne «conversar» con ellos (*a la* Rorty), sino que lo juzga desde el criterio vida-muerte, «referencia» que enmarca todo el horizonte teórico o contingente político posible (véase F. Hinkelammert, 1996, y de Foucault, 1997: «He aquí que ahora aparece un poder, que llamaría de regularización, que consiste, al contrario [que en la época clásica], en *hacer vivir* y en dejar morir» (p. 220). Ese «hacer vivir» de *esta manera* es un nuevo tipo de dominación, aún en los años setenta. En los noventa (cuestión que Foucault no podía pensar) ha cambiado la consigna: hacer posible el mercado es la ocupación de la política, dejando vivir-morir a la población «descartable» de los vencidos por la competencia. Ya la vida humana no cuenta: sólo cuenta el mercado. Por ello, ahora, el marco vida-muerte es más relevante que nunca.

176. Laclau, 1990, 28: «*floating signifiers*».

177. *Ibid.*, 38.

178. *Ibid.*, 40.

179. *Ibid.*

180. Cuestión que será tratada en la *Crítica* (volumen III). La noción misma de «oprimido» pierde totalmente sentido en un contingencialismo radical y coherente.

181. *Ibid.*, 108.

182. *Ibid.*

183. Laclau, 1996. La «s» de *Emancipation(s)* indica el plural de las diferencias, lo que yo denomino en plural «frentes de liberación» o actores específicos de la lucha política, la de los nuevos movimientos sociales que se comprometen en una lucha por el reconocimiento de nuevos derechos.

184. Laclau, 1996, espec. 69 ss.; ing., 36 ss.

185. *Ibid.*, espec. 73; ing., 38.

186. La propuesta de Laclau de que es el «antagonismo» el que define las fuerzas en el campo político, tiene profundo sentido. Pero sería un «formalismo» si los «elementos» internos del sistema no tuvieran ningún *contenido*. Su «contenido» se lo daría la organización de las fuerzas ante lo antagónico

Por ejemplo, la liberación femenina parte del *contenido* de la corporalidad de la mujer objeto sexual y dominada en el sistema machista, patriarcalista. El movimiento feminista se organiza como antagonismo del machismo, pero desde su *contenido* negado. No es la negatividad de la «mujer-objeto» la que define el sistema machista. Es el machismo, por el contrario, con contenido falocrático *positivo*, el que niega a la mujer. Además el «antagonismo» de la mujer excluida sólo aparece como «nuevo movimiento social» cuando afirma su contenido distinto, la Diferencia, ante el sistema que anteriormente se afirmaba positivamente como falocracia. No puede decirse que el sistema se «funda» en el antagonismo, ya que se sitúa alguien como antagonista «desde» una positividad que ha sido previamente afirmada (o no habría algo antagónico). Por ello Lévinas tiene necesidad de describir una Totalidad afirmada como negación del Otro, pero el Otro nunca puede fundar la Totalidad, sino al contrario: de-fondarla. El sistema es autorreferente, autofundado o no es sistema —en esto Niklas Luhmann tiene entera razón.

187. Es en este sentido «material» (de contenido) y sincrónico que Marx puede hablar de un «fundamento (*Grund*)» del capital: «el valor que se valoriza» (véanse Dussel, 1985, 1988 y 1990). Pero Laclau ha dejado de lado esta «materialidad», en un intento de generalizar una posición anti-fundacionalista —que es perfectamente explicable como deconstruccionismo anti-dogmático, pero no es válido ya cuando hay que «construir» nuevas alternativas políticas.

188. Laclau, 1996, 74; ing., 38.

189. «El Otro», la víctima puede ser interpretado por el bloque histórico en el poder como el enemigo; los judíos para Hitler. Éste sería el marco teórico de Carl Schmitt, la dialéctica del «amigo-enemigo».

190. Laclau, 1996, espec. 77; ing., 40-41. Alguien podría objetar, y será mi posición, que lo «positivo» de esas luchas, que unificaba por dentro lo fragmentario de sus luchas, era el «deseo de reproducir la vida» de los obreros bajo continua amenaza de extinción. La «negación» del enemigo es incomprensible sin la previa «afirmación» de lo que el enemigo «niega». En este punto Claude Lefort olvida igualmente que las masas populares en las que Maquiavelo recomienda al príncipe apoyarse, no intentan sólo «oponerse a la opresión» como puro intento «vacío» (*vid.* Lefort, 1972), sino que desean vivir y vivir cualitativamente mejor (principio material positivo que «mueve» a los nuevos movimientos sociales en sus maneras «diferenciales» de afirmar la vida: como género las feministas, como raza los que luchan contra la discriminación racista, como economía los que movilizan a las naciones pobres o las «clases» oprimidas, etc.).

191. De nuevo, esa «unidad equivalencial» que es la «portadora» de sistemas particulares performativos (y por mi parte me interesaría agregar: de oprimidos o excluidos diferenciales) tiene el significado de ser la «comunidad de vida y de legitimidad soberana» como última referencia de todo el campo político estratégico donde un nivel particular sistémico puede ser «hegemónico» coyunturalmente con respecto a los otros elementos particulares y sus diferencias funcionales (y exclusiones diferenciales).

192. Laclau, 1996, espec. 82; ing., 43.

193. Laclau, «Identity and Hegemony», en Laclau *et al.*, 2000, 54.

194. Laclau, «Constructing universality», en *ibid.*, 306. Recuerdo el debate con Laclau en la Duke University en 1998, en presencia de Walter Mignolo y otros amigos, en que critiqué fuertemente el acercamiento al pensamiento fragmentario y escéptico postmoderno de un Richard Rorty. Veo un cambio en esta intervención de Laclau.

195. Mouffe, 2000, 34.

196. Véase Žižek, 2001, 187-207.

197. Véase el *Esquema 17.01* al comienzo de este *§ 17*.

198. Que se encuentra confirmada, hasta en detalles, en el caso del Zapatismo actual en México, que llama a «toda la sociedad civil», a cada movimiento a cumplir su deberes diferenciales, luchando por un proyecto de «hegemonía», en el que los indígenas se comprometen a cumplir su tarea específica, interpelando a toda la Sociedad civil desde una consigna que aglutina al todo social: «Para nosotros nada, para todos todo». Es la interpelación de una «diferencia» que se afirma como «diferencia» pero que interpela desde el «todo social» del campo estratégico político.

199. Laclau, 1985, trad. esp., 176.

200. Laclau, 1996, espec. 203.

201. Véase *Tesis 2.2* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

202. La esencia de la política no puede ser un mero solucionar conflictos. El conflicto disuelve el poder en cuanto impide el acuerdo de las voluntades. Pero la fuente desde donde surgen los conflictos (intereses particulares o confrontados en cuanto a los modos diversos de la permanencia y desarrollo de la vida comunitaria) es el querer-vivir como voluntad. Y ese mismo querer-vivir, no ya como querer particular sino universal, es la fuente del poder-vivir gracias a la unidad mancomunada de las voluntades.

El conflicto es efecto y debilidad; no es causa ni crecimiento. El conflicto es fragmentación; el consenso es afirmación intersubjetiva y comunitaria de la unidad, como fuente (*ex quo*) y horizonte futuro (*ad quem*). El negociar una solución a los conflictos no es tampoco *fuente* de poder, sino neutralización de la enemistad (en el sentido schmittiano); además, para solucionar conflictos se debe presuponer una siempre *a priori* voluntad de unidad (material) y una discursividad que tiende al acuerdo (formal), que no son componentes intrínsecos del conflicto como tal. Dejamos por ahora sin considerar los conflictos innegociables en vista de la transformación o liberación.

203. Nos referimos a nuestra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998).

204. «Justicia» indica la plenitud compleja del acto político estratégico-institucional que cumple los principios políticos implícitos. Véase el *§ 28*: «Pretensión política de justicia».

205. *Du Contrat social*, L. II, cap. 1; Rousseau, 1963, 69-70.

206. *Ibid.*, cap. 2; p. 71.

207. *Ibid.*, cap. 3; p. 73.

208. *Ibid.*

209. No decimos que ese interés particular sea lo primero ni decisivo. De hecho, es demasiado sabido, lo propio de la especie humana es haber sido gregaria desde su origen, desde los euhominidios. La afirmación de que el amor propio es lo primero que mueve a las voluntades es tomar lo patológico como normal. Por su parte lo normal no es ausencia de conflictos, sino que es un saber sobrellevarlos adecuadamente. El que pierde el control de las contradicciones cae en la situación patológica. Pero ninguna pasión negativa, como enseñaba Spinoza, puede ser la originaria; sino que es segunda y defectiva.

210. Morin, 1966. Nos hemos referido al tema en la *Historia* de esta obra, [2-4].

211. Véase *El ser humano: el cazador* (Lee, 1968).

212. Morin, 1966, 72.

213. F. C. Hockett y R. Asher, 1964, «The human revolution»: *Current Anthropology* 5, 135-147 (cit. Morin).

214. Morin, 1966, 89.

215. *Ibid.*, 103. En este sentido podríamos igualmente decir que el cerebro humano es un órgano cultural, porque el medio cultural de los últimos cuatro millones de años permitió pasar de un cerebro de unos 500 gramos del *homo habilis*, al actual de unos 1.500 gr., fruto de la incorporación genética de avances culturales de generación en generación.

216. Los grupos dispersos de desde el *homo habilis* del este del África ecuatorial.

217. Los clanes del Paleolítico, con lengua, cultura y fuego.

218. *Ibid.*, p. 208.

219. En este «pueden» como *acción verbal* consiste el «poder» (como nombre o sustantivo). El «poder» es también una *capacidad*, una *facultad* que posee el sujeto, o el actor.

220. Arendt, 1996, 239-277.

221. Esta expresión es heideggeriana, es la «apertura» como «verdad ontológica». En nuestro caso se trata de «abrir un espacio» al ejercicio auténtico del poder.

222. Es lo pre-ontológico.

223. Arendt, 1958, V, § 28, p. 199; ed. cast., 222.

224. *Ibid.*, 200; 223.

225. *Ibid.*

226. *Ibid.*, 202; 225. «La tiranía impide el desarrollo del poder, no sólo en un segmento particular de la esfera pública, sino en su totalidad; dicho con otras palabras, genero impotencia» (*ibid.*).

227. *Ibid.*, 200; 223. «Espacio de aparición» para Arendt es el *campo político* (recuérdese lo dicho en el *§ 16*) como político.

228. Este tema será objeto de descripción en la *Crítica* (volumen III).

229. *Ibid.* Antonio Negri escribe: «Job no es paciente. Es potente [...] La potencia se forma en el dolor, pero se realiza en la relación con el Ser» (Negri, 2002, 147).

230. *Ibid.*, 203; 226.

231. *Ibid.*, 198; 221.

232. «La crisis en la cultura: su significado político y social», en Arendt, 1996, 233.

233. Véase en la *Historia* de esta *Política de Liberación*, los parágrafos sobre Kant ya citados.

234. Hemos indicado en nuestra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, § 2.1), que aquí Kant encuentra una dificultad, ya que en cada caso empírico, como por inducción, debe ser si la máxima es aplicable, pero en cada caso no puede *ser válida* (porque no ha llegado al fin de la serie para saber si es «ley universal»), y por ello debe juzgar si puede *ser buena* (lo que es un juicio material que todavía no

puede efectuar, ya que la bondad será fruto de la construcción del acto ético mediando el momento formal de validez y el material de la pasión del respeto). Dificultad, por no decir, contradicción insalvable de la moral formalista kantiana, en su «tercera etapa» (la trascendental).

*245.* Arendt, 1996, 232.

*246.* *Ibid.*, 232.

*247.* Dussel, 1998, [135].

*248.* Habermas, 1987, 223 ss.; 1975, 200 ss.

*249.* H. Arendt, *Macht und Gewalt*, p. 42 (cit. Habermas, 1987, 232). Esta concepción de Arendt será de la mayor importancia a la hora de intentar fundar el sentido político del cumplimiento de principios normativos implícitos políticos. Alguien puede argüir que el «maquiavélico» puede usar medios no normativos para alcanzar el objetivo exitoso político estratégico. Pero, si consideramos este sentido del poder, el que no cumple intersubjetivamente ciertos principios fundamentales de fraternidad, igualdad y libertad para con los otros miembros (*véase más adelante en el Crítica, volumen III*), disminuye el poder consensual y quita fundamento a su propia estrategia *a largo plazo*. Su acción es ejercicio de violencia o dominación que debilita desde la *potestas* fetichizada a la *potentia*.

*250.* Habermas, 1987, 235; 211.

*251.* Habermas no distinguirá, como lo propongo, diversos sentidos de las palabras poder, poder consensual, dominación, violencia, etcétera.

*252.* Por mi parte, como los análisis de Arendt en su sentido más abstracto y fundamental, sabiendo que deberé desarrollar ese concepto de «poder comunicativo» gracias a muchas mediaciones estratégico-institucionales, que Arendt no hace.

*253.* Por mi parte he incluido lo estratégico, como puede observarse en la *Historia*, sin suprimir ni el momento institucional (*Arquitectónica*) o de los principios políticos (*Crítica*) de esta *Política de la liberación*. Habermas aquí incluye lo estratégico, pero será eliminado en su segunda etapa discursiva.

*254.* Nuevamente, el Habermas definitivo eliminará de hecho este nivel material de la política, quedándose sólo con el nivel formal del derecho. Su política será sólo una filosofía del derecho (Habermas, 1992).

*255.* Habermas, 1987, 240-241; 216. Es interesante observar hasta qué punto el Habermas de ese momento era todavía expresión de la Escuela de Frankfurt. Después perderá el nivel material y el estratégico, que aquí aparecen claramente. De todas maneras no pueden distinguir entre poder fetichizado (*potestas* auto-referente) y «poder obediencial» (véase más adelante en § *30* en la Crítica de esta *Política de la Liberación*).

*256.* Como tiene por referencia a M. Weber, comete contradicciones como por ejemplo: «el poder legítimo permite a los ocupantes de las posiciones de dominio (*Herrschaftspositionen*)...», sin advertir que aquello de «dominación legítima» en Weber es ya una *terminorum contradictio*, porque ¿cómo puede ser *legítima* una *dominación*? El ejercicio del poder comunicativo sí puede ser legítimo, pero nunca la dominación en cuanto tal (o sería para apariencia o fetichismo de legitimación). Por su parte T. Parsons tiene un sentido administrativo o funcionalista del poder (ver Habermas, 244; 219), como el ejercicio de la autoridad del gobierno, como influencia del Estado sobre la «voluntad de la población», «desde arriba», que parte en Habermas de la «competencia estratégica por el poder político» (p. 245; *220*).

*257.* Por ejemplo, de concebir como expresión del poder comunicativo al mero uso de la violencia.

*258.* En especial véase Habermas, 1981 y 1992.

*259.* Por ejemplo en Habermas, 1981, I, 385 ss. (1987, I, 367 ss.): acción orientada «al acuerdo (*Verstaendigung*)».

*260.* *Ibid.*, 387; 368-369.

*261.* Si «éxito» indica permanencia y aumento de vida, dicho «éxito» no es externo, secundario o accidental al «acuerdo», ya que, en último término, el acuerdo siempre trata algún aspecto *de la reproducción o crecimiento de la vida humana de la comunidad política*. El formalismo debilita el sentido de lo estratégico, y, paradójicamente, se aleja de una política *realista* (lo que no quiere decir que el realismo ético político no pueda sostener principios universales implícitos de la razón y la voluntad políticas).

*262.* En política, acuerdan algo acerca de los mismos miembros de la comunidad política, y no sobre el mundo.

*263.* En el caso de la política, nuevamente, esos acuerdos son sobre algo intramundano por excelencia.

*264.* En nuestra política el indicado «mundo de la vida» debe ser sustituido por el «campo político» (y sus sistemas y subsistemas respectivos). Habermas idealiza ese «mundo de la vida», que, por otra

parte, se transforma en el cajón de sastre donde va a parar lo no político y lo no económico (sus únicos dos sistemas colonizadores).

255. *El capital*, t. I, cap. 1, 4 (Marx, 1975, *MEGA* II, 6, p. 109).

256. Nunca Habermas aclara que sea la Voluntad, la «formación de la voluntad» o esta «voluntad común». Su formalismo lo limita.

257. Habermas, 1992, 183; 215.

258. Arendt, «Sobre la violencia», en su obra *Crisis de la República*, Madrid, 1973, 146.

259. Para mí el «poder político» en sentido estricto es el poder comunicativo como *potentia*, lo que parecería coincidir con Habermas, pero la continuación del texto nos muestra que no es así.

260. La terminología weberiana (el poder como «dominación») contamina defectivamente el vocabulario habermasiano. No advierte que la «dominación» es ya, no el poder originario (*potentia*) sino la fetichización del poder delegado institucional (*potestas*).

261. Es el «darse» de la autodeterminación de la soberanía ya indicada por Rousseau. Pero si «se dan» no pueden auto-dominarse. Lo que acontece es que los que dan las leyes como dominación (*potestas* corrompida) han debido antes dejar de ser *obedientes* al poder de la comunidad (*potentia*).

262. Habermas, 1992, 209; 238. Habermas siempre habla de la «voluntad» y de la «formación de la voluntad», pero más como efecto de la razón discursiva (una voluntad tolerante, democrática, etc.), pero no como la fuente material del poder en cuanto tal.

263. Hablaré más bien de «autoridad del gobierno», para reservar el «poder» al poder consensual de la comunidad política misma.

264. «Toda determinación es negación» (véase Dussel, 1974c), negación de la indeterminación originaria y afirmación de un ente (*Dasein*: ser-ahí) determinado. En nuestro caso permiten la aparición del «ente» (*Dasein*): el «poder del gobierno», el «poder del Estado», el «poder ejecutivo», etc., pero clasificados en dos tipos normativamente determinados: el poder *obediencial* y el poder *fetichizado* o auto-referente.

265. En el próximo *capítulo*, abordaremos la institucionalidad de la esfera formal del derecho, la legislación y el ejercicio judicial, momento para tratar la cuestión de la «soberanía de la comunidad política». La «soberanía *popular*» en sentido estricto deberemos analizarla en la *Crítica*, en el *capítulo 5*, cuando la «comunidad» deje lugar al «pueblo» como actor colectivo privilegiado de la descripción de la filosofía política crítica o de liberación. Por el momento, citemos la expresión habermasiana.

266. Habermas, *op. cit.*, 209; 238.

267. En casos graves, donde es puesto en crisis el ejercicio delegado del poder de un auténtico representante político, éste podría recurrir a la consulta directa justamente para «regenerar» la fortaleza del poder que dice ejercer. Es sabido que los gobiernos populistas (G. Vargas, L. Cárdenas, J. D. Perón, etc.), que ganaron masivamente sin fraude sus elecciones, convocan «al pueblo» multitudinariamente en grandes espacios públicos para afirmar el ejercicio delegado de la autoridad del gobierno. *Estas convocaciones masivas son ambiguas*, ya que pueden ser manipulación de las masas urbanas marginales, y de mal gusto en los países centrales metropolitanos, pero deben ser considerados también recursos legítimos de conductores populares que necesitan regenerar la fuerza de la conexión entre su ejercicio delegado del poder (*potestas*) y el poder mismo consensual de la comunidad mayoritaria política, que frecuentemente no tiene bajo su propiedad los medios masivos de comunicación (como en el caso de Hugo Chávez en Venezuela o Andrés Manuel López Obrador en México).

268. Todo esto deberemos analizarlo en el § 22.

269. El «poder consensual» se organiza, se divide, se diferencia como Estado, bajo condiciones institucionales (son los «pactos» del contractualismo). El soberano no es el gobierno ni el Estado, sino la comunidad política.

270. La visión del «poder» en N. Luhmann se asemeja mucho a este modo de ejercicio de la fuerza. Escribe: «La causalidad del poder (*Macht*) consiste en neutralizar la voluntad [del otro], no necesariamente en doblegar la voluntad inferior [...] La función del poder consiste en la regulación de la contingencia. Como con cualquier otro código de medios, el código del poder se relaciona con una disidencia posible —no necesariamente real— entre las selecciones del *alter* y *ego*: acaba con la disidencia» (*Poder*, cap. 1; Luhmann, 1995, 18). Como el poder se ejerce en un campo de gran «inseguridad» (*Unsicherheit*) (véase *Die Politik der Gesellschaft*, cap. 2; Luhmann, 2000, 19 ss.), «el poder es una oportunidad para aumentar la probabilidad de realización de combinaciones improbables de selecciones» (Luhmann, 1995, 18-19).

271. Habermas, 1991, 186; 217.

272. Esta «apariencia» (*Schein*) no puede nunca cumplirse como «honesta y seria pretensión» en el caso de Weber, porque decir «dominación» es ya *excluir* el ejercicio real del poder consensual de la

comunidad política, constituida como «obediente» y no como activamente participante, origen mismo del poder político.

273. En la «económica» (no en la «política») Marx mostraba como el «carácter *social* del trabajo» consistía en la abstracción aislada del trabajador, sin comunidad, individualidad alienada sin relación política con los otros trabajadores, y que, desde su aislada vida cotidiana, era *societarizado* desde fuera por la coordinación abstracta del capital, que no podía cumplir la función de una *comunidad* de seres humanos libres.

274. La ecuación weberiana de una «dominación con legitimidad ante obedientes» es contradictoria; en el ejercicio de una fuerza dominadora como violencia, la legitimidad es *aparente* y los obedientes son oprimidos, dominados, explotados. Este ejercicio de la «dominación» no podremos denominarlo «poder», sino meramente corrupción del poder en tanto «dominación»: fetichización.

275. Véase más adelante § 22.2.

276. Veremos que se trata en realidad de un *análogo hegemónico* (reivindicación de un *pueblo*). Véase en la *Crítica*, § 38. Consúltese la *Tesis 11.16* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

277. Llamamos «gobierno» a una estructura interna del Estado (como sociedad política) que administra con autoridad, siempre delegada (y por ello es un «poder administrativo»), un cierto nivel del ejercicio del poder político de la comunidad.

278. Véanse Gramsci, 1970, 1971, 1975, 1977; Buci-Glucksmann, 1978; Jean Cohen, 1995, 117 ss., 142 ss.; Poulantzas, 1972; Díaz-Salazar, 1991. Véase la *Tesis 6.3* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

279. Es verdad que lamentablemente Gramsci usa todavía aquellas categorías sumamente endebles (y que para el Marx definitivo no fueron categorías de importancia), en aquello de la «infra-» y «superestructura», aunque tiende ya a mostrar la mutua codeterminación de *a*) lo material económico, con *b*) la toma de conciencia y *c*) los momentos en los cuales los «intelectuales» (orgánicos o no) juegan una función propia.

280. Por el contrario, principalmente en Lenin, va ligado al ambiguo problema de la «dictadura» del proletariado. Lo de «ambiguo» consiste, en primer lugar, por el equívoco que sugiere la palabra «dictadura», que no es tomada como una institución romana temporaria, sino como «anti-»democrática; en segundo lugar, el hecho de que un nuevo «bloque histórico» deba construir un orden con disciplina, en especial en referencia a los miembros del antiguo «bloque», es universal y claramente justificable, pero no hubo de llamarse a esa instancia «dictadura»; en tercer lugar, como veremos, la aceptación de la palabra «dictadura» permitió investir a la «vanguardia» (el Partido Comunista soviético) de una autoridad que no emanaba (ni pretendía emanar) del poder consensual de la mayoría de los obreros y campesinos, del pueblo ruso (sino del Partido), lo que permitió institucionalizar una burocracia auto-referente en el campo político. El error estratégico (y de principio) producirá inevitables efectos negativos tácticos que desencadenarán *en el largo plazo* el colapso del socialismo de la Europa oriental, por no haber podido *fundar* ni *regenerar* la autoridad del Estado en la URSS en el «poder consensual de la comunidad política» como un todo. La llamada «dictadura» fue el ejercicio, en el momento posrevolucionario, de la dominación con *algún* consenso (en especial de la clase obrera), y, posteriormente, la violencia sin consenso.

281. Gramsci, 1971b, 351. «Las comisiones internas son órganos de democracia obrera a los que es necesario liberar de las limitaciones impuestas por los empresarios» (*ibid.*, 207).

282. Escribe Lenin: «Para el imperialismo es sustancial la rivalidad de varias grandes potencias en sus aspiraciones a la hegemonía» («El imperialismo, fase superior del capitalismo», vii; Lenin, 1961, I, 707).

283. Más que «si tendrá... el poder», debió escribir: «si podía ejercer el poder también en nombre de los campesinos».

284. Discurso del 29 de julio de 1918 (Lenin, 1961, III, 31).

285. «La idea de la hegemonía del proletariado, dado que ha sido concebida histórica y concretamente, lleva en sí la necesidad *de un aliado* de la clase obrera: el bolchevismo ha encontrado este aliado en la masa de los campesinos pobres» (*L'Ordine Nuovo*, 1 de marzo 1924; Gramsci, 1954; cit. Buci-Glucksmann, 1978, 225). Gramsci piensa en la alianza de los obreros del norte con los campesinos del sur de Italia.

286. «La organización integral del proletariado no puede ejercer[la] directamente la dictadura de éste. Sólo puede ejercerla la vanguardia, que *concentra* en sus filas la energía revolucionaria de la clase» («Los sindicatos, el momento actual...», en Lenin, 1960, XXXII, 11). Pero, «el partido buscará realizar su plena *hegemonía* en las organizaciones [obreras] del Estado: los soviets» (cit. Buci-Glucksmann, 1978, 229). Esta «concentración» de poder vanguardista es sumamente ambigua (cuando no francamente equivocada).

287. Gramsci, 1971c, 13. Retendremos ese movimiento *desde abajo hacia arriba*, pero, como se verá, tendrá en nuestro caso otro sentido, el de la *expresión* del Poder consensual del pueblo que lo delega en los grupos hegemónicos (que será en una primera instancia el «bloque histórico en el poder»), para su ejercicio en las instituciones del Estado.

288. Obsérvese que inevitablemente el Poder es definido como «dominación» —en Gramsci y en Lenin, aunque con importantes variaciones.

289. *L'Unità*, 1 de septiembre de 1925 (cit. Buci-Glucksmann, 1978, 233).

290. Gramsci, 1954, 144.

291. Gramsci, 1971d, 103.

292. Ya que la latinoamericana no es sólo dependiente sino postcolonial, lo que agrava su fragilidad, debilidad, explotación (no en la relación «capital/trabajo», sino «capital-desarrollado/capital-subdesarrollado»; véase Dussel, 1988, cap. 15), ya que el segundo transfiere plusvalor estructuralmente al «centro» del sistema-mundo. Italia, aunque semi-periférica en el tiempo de Gramsci, era continentalmente parte de Europa.

293. Es la *potestas* que se fetichiza.

294. *Quaderni* 3, § 34 (Gramsci, 1975, I, 311).

295. Entre los tipos del ejercicio del poder (*esquema 18.01*) sería la indicada con (*b*): la dominación de tipo weberiano, dominación ante «obedientes» pasivos o reprimidos, no ante «participantes» activos, que es el tipo (*a*).

296. Al tema del Estado dedicaremos en § 22, del próximo *capítulo* 2. El aspecto de lo *anti-dominador* (como acción estratégico-crítica) será expuesto arquitectónicamente en la *Crítica* de esta obra (§ 38).

297. Obsérvese que para Gramsci el ejercicio del Poder siempre es «dominación». En este aspecto intentaremos siempre proponer una precisión semántica para diferenciar el «ejercicio del Poder» (propiamente dicho) y la «dominación», de manera que el «poder hegemónico» de la clase o fracción, que es la que propone desde su particularidad el proyecto universal o mayoritario, no lo denominaré nunca «dominación».

298. Con las que constituye lo que denominará el «bloque histórico en el poder».

299. Con las minorías, y sobre las que ejercería (en la concepción de Lenin o Gramsci) la ambigua «dictadura» en el caso de llegar al poder el proletariado. Pero aquí se advierte una vez más lo inapropiado de la denominación, porque aunque se deberá exigir el respeto del «nuevo» orden de las minorías (que eran la antigua clase dirigente y dominante), no por ello se dejará, por ejemplo, de respetar sus derechos humanos. Una dictadura —en el sentido actual del término, no en el romano— podría no respetarlos. Un poder hegemónico, aun postrevolucionario, no puede dejar de ser «democrático» (en el sentido que enunciaremos en la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*).

300. *Quaderni* 1, § 44 (Gramsci, 1975, I, 41).

301. Teniendo conciencia que no será, ni mucho menos, la clase obrera del capitalismo dependiente y postcolonial latinoamericano la que podrá hegemonizar dicha lucha política. Las coyunturas son profundamente diferentes al comienzo del siglo XXI.

302. Véase Broccoli, 1972. El tema debe hoy ampliarse enormemente por los «medios» de comunicación (televisión, cine, diarios, radios, etc.), verdaderos «aparatos» al servicio de los grupos dominantes, privados, trasnacionales.

303. *Cuaderni* 1, § 44; I, 42.

304. *Cuaderni* 4, § 10; I, 432.

305. *Ibid.* En esta reflexión «el protagonista de este *nuevo Príncipe*» deberían ser los socialmente oprimidos, la clase obrera y campesina.

306. Y de allí que sus propuestas tan originales en una *teoría del Estado*, no respondan a exigencias puramente teóricas, sino que se deducen de la necesidad de ciertas categorías estratégicas como la de *hegemonía*. *El capital* de Marx tiene un propósito explícitamente teórico, pero concebido para permitir una estrategia obrera ilustrada con intención *crítica*. De allí se deduce que tampoco le interese a Marx el concepto de capital por él mismo, sino para explicar sus *efectos negativos*. Partir de los «efectos negativos» del capital, transformándolos en punto de partida de una estrategia política (para revertir dichos efectos negativos por la acción política en la realidad histórica), es la tarea de Gramsci.

307. Planteado el tema, podríamos indicar el sentido de esta obra (la *Política de la Liberación*). Es una obra teórica de filosofía política que intenta ser, al mismo tiempo, una «exposición coherente referida a la actualidad política» latinoamericana. No se trata de una obra de un «intelectual orgánico» de un partido político concreto, sino que es una obra (de un «intelectual orgánico» con algunos de los nuevos movimientos sociales) que se ha elaborado como expresión de múltiples diálogos con los «inte-

lectuales orgánicos» de la base, de dichos movimientos, para que pueda ser usada por todos los partidos y movimientos sociales *críticos*, comprometidos con los intereses del «bloque social de los oprimidos» (como veremos en la *Crítica*, volumen III). No sólo se sitúa en el *nivel A* estratégico (como la teoría de Gramsci), sino también en un *nivel* C de los principios, de las categorías, de los supuestos implícitos que hay que tener *claros* para la acción, y por ello iluminan los *niveles A* y *B*, en tanto acciones estratégicas anti-hegemónicas y para transformar las instituciones. Sin embargo, el estatuto estratégico de esta obra (política) es principalmente analógico al de *El capital* de Marx (económica), no tanto a *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, que se toca con parte del proyecto gramsciano (pero sólo en «parte», porque Gramsci tiene un propósito *teórico* de la *estrategia política* concreta, mientras que Marx no la tuvo, al menos en el nivel estratégico político tan correcto).

308. Adviértase que está refiriéndose a *gruppi sociali*, no a partidos y ni siquiera a clases sociales.

309. *Cuaderni* 24, § 4; Gramsci, 1975, III, 2286.

310. Buci-Glucksmann, 1978, 342.

311. Gramsci, 1975; I, 373.

312. Por lo general el tema del «poder» no es tratado frontal y analíticamente (ni por Habermas ni por Laclau, porque debería haber estado articulado a la problemática del Estado que evaden, o sólo incluyen como «estado de derecho» el primero, o hegemonía discursiva el segundo). Ambos han dejado de ser «intelectuales orgánicos» de los grupos subalternos, y mucho menos de los países periférico poscoloniales, donde la dominación o violencia que pesa sobre dichos grupos es hoy paradigmática, mucho más dolorosa que en los tiempos de Gramsci en la Italia, al final europea.

313. El «ampliar» el Estado no es el fruto de una hipótesis teórica, sino la exigencia de una explicación más compleja de lo que significa el ejercicio del Poder por parte de un «bloque histórico», que incluye entre sus determinaciones un cierto manejo de instituciones tales como la escuela, las iglesias, los sindicatos, los periódicos, etc., que tienen una función política evidente, pero que no formaban parte del Estado en su sentido tradicional (tanto para la burguesía como para el marxismo leninista).

314. Véase lo ya dicho en el *§ 11.1.b*.

315. Como bien muestra Aníbal Quijano en su teoría de la «colonialidad del poder», la estratificación social y política en las colonias hispano-lusitanas era de carácter racial. El «examen de sangre» valía para declarar a un miembro de la sociedad como «marrano» o «judaizante», o como no blanco puro, o mestizo, o mulato (mezcla de blanco y afro), o zambo (mezcla de indio y afro), o afro-latinoamericano, o indígena. Esa clasificación (hasta con 32 diferentes caracterizaciones) contenía una jerarquía en los juicios de valor en cuya escala los extremos eran: en positivo el blanco y en negativo el indígena de las culturas originarias (después del mismo esclavo africano). El «blanco» de la Península era *superior* al «blanco» nacido en las colonias. Este último era el «criollo».

316. Véase la descripción de los acontecimientos históricos concretos en Dussel, 1983, 681 ss.

317. Véase en el volumen I de esta obra, *§ 11.2* [210-221]; y Dussel, 1983b, 261-299.

318. Véase Dussel, 1988, cap. 14, 330 ss.

319. Véase más adelante el *§ 29* de esta *Política de la Liberación* (volumen III).

## § 20. DEFINICIONES PREVIAS

[302] El «campo político» queda entonces atravesado por las acciones estratégicas de los actores políticos, que se organizan en torno al ejercicio del poder político, en su sentido estricto: como unidad de las voluntades de una comunidad ligadas por el consenso legítimo en cuanto lo decidido es factible empíricamente (*potentia*)[1]. El poder político así definido, que en la mera acción estratégico-política se mueve dentro de una puntual contingencia inevitable y constitutiva, sin embargo se *depositará*, se *fijará*, obtendrá cierta *permanencia (no-contingente)*[2] dentro de lo *posible* y lo *no-necesario*. Ante la *fortuna* indomesticable, siempre inesperada de la acción estratégico-política, la vida política ha ido creando peldaños construidos en el tiempo, estructuras que aseguran a la comunidad en el proceso de la historia de las culturas, sobre los que se asciende contando con las creaciones intersubjetivas, que son invenciones de las anteriores generaciones que permiten hacerse tradición y efectuar un progreso político, aprendiendo de las experiencias pretéritas de la humanidad. Se trata de un nivel más concreto; ascendemos así de lo abstracto, la acción contingente del *nivel A*, a lo más concreto y más complejo: al *nivel B* de las «instituciones» políticas[3].

### 1. *«Eros» e «institución»*

Empíricamente, la vida instintiva animal de la especie, filogenéticamente, guiaba certeramente la existencia del individuo y no había campo posible (o era muy estrecho, p.e., en los primates superiores) para un aprendizaje ontogenético, para la política como ámbito de la decisión condicionadamente libre. Era la presencia de la *ananke*, la necesidad del instinto[4]. Freud[5] intenta dar un ejemplo para introducir la cuestión del instinto (*Trieb*) tomando como ejemplo al niño:

El niño no se cansa nunca de demandar *la repetición* del juego al adulto que se lo ha enseñado o que en él ha tomado parte [...] Nada de esto se opone al principio del placer; es indudable que *la repetición, el reencuentro de la identidad,* constituye una fuente de placer[6].

La «identidad» de lo repetido significa una cierta permanencia, estabilidad, un buscar en las instituciones la seguridad del instinto perdido. Por ello, esa repetición produce placer, de lo contrario al niño no le encantaría volver y volver sobre el relato del cuento tantas veces contado. Pero quizá esta «obsesión de repetición» (*Wiederholungszwanges*) se deba no simplemente al placer que produce, sino a un fundamento que es el que provoca ese tal placer. El niño, un sujeto novel, que lentamente penetra diferentes «campos» prácticos con diversos «sistemas» (con sus «juegos de lenguaje» como los describe Wittgenstein, sus gestos, sus ritos, sus códigos, sus comportamientos específicos, etc.), como la familia, la escuela, el barrio, un club deportivo, una comunidad religiosa, y tantos otros, se encuentra desorientado sin saber cómo «manejar» esas totalidades funcionales a las que no puede escapar en su vida cotidiana. Son tantos y tan complejos, que el niño tiene pánico al «no saber» cómo comportarse en cada uno de ellos. No sabe cómo «actuar», cómo cumplir una «función» que no despierte risa o desprecio de los que ama; sus actos fallidos se le presentan como causas de castigo y por ello como riesgo, como peligro. Lo que le angustia es no saber el «sentido» de su «lugar» en un «todo funcional». El «instinto», entre los animales, *sabía* lo que tiene que operarse; lo mismo acontece en las sociedades tradicionales que hoy han sido puestas en cuestión en la complejidad de la civilización posconvencional. Y, por ello, Freud se pregunta:

¿De qué modo se halla en conexión lo instintivo con la obsesión de repetición? [... En qué] un instinto sería, pues, una tendencia (*Drang*) propia de lo orgánico vivo a la reproducción (*Wiederherstellung*) de un estado anterior [...] Todos los instintos orgánicos [en el ser humano] son conservadores (*konservativ*) e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión (*Regression*) o a una reproducción de lo pasado[7].

Entre las especies animales, se entiende, los instintos aseguran el accionar del individuo dentro de la especie, filogenéticamente. Pero en el ser humano, el pasar evolutivo de los cientos de milenios produce una cierta «regresión» de la conducta instintiva, que de hecho va siendo subsumida o se va transformando en comportamientos sistémico-culturales, en acciones reguladas por «instituciones». Si el instinto aseguraba casi con infalibilidad (o su imposibilidad causaba frecuentemente la muerte) la solución de los desafíos del medio, la humanidad irá depositando los aciertos de las respuestas exitosas a dichos desafíos (de la naturaleza y otros grupos humanos) en su memoria colectiva. Dichos aciertos exitosos son ciertas acciones coordinadas intersubjetivas que será necesario «saber repetir», y por ello serán transmitidas a las generaciones venideras. El instinto, como actividad reproductora o conservadora de la vida,

va dejando lugar (sin jamás desaparecer) a las «instituciones» que cumplen la misma función reproductora y conservadora de la vida humana colectiva.

[303] Pero la hipótesis de un cierto narcisismo constitutivo de la subjetividad (en el psicoanálisis y la psicología social, así como en la filosofía moderna desde el empirismo inglés[8] anterior) situará a la «conciencia mimética» siempre como «competencia» (siguiendo de alguna manera el modelo del mercado capitalista). El hijo imita el amor del padre por su madre. Dicha imitación no sería problemática si no fuera excluyente. Al competir por un mismo «objeto» el hijo desea la muerte de su padre. Así se produce el «complejo de Edipo». El Edipo de la tragedia griega es un hijo de un padre que lo quiso matar, y terminó matando a su padre y acostándose con su madre. El deseo como imitación del padre, a través de la muerte del padre, culminó con la apropiación exclusiva del «objeto» (la madre) que se le había negado primero. Es una dialéctica regulada por el «principio de muerte».

La cultura humana [tiene] dos distintos aspectos —escribe en *El futuro de una ilusión*—. Por un lado, comprende el saber y el poder conquistados por los seres humanos para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por otro, todas las instituciones necesarias para regular las relaciones de los seres humanos entre sí[9].

De todas maneras, Freud termina siempre en un cierto pesimismo, en una cierta visión que, por una parte, es sanamente crítica y, por otra, patológicamente destructiva; esta interpretación negativa de las instituciones tiñe toda su teoría de la cultura: «Cada individuo es virtualmente enemigo de la cultura (*ein Fein der Kultur*)[10] [léase: de las instituciones]. Parece que toda cultura ha de basarse sobre la coerción (*Zwang*) y la *represión de los instintos (Triebunterdrückung)*[11].

En *El malestar de la cultura* continúa en el mismo tenor. Dado que estamos en una continua situación de sufrimiento es necesario descubrir alguna «técnica para evitarlo»[12], y «la más enérgica y radical es [...] el que ve en la realidad el único enemigo, la fuente de todo sufrimiento (*die Quelle alles Leids*), que nos torna intolerable la existencia, y por consiguiente es preciso romper toda relación [con el temible mundo exterior[13]] si se pretende ser feliz»[14]. Para Freud, fuera de esa posición utópica «el designio de ser felices que nos impone el *principio del placer* es irrealizable (*nicht zu erfüllen*)»[15]. Por ello, al final el tema de la institución queda situada en la dialéctica de «*éros* y *ananke* [que] se convirtieron en los padre de la cultura humana»[16].

En efecto, ya en *Más allá del principio del placer* Freud había dado las bases de su desarrollo posterior. La dialéctica de la libertad de la pulsión, del deseo al gozo (*éros*), y de la institución (*ananke* o «principio de realidad»), dada la «tendencia a la estabilidad»[17], significa una «económica» de equilibrio entre el placer y el displacer. La autoconservación de la especie exige una cierta «postergación de la satisfacción» (*Aufschub*

*der Befriedigung*)[18], un cierto «renunciamiento» (*Verzicht*) o una «desviación de una posibilidad del placer»[19], que es un cierto «displacer». La institución (cultural o política) será un cierto «repetir lo desviado (*das Verdrängte [...] zu wiederholen*)»[20], o el displacer necesario para la reproducción segura de la vida de la comunidad[21]. Para que dicha seguridad se estabilice es necesario garantizar su permanencia en el tiempo, y por ello la «obsesión de repetición» (*Wiederholungszwang*)[22] fija diacrónicamente la institución. Por su parte, la cultura se las arregla para interiorizar esas exigencias institucionales; nace así el «Super-yo» —el Osiris egipcio que como un «ojo» panóptico juzga desde el Juicio Final todos los actos—. «Cuando mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo y la rapidez de su represión (bajo la influencia de la autoridad[23], la religión, las enseñanza y las lecturas), más severamente reinará después sobre el Yo como conciencia moral (*Gewissen*)»[24]. De esta manera la «institución» se ha subjetivado: la organización objetiva, frente al sujeto en la sociedad (por ejemplo, el matrimonio monó-ándrico y monó-gamo), queda subsumida en la intersubjetividad (de la conciencia y del inconsciente) como el mismo fundamento de la propia subjetividad (no sólo como exigencia ética, sino igualmente como las referencias empíricas de la propia existencia: el padre-empírico y la madre-empírica constituyen la subjetividad del niño o niña desde su inevitable origen biográfico: como en círculo la *objetividad institucional* es el fundamento de la *subjetividad del sujeto*).

[304] Por su parte, René Girard vuelve al comienzo del discurso freudiano y se pregunta: ¿Si el niño imita al padre no es acaso en la *mimesis* (imitación) donde todo comienza? Freud no ha advertido que el *conflicto* entre el hijo y el padre es el efecto de que hay un único «objeto» deseado por el padre y el niño, siendo narcisista el proceso de *mímesis* tiene que tender a la exclusión del Otro, y esta es la causa del conflicto. Toda sociedad está siempre en conflicto porque por la lógica *mimética*, es decir, en la imitación de uno a los otros, todos aspiran *a los mismos bienes* escasos. La lucha en la fratría es inevitable. Freud propuso una hipótesis sobre el modo como posiblemente se solucionó originariamente tal conflicto, situación pacificada por medio de la institución totémica (en un pasar del «estado de naturaleza» al «estado institucional» ). En *Tótem y tabú* imaginó entonces que la unidad reconquistada y pacífica del grupo se debe a un sacrificio originario, que después es venerado como el *tótem* de referencia ancestral:

> Un acontecimiento como la supresión del padre originario (*Beseitigung des Urvaters*) por la horda fraterna tenía que dejar huellas imperecederas en la historia de la humanidad y manifestarse en formaciones sustitutivas[25].

Las instituciones (también las políticas) debían, por la obsesión de repetición y el «retorno de lo reprimido» —el sacrificio del padre originario—, mirar hacia el pasado para perpetuarlo, fundándose en él, y pactando así el orden social vigente. Girard radicaliza y generaliza la

posición freudiana por otro camino, y encontrando un hecho de tanta o mayor universalidad y presencia en la historia de las religiones. Se trata del «chivo emisario» —que lo encontramos en los cultos del Año Nuevo en Mesopotamia desde los akadios [el «cordero de Dios que quita los pecados del mundo»], pero también puede hallarse en el culto del *Inti raimi* del Imperio de los incas del Perú en Cuzco, y en tantos otros pueblos—. Volvamos entonces al Edipo, pero desde la interpretación de Girard:

El *mimetismo* del deseo infantil es universalmente reconocido. El deseo del adulto no es diferente en nada, salvo que el adulto, especialmente en nuestro contexto cultural, casi siempre siente vergüenza de modelarse sobre otro [...] Dos deseos que convergen sobre el *mismo objeto* se obstaculizan mutuamente. Cualquier *mimesis* referida al deseo desemboca automáticamente en el conflicto. Lo *mismo*, lo *semejante*, evoca una idea de armonía en las relaciones humanas[26].

Contra Freud, Girard no piensa que se dio el sacrificio del padre originario de la horda, sino algo más presente en todas las religiones: el «chivo emisario». Escribe:

Mientras mueren las instituciones[27] y las prohibiciones que reposaban sobre la *unanimidad fundadora*, la violencia soberana[28] vaga entre los hombres pero nadie consigue apoderarse duraderamente[29] de ella [...] El círculo vicioso de la violencia, recíproca, totalmente destructora, es sustituido entonces por el círculo vicioso de la violencia ritual, creadora y protectora[30].

Con mano segura Girard describe el retorno al caos de la tragedia griega *La bacantes*, cuando Dionisos vuelve para destruir el orden trayéndolo en el desorden originario (que tanto entusiasmó a Nietzsche). Es el «estado de naturaleza» de todos en lucha violenta contra todos, el clamor por reinstaurar el orden. Y bien, Girard muestra que la fratría escoge a uno del grupo o a un extraño, y arrogando sobre él (o ella, como en el caso de Ifigenia[31]) «todos los pecados del mundo» (el «cordero de dios») se lo sacrifica[32]. Su sacrificio es pacificador, ya que todos quedan purificados de sus faltas. En el rito babilónico el «chivo emisario» era arrojado al desierto, muriendo con todas las faltas de la comunidad, que podía iniciar el Año Nuevo con pureza renovada:

Su objeto es mantener las cosas en el estado en que se encuentran. Esta es la razón de que apelen constantemente al modelo de cualquier fijación y de cualquier estabilización cultural: la *unanimidad violenta* en contra de la víctima propiciatoria y en torno a ella[33].

La comunidad política tiene ahora unidad, hasta unanimidad, las voluntades plurales se han unido en el consenso de la aceptación de la víctima que ha muerto por todos, para alcanzar la paz. Pero dicho consenso de las voluntades se funda, como vemos bien expresado, en la *violencia*; es una *unanimidad* sobre la muerte del Otro, de la víctima inocente asesinada para ligar la voluntad de los asesinos. ¿Habrá otra manera de fun-

dar el *consenso* pulsional? ¿Será posible encontrar otra narrativa mítica que pudiera permitir evadirnos de la lógica del «principio de muerte» y del narcisismo originario de la subjetividad política?

Ya hemos visto en la parte *Histórica* de esta *Política de la Liberación*[34], una cierta manera de descubrir otra narrativa mítica en la dialéctica de la «ley» y de la «transgresión» —que ciertamente es una hermenéutica diferente a la de Freud y Girard—. Deseo ahora tratar el tema para contraponerlo a la visión de estos dos clásicos. La cuestión, por otra parte, terminará por enfrentarnos a Jacques Lacan, Alain Badiou y a Slavoj Žižek, en torno a un texto de Pablo de Tarso sobre la «ley». Franz Hinkelammert, en su obra *El grito del sujeto*, se refiere a un horizonte de narración simbólica completamente diversa al mito edípico. Parte, como lo hiciera Paul Ricoeur en *La simbólica del mal* (donde enfrentó el mito de Prometeo al mito de Adam), enfrentando el mito de Edipo al mito de Abraham —produciendo una hermenéutica nueva de la tradición semita en la historia de la filosofía—. Desde un punto de vista filosófico[35] el mito edípico es una dialéctica de muerte, mientras que el mito abrahámico abre una dialéctica de vida (del *instinto de vida* [*Lebenstrieb*] al que se refiere Freud, pero no puede manejarlo, dada su ontología puramente negativa).

Cuando el fundador del cristianismo se enfrenta a los miembros del Sanedrín antes de su muerte, los acusa diciendo: «Si son hijos de Abraham, deben cumplir la praxis de Abraham. Pero intentan matarme [...] Esto no lo hizo Abraham»[36]. Jeshua de Nazaret pertenecía a una escuela judía que opinaba que Abraham no quiso inmolar a su hijo Isaac, y «un ángel» (no el dios de la ley de muerte) le permitió cumplir su voluntad poniéndole a mano un cordero para sacrificarlo en el lugar de su hijo primogénito (que los semitas, hasta Fenicia, tenían por «ley» ofrecer a sus dioses). Abraham no quiso matar; los del Sanedrín pretender matarlo; luego no son de la tradición abrahámica. Hinkelammert escribe:

> Abraham se liberó de la ley; se dio cuenta de que la ley le exigía un asesinato y descubre al Dios cuya ley es la ley de la vida. Abraham se convierte y se libera. No mata, porque se da cuenta que la libertad está en el *no* al matar. Luego, su fe consiste en esto: en no estar dispuesto a matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham, libre por la ley, se liberó para ser un Abraham libre de la ley, siendo la raíz de su libertad el rechazo a matar[37].

[305] No estamos ya ni ante el asesinato del padre originario de la horda de Freud, ni frente al «chivo emisario» de la fratría de Girard. Hemos evadido la lógica del padre que mata al hijo, y del hijo que mata al padre, en el conflicto mimético del desear narcisistamente el mismo «objeto». En la nueva lógica, la del «instinto de vida»[38], el padre ama la vida del hijo y salva al hijo; el hijo ama al padre y lo protege, en especial cuando es viejo (no inmola al *Urvater*); no hay *mimesis* por un único «objeto» deseado por un instinto excluyente y posesivo, sino que hay amor al Otro como otro, hay respeto a la Alteridad, y por lo tanto no hay conflicto, ni necesidad de sacrificio reparador, ni deuda, ni ver-

ganza, ni *unanimidad violenta*, ni el «principio de muerte» es el primer principio (es, en cambio, el fundamento mismo de toda patología).

De aquí se derivan dos concepciones del fundamento del poder político. *a*) Una, se formula así: «Es conveniente que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación»[39] —del Sanedrín—. Es de nuevo el «chivo emisario», la *unanimidad violenta* de Girard. *b*) La otra, recuerda que no hay que proceder «como Caín que [...] mató a su hermano [...] El que no ama[40] permanece en la muerte (*thanáton*). Todo el que aborrece a su hermano es un asesino»[41]. En este caso el poder, en el sentido que lo hemos definido en el *capítulo* anterior, puede ser la *unanimidad del consenso factible* en la fraternidad[42] (como ideal, como postulado), y, empíricamente, como «poder hegemónico» de las mayorías efectivas. Los otros tres tipos de ejercicio de la fuerza o coerción —del *esquema 18.01*— (dominio *à la* Weber, gobernabilidad de la Comisión Trilateral o directamente la violencia dictatorial o tiránica) quedan bien fundadas en la narrativa hermenéutica de Freud y Girard.

Podríamos volver ahora a la experiencia cotidiana del niño que repite una y otra vez el relato de un cuento (hoy, ve una y otra vez el video de una historia infantil en su televisión). El adulto tiene placer ante lo novedoso; la película que atrae es la que presenta una solución «nunca vista». El niño, la niña, está confundido y en estado de «displacer» por la imposibilidad de comprender el sentido[43] de las funciones que le toca jugar en los más variados sistemas (y sus respectivos campos) de su vida cotidiana. La pretendida «obsesión de repetición» (de Freud) y el «deseo mimético» (de Girard) quedan explicados por un hecho previo fácilmente comprensible: el que se inaugura en el «manejo» (*management*) del mundo cultural, que integra innúmeros campos prácticos con sus respectivos sistemas y subsistemas, le es exigido, como a todos sus miembros o actores, conocer sus funciones, sus «roles», sus «papeles» (como el actor que conoce su «libreto» en la pieza de teatro). El niño comete continuamente «errores»: en la fiesta desea jugar solitario, en el silencio del templo comienza a cantar, en la disciplina escolar quiere salir a jugar al fútbol, en la mesa «con los grandes» grita no «educadamente». No sabe «comportarse». Este pánico escénico le ha enseñado que cada sistema (en su inmenso número) de cada campo (igualmente numerosos) exige a sus miembros aprender sus «papeles». El placer del niño consiste no en la novedad (¡todo es nuevo!; hay exceso de novedad; la novedad aterroriza al novel actor), sino en poder ir conociendo lentamente la sucesión lógica, comprensible, memorizada del hilo de la narración con «sentido». Por ello, indica Freud, el niño le exige al que relata el cuento que repita lo mismo, y le corrige si introduce una novedad (para la racionalidad lógica inicial del niño es un «error» insoportable e inconcebible). El placer está en el dominio anticipado, gracias a la constante «repetición», del «lugar» lógico (inicio del descubrimiento del «sentido») de cada acontecimiento en el relato, de un sistema, de un campo práctico, al que, además, está dispuesto a someter su espontaneidad, su libertad, afrontando un «displacer», pero exigiendo a los otros (de allí el profundo sentido de justicia

del niño) que también por su parte cumplan con sus roles asignados y ya definidos anticipadamente. El placer no está en la novedad, sino en que el acontecimiento corresponda a su asignación previa memorizada. Se trata del *remembered present* de Gerald Edelman[44]. Lo que más le causa dolor es un «castigo injusto»; el sentido lógico de la racionalidad naciente es implacable: a tal acto tal mérito o castigo (su «Super-yo» se va organizando). Por ello, ante un castigo inmerecido, al que no le encuentra la «lógica», no sufre el niño por el dolor sensible, sino por el «sin-sentido» (sin fundamento; lo injusto) de la acción, que destruye la secuencia descubierta en los sistemas. La acción injusta le impide «captar», «dominar» la lógica de los sistemas, los campos, las totalidades de sentido (que neurológicamente van constituyendo «mapas» entre los grupos de neuronas, «mapas» de «mapas» aún físicamente discernibles).

Podemos así comprender que el niño está dispuesto a afrontar un cierto displacer, que llamaremos «disciplina», desde el placer de poder manejar las «instituciones» en beneficio de todos —si no se lo educa narcisistamente—. Ese manejo de la lógica de las instituciones está motivado por un «instinto de vida».

La «obsesión de repetición» y el «deseo mimético» nos están simplemente indicando dos mecanismos en el *proceso de subjetivación* de la *objetividad de las instituciones*. En efecto, la única manera que tiene el niño para comenzar a conocer la «lógica» de los sistemas, campos o «instituciones», es por repetición (el relato del cuento repetido innumeras veces hasta que se lo memoriza desde el inicio hasta su desenlace final, para estar «asegurado» en haber descubierto el «sentido», al menos la «sucesión» en el tiempo de la trama) y por imitación (imita lo que obra el padre, la madre, el vecino, el maestro... sin mayor reflexión, ya que imitándolo descubre con placer que pasa desapercibido; ya que nadie lo acusa de disonancia, de estar «fuera de lugar», evitando así el displacer de la ridículo, de la reprensión, del castigo). La *repetición mimética* dejará lugar a la plena *comprensión del sentido* de la función sistémica, no descubierta por Freud ni por Girard, en los temas de la repetición y la *mímesis*.

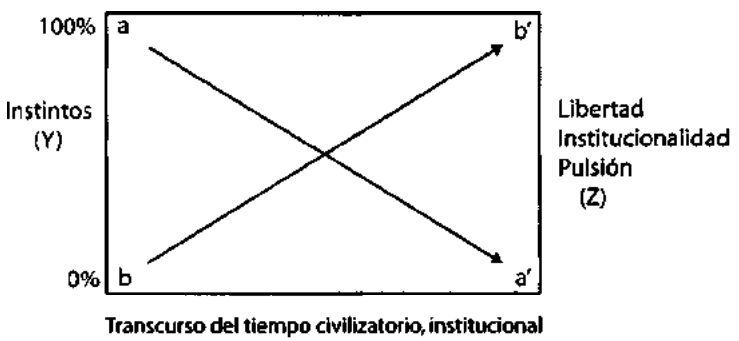
Si además evitamos la *unanimidad violenta* como origen necesario de la institución, y colocamos en su lugar el reconocimiento de la Alteridad como respeto por el Otro, narrado en el mito abrahámico, podremos internarnos a una hermenéutica política de la «institución» con posibilidad de nuevos resultados.

## 2. *Disciplina y alienación en toda institución*

[306] Para que la institución o la libertad (que sólo crece en referencia a la institución[45]) fueran posibles, el instinto debía dejar lugar a la incertidumbre de un aprendizaje ontogenético, en la que la biografía del individuo pudiera agregar nuevos elementos a la vida social de estos animales superiores. Sólo en la especie *homo*, gracias al desarrollo cerebral de la memoria, de la categorización conceptual, de la jerarquización

evaluativa, de las capacidades lingüísticas, del fenómeno de la conciencia y autoconciencia, el instinto certero, pero fijo, dejó lugar al aprendizaje disciplinado y flexible. Ahora el desarrollo de la especie se liberaba del mero desarrollo anatómico-fisiológico o físico del cerebro y de la seguridad del instinto, y aceleraba generación tras generación una gigantesca cantidad de novedades propias de la especie histórica humana. Los actos no sólo instintivos (el instinto es «desviado» hacia objetivos culturalizados) de las costumbres, las tradiciones, las «instituciones», los sistemas políticos comenzarán su larga historia. El manejo del instinto exige reglas autoconcientes (como el *tabú*), aunque implícitas, y esto abre el ámbito de la ética, el campo de la política, de las normas comunitarias, de la organización social, aun en los más primitivos clanes del Paleolítico. El grupo de familias debe organizarse internamente, pero igualmente debe concertar alianzas para la caza (como indica Edgard Morin), lo que exige el pacto interfamiliar que probablemente determina la institución del incesto. El padre y la madre no realizan relaciones sexuales con sus hijos, que son reservados a los hijos de las otras familias para consolidar ese pacto. Nacen así las instituciones en el campo abierto por la sublimación cultural de los instintos.

Esquema 20.01. AUMENTO PROPORCIONAL DE INSTITUCIONALIDAD Y DE LIBERTAD, CON PROGRESIVA SUSTITUCIÓN DE LOS INSTINTOS (SUBSUMIDOS CULTURALMENTE)




*Aclaración al Esquema 20.01.* En *a* el instinto (Y) rige toda conducta. En *a'* el instinto sólo rige un número reducido de actos; ha sido sustituido institucionalmente; *a-a'* se aproxima como una línea asintótica que no llega nunca a «0», porque nunca el instinto deja de tener vigencia. En *b* la conducta institucionalizada, libre, o la pulsión propiamente dicha (Z), son mínimas; en *b'* la pulsión, la libertad y la institucionalidad son máximas; es otra línea asintótica: nunca podrán llegar al 100%.

Las relaciones sistémico-intersubjetivas dentro de esas comunidades primitivas se van regulando. Dichas reglas, siempre implícitas al menos al comienzo, se aprenden, se respetan por la circularidad auto-referencial de la «doble contingencia» (como enseña Niklas Luhmann[46]): cada miembro de la comunidad cumple una función reglada, con la expectativa de que los otros miembros cumplen las suyas. La madre tiene una relación materna con la hija; la hija tiene una relación filial con la madre. Cada una sabe lo que le toca jugar de su función sistémica, teniendo la «seguridad» (certidumbre institucional) de que los otros cumplen las suyas. Surgen así las «instituciones», que no son sino las maneras múltiples y complejas en que los sujetos sociales (políticos) se transforman en actores de roles, de relaciones estables, por la repetición en el tiempo (tradición en la historia) y en la ocupación de lugares con sentido, que se van complificando al pasar de los milenios. El largo Paleolítico —si el *homo habilis* aparece hace cuatro millones de años— desemboca al final en la revolución urbana, el Neolítico, en el *homo civilis* (el habitante de la ciudad: animal urbano, y por ello ya político[47]). En las primitivas ciudades se complificaron al infinito las funciones. Había agricultores (de la reciente revolución agrícola), pastores y jinetes (de la reciente revolución pastoril), constructores y orfebres de todas las categorías (los fogoneros o especialistas en las artes derivadas del fuego, curtidores, zapateros, alfareros, hilanderos, manejadores de los metales, etc.), comerciantes, escribas (al comienzo muy primitivos pintores), sabios sacerdotes (astrónomos, protomatemáticos, hermeneutas de los mitos originarios, etc.), guerreros, grupos dominantes, hasta jefes o primitivos monarcas. El campo proto-político estaba ya arquitectónicamente bosquejado.

Y bien, la subjetividad de cada actor era constituida ontogenéticamente desde la cuna en las estructuras culturales de su comunidad. Esa educación se depositaba en su inconsciente (de un «ello» que se confundía al final con la materialidad física de la corporalidad de la organización neuronal de su cerebro) e iba desarrollando, por debajo de su conciencia, un «Super-yo», para expresarnos como Freud, una jerarquizada y memorizada categorización de las mediaciones prácticas que permitían la reproducción de la vida comunitaria y la participación en sus válidos consensos (no necesariamente como *unanimidad violenta*). Esta presencia de las instituciones socio-históricas, y lentamente políticas, estaban constituyendo, en la pasividad misma originaria de «lo dado», la subjetividad de cada miembro. Subjetividad que al ser constituida desde y dentro de una familia (la madre, el padre, los hermanos, los abuelos, los tíos, los primos, los parientes...), de una aldea (con campesinos, pastores, guerreros, maestros, sabios, sacerdotes...), de una confederación de las mismas, constituían el fundamento objetivo-institucional e intersubjetivo anterior a la misma subjetividad. Repito, las instituciones que enfrentaban a la conciencia en vigilia como funciones objetivas, intersubjetivas, comunitarias socio-históricas, construían al mismo tiempo su inconsciente desde abajo y desde antes (como relaciones de las instituciones dentro de las cuales se había nacido, había sido educado y se

había crecido). De esta manera las *«instituciones» objetivas* eran también *estructuras subjetivas* en la intersubjetividad de los agentes de los sistemas institucionales.

Es por ello por lo que será necesario distanciarnos de ciertas posiciones extremas. Por una parte, de la posición: *a*) de un cierto anarquismo anti-institucional (de izquierda, como la de Bakunin, para la cual toda institución es represión); por otra, *b*) de la derecha liberal (como la de R. Nozick, para la cual la única institucionalidad que cuenta es la del mercado); en tercer lugar, *c*) del psicoanálisis de Freud (desde un Eric Fromm que es más institucionalistas, a un Marcuse que se inclina hacia un cierto anarquismo, que como hemos visto, al final, interpreta la institución desde el «instinto de muerte»); o, por último, *d*) de la posición postestructuralista (como la de M. Foucault, que en su crítica a la «disciplina», no la diferencia suficientemente de la «represión»). Será necesario distinguir, al menos conceptualmente, porque en el nivel empírico es imposible saber cuando se pasa el límite de una a otra, entre la «disciplina» y la «represión». Una institución se torna represiva cuando los que la sufren llegan a un grado de conciencia que la juzgan como una expresión de «displacer» intolerable (aunque hay mucha flexibilidad en los márgenes de la tolerabilidad). Aceptaré el concepto de «disciplina» (en este punto más allá de Foucault) como la acción regulada del actor social (o político), que exige también un cierto control sobre la corporalidad, situación en la que ésta puede sentir frecuentemente un cierto «constreñimiento», y hasta dolor, temor o fobia. Ciertamente, al agricultor que se levanta con el sol le agradaría seguir durmiendo en el acogedor lecho, como en un nido originario. Pero el sufrimiento del colectar raquíticas raíces y el terminar los días con las manos vacías de los recolectores, pescadores y cazadores (que arriesgaban su vida ante el filo de los dientes de los leones de las estepas africanas primitivas), se presenta a los ojos del agricultor como menor displacer el tener que levantarse de madrugada del lecho del *éros* nocturno. Cierta «disciplina» es necesaria, aunque postergue por un corto tiempo el cumplimiento del «deseo» (por ejemplo, el seguir durmiendo y no ir a trabajar el campo), y poder por el «trabajo»[48] (que junto a las ceremonias rituales por las que el cadáver es devuelto *al orden civilizatorio*, como lo muestra E. Morin o Bataille) obtener de manera regular, segura, repetitiva, el abundante alimento a la mano, el fruto de la institución inaugurada con la revolución de la agricultura —que inauguraba igualmente el desastre ecológico de la destrucción de los bosques—. Todas las «instituciones» exigen disciplinar al *éros* placentero, a la corporalidad gozosa, a la subjetividad deseante. Las instituciones, de todas maneras, son relaciones intersubjetivas que forman sistemas necesarios para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana[49].

[307] El problema que estamos planteando se presenta cuando se interpreta toda «disciplina» como «represión». Llamaría a esta confusión una posición que confunde un postulado («la felicidad consiste en cumplir en el gozo todos los deseos») con su imposibilidad empírica (y,

por ello, «para alcanzar el deseo hay que efectuar un rodeo civilizatorio»). Se intenta, en nombre de una primitiva libertad deseante sin límites (inexistente, porque en el pleno instinto no hay libido ni libertad, hay necesidades sin imaginario y por ello sin goce intersubjetivo y cultural, que constituye la libido) definir como «represiva» toda institucionalidad. En nombre de la libertad y el deseo, y de la vida misma, se niega la posibilidad de la reproducción de la vida. Las instituciones no pueden existir si cada sujeto pretendiera actuar en cada acción como un agente absolutamente libre de toda coacción, como pura espontaneidad, como un perpetuo inventor *ex nihilo*. Sería necesario cada día nuevamente inventar la agricultura, el pastoreo, la organización de las ciudades, la estructuración de códices legales, etc. Siempre se estaría en el Paleolítico de los recolectores y cazadores furtivos. Los tales individuos «libres» y «espontáneos» hace muchas decenas de milenios que se habrían extinguido. Imaginar la permanencia (ni siquiera el aumento) de la vida sin instituciones es «lógicamente» *posible* (no hay contradicción en su concepto), pero «empíricamente» *imposible*, y por ello es irracional y contradictorio el intentarlo de manera inmediata.

El problema, en cambio, se presenta cuando la necesaria «institución» disciplinaria se torna represiva, se torna anticuada, o debe transformársela en otra mejor, más eficiente. Cuando el sistema institucionalizado pretende perpetuarse auto-referentemente y pierde su criterio (la reproducción válida de la vida humana en comunidad), el sistema se fetichiza (como exponía Marx); es entonces destructor de la vida; se torna «represión». En este caso el displacer medido, eficiente y legítimo de la institución necesaria (para la vida comunitaria) se torna un sufrimiento inútil, ineficiente e injusto. Esto es la «represión», que Marcuse llama *surplus-repression* en la institucionalidad capitalista. Es decir, tanto plusvalor produce el obrero para el capital como dolor represivo injusto se causa en el trabajador asalariado que lo crea. El «tiempo necesario» para la reproducción del valor del salario podría decirse que es el tiempo del ejercicio productivo de un *éros* «disciplinado»; pero el plustiempo del plustrabajo (impagado, robado) sería el momento represor; sufrimiento injusto que padece el trabajador. Pero no habría entonces que llamarlo «plus-represión» (*surplus-repression*) sino más bien «plus-disciplinario» (*surplus-disciplinarship* o algo así), o, simplemente, «represión» destructiva de la subjetividad del obrero, y ya no aceptable «disciplina» civilizatoria.

Las instituciones (y las de la política en particular), entonces, exigen subjetivamente la «disciplina» necesaria, que enmarca y orienta objetivamente a las acciones estratégicas, a los actores políticos dentro de ciertos límites, como los «diques» que restringen a la *fortuna* de Maquiavelo[30]. El campo político se encontrará ahora ocupado, estructurado, organizado por una red de estructuras «institucionalizadas» para el ejercicio delegado del poder (*potestas*), que fijan fronteras de lo posible/imposible a las acciones estratégicas, y que indica lo políticamente operable, factible. Si un político cumple una acción anti-institucional además de ilegítima

(lo que le quita poder) causará un caos que impedirá la reproducción de la vida comunitaria en el largo plazo. Sería una acción que ejerce un poder fetichizado, ilegal, criminal o mero ejercicio militar[51], pero no una acción *obediencialmente* política[52].

Los más conocidos sociólogos (desde Émile Durkheim[53], Max Weber[54], Arnold Gehlen[55], George H. Mead[56], Talcott Parsons[57], Niklas Luhmann[58], Anthony Giddens[59], Alain Touraine[60], etc.) tratan el tema que surge en el momento en que el sujeto se socializa; en que el actor se incorpora a un sistema social o político cumpliendo en él determinadas funciones. Esto abre el problema de la articulación entre la evolución del sujeto que se educa, socializándose ontogenéticamente (cómo la subjetividad entra en la trama intersubjetiva y funcional de la sociedad) y el desarrollo de la temporalidad filogenética (cómo fueron surgiendo históricamente las instituciones, en nuestro caso políticas, que siempre fueron ya presupuestas por la subjetividad y la constituyeron originariamente). La descripción del «funcionalismo» de un T. Parsons es un caso paradigmático, y de todas maneras inevitable. Pero incluso la filosofía política ataca igualmente la cuestión. Si tomamos como ejemplo la clásica obra de John Rawls, podemos observar que se ocupa de nuestro problema en toda la *Segunda parte*, que intitula: «Instituciones»[61]. Como neokantiano consecuente debe tratar, después de los principios, las mediaciones, en este caso las «instituciones», de las que presupone sin ninguna descripción previa su contenido o definición:

> Mi intención es mostrar que los principios de la justicia, que hasta ahora han sido discutidos abstrayéndolos *de formas institucionales*[62], definen una concepción política operativa, constituyendo una aproximación razonable y una ampliación de nuestro juicios mediados[63].

Para Rawls el problema se concreta de inmediato en un modo histórico de la institucionalidad, el de la «democracia constitucional»[64], y no presenta ingenuamente ninguna dificultad la «institución» como tal. Pienso que es necesario detenernos, aunque sea un momento, en este paso previo.

La cuestión de la «institución», desde un punto de vista ontológico, es conocido. Hegel la ha situado como punto de partida anterior en aquello de la «voluntad libre» al comienzo de la *Filosofía del Derecho*[65], donde «libre-de» significa que el sujeto práctico (o agente de operación posible) no ha sido todavía determinado por ninguna cualidad ni subsumido en ninguna totalidad, estando, en ese primer momento, en una pura indeterminación. Es lo «en-sí» originario. Es el «ser» práctico como lo indeterminado: el sujeto práctico como la materia originaria posible de recibir infinitas determinaciones[66]. Es la acción estratégica que no ha instituido todavía ninguna «función» para poder ser miméticamente repetida en el futuro. Es el sujeto potencial político no todavía incorporado en sistema alguno (al menos como consideración primera *lógica*, si no empírica). Así como para Marx el «trabajo vivo», en el campo

económico, es la subjetividad corporal viviente humana como posible sujeto de trabajo, abstracta o *lógicamente* indeterminado, cuando *empíricamente* el sistema-capital lo subsume como «trabajo asalariado» es *en ese preciso momento* determinado (y alienado[67], siguiendo el adagio de Spinoza ya nombrado: *Omnia determinatio negatio est*[68]). De la misma manera, y como veremos enseguida, el sujeto potencialmente político (en el campo político esto sería visto como un «estado de naturaleza»), que no ha sido todavía incorporado a un *sistema* político, desde una consideración al menos abstracta o *lógica*, es una voluntad indeterminada, no sistémica y menos aún institucional. Cuando es subsumido o incorporado como parte funcional de una totalidad, cuando deviene *parte* de un sistema o institución, *empíricamente*, queda «determinado-como» azteca o mexicano, como chino o alemán —en referencia a un Estado, por ejemplo—, como representante o representado, como elector o juez, etc. Ser políticamente funcional es haber sido otrificado («alienado» no en un sentido ético), determinado de *ésta* y por lo mismo *no-de-aquella otra* manera. Toda determinación es negación, alienación, estrechamiento de posibilidades (las que ya no se pueden cumplir por haber adquirido una determinada), pero, al mismo tiempo, es posibilitación del ejercicio de nuevas posibilidades de segundo grado (las que se abren desde la empuñada positivamente)[69].

[308] Cornelius Castoriadis, en su obra *La institución imaginaria de la sociedad*[70], nos propone algunas tesis que es bueno no olvidar. En primer lugar:

> No puede pensarse [...] una sociedad sin instituciones, sea cual fuera el desarrollo de los individuos, el progreso técnico o la abundancia económica. Ninguno de esos factores suprimirán los innumerables problemas que constantemente se le presenta a la existencia colectiva de la humanidad[71].

Sin instituciones, en el pasado, no pudo haber reproducción de la vida, ni hubo posibilidad de transmisión de descubrimientos, ni puede soñarse en el futuro con una sociedad sin instituciones, porque esto supondría sujetos perfectos con inteligencia y voluntad de capacidad y velocidad infinita, volviendo al ejemplo de Karl Popper contra la planificación perfecta, pero aun en ese caso tampoco la vida sería posible[72]. Pero sabiendo de la necesidad de las instituciones, Castoriadis nos recuerda:

> No es posible tampoco una sociedad que coincida íntegramente con sus instituciones, que estuviera exactamente cubierta, sin exceso ni defecto, por el tejido institucional, y que, detrás de este tejido, no hubiera carne; una sociedad que fuera una red de instituciones infinitamente plana, sin profundidad. Habrá siempre distancia entre la sociedad instituyente y aquella que es, en cada momento, instituida[73].

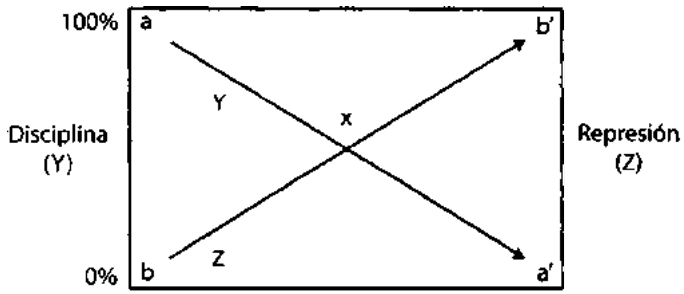
Una institucionalidad perfecta que pudiera producir una sociedad sin clases, sin contradicciones, sin dominaciones, totalmente espontánea

y libre de determinaciones (p.e. el comunismo o el mercado perfecto) es imposible. Pero, y en tercer lugar:

La institución una vez instituida tiende a autonomizarse, posee como su inercia y su lógica propia, que se transforma, en su pervivencia y en sus efectos, su función, sus fines y sus razones de ser. Las evidencias se invierten: lo que pudo ser visto al comienzo como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad deviene una sociedad al servicio de las instituciones[74].

En cierta manera, esta reflexión de Castoriadis sobre la auto-referencialidad de la institución sobre sí misma, como alienación de la institución, deviene «otra» que la institución al servicio de la vida y se transforma en una institución de muerte[75].

Esquema 20.02. DIACRONÍA DE PROPORCIONALIDAD INVERSA ENTRE «DISCIPLINA *CREADORA*» Y »REPRESIÓN *ALIENANTE*» EN TODA INSTITUCIÓN




*Aclaración al Esquema 20.02.* En *a* la disciplina creadora (Y) es máxima. En *a'* ha disminuido al mínimo. En el origen de la institución (*b*) la represión (Z) es mínima[76], aunque siempre existente. En *b'* la represión es máxima, porque la institución se ha totalizado todavía auto-referentemente. En el punto *x*, donde las líneas de creación disciplinaria y alienación represiva se cruzan, la institución entra en crisis; la proporción de represión alienante superará pronto a la disciplina creadora y será necesario transformar o reemplazar a la institución.

El anarquista observará sólo y siempre la «alienación», la «represión»; el conservador admirará sólo y siempre la «disciplina» (teniendo ceguera para la represión creciente). Son dos extremos sincrónicos, pero que manifiestan intereses radicalmente contrapuestos. El primero, desde el punto de vista del oprimido, anticipa el momento represivo de la institución (y no considera la posibilidad de un momento de disciplina crea-

dora, sino que tiene una visión negativa, en cuanto atento al dolor del «disciplinado-alienado»). El segundo, intenta no hacer visible el desgaste entrópico de la antigua acción creadora-disciplinaria, confundiéndola con el mero sufrimiento (para el conservador inevitable y necesario) exigido por la existencia del «orden» que permite reproducir la vida del sistema —que se lo confunde con la mera vida humana.

La institución política es objetiva y estructuralmente la determinación del mero sujeto social (punto de partida) que lo constituye como actor político cuando juega una función, cuando representa *un papel* en el libreto propio del campo político. Esa actoría puede ser implícita o explícita, sistémica o propiamente institucional. La acción institucional tiene un sentido que se aprende y transmite primeramente de manera oral, y posteriormente se objetiva por escrito. El hecho de que las instituciones fueran expresadas «por escrito» dará a su institucionalidad un carácter mucho más claro y objetivo de aparecer inequívocamente en la esfera pública poseyendo una cierta «universalidad» que tanto el juez como el juzgado no puedan tergiversar o «torcer» a su antojo circunstancial. El *Código de Hammurabi* escrito en sistema coniforme en dura piedra, y que en el siglo XVIII a.C. tenía ya más de medio milenio de antecedentes de codificaciones legales en Mesopotamia, indica claramente el sentido del asunto: «Que el oprimido afectado en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y se haga leer mi estela escrita [...] Para hacer justicia al oprimido he escrito mis preciosas palabras en mi estela»[77].

Si Jacques Derrida descubre la transformación que la escritura determina en la representación del mundo en todo sujeto cognoscente, mucho más —pero en este caso positivamente— deberá atribuirse a la objetividad de gran equidad que significará en la historia humana la expresión *por escrito* del alcance de cada institución —aunque debe aceptarse que muchas de ellas nunca alcanzaron el grado de *explícitas*, y sin embargo tuvieron vigencia *implícitamente*—. De todas maneras la inmensa complejidad de las instituciones exigirá definirlas por escrito, lo cual permitirá una creciente precisión del campo político.

Cabrían todavía muchas otras distinciones. Por ejemplo, podría mostrarse que es necesario distinguir entre las funciones de un mero sistema (Luhmann) y las instituciones propiamente dichas (Gehlen), y entre los tabúes u ordenanzas míticas (Freud) y la lenta expresión escrita cuya autoridad de referencia comenzó a ser el poder político del monarca —como lo hemos indicado en Mesopotamia[78]—. Debe además distinguirse las instituciones en general de las «instituciones políticas» propiamente dichas.

Para concluir, diremos que frecuentemente se expresa el siguiente falso problema: ¿qué es anterior, el sujeto o la institución? Para transformar la sociedad, ¿hay que comenzar por el cambio de actitud en los sujetos o encarar primero la variación de las instituciones? En la realidad, los sujetos son actores constituidos por las instituciones; instituciones que le anticipan en el tiempo fijando su función. Pero las instituciones están

constituidas por sujetos que son los actores que saben el sentido de la función que deben cumplir y que constituye la institución *in actu*. Es un círculo donde el sujeto es un momento determinado (por la institución) y determinante (de la permanencia o transformación de la institución), y donde la institución es también, por su parte, un momento determinado (por los sujetos conocedores de su función como actores) y determinante (de las acciones futuras de los actores). Ambos momentos son diacrónicos y co-determinantes. Claro que la determinación de uno (el sujeto) es subjetivo-funcional, y la de la otra (la institución) es objetivo-sistémico. Sustancialmente, sin embargo, teniendo en cuenta la última determinación material (el cerebro de cada uno de los nodos de la red de relaciones), el sujeto es *condición absoluta material de la existencia* de la institución, como un campo de ejercicio de su subjetividad. En cambio, intersubjetiva o relacionalmente, como la red que une heterogéneas funciones, la institución es *condición intersubjetiva de la existencia política* del sujeto, constituido así como actor político. Por esto, en última instancia, las instituciones *sirven* a la reproducción legítima y factible de la vida de los sujetos concretos, corporalidad viviente de carne y hueso, de la comunidad política, y es esta vida el criterio de la «verdad» y «validez» de toda institución política, como veremos en los siguientes *capítulos* de esta *Política de la liberación*.

### 1. *Lo «civil» y lo «político». «Estado de naturaleza» y «estado civil» o «político»*

[309] Deberemos diferenciar en este momento del discurso político entre lo «civil» y lo «político». Hemos visto que lo «privado» y lo «público» son esferas definidas por diversos *grados de intersubjetividad*. Dicha diferencia no era exclusivamente política, porque podía darse lo público en campos diversos al político[79]. Lo público *político* era un modo de lo público (como cuando se dice que un policía de tránsito es un servidor *público*). Ahora, de la misma manera, la diferencia entre lo «civil» y lo «político» se establece a partir de un doble parámetro. En un primer sentido, lo «civil» puede denominarse a lo situado en *otro campo* que el político; en un segundo sentido, lo «civil» *político* es lo que tiene menor *grados de sistematicidad institucional*[80].

Cuando el sujeto es actor *en otro campo* que el político (*a*), se lo reconoce como un civil. De la misma manera se le reconocen derechos subjetivos, individuales o civiles, que son los derechos del actor en otros campos *externos* al campo político, y que éste se los debe reconocer como pre-existentes. También se usa de manera semejante, en el campo militar, eclesiástico u otros, en los que podemos detectar igualmente esta diferencia entre el actor especializado del campo (el militar, el eclesiástico, etc.) y los actores que no pertenecen propiamente al campo y por ello no tienen la misma capacidad funcional (el «civil» con respecto al militar, o el «laico» con respecto al profesional en diversos campos especializados).

Cuando el sujeto es actor *en el campo* político (*b*), pero no ejerce delegadamente el poder político del Estado o de la sociedad política propiamente dicha, es decir, su función o actoría tiene sistémicamente una institucionalidad de menor grado de complejidad (menor *grado de sistematicidad institucional*) se comporta entonces como un «civil». El ciudadano (el «civil») debe cumplir la ley dictada por los diputados (el «político») en el ejercicio delegado del poder político legislativo. De manera semejante, el ciudadano (el «civil») debe obedecer al policía (el «servidor público») cuando decide multarlo por haber cometido una infracción en el tránsito.

Lo privado-civil, evidentemente, no se comporta como lo público-político, que serían *intersubjetivamente* y por su situación estructural dentro de *sistemas institucionales* de mayor complejidad lo extremadamente diferenciado.

Esquema 20.03. LO «CIVIL» Y LO «POLÍTICO»

| *Campos* | *Estado* | *Opuesto a* |
|---|---|---|
| No-políticos | «civil» (*a*) | en los campos económico, militar («estado de guerra» de J. Locke), familiar, etc., y *como opuesto* a lo «político» del actor en el campo político. |
| Político | «civil» (*b*) | miembro de la «sociedad civil», y *como opuesto* a lo «político» como actor de la «sociedad política» (Estado) (político en segundo sentido). |

El «civil» al que nos referiremos en esta exposición es en su segundo sentido (*b*), que se distingue u opone al representante o funcionario del Estado, más precisamente del gobierno, que como profesional o electo cumple tareas políticas del ejercicio delegado del poder.

Por otra parte, en la filosofía política moderna se usó la distinción entre el «estado de naturaleza» (otra manera de llamar a lo «civil» en su primer sentido) y el «estado civil» (que no es lo «civil» en su segunda manera[81]) o «político» que tiene un criterio de diferenciación distinto del que hemos sugerido, y no siempre claramente explicitado. Esta distinción no sólo la utilizan Th. Hobbes o D. Hume, sino que también de alguna manera llega hasta John Rawls con su «situación originaria» o J. Habermas con la «situación ideal de habla»[82]. Es toda la cuestión metodológica y expositiva del uso de modelos contra-fácticos en las ciencias sociales o en la filosofía[83]. No se sabe bien si la distinción indica un sentido: *a*) meramente «hipotético» o metódico, con un sentido casi pedagógico (y aun de una «idea regulativa» o metódica); *b*) simplemente «histórico» o cronológico (un momento en el tiempo primitivo de la humanidad); o *c*) claramente «voluntarista» en la definición de poder

instituyente original (cuando efectivamente los ciudadanos se reúnen para firmar un contrato de sociedad o promulgar una Constitución). Opino que la cuestión que está indicando esta problemática es, nada menos, el pasaje de la indeterminación de la subjetividad (como participante *anterior* en cualquiera de los posibles campos no-políticos o lo «civil» en el primer sentido) con respecto a la participación explícita en el campo o en un sistema político empírico. La subjetividad indeterminada políticamente (*a*) deviene un actor político (*b*): como ciudadano o miembro de una comunidad política como política. Ese «pasaje» no es sólo hipotético, ni propiamente histórico[84], y tampoco necesariamente cronológico (porque, como veremos, el sujeto es desde siempre ya un actor político aunque sea potencial, y por lo tanto no hay un *antes* de la inserción en un campo político[85]). Se trata, en último término —y es el tema que todavía tiene actualidad en filosofía política—, de un pasaje *lógico* y necesario.

En efecto, el mero sujeto corporal viviente humano puede cumplir funciones en muchos campos y ejercer acciones sistémicas en campos no-políticos. Esa participación de la subjetividad en «otros campos» se observa desde el campo propiamente político como «in-determinación» *política*. Se puede ser padre, profesor, obrero, deportista, etc., pero no ciudadano: sujeto funcional en sentido estricto de una comunidad política como política. Todos esos momentos «anteriores» (anterioridad lógica y no meramente empírica) a la determinación propiamente política de la subjetividad son para el «campo político» como un «estado de naturaleza» o no-políticos; es el «civil» (*a*).

De la misma manera, al final de su *Filosofía del Derecho*, Hegel observa que al no haber un Estado mundial ni una ley positiva internacional la relación *externa* entre los Estados vuelve al «estado de naturaleza». ¿Qué quiere significar aquí «naturaleza»? Simplemente que cada Estado, al no poder formar parte de una estructura jurídico-mundial con una función propia en el campo político con otros Estados, y por lo tanto estar dentro de un «campo político» propiamente dicho, vuelve al estado de una subjetividad o comunidad no-determinada políticamente (es decir, sin institucionalidad que haya dictado normas en referencia a un tribunal con legitimidad, y por ello sin institucionalidad normativa que lo obligue): sería un comunidad libre en tanto indeterminada de toda obligación intencional de derecho, y por ello parte de un «campo militar» en «estado de guerra» (para J. Locke o Hegel). Por ello, contra el *ius gentium* de la Cristiandad latino-germánica, de un F. Vitoria en el tiempo de la fundación teórica de un derecho internacional en el siglo XVI, o del Kant de *La paz perpetua*, la acción militar (la «guerra» como violencia sin exigencias normativas políticas internacionales) suplanta a la política, se *sale* del campo político y *permanece* en el campo militar. Se trata de un retorno a posiciones anteriores a Kant, donde la relación entre Estados estaba regido por la pura violencia; un imperialismo sin normatividad alguna. Sería la negación completa de la «política» *internacional*, simplemente como guerra entre naciones. El «campo político»

internacional se habría transformado en un mero «campo militar»; habría desaparecido el campo político entre las naciones; habría retrocedido del «estado político» (o «civil») al «estado de naturaleza». El proceso de globalización actual tiene, en el nivel político, el estatuto de «estado de naturaleza» no regulado —y la negativa de Estados Unidos de aceptar un Tribunal Internacional de Justicia muestra esta negación a admitir una *determinación política* que limite la autonomía *natural* del Estado dominador, donde impera la ley del más armado, del técnicamente más violento[86].

Aplicada la distinción al campo económico por Adam Smith, el «estado natural» en economía sería la de un sujeto de trabajo *anterior* al ser subsumido *en un sistema*[87] particular, por ejemplo, en el del capital. En un tal estado anterior, como situación puramente lógica o del «estado de naturaleza» (capitalistamente in-determinado), el trabajador sería propietario de todo el fruto de su trabajo. En el «estado de *stock*» (léase: en el sistema del capital, análogo al «estado político» o «civil»[88]) el rico compra el trabajo del pobre, explica Smith. Este segundo «estado» es el estado económico propiamente dicho (como lo es para el filósofo político liberal el «estado civil» liberal), es decir, el capitalismo. El sujeto del trabajo cumple una función dentro del «campo económico», subsumido dentro de un «sistema» empírico. Se trata del mismo tipo de «pasaje» de la in-determinación a la determinación por participación actual y explícita en un tipo histórico de sistema, en nuestro caso político, que opera en un campo específico: el «campo político», como ciudadano liberal (en el «campo económico» como participante en el «sistema» capitalista como trabajador asalariado).

Se trata de una distinción fundamental, válida, sostenible, si se la sabe situar convenientemente; es decir, como la expresión analítica del «pasaje» de *a*) la in-determinación del sujeto corporal viviente humano en cuanto tal (y perteneciente a otros campos que el político, o que no ha sido subsumido *todavía* por un *sistema* político empírico) a *b*) la determinación del «ciudadano» como actor de una comunidad política en el «campo» y en un «sistema» político.

### 4. *La «diferenciación» institucional del poder*

[310] La *potentia* se escinde e institucionaliza la *potestas*. En efecto, hemos descrito mínimamente al poder político, en su concepto *abstracto*, indeterminado e inmediato (es decir, sin mediación), como la fuerza que emana de la pluralidad de voluntades aunadas en el consenso discursivo-racional factible. Ese concepto abstracto de poder, en tanto in-mediado (inmediato o sin mediaciones) no es factible. La factibilidad *empírica* o el ejercicio concreto del poder político exige, en el nivel en que nos estamos situando, mediaciones para su actualización efectiva. El ámbito de las mediaciones del poder es justamente el organizado por las *instituciones políticas*. Las «instituciones políticas» son las que empírica y efectivamente hacen posible el ejercicio concreto delegado del poder político.

Sin las mediaciones, sin las instituciones, el poder abstracto queda reducido a una pura posibilidad impracticable. Las instituciones políticas, entonces, son las mediaciones del poder. Carl Schmitt cae en una falta de distinción entre la voluntad indiferenciada, in-mediada, inmediata como poder (abstracto) y el poder diferenciado institucionalmente (que significa una cierta «división» del poder). Por ello, para que el poder permanezca indiviso necesita que *un solo líder* ejerza unívocamente el poder político, y el pueblo, que es el origen del poder (nominalmente), debe igualmente confirmarlo in-mediatamente, in-mediadamente, por su presencia masiva cumpliendo el único acto posible: la aclamación (que es la más ambigua e indeterminada acción política posible). Se pretende que el concepto abstracto de poder, como voluntad de decisión unánime del pueblo, cumpla inmediata (inmediatamente) su contenido ideal. Se habría producido algo así como la identidad del concepto abstracto y su efectuación empírica. Esa descripción imposible del poder político (anarquismo voluntarista de derecha) es la consecuencia de no haber comprendido la necesaria «diferenciación» del poder.

Michel Foucault tiene razón en indicar que el poder no es unilateral (desde arriba abajo, como si el Estado fuera el único sujeto efectivo del ejercicio del poder político), sino que está diseminado en toda la estructura organizativa social o política. Donde hay voluntad hay poder. Cada miembro de la comunidad política es *una voluntad*, por lo tanto es un momento del poder. Si un gobernante (*gobernão* significaba en griego pilotar un barco[89]), si un jefe militar lanza sus fuerzas contra el enemigo bajo la orden de: «¡Adelante, valientes!», ejerce el poder de mando. Pero si los soldados permanecen quietos, inmóviles, desafiando el poder del jefe sin obedecer su orden, el ejército no avanza y el pretendido poder del jefe queda reducido a la nada. El poder del ejército consiste en la fuerza del *todo del cuerpo* y de *cada uno de sus miembros* que ejercen orgánicamente sus funciones heterogéneas. Alejandro Magno o Napoleón fueron grandes jefes militares; ejercían pronta y estratégicamente el poder militar, pero contaban con tropas altamente experimentadas (los hoplitas griegos y los soldados de la Revolución francesa de innúmeras batallas) que constituían la fuerza del *todo*.

Deberemos distinguir entre *sociedad política* (o Estado en sentido restringido[90]) y *gobierno*. El poder (*potentia*) corresponde siempre y en última instancia a la comunidad política; la sociedad política, como institución instituida, ejerce delegadamente el poder diferenciado (*potestas*) por el pueblo; pero es el gobierno el que ejerce, también delegadamente, la *autoridad* (*auctoritas*), en cuando la comunidad política se ha obligado a sí misma a obedecer-«se» mediando las exigencias legítimas del gobierno, la *autoridad* delegada. En cierta manera, la *autoridad* de un policía es la reflexión del ciudadano sobre sí mismo, en tanto que su voluntad se ha escindido (la *Entzweiung* de Hegel), determinándose como respetuosa de sí misma y de la comunidad, en cuando legítimo origen de la ley que le obliga. En último término la *autoridad* del poder (*potestas*) es el rostro del mismo ciudadano que se *manda* como el que

se *obedece* por ser la raíz del *mandato*. Es poder *obediencial* (aspecto pasivo al final del círculo reflexivo de la *potentia* sobre la *potentia* misma)[91].

Esta escisión es inevitable porque la voluntad debe institucionalizarse, perpetuarse, mediarse. De esta manera, el poder político *indiferenciado* de la comunidad política (como mera «Voluntad general» de Rousseau, que denominamos *potentia*) es un momento ontológico y que como tal no puede ejercerse. La «institucionalización» del poder político «divide el poder» (como en la economía el desarrollo técnico de la revolución industrial llevó a una compleja «división del trabajo», aun antes la diferencia del «valor de uso» y el «valor de cambio»). El poder «instituyente» (como lo expresa Castoriadis) es todavía indiferenciado; es la potencia unificada de la pluralidad de voluntades en el consenso de tener conciencia, primero, «de ser un pueblo» (como expresaba Rousseau), para después escindirse y «darse» así las instituciones, «apareciendo» fenoménicamente como un poder «instituido» (*potestas*). Y el poder «instituido» (institucionalizado), aunque le pese a Carl Schmitt, debe ser un poder «dividido». Sin división, sin separación, sin aparición de partes funcionales heterogéneas orgánicamente determinadas no puede pasarse del concepto *indeterminado en sí* (*potentia*) del poder a su ejercicio *empírico* (*potestas*).

De lo que se trata, entonces, no es tanto de que el poder haya que entregarlo, otorgarlo, alienarlo a una autoridad, al gobierno, al Estado, sino que, *previamente*, al poder hay que *diferenciarlo*. El poder debe dividirse funcionalmente; la *Identidad* indiferenciada, inmediada, debe ser determinada como *Di-ferencia* interna a la totalidad del poder político de la comunidad como *Identidad*. El ejercicio *empírico* del poder para poder *delegarlo* es necesario antes *diferenciarlo*. La «diferenciación» del poder obliga a determinar funciones distintas, heterogéneas. Para poder cazar hay que «diferenciar» en el grupo las funciones: uno prepara y lanza las flechas sobre la presa, otro preparan el lazo, otro fabrica instrumentos de ruido para ahuyentar la presa... otro da las voces de mando; todos guardan silencio y juntos se lanzan sobre el objetivo de la caza. Sin diferenciación no hay caza; sin caza no hay alimento; sin alimento no hay reproducción de la vida del grupo. El que cumple la actualización delegada del poder de líder del grupo de cazadores ejerce *un cierto poder*; el flechero ejerce *otro poder*; y el que enlaza *otro*. Cada uno de los miembros ejercen *diferenciadamente* parte del poder del grupo, de la fuerza que poseen todos, porque sus voluntades operan mancomunadamente por consenso racional (la racionalidad de la especie *homo* dio a los cazadores de las estepas africanas superioridad sobre todos los otros animales, porque su plural querer estaba más aunado por un consenso lingüístico articulado y una diferenciación funcional más heterogénea en sus funciones sociales); es decir, se ejercía un poder *empíricamente diferenciado*. *Diferenciación* o *institucionalización* son grados de la eficacia instrumental en el ejercicio del poder de la comunidad política.

Hemos así construido un concepto del ejercicio delegado del poder, algo confuso en la filosofía política moderna europea. El problema ambiguo aparece en la formulación de J. J. Rousseau:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y sus bienes de cada asociado, y por lo que cada uno, uniéndose a todos, no se obedezca sino a sí mismo y permanezca libre como antes. [Aunque esto supone] la alienación total[92] de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad [...] La alienación se efectúa sin reservas[93].

Obsérvese que para nuestro tan crítico filósofo político esa «forma de asociación» (*una institución empírica*) debe «defender» y «proteger» a la persona y sus bienes. Es decir, hay como una pasividad de los miembros, como si quedaran inermes e impotentes (sin poder) ante el poder que ellos mismos crean como institución. Porque, aunque deberían quedar tan libres «como antes» (lo cual es empíricamente imposible, y además innecesario), sin embargo, «la alienación» es total a la comunidad. Hay como un dilema no resuelto entre la existencia individual como lo que hay que salvar, la comunidad política que protege a sus miembros y los órganos del ejercicio del poder que se autonomizan. En cambio, si imaginamos la comunidad política indiferenciada como punto de partida (y no a los individuos), con un poder inmediato in-mediado (*potentia*), la cuestión podría expresarse de otra manera: *El poder político es una facultad de la comunidad política* (potentia)*, de todos sus miembros, y como tal inalienable y permanente. Para el ejercicio delegado empírico de dicho poder* (potestas) *es necesario su diferenciación, que consiste en la escisión institucional de las diversas funciones requeridas para la sobrevivencia legítima de la comunidad, para su factibilidad empírica.* Todo ciudadano sigue siendo comunitaria y perpetuamente el referente último del poder como *potentia*.

[311] Al que le toca «gobernar» (pilotar el barco) cumple una función necesaria, como necesaria es la función del que le toca «elegir» al gobernante y mantener despierta e ilustrada a la comunidad política en la que la deliberación debe darse empíricamente de manera permanente, donde una «opinión pública» informada ejerce la vigilancia por fiscalías específicas institucionales que aseguran el cumplimiento de las exigencias de cada una de las funciones del *poder diferenciado delegado*[94]. El marinero que despliega la vela del barco es tan necesario como el piloto, porque el barco no avanzaría sin velas desplegadas, por más golpes de timón que diera el piloto. El cerebro depende del estómago para su alimentación; a este último no puede definírselo como un peso muerto conducido por el cerebro (el *representado* pasivo). Todos los miembros de la comunidad política ejercen *una parte funcional, un momento del poder diferenciado*. Como postulado o en principio, no debería haber *ningún privilegio* en el cumplimiento de ninguna función. El abad del convento de monjes cenobitas (desde los budistas hasta los de Bizancio o benedictino en el mundo latino) volvía a ser portero de la comunidad después de haberla conducido. El rector de una universidad vuelve a ser

un profesor más del claustro, una vez que ha cumplido su mandato. El ser «gobierno» es una *responsabilidad*, es un deber, es una tarea: «los que mandan mandan obedeciendo» —enseñan los zapatistas, siguiendo la tradición política ejemplar de los mayas—. Es el poder *obediencial*. La *auctoritas* del gobierno se le otorga delegadamente en beneficio de la comunidad; cualquier uso a favor de un singular (*idotés* en griego) es corrupción e injusticia; es fetichización[95] del poder.

El *poder instituido* es un *poder diferenciado*, y en esto Foucault tiene razón (contra sus razones) de que el poder es una estructura de fuerzas entrelazadas y mutuamente constituidas. Estas mediaciones o nudos eficaces son *instituciones* que producen una «*re-flexión*» de la comunidad *indiferenciada* (con poder instituyente) sobre sí misma como comunidad *diferenciada* (con poder instituido). Sin diferenciación no puede actualizarse el ejercicio del poder político. Ejercer la fuerza de una parte de la sociedad contra la otra es un neutralizarse, debilitarse, aniquilarse. Cuando los momentos diferenciados se autonomizan, se fetichizan o se utilizan en favor del propio interés del que ha sido elegido para su ejercicio delegado, obediente, el poder se corrompe, disuelve su fundamento, excluye de la participación del poder político a los otros miembros de la comunidad: aniquila al mismo poder como despotismo. Pasa al ejercicio de la fuerza como dominación, como gobernabilidad cínica o como pura violencia. Es como el jefe militar persa que tiene más soldados mercenarios extranjeros que de origen persa, a los que el pequeño ejército de ciudadanos griegos de Alejandro dispersaban rápidamente. La fuerza del ejército mercenario estaba minada por la falta de participación en la unidad de las voluntades que luchaban por el interés legítimo de los suyos y desde un consenso racional comunitario en el que habían participado simétricamente.

Cada miembro de la comunidad política, entonces, *no entrega* nunca al gobernante el poder. Solamente le *delega su poder*, debiendo siempre, continuamente, fiscalizarlo, juzgarlo y hasta recuperarlo cuando es necesario por la renovación del mandato o en caso extremo por la rebelión justa. La comunidad política se *diferencia* internamente, se *institucionaliza*, reparte, distribuye, divide las *funciones heterogéneas del poder político* según las cualidades juzgadas por los ciudadanos como más aptas para el cumplimiento de las diversas exigencias de la vida sólo como *delegación*. El «funcionario» (el que «funciona» en esa *diferenciada* institución) cumple con la obediencia un deber ciudadano. Nadie *aliena* el poder ni lo *entrega*; nadie queda sin poder ante el poderoso Leviatán. Ese monstruo nace cuando la comunidad ha perdido el poder político (es decir, cuando la comunidad política ha sido dominada y el poder ha sido suplantado por un fetiche). El Leviatán domina a obedientes, violenta instrumentalmente a aterrados, pero no ejerce el poder político auténtico, y, sobre todo, mina su propio fundamento: el poder de la comunidad (que sería su único apoyo cuando reciba el ataque de sus enemigos). Por el contrario, cuando alguien ejerce *diferenciada y delegadamente* el poder indica, simplemente, que se le ha asignado, bajo

cumplimiento de la ley (la norma institucionalizante) o la costumbre, una función como deber comunitario y en función del otro: la comunidad. Todos pueden reclamarle su cumplimiento en nombre del poder indiferenciado del ser miembros de la comunidad política, y por estar cumpliendo simultáneamente *otras funciones* políticas, aunque no sea más que la del implícito fiscalizador de todas las instituciones en las que ha participado en su institucionalización. La voluntad y la aceptación racional de lo acordado consensualmente de cada ciudadano permanece en la diacronía política siempre como el poder político actual (*potentia*), como la última instancia presente y fuente de regeneración de dicho poder político (*potestas*) de la comunidad en todo futuro. Todas las instituciones (desde las micro-instituciones, como la escuela, la cárcel, la clínica psiquiátrica, la prisión, o los sindicatos —estudiadas por Foucault—, como las macro-instituciones, como el Estado) ejercen *parte* del poder dividido, *diferenciado*, de la comunidad política, pero delegadamente, permaneciendo siempre como único poder soberano, como fundamento de la autoridad del gobernante la comunidad política. Como por vasos comunicantes el poder político circula (como el capital circulante o el valor circula por todas las determinaciones del capital) como la sangre de todo el organismo político: cuando la comunidad pierde fuerza por la contradicción entre sus voluntades ya no consensualmente afirmadas (la comunidad instituyente), todas las instituciones se debilitan en su poder y el cuerpo político institucionalizado queda a merced de sus antagonistas de dentro y de fuera. Los Estados coloniales o postcoloniales son los mejores ejemplos de esta falta de poder político. Las élites gobernantes, que dominan una población de obedientes inermes, desmovilizados, oprimidos, tiene la fuente de su fuerza no *desde abajo*, desde la comunidad política, sino desde fuera, desde el poder de las metrópolis, del Imperio o del los Estados hegemónicos mundiales. Estos Estados postcoloniales nunca han ejercido pleno poder político, sino que han sufrido dominación, ingobernabilidad o violencia. Sus elites gobernantes se han cuidado de que las masas, la comunidad política nunca alcance la unidad consensual de sus voluntades en torno a sus propios intereses. Las instituciones han sido represivas (instrumentos de opresión), pero no diferenciación efectiva de un poder obediencial político delegado por la comunidad.

[312] Esto nos llevaría a repensar el concepto de *representación*. Se dice que al decidir, aceptar o elegir a las autoridades se les da la *representación* de la comunidad que los elige, que, por su parte, son los *representados*. Esta conceptualización tradicional indica sin embargo un cierto dualismo deficiente del poder político. No se debiera otorgar poder al representante, dejando al representado impotente hasta el momento en que juzgue si el representante usó adecuadamente, según el juicio del representado, el poder político, en el momento de la elección del próximo representante. Digo que evidencia un cierto dualismo porque, por una parte, el representante aparece como el sujeto del poder, y el representado el que ha alienado su poder, tal como los clásicos planteaban

la cuestión (Hobbes, Locke, Hume y hasta Rousseau). Sin embargo, si profundizamos el concepto de *diferenciación delegada del poder político*, podemos superar el dualismo del modelo representante/representado. El tal representante es un actor político, un ciudadano indeterminado que ha sido elegido (según diversos procedimientos legítimos) para cumplir una función política (por ejemplo, juez en un juzgado, policía municipal o barrendero[96] del Estado), transformándose de mero sujeto en un actor político electo o nombrado con responsabilidad con respecto al elector. A cada institución o función política se le *asigna* una cuota alícuota del poder político, que le permita cumplir con sus fines. El actor de esa función ejerce la indicada cuota de poder *diferenciado y delegado*, pero no en tanto sujeto último del ejercicio del poder, sino en nombre de la totalidad de la comunidad política *en esa función determinada, delegada*. Repetimos, es delegación y no transferencia de poder. Queda investido, mientras cumpla con sus deberes para con el que lo delega, de las prerrogativas de sus derechos como «funcionario» (en tanto ejerza las «funciones» de su encargo, de su «carga»). El que lo ha elegido no es meramente su *representado* (ya que el mismo elector tiene siempre un doble derecho: elegir y ser elegido), sino que sigue siendo miembro de la comunidad política que cumple la obligación de discernir si el representante realiza de manera competente el ejercicio del poder en la función asignada. El elector, entonces, puede ser «funcionario» en otro momento de la estructura *institucionalizada* de la comunidad política (puede ser legislador o miembro de un consejo municipal), o puede igualmente ser un momento dirigente en otro campo (por ejemplo, en el campo económico) necesario igualmente para la vida política (en el que obra como un campo diverso que determina de alguna manera el campo político), siendo por ejemplo empresario u obrero[97]. De manera que el elector no es simplemente el *representado pasivo*, y el que ejerce diferenciadamente la parte alícuota de poder asignado por delegación su función no es sólo el *representante*, sino el «funcionario» de una compleja estructura en la que todos son igualmente parte «funcionales». El elegido, no sólo debería rendir cuenta a sus electores, sino que debería ser fiscalizado *permanentemente* por órganos específicos públicos (procuradurías y fiscalías de los ciudadanos, como en el caso de la Constitución bolivariana de Venezuela). El *procedimiento* electoral no debe confundirse, en cuanto al contenido, con el concepto de *representación*. Sin embargo un cierto sistema representantivo (como el norteamericano) fue concebido, según algunos de los «Padres fundadores», para que la elite escogiera a los candidatos y el pueblo eligiera entre ellos. En este caso la representación (de la *potestas*) quedaba escindida del poder efectivo del pueblo (la *potentia*), al que se le privaba de lo más importante: escoger los candidatos. La imposibilidad de una democracia directa, no factible empíricamente en países con millones de habitantes, no puede organizar un sistema sin *representación* o *indirecto* de gobierno, esto exige la *institucionalización diferenciada* de funciones delegadas del poder político, cuyo organigrama fundamental se encuentra expresado en una Constitución

y en el cuerpo completo del sistema legal. El poder *instituyente* deviene *constituyente*, y la sociedad *instituida* promulga una *constitución*, que estructura la diferenciación del poder político y lo asigna alícuotamente poder a las diversas instituciones políticas.

Esto es lo que H. Arendt indica en *Sobre la revolución*, cuando observa que se ha olvidado de que hay dos pactos: *a*) uno, que consensúan horizontalmente los miembros de la comunidad política, como iguales y libres (*potentia*), instituyendo una comunidad constituida de alguna manera concreta (*potestas*); y *b*) otro, que acuerdan con la autoridad[98], a la que deberán respetar según el consentimiento decidido previamente. El problema consiste en que se ha institucionalizado el segundo pacto como obediencia ante la autoridad, pero no se tiene conciencia de que el primero tiene dos momentos. Uno, que hemos denominado *potentia*, que es el poder que incluye siempre como un presupuesto el acuerdo fundamental de las voluntades (el primer pacto implícito); y otro, la institucionalización concreta del ejercicio del poder (nuestra *potestas*), pero que para Arendt se incluyen en el primer momento de (*a*). La obediencia de la comunidad a la autoridad es interna a la estructura institucional del poder diferenciado, olvidándose que la misma autoridad debe *antes* ejercer un poder *delegado* y *obediencial* con respecto a la misma comunidad. La fijación o endurecimiento fetichizado de la *representación* del representante es el mayor peligro en esta cuestión, que se presenta inadecuadamente en este texto:

> La alternativa tradicional entre la representación como un simple sustituto de la acción directa del pueblo [democracia directa], y la representación como un gobierno de los representantes del pueblo sobre el pueblo, controlado popularmente, constituye un dilema insoluble[99].

Esto es así si se fetichiza la representación. Según Arendt, lo que acontece es que el sistema así pensado de la representación ha nacido de la negación de otro modo de gobierno (que pienso deberíase poder integrar al primero), y que desde Jefferson a Gramsci ha sido imaginado como la última fuente de la regeneración del poder. Escribe Arendt, comentando una carta de Jefferson a Samuel Kercheval del 12 de julio de 1816, de que es extraño que «nunca se refirió al error que suponía no haber incorporado a ella [la Constitución] los *distritos municipales*, los cuales constituían, sin duda, el modelo en que se inspiraron sus *repúblicas elementales* donde *la opinión de todo el pueblo* —escribe Jefferson— *se expresase, discutiese y decidiese libre, completa y pacíficamente por la razón común* de todos los ciudadanos»[100].

Para Arendt esos «distritos» debajo de los «condados», eran el sistema de «consejos» o comunidades barriales debajo de los municipios; cuyos ejemplos empíricos fueron los clubs o *sociétés populaires* (auténticas «fundaciones de la libertad») de Robespierre, los *falansterior* del socialismo utópico, las «secciones» de la Comuna de París de 1871, los *soviets* de Rusia, a los que yo agregaría, por ejemplo, los «comité de defensa de

la revolución» (en Nicaragua con el sandinismo) o los «cabildos abiertos» en Venezuela. Esto muestra la manera de cómo Arendt concebía el ejercicio del poder comunicativo, que la representación de partidos no expresaba plenamente.

De todas maneras falta todavía definir más claramente el concepto de «representación» desde el contenido semántico de «delegación». En el «poder *delegado*» u *obediencial* aparece más claro que el electo como «servidor público» ejerce un poder (*potestas*) no en nombre propio, ni de su soberanía o autoridad como gobierno o Estado, sino como mediación del poder de la comunidad (*potentia*), última instancia de la soberanía y autoridad. La comunidad, el pueblo, nunca *toma* el poder de otro. El poder es una facultad o capacidad propia e inalienable del pueblo. La autoridad (de la *potestas*) nunca ejerce el poder desde sí: siempre es ejercicio delegado por el otro, desde el otro, para el otro (el pueblo).

En su momento deberemos exponer la manera de cómo la organización política de comunidades políticas de base, en las que el ciudadano pueda participar directamente, «donde la opinión de todo el pueblo se expresase, discutiese y decidiese libremente» —como expresaba Jefferson en la referida carta—, debería, por último, articularse a algún tipo de instancia en la sociedad política (algo así como el «Poder ciudadano» del que hablaremos más adelante[101]), a fin de que se pudiera penetrar «de abajo hacia arriba» en la institución del Estado, y que sirviera de contrapeso al proceso de «representación» (criticado de alguna manera por Arendt) hegemonizado por los partidos políticos (burocratización frecuente de la representación fetichizada).

### 5. *Las «tres esferas» de diversos tipos de instituciones políticas*

[313] Esta *diferenciación* del poder *institucionalizado*, desde la fuente del poder *instituyente*, tiene al menos *tres esferas* o tipo de instituciones[102], que deseamos analizar mínimamente para establecer un cierto orden en la exposición.

Si Rawls divide en *Teoría de la justicia*, sin tener demasiada conciencia, en tres *niveles* el campo político (principios, instituciones y acción estratégica; orden que hemos invertido), Hegel, sin quizá tampoco tener conciencia que se trataba de una ordenación según un criterio específico, divide el orden institucional en *tres esferas*, que en esta *Política de la liberación* tendrá un estatuto arquitectónico. Se trata de un orden *material*, *formal* y de *factibilidad* institucionales. Es decir, hay instituciones políticas (o al menos *subsumidas* en los sistemas políticos o manejadas como instituciones necesarias para el ejercicio delegado del poder diferenciado de un sistema político) que se refieren, *por su contenido*, a la reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad política; o, *por su procedimiento* o forma, a la normatividad de la tomas consensuales de decisión; o, *por su eficacia*, a la factibilidad de la acción y la institucionalidad políticas. Como indicábamos, en los parágrafos correspondientes a

la *Sociedad civil* o *burguesa*, segunda parte del tratado de la *Sittlichkeit* (la «eticidad concreta» o la «cultura política»), Hegel escribe:

La sociedad burguesa tiene *tres momentos*: *a*) La mediación de la *necesidad* (*Bedürfnisses*) y de la *satisfacción* del singular (*Einzelnen*) por el *trabajo*, y por el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los otros: el sistema de las necesidades. *b*) La realidad del elemento universal de la *libertad* en dicho sistema, la defensa de la propiedad por el cumplimiento del derecho. *c*) La preocupación contra el residuo de la contingencia de estos sistemas y la defensa de los derechos particulares como algo común, por la policía y la corporación[103].

Hegel ha propuesto en este texto las tres esferas que en mi caso tienen sentido arquitectónico[104]: el momento material (como *contenido* de los actos, instituciones, etc.); el momento formal (como *forma* o *procedimiento* de validez práctica, que en política es todo el tema de la legitimidad), y el momento de factibilidad, lo que posibilita empíricamente a los otros dos momentos (la *factibilidad* propiamente dicha).

Por lo general, como en el caso de H. Arendt, J. Habermas o J. Rawls se sitúa a lo político institucional en la *esfera formal*, opinando que lo social no es político (en el caso de la primera), que lo económico ha deja de ser pertinente para la razón discursivo-política (en el segundo), y el primer principio, que es el de las libertades y derechos más formales, tiene prioridad sobre el segundo, socio-económico (en el tercero). Una cierta interpretación estándar del marxismo opinó, al contrario, que lo esencial era el nivel económico (momento material). Una cierta interpretación meramente estratégica de la política o procedimental, opinaría en cambio que lo esencial en la institucionalidad de lo político es instrumental (en esto podría coincidir desde un Lenin a un Bobbio, aunque con grandes diferencias). De nuevo, y como siempre, nuestra posición parte de que lo *necesario* debe también ser *suficiente*. Lo material, lo formal o la factibilidad institucional son momentos necesarios; ninguno es aisladamente suficiente; ninguno puede ser colocado como última instancia. Son tres esferas mutuamente codeterminantes, donde cada tipo de institución es una condición de las restantes con otro contenido de determinación. La determinación institucional ecológica-económica-cultural determina *material* o *por su contenido* a las otras dos. La determinación institucional del derecho determina *formal*, *procedimental* o *por su legitimidad* a las otras dos. La determinación institucional de factibilidad determina por su *eficiencia* o *posibilidad de realización empírica* (performatividad) a las otras dos. Todas son necesarias, ninguna es independientemente suficiente: la necesidad suficiente la constituyen los tres momentos mutua y sincrónicamente actuantes.

Pensar que *a*) la *última* instancia la constituye el momento institucional *material* es caer en un análisis economicista (error fatal del marxismo estándar, que al llegar al poder adopta el burocratismo administrativo instrumentalista del «comité central» aniquilando la política). Proponer en cambio como *b*) la *última* instancia el momento institucional *formal* (desde la normatividad del derecho), es el unilateralismo de un cierto li-

beralismo, del neokantismo contractualista o de la política como acción dentro del «estado de derecho» legítimo y con coacción monopólica de un J. Habermas —en *Facticidad y validez*[105], por ejemplo—. Sostener que *c*) la *última* instancia es la mera institución como mediación instrumental de *eficacia* (la política como ejercicio administrativo-burocrático o puramente procedimental de negociación de conflictos) es destituir la política a un manejo de la negociación, usando las instituciones como un mero ejercicio de la fuerza, del engaño o de la dominación con técnicas de eficiencia y gobernabilidad en el corto plazo (de alguna manera la posición de M. Weber, en el caso de la legitimidad burocrática —pero también presente en la legitimación tradicional o carismática, que apuntan a la *eficacia medio-fin* en vista de la dominación como ejercicio de la razón instrumental-calculadora: *formalidad* instrumental).

## § 21. LA ESFERA MATERIAL DE LA POLÍTICA. LOS MOMENTOS ECOLÓGICO, ECONÓMICO Y CULTURAL

### 1. *La articulación de los campos*

[314] Se trata ahora de hacer un rodeo ontológico (no todavía «metafísico»). Será necesario repasar ciertos presupuestos teóricos para emprender el arduo tema de este parágrafo fundamental de la política, que nos permitirá transitar con cierta precisión —ciertamente posible objeto de discusiones posteriores para mejorar los análisis— en la abundante selva de categorías políticas ambiguas, contradictorias, reductivas, que pueblan el ancho mundo de la filosofía política[106].

Hemos ya mostrado[107] que, más allá de lo que pensaba ingenuamente la tradición filosófica (no sólo desde Aristóteles, Avicena o Tomás de Aquino, sino igualmente F. Suárez, R. Descartes o I. Kant), no existen *tres* términos: *a*) un sujeto cognoscente que «conoce» *b*) una «representación» (*conceptus objectivum* o *Gegenstand*) de *c*) una cosa real. Sino que la subjetividad humana, que es cerebral en último término, efectúa la actividad cognoscente teniendo como términos dos momentos: *a*) un acto cognoscente mismo, por el que actualiza neuronalmente en su propia subjetividad (en el interior del cerebro) *b*) lo que le enfrenta (la cosa real). El cerebro humano «conoce» parcialmente la «cosa real» gracias a la actividad neuronal de millones de grupos neuronales —como enseña G. Edelman[108]—. Los grupos neuronales se activan al producir una categorización perceptual («mapas» cerebrales que se dan en todos los seres cerebrados) o una categorización conceptual («mapas de mapas» cuya complejidad máxima se da en la especie *homo*). Cada neurona forma parte de grupos neuronales; los grupos neuronales se articulan formando «mapas» o lo que metafóricamente Hume denomina «ideas» simples o complejas (ideas de ideas). En efecto, los «mapas» son categorizaciones que se articulan en otros «mapas», que Hume pensaba se organizaban en asociaciones por contigüidad, semejanza o causalidad. En realidad las categorizaciones se van «ligando» a partir de la experiencia del sujeto cognoscente (de cómo cada ser humano va organizando su cerebro ontogenéticamente). La escritura fonética no entra a organizar mapas. La escritura ideográfica como punto de partida, en la escritura china por ejemplo, retraza «mapas» cerebrales (al relacionar las categorizaciones conceptuales entre sí para escribir ideogramas complejos de otros ideogramas); penetra entonces en la organización cerebral de los mapas, reorganizándolos pedagógicamente dentro de los cánones culturales.

El acto cognitivo es *a*) la actualización cerebral de ciertos mapas *b*) de ciertas cosas reales (o imaginarias: mapas interiores memorizados del propio cerebro actualizados reproductivamente por otros mapas). El sujeto cognoscente es cognoscente en el acto de actualizar dichos mapas: en un sólo acto el ser sujeto *in actu* y el conocer el «mapa» de la cosa real.

En la realidad —en la realidad física efectiva donde sólo hay neuronas y cosas reales— el cerebro se actualiza cognoscentemente al «conectar» o «activar» ciertos mapas. Esos mapas principalmente neocorticales y frontales son percepciones o conceptos abstractos, siempre evaluados afectivamente por el sistema límbico (desde el criterio evaluativo, y por ello también criterio de verdad práctica y teórica, cuya última referencia es la vida-muerte del sujeto cerebrado). Así como las cosas reales (o las imaginario-culturales) *son organizadas* (por la actividad subjetivo-cerebral) en grupos, sistemas o campos (mapas de mapas *mapeados* en muchos niveles y grados), y así como las neuronas mismas forman físicamente grupos neuronales que son subsumidas en sistemas categorizados o «mapas», cumpliendo cada neurona[109], cada grupo neuronal o cada mapa posibles funciones en otros grupos o mapas, de la misma manera el cerebro puede *mapear*, produciendo nuevos mapas, pasando como un «rastrillo» sobre el *contenido* de los otros mapas memorizados para «reunir» o actualizar en un mapa las conexiones sistémicas (para que el árbol, la hortaliza, el fruto, la hoja... forme parte del «mundo vegetal»), o las relaciones humanas intersubjetivas, sociales, económicas, políticas, familiares, pedagógicas, eróticas, estéticas, etc.—. Las «relaciones» humanas pueden constituir mapas, y los sistemas de esas relaciones con sentido forman un mapa de mapa (por ejemplo, el «sistema» en el sentido abstracto de N. Luhmann). Estos mapas de mapas o sistemas pueden por su parte adscribirse a «campos» prácticos (o de relaciones humanas intersubjetivas, existentes físicamente en la realidad, en el espacio-tiempo reales). Uno de esos «campos prácticos» le hemos denominado el «campo político». Cuando el cerebro «escucha» o «detecta» la palabra (en sus mapas lexicográficos) «político» comienza a *mapear* («rastrillar») la totalidad de los mapas de mapas y «activa» o «enciende» (como cuando las luces de una ciudad se «encienden» después de un «apagón» o desperfecto que la tuvo durante horas a oscuras: «apagada»[110]) aquello que dice relación a esta cuestión (sistémicamente por coherencia, que en buena parte está físicamente «ligado» en ciertos mapas que la memoriza re-actualiza). La elaboración cerebral puede trabajar con esa experiencia previa; puede re-elaborar la conexión de los mapas (por reflexión y memorización de lo reflexionado), y en esto consiste la labor eficiente y necesaria de la filosofía política: re-elaborar los mapas que la experiencia política (y la mismas filosofías políticas de la historia) usa cotidianamente y que ya no responden a la realidad compleja del mundo contemporáneo de la humanidad.

Por ello, cuando hablamos de «campo político» nos estamos refiriendo a un mundo real (objetivo[111], institucionalizado o no) pero específico, concreto, determinable. Sabemos —y en toda esta obra pretendemos analizar alguna de sus determinaciones para alcanzar una cierta, aunque lejana, precisión conceptual— que el «campo político» no es el «campo económico», el «campo cultural», el «campo estético», etc. Por otra parte, «lo social» no es un campo, sino un ámbito donde se cruzan muchos campos materiales. Tenemos experiencia de que hay muchos «campos»

(siendo cada uno un existente real o neuronalmente presente[112] en nuestro cerebro por ciertos mapas de mapas), y estos campos se atraviesan unos a otros (podemos nuevamente usar esa palabra inglesa: *overlapping*). Hay un entrecruce, articulación, mutuo penetrarse de un campo en otro.

[315] Hemos dicho que un sujeto puede ser actor en muchos campos. Además, los muchos campos pueden atravesarse unos a otros, cuyos cruces se producen, evidentemente, en el mismo sujeto[113] por sus relaciones intersubjetivas. Cada sujeto traba con diferentes sujetos funciones de campos o sistémicas distintas. El funcionamiento del sujeto dentro de campos o sistemas reales intersubjetivos son el punto de partida para la construcción de mapas de mapas cerebrales de esos mismos sistemas y campos. El hecho de que se «crucen» significa que modifican los otros campos, ejercen sobre una «sobre-determinación» a las determinaciones ya constitutivas del campo. Esos «cruces» están completamente abiertos a campos que lo cruzaban y han desaparecido, que lo cruzan en el presente o que lo pueden cruzar en el futuro. Son tantos como actividades sistémicas prácticas puedan realizar los seres humanos.

Por ejemplo, el modelo usado por J. Habermas tiene tres momentos: un «mundo de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*) que es colonizado por *dos* «sistemas» (del tipo luhmanniano). A partir de esa simplificación reductiva pretende Habermas pensar lo real social. Es imposible. Primeramente, porque el tal «mundo de la vida cotidiana» es la totalidad del «mundo» en el sentido heideggeriano, o la totalidad de la experiencia humana. No es asistémica, sino que es el horizonte inabarcable de la totalidad de la experiencia de la humanidad en la historia mundial hoy. Todo «mundo cotidiano» analizable se recorta ya como un «campo», de alguna manera sistematizado (por «mapas de mapas» cerebrales) y nunca totalmente indeterminado por una comunicación ideal no institucionalizada empíricamente. Todo «mundo cotidiano» es ya un campo. Pero, además, cada campo tiene su «sistema» dominante y muchos «subsistemas», y así como hay muchos campos hay igualmente múltiples sistemas. Esquematizar los sistemas como siendo solo «dos», y definirlos como sistemas de comunicación a partir del «poder» (reductivamente analizado) y el «dinero» (como si fuera la mediación universal del sistema económico), es de tal manera ingenuo que no sirve para analizar nada en concreto.

Por mi parte, dejo bien claro que hay numerosos campos, y que nadie puede hacer en este momento una enumeración sistemática de las ciencias sociales y la filosofía. Sólo me refiero a los más pertinentes de acuerdo con el tema que se reflexiona. Cada campo tiene sistemas, y éstos son numerosos. Los campos se cruzan, también se cruzan los sistemas, y por ellos se generan determinaciones que son efectos de ese cruzamiento. Como si un enorme aerolito del tamaño de un planeta «cruzara» el sistema solar y, dadas las condiciones favorables, se «integrara» al sistema siendo un nuevo planeta. Esta nueva «determinación» producto de un «cruzamiento» de un momento externo al sistema modificará a todos los restantes planetas. Aún más —y esto no puede aceptar-

lo Luhmann por su visión cerrada auto-poiética del sistema—, el sistema deberá modificar aún sus códigos genéticos (usemos una metáfora biológica) y comenzará a producir efectos de nuevo tipo. Se habrá modificado como sistema.

El campo político es «cruzado» (*overlapping*) por diversos campos materiales. Cuando, por ejemplo, el campo económico lo «atraviesa» —y el campo económico puede ser observado como siendo autónomo y auto-referente relativamente, analíticamente, como tema de la «filosofía de la economía»— en algún momento de su propio desarrollo (no es lo mismo un sistema feudal que uno capitalista) determinará de alguna manera el campo político[114]. El «cruce» del «campo político» con el «campo económico» es exactamente, en su sentido etimológico (*oikós-nómos*), y no en su sentido científico-histórico, la constitución de dos esferas diferenciables: lo económico-político (que sería parte de la economía) y lo político-económico (que es parte de la política, como veremos). Es demasiado sabido, pero pareciera ignorarse, que en ningún Estado de la Tierra existe algún Poder ejecutivo sin Ministerios o Secretarías de Economía, de Hacienda, de Comercio, de Agricultura, de Cultura o de Educación, de Medio Ambiente, de Transporte, etc. Es sabido que hay bancos del Estado, nacionales o federales. ¿Se ocupa o no la política de la economía? Es obvio. Desde que Mandeville propuso el dilema moral sobre las virtudes (donde el «amor a sí» [*selflove*] en el nivel privado podía transformarse en un gran beneficio en el nivel público), y Adam Smith lo resolvió a través de incorporar un tema del «campo económico» a la ética, es decir, invocó al *mercado* como el lugar ético por excelencia en donde la «mano divina» (de los dioses griegos del estoicismo o la providencia cuasi-cristiana) hacía el milagro de producir el cumplimiento del interés común público de la nación nacientemente industrial a partir de una pura motivación privada. Se trataba, analíticamente, del «cruce» del «campo económico» con el «campo político» o ético. Desde ese momento surgirán antinomias, erróneas maneras de definir y valorar la relación de los dos «campos». El liberalismo, por lo general, independiza radicalmente ambos, minimiza el político y lo circunscribe a un individualismo metafísico de los derechos individuales; el marxismo estándar maximiza la importancia del campo económico, minimiza en el diagnóstico lo político, pero, *después de la revolución*, y con la excusa de la «dictadura del proletariado», maximiza la política con la pretensión de una planificación total de la economía —el ideal moderno racionalista llevado al paroxismo, contra Marx, lo cual aniquila la política y la transforma en pura administración—. Habermas propone la trilogía expuesta no convincente. Luhmann[115] describe abstractamente lo político como sistema, pero no logra llegar al nivel más complejo, menos sistémico pero más real del «campo», y, sobre todo, no nos propone ni una teoría del «cruce» de los sistemas, y, muchos menos y como hemos sugerido, el problema de la mutación genética (como en los sistemas vivos, ya que al final también todo sistema social es un sistema vivo, porque el ser humano es un ser vivo y cerebral, neuronalmente organizado por mapas

que son evaluados emotivamente, es decir, en último término insistematizable de manera *matemáticamente perfecta*, porque la cantidad es más simple, abstracta y manejable, calculable, mientras que la cualidad que es más rica, compleja y auto-reprogramable y por lo tanto impredecible, improbable, e irrepetible en la lógica de la complejidad).

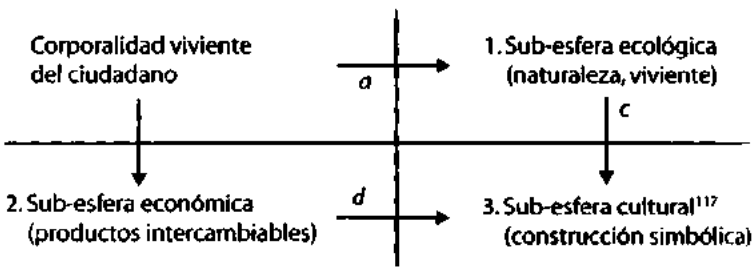
Lo cierto es que el «campo político» recibe el impacto nutriente del «campo económico», o mejor, de muchos «campos *materiales*» (quiero decir con esto, campos que hacen referencia a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad)[116]. Esos campos, como el aerolito inter-espacial que impacta al «campo magnético» del sistema solar, se interconectan, pero desde el punto de vista del campo político, éste subsume elementos del campo económico *como políticos* (el aerolito se «solariza»), y no ya *como económicos*. Nace así un ámbito (un «sub-campo») de la *política económica*; de otra manera, del ejercicio diferenciado y delegado del poder político sobre el campo económico desde el lugar de la intersección con la política. El Estado, por ejemplo, legisla sobre la tributación, sobre aduanas, sobre la constitución de las empresas productivas, sobre bancos, sobre el dinero de todo el país, etc. Todas esas decisiones *económicas* son intervenciones *políticas* que institucionalizan de una manera diferenciada el campo económico sin el cual, el mismo campo económico, no podría existir. Es bien sabido que, en el feudalismo, el dominio del señor feudal de un pequeño territorio, exigía a los mercaderes que pretendían transitar por su suelo pagar derechos de aduana, lo que imposibilitaba el manejo sostenible del mercado en el «campo económico». Era una exigencia del campo económico ampliar el espacio del mercado; era necesario extender el territorio del Estado naciente. Se promovió entonces a un señor feudal para que se constituyera como rey y de esta manera el campo económico influenció el campo político con el nacimiento de los Estados modernos europeos (maniobra innecesaria en China, donde un extensísimo territorio permitía fácilmente las comunicaciones, pero, en este caso, el campo político por medio del excesivo ejercicio de la dominación política del emperador sobre las clases comerciales —que por ello eran eunucos— limitó la expansión de la clase burguesa, sobre-determinando el campo económico). Vemos entonces que ambos campos se cruzan, se determinan mutuamente aunque el sentido de tal determinación es diferente. En la política, la determinación económica es *material* (da el *contenido*, la riqueza que posibilita la existencia de las mediaciones políticas); la determinación política es *práctico-formal* (va dirigida a institucionalizar por derecho y con coerción a las relaciones económicas, creándole las condiciones intersubjetivas necesarias: dominio militar del territorio para el mercado, paz social, estabilidad de las instituciones para el cumplimiento de pactos, de la conservación y uso de lo acumulado, etc.). Esta determinación *material* es necesaria, pero no suficiente.

La determinación política en la económica, por su parte, es *práctico-formal*. Crea las posibilidades práctico-intersubjetivas para el desarrollo

del campo económico. Es una determinación necesaria, pero igualmente no suficiente.

Por ello, una esfera institucional del campo político será el efecto del cruce de campos que denominaré *materiales*, y que, para simplificarlos (como enormes mapas de millares de otros mapas, sistemas, o campos), los categorizaré en tres momentos: la institucionalidad ecológica (relación comunidad política-naturaleza), la económica (relación de la misma comunidad política consigo misma y con otras comunidades, a través de la producción, distribución y consumo de bienes), y la institucionalidad cultural (producción de todos los signos intra-comunitarios, fruto de tradiciones históricas de cosmovisiones, lenguas, ciencias, artes, en torno a un «núcleo ético-mítico» —como analizaba Paul Ricoeur—, con pluralidad de posiciones, estructuras, grupos: un campo multicultural abierto al proceso de una identidad plural e histórica). Esto determina la política ecológica, la política económica y la política cultural, y muchas otras «políticas», tantas como campos de nuevos *contenidos* materiales puedan ir surgiendo.

Esquema 21.01. TRES DIMENSIONES DE LA ESFERA *MATERIAL* DE LO POLÍTICO




*Aclaraciones al esquema 21.01*: *a*: Relaciones del metabolismo de la producción y la reproducción de la vida. *b*: Acción transformativa de la naturaleza (trabajo): producción tecnológica e intercambio práctico de las mercancías. *c*: La «naturaleza» deviene «cultura» por el trabajo humano. *d*: Los bienes producidos (*mercancías*) son los instrumentos *materiales* de la cultura; los momentos intencionales (lengua, valores, estética, etc.) son igualmente *productos* de una acción transformativa del ciudadano.

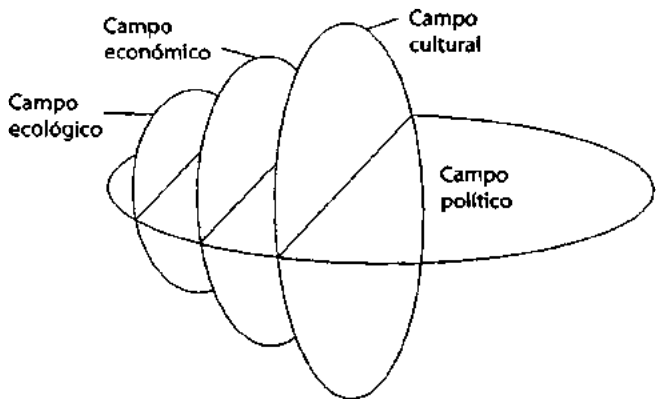
## 2. *«Lo social» y «lo político»*

[316] «Lo social» se distingue, para nosotros, de «lo político», así como se distingue la totalidad del campo político de un sub-campo interno (una «esfera») determinado por el cruce de campos materiales (ecológico, económico o cultural). Es decir, «lo social» es, en un segundo sentí

do, un momento de «lo político», fruto de la presencia de otros campos no políticos, produciendo así un sub-campo político (y subsistemas o esferas institucionales) efecto de la intersección con dichos campos materiales[118]. Habrá entonces una política «social»; es decir, la política *social* (desde el Estado hacia lo social; si cabe: «de arriba hacia abajo») se origina en el sub-campo político para intervenir en todo aquello que está más allá del campo político (que son los momentos no-políticos de los campos materiales)[119], pero a través de las instituciones políticas.

¿Qué diferencia habría entre un «actor *social*» y un «actor *político*»? El «actor *social*» presiona (influencia) al campo político desde sus reivindicaciones propias de los campos materiales (sociales), y en tanto todavía no haya tomado conciencia o no haya creído conveniente usar los medios institucionales del campo político; es *implícitamente* político. Es una acción reivindicativa en cierta manera pre-política, al menos para la conciencia del agente (porque no se quiere o no se sabe cómo actuar como agente político). El «actor *político*» podrá luchar por reivindicaciones *sociales*, pero en tanto ciudadano y ejerciendo *concientemente*, desde su situación de participante, el poder político (como acción estratégica y dentro de instituciones políticas del Estado ampliado) en tanto acciones *políticas*. Es una acción en el campo político que está determinada por lo social (por la «esfera» material de la política), y que *de abajo hacia arriba* actúa sobre el Estado (en sentido restringido)[120] con conciencia y medios políticos. Pero también puede obrar *de arriba hacia abajo* con respecto a la esfera o sub-campo social —en tanto político y como Estado.

Esquema 21.02. LO «SOCIAL» Y LO «POLÍTICO»: CRUCE DE CAMPOS




*Aclaraciones al esquema. 21.02:* Lo «social» es el ámbito del campo político en el que lo cruzan los campos materiales (ecológico, económico y cultural) (véase Esquema 22.05).

Por ello, y ahora de manera precisa, estricta y definida, lo «social» no es lo «civil»[121] ni lo «político». Lo civil y lo político ocupan el campo político como determinaciones propias de dicho campo, como dimensiones institucionales del actor político. Lo «social»[122], en cambio, surge por determinación de otros campos, en principio, que no son políticos, que irrumpen o se presentan en el campo político[123]. Se trata de la emergencia en el campo político de la esfera material de la reproducción y crecimiento de la vida humana en comunidad, es decir, la esfera ecológica-económica-cultural y sus correspondientes agentes (es decir, grupos, estratos, clases, asociaciones propios de cada campo material, en tanto son subsumidos en el campo político). Pero se trata de condiciones absolutas, *sine qua non*. Un sujeto político muerto... de hambre (un ciudadano pobre y desplazado) deja de ser actor político, como es evidente. Aristóteles exigía una buena agricultura como condición para la vida de la *pólis*. El campo político es cruzado y cruza, entonces, por/a muchos campos, y debe, desde un punto de vista político, manejarlos a fin de que la comunidad pueda realizar sus *contenidos* prácticos últimos (el bien común como lo realizado con honesta pretensión de justicia, como veremos), para lo cual debe saber ejercer el poder político sobre las esferas ecológica, económica y cultural, en cuanto acción política. Lo «social» viene así a determinar (materialmente o por su *contenido*) *a*, y a ser determinada (formal-prácticamente o *procedimental y legítimamente*) *por*, instituciones del campo político.

El campo económico, por ejemplo, siendo uno de los momentos de la esfera material, al cruzarse con el campo político recibe una determinación propiamente política. Así el Estado, en su Poder ejecutivo desde una Secretaría o Ministerio del Trabajo, puede intervenir en lo económico; o un sindicato puede efectuar una manifestación pública de protesta ante el Congreso para presionar la anulación de una ley del Trabajo. La dificultad de esta doble determinación (de lo político sobre lo social y viceversa) fue defectuosamente observada por Hannah Arendt[124], ya que tenía una visión reductiva de lo político y de lo material. Al dejar a lo «social» fuera del campo político o del alcance de la acción o institución política, no advirtió que de esa manera imposibilitaba el ejercicio del poder político en la organización del campo económico y en la previsión y resolución de los conflictos sociales, que constituye la condición y el *contenido* («material» en este sentido) de la vida política. Arendt tenía una visión demasiado estrecha de la política, y verdaderamente injustificable en los países periféricos, poscoloniales, empobrecidos. Si el actor político se encuentra en la miseria, como la mayoría de los ciudadanos en los países del Sur del capitalismo global en la actual etapa de Imperio[125], mal se puede pedir que cumpla con sus funciones políticas de manera adecuada. El alimento, el desarrollo económico y cultural es al sujeto viviente, en la esfera material de la política, como la libertad y la igualdad al sujeto del consenso, en la esfera formal de la política. Un desarrollo cualitativo suficiente de la vida humana[126] es indispensable para el desarrollo de un sistema democrático, y viceversa.

Hannah Arendt efectúa la crítica a la manipulación de lo social, de la pobreza de las masas, o de la miseria de los excluidos, e intenta —aunque no lo logra— justificar una cierta visión de lo político en la que la «constitución de la libertad» (después de una revolución, en concreto la norteamericana o la francesa) y la preservación de una esfera pública permitiera al poder comunicativo no debilitarse, fraccionarse o, por último, perderse en la ambigua (para Arendt) lucha en favor de los *Sans-Culottes*. Intenta mostrar que la Revolución norteamericana alcanzó el fin de instituir un orden de libertad, porque no permitió que lo social entrara en la discusión, mientras que la Revolución francesa fue arrollada por haber pretendido apoyarse en el solucionar el problema social. Arendt tiene, como puede verse, una visión muy reductiva de lo que sea la política. En primer lugar, concedemos, la política es algo completamente diferente a la estricta lucha social, y la *felicidad política* tiene otra constitución práctica que el saciar el hambre de los miserables:

> El postulado básico del *sistema de distritos*[127], lo supiese o no Jefferson, era que nadie podía ser *feliz* si no participaba en la *felicidad pública*, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público[128].

Arendt percibe bien la felicidad definida formalmente, como la felicidad en la participación de la esfera pública. Sin embargo tiene especial ceguera para articular a ella otra «felicidad», que como repercusión subjetiva de los bienes objetivos, *materiales*, en tanto contenido satisfecho de las necesidades, son también necesarios para una felicidad política plena. Se compara la experiencia de la Revolución norteamericana con la del pueblo británico, que era totalmente pasivo en la esfera pública o política, y que nunca había podido ser un verdadero «actor político» en libertad. Los simples miembros del *Myflower* pudieron comprometerse en mutua confianza a crear una comunidad de iguales, sin autoridad ninguna sobre ellos, y a partir del poder que emanaba de la unidad de las voluntades de los participantes. Afirmaban derechos que nadie se los había concedido (como en el caso del pueblo de Venecia que ganaba su terreno a la Laguna), y que eran defendidos por la misma comunidad política. «A esta libertad —escribe Arendt— la llamaron más tarde, derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública [imposible en Inglaterra, ahora posible en el territorio americano], a participar del poder público»[129].

[317] Arendt está, sin embargo, consternada ante el hecho de que la Revolución francesa sucumbió ante las exigencias perentorias, inmediatas, en el sentido de la sobrevivencia sin inmediata conciencia política, de las masas en el momento posterior a los primeros movimientos masivos revolucionarios. Algunos demagogos exacerbaban los anhelos de justicia de los miserables y decapitaban con el apoyo de las masas a sus adversarios políticos. Era un uso indebido de «lo social»:

Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba la Revolución. Robespierre sabía muy bien lo que había ocurrido, si bien expresó la idea (en su último discurso) en forma de profecía: *Estamos llamados a sucumbir porque en la historia de la humanidad no ha sonado aún la hora de fundar la libertad.* No fue la conspiración de reyes y tiranos —comenta Arendt—, sino la conspiración, mucho más poderosa, de la necesidad y la pobreza la que distrajo los esfuerzos de los revolucionarios y evitó que sonase *la hora histórica*[130].

Arendt creyó que en la Revolución norteamericana de 1776 no había habido una exigencia «social» —olvidando los cuatrocientos mil esclavos que había en el momento en que G. Washington lanza el proceso de la libertad, olvidando que vivía de la explotación de sus *afro-americanos*— y por ello pudo llegar a la *constitutio libertatis* (fundación de la libertad). Confunde entonces gravemente la «manipulación» del hambre del pueblo en manos de demagogos de turno, con la dignidad y gravedad del problema «social». Lo peor es el desprecio a la importancia de lo *material* (en el sentido de producción, reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad, en vista de la felicidad, no sólo pública sino *material*, en cuanto *contenido* de vida), que es negación de la *condición absoluta de posibilidad de la felicidad pública*. Un ciudadano *muerto* de hambre mal puede ser un participante pleno de la comunidad política. Arendt arremete contra el fundamento *material* de la política:

> Tras las apariencias existía una realidad y esta realidad era *biológica* y no *histórica*[131] [...] La necesidad imperiosa que se nos hace patente en la introspección es el proceso *vital* que anima nuestros cuerpos [Esta] realidad [...] es lo que, desde el siglo XVIII, hemos convenido en llamar la *cuestión social*, es decir, lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza [...] Bajo esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte [...] Cuando estos se presentaron en la *escena de la política*, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad [...] a las urgencias del propio proceso vital [...] Se habían abandonado [...] los fundamentos de la libertad a los derechos de los *Sans-Culottes*[132].

Arendt plantea un falso dilema. No se trata de si hay que elegir entre la libertad (las condiciones de validez y de legitimidad, lo *formal* en el sentido ético y político de la mayor importancia[133]) y la justicia como lucha contra la pobreza, lo *material* (en el sentido indicado). Es el falso dilema del liberalismo. El dilema contrario, también falso, es el del materialismo o marxismo estándar: lo que importa es lo *material* (la justicia), lo *formal* (la libertad) se deja para después. Ya hemos insistido demasiado en que hay que articular lo diverso y necesario simultáneamente en la complejidad para alcanzar lo suficiente: la fundación de la libertad (condición absoluta de la legitimidad y de la «pretensión política de justicia»[134]) es tan necesaria como la erradicación de la pobreza o la injusticia ecológica, económica y cultural (lo *material*).

Arendt está de acuerdo con J. Rawls, a su manera. En el «primer principio» rawlsiano se enuncia: «Cada persona ha de tener un derecho *igual* [...]»[135]. Hay entonces *igualdad* de los participantes como punto de partida. En el «segundo principio», que es el *material*, el «social», se enuncia: «Las *desigualdades sociales y económicas* habrán de ser conformadas de modo tal [...]»[136]. Es decir, en el nivel *material*, que es el que *determina* a «lo social» *como político*, la «desigualdad» es el punto de partida aceptado. ¿Por qué se acepta en la «situación originaria» material una *desigualdad* también originaria? Esto ya invalida todo el argumento rawlsiano. En el nivel de «las libertades básicas» hay «igualdad», y este momento tiene prioridad sobre el nivel material:

> Nos veremos obligados a ocuparnos detenidamente de las condiciones bajo las cuales *el valor absoluto de la libertad* con respecto a las *ventajas sociales y económicas* [...] sería razonable [...] El segundo principio insiste en que cada persona se beneficie de las *desigualdades* permisibles dentro de la estructura básica[137].

Para Rawls y Arendt, al menos aquí, al asumir una la posición liberal, el nivel *material* es negado como político —lo mismo que para Jean Cohen y Andrew Arato, como veremos, en cuanto a la civil—, o es situado en un segundo nivel irrelevante; es un puro aspecto axiológico, de los valores plurales culturales[138]. La pluralidad valorativo-cultural o religiosa deben ser «concepciones permisibles» (*permissible*) del bien; las hay entonces no-permisibles. Tal sería no sólo una «concepción» diferente sino un «sistema» o prácticas no permisibles. La pregunta es: ¿están permitidas acciones o instituciones contrarias al sistema económico capitalista? Ese nivel *material*, sobre el que se tiene ceguera, es obviamente considerado como «naturaleza», y acerca de lo cual no puede haber disidencia. ¿Y si ese sistema constituyera a los ciudadanos del *campo político* como «desigualmente situados» desde el punto de partida (no distributivamente sino en cuanto productores, lo que condiciona sus «capacidades» educativas[139] y todas las demás) no sólo en el *campo económico*, sino simplemente en la determinación del sujeto humano como destituido, oprimido, inculto, con una desventaja inicial definitiva (que sólo vencen algunas excepciones a las que se recurre para justificar la ventajas de los que parten con mayores capacidades socio-históricas *injustas*)?

[318] Por nuestra parte, entonces, consideramos que el nivel *material* de la permanencia y crecimiento de la vida de la comunidad política, que se encuentra en el *cruce* (es otro *overlapping* pero del campo político con los campos materiales socio-económicos) de este campo con los *campos ecológico, económico, cultural* y otros que podrían agregarse a la lista, determinan el ámbito *político* que se denomina *social*. La *cuestión social* (como indica Arendt) es una cuestión política (contra Arendt), no en *tanto ecológica, económica o cultural*, sino *en tanto política*. «Lo social» o la esfera material (pluralidad de campos, como plural es el campo de los valores materiales de Rawls o Weber) de la política es, exacta-

mente, la consideración en la acción estratégica, en las instituciones y en los principios políticos de todos aquellos campos y sistemas[140] que la historia ha inventado para la frecuentemente indicada permanencia y crecimiento de la vida de la comunidad política, que subjetivamente tiene el efecto positivo de la felicidad política, y objetivamente la riqueza que permite cumplir las exigencias de una vida humana políticamente desarrollada. Las condiciones materiales son constitutivas de la corporalidad del ciudadano: sin comida (y sin agricultura) no hay vida política. El error de Arendt, ante la manipulación de los demagogos, y por su muy parcial visión de Marx (al que nunca estudió seriamente), fue confundir el uso anti-político de la cuestión social de la inevitable y necesaria exigencia de la justicia, que debe erradicar la pobreza, como condición condicionante condicionada de la libertad. La justicia (*justice* no *right*) *material*[141] (ecológica, económica, cultural, etc.) condiciona por su *contenido* a la libertad y la autonomía: sin vida suficientemente desarrollada no puede el sujeto corporal ser libre[142]. La libertad (*freedom* como capacidad de elegir o no elegir, esto o aquello, y en referencia a sus mediaciones necesarias para llevar a cabo lo elegido, como libertad negativa o positiva) es una condición *del modo* del *procedimiento normativo* de la reproducción y crecimiento de la vida de la comunidad política, sin la cual no es políticamente legítima.

Para resumir, una vez comenzada la revolución industrial al final del siglo XVIII, la lucha social de los obreros, los que sentían en su corporalidad viviente los efectos negativos del capitalismo, organizaron asociaciones y finalmente sindicatos (las *trade unions* en Gran Bretaña). Era una acción inscrita en el *campo económico*, en relación con la empresa. Pero lentamente penetraron sus exigencias al *campo político* de la «sociedad civil», ya que el «movimiento obrero» comenzó a estructurarse como una fuerza política para influenciar el dictado de leyes en su favor; por ejemplo, sobre la longitud de la jornada de trabajo o sobre el derecho a las huelgas. Un tercer momento significó la aparición de un *Labour Party*, una organización política de la «sociedad política» propiamente dicha, que será continuada en el continente europeo por los partidos social-demócratas, con representantes en el Parlamento. El mismo *Manifiesto del Partido comunista* de Marx y Engels históricamente no era sino una proclama de «grupos de opinión» dentro de los sindicatos (del campo económico) o movimientos obreros (políticos), nacientes organizaciones o partidos políticos obreros. No había tal «partido comunista» en el sentido de la Segunda o Tercera Internacional. «Lo social» del sindicato económico (*III∩I* desde lo material, desde *I*) no es la participación en la «sociedad civil» como movimiento no gubernamental de presión política, ni éstos son un «partido político» en la «sociedad política».

De la misma manera, los partidos políticos (como en el nazismo con Hitler, en el fascismo de la Italia de Mussolini, en el peronismo de Juan D. Perón, o en el PRI mexicano, guardando las enormes distancias) corporativistas, incluyeron a los sindicatos y a otros movimientos sociales en las filas del propio partido político. El «partido» se transformó así en

un «movimiento» ambiguo que transitaba del ámbito social, del campo económico, a la sociedad civil (que de hecho anulaba su pluralidad) hasta la sociedad política. Por ello, tendía a ser un «partido *único*»; en realidad era el «aparato de Estado» de transmisión de *arriba hacia abajo* del ejercicio de la dominación tiránica (en los fascismos del «centro») o del poder hegemónico (en los «populismos» de la periferia), según los casos.

De la misma manera, la tercera generación de «derechos humanos», denominados frecuentemente derechos sociales, expresan la presencia de nuevos desafíos por parte del conjunto de actores pertenecientes a campos materiales, cuyas nuevas necesidades no eran consideradas por el campo político tradicional. De esta manera el campo político extiende su frontera e incluye ahora, como políticas, demandas que con anterioridad eran consideradas meramente como no-políticas, como meramente sociales. El nivel material aparece en el campo político con reivindicaciones más apremiantes, en especial después de 1989, por los efectos devastadores de un «capitalismo salvaje» sin aparentes alternativas, por la doctrina de la gobernabilidad de un neoliberalismo que no considera para nada las exigencias materiales de los países postcoloniales, de las clases dominadas o de la marginalidad social, todo esto debido a la derrota de los regímenes del socialismo real, cuyas demandas materiales no pudieron ser llevadas a cabo, principalmente, por la falta de un adecuado aparato formal político que organizara la legitimidad democrática. Sin democracia las demandas sociales no pueden ser resueltas en el largo plazo: sin libertad no hay justicia plena. Pero sin que se cumplan las demandas sociales, no hay tampoco democracia en el largo plazo: sin justicia no hay libertad participativa. Ambas esferas son necesarias y deben articularse sin pretensión unilateral de ser última instancia.

### 3. *La sub-esfera ecológica*

[319] En los siglos XIX y XX la humanidad descubrió los efectos negativos de los sistemas económicos, y la «cuestión social» consistió principalmente en la erradicación de la pobreza, como desigualdad *material* (por el *contenido*) entre los seres humanos. Ese descubrimiento seguirá vigente en el siglo XXI, porque dicha desigualdad ha aumentado, pero estará sobredeterminada por un nuevo descubrimiento de dimensiones aún más catastróficas: la posibilidad real de la próxima extinción de la vida (no sólo la humana) sobre el planeta Tierra. La biosfera está en peligro. Los *efectos negativos no-intencionales* descomunales y sistémicos del capitalismo, efectos que constituyen con dicho sistema un mismo «paquete» inseparable, sitúa en el centro de la política la toma de decisiones, con fuerza coactiva en un «estado de derecho» global, que permitan (quizá ya sea tarde) la sobrevivencia, no tanto de las generaciones actuales (que mal que bien sobrevivirán aunque sea en peores condiciones), sino especialmente de las «generaciones futuras». De pronto, la multitud de generaciones venideras, que deberían vivir todavía muchos milenios, si se tomaran responsablemente las medidas necesarias, agradecerán a

la humanidad, y a sus políticos del siglo XXI, la posibilidad de sus vidas, o las galaxias (después de la extinción no improbable de la humanidad) maldecirán (si pudieran) a estas generaciones presentes que aniquilaron para siempre la vida y con ella a la especie *homo* de la faz de la Tierra. Si los partidos que asumieron la cuestión social fueron las organizaciones políticas críticas por excelencia de los siglos XIX y XX (partidos socialdemócratas, comunistas, revolucionarios, de izquierda, etc.), los partidos «verdes» (cuando vayan descubriendo un diagnóstico suficientemente integral de los orígenes complejos del problema ecológico) serán los hegemónicos de la *conciencia crítica política* desde el siglo XXI. La *bio-política* se instalará como la dimensión central de lo político en el mediano y largo plazo (en los cien, mil, cinco mil próximos años[143]).

Para comenzar, indicaremos que el «campo político» contiene subcampos, y los sistemas políticos subsistemas. La dimensión ecológica se cruza y los determina a todos ellos, siendo la *última instancia material*, porque se trata nada menos que de la «cuestión de la vida» (la quintaesencia de la «cuestión social» y como fundamento de ésta). En la sustentabilidad a largo plazo de lo político se encuentra la necesaria articulación con el «campo ecológico» y sus «sistemas», y los constituye como parte de su responsable accionar estratégico y de la constitución de instituciones *políticas*. Es decir, el actor político y las instituciones políticas deberán ocuparse cada vez de manera más apremiante de esta dimensión ecológica, porque es el momento en que, positivamente, acontece la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (*contenido* del principio material de la política[144]), y, negativamente, se enfrenta al evitar la extinción de la vida en el planeta Tierra[145]. Este momento, que parece obvio, trivial, ha sido descubierto hace poco como responsabilidad esencial de la política, aunque nadie puede negar que se trata de la *condición absoluta* de todo el resto. Cuando un George W. Bush no firma los protocolos de la reunión de Kyoto sobre ecología se manifiesta la actual ceguera de esta prioridad relegada al olvido. Filosóficamente, nunca en la historia de la política (desde los primeros códigos legales mesopotámicos) este aspecto había cobrado tan singular importancia. Un cierto paradigma cultural y científico había definido al territorio de la política (la naturaleza, la Tierra) como un objeto del conocimiento y de la acción, como lo que se compra, vende o se explota, como un bien dado inagotable y cuasi-infinito que podía usarse inextinguiblemente. Serán hitos muy recientes de un cambio radical de «paradigma» de la experiencia humana y de la ciencia lo que nos permitirá descubrir esta dimensión nueva y sin embargo ya definitoria de la política futura de toda la humanidad.

Siendo la vida un fenómenos que rodea como una fina y vulnerable película a la Tierra, constituyendo una inestable biosfera, el paradigma newtoniano-eisteiniano basado en la causalidad lineal que nació de la física y la cantidad, ha dejado lugar a un nuevo paradigma nacido de la termodinámica y la biología, basado en situaciones inestables cerca del caos, cuyas bifurcaciones impiden el cálculo de previsibles fenómenos

reversibles, que son ahora situados en rangos estadísticos irreversibles, de crecientes complejidad. Es interesante que en obras estrictamente epistemológicas la «política» cobra una centralidad desconcertante. El científico, con nuevo paradigma, sabe que sin la intervención decidida de la política el desastre ya producido por la ciencia y la economía (la «civilización moderna») no tiene posible solución. Así como la indicada película de la vida envuelve la Tierra, de la misma manera una bio-política planetaria (que supone organismos político-mundiales) podrá quizá salvar la vida en nuestro planeta. Nos dicen S. Funtowicz y J. Ravetz:

> La ciencia evoluciona en la medida en que es capaz de responder a los principales desafíos de cada época, cambiantes a través de la historia. La tarea colectiva más grande que hoy enfrenta la humanidad concierne a los problemas de riesgo ambiental global [ecológicos] y a los de la equidad entre los pueblos [económicos][146].

La resolución de estos riesgos exige conciencia creciente de movimientos de la sociedad civil, pero igualmente, y en último término, decisiones institucionales que puedan tener el respaldo del uso monopólico del ejercicio de la coacción legítima, para que se cumplan efectivamente. Sin caer en voluntarismos, la sobrevivencia de la humanidad depende en buena medida de consensos sobre una *clara política ecológica*, que deberá impulsarse poniendo en cuestión sistemas económicos y culturales que justamente son la causa del desastre ecológico. El formalismo político (como el liberalismo, neoliberalismo, la teoría del discurso habermasiana, etc.) no tiene conciencia de estas tareas. El economicismo marxista estándar tampoco. Un cierto ecologismo místico en el tipo *new age* menos.

La tesis de fondo es la siguiente: la política tradicional (desde los mesopotámicos, egipcios y griegos, hasta Rawls o Habermas) parte de un mundo estable, repetible, previsible, de un orden dado que hay que respetar o darle permanencia (aún el modelo de Newton o de Einstein se basaba en un tiempo repetible, donde pasado y futuro era asimilable). Aun una política de «los conflictos» tiene por objetivo el restablecimiento negociado del orden; «orden» con el que se cuenta.

En este parágrafo queremos solamente indicar el «lugar» de la sub-esfera ecológica, pero todavía no convirtiéndola en un momento por excelencia crítico, como lo mostraremos más adelante en los §§ *29* y *38*. En la historia de la política la sub-esfera ecológica no pudo verse como una responsabilidad política hasta hace muy poco. Por ello trataremos la cuestión en la *Sección segunda*, en la deconstrucción crítica de la esfera *material*.

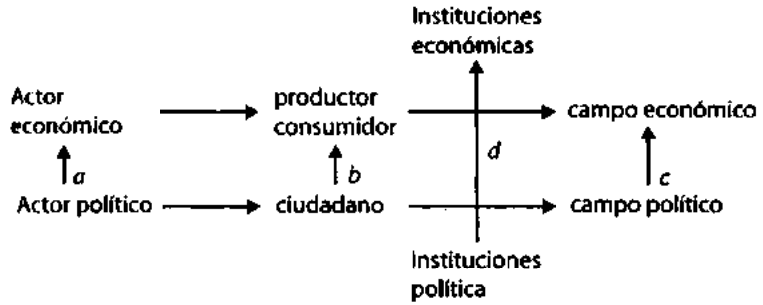
### 4. *La sub-esfera económica*

[120] Entre los pueblos antiguos, los dioses y diosas que se referían a las tareas agrícolas y comerciales eran centrales en los panteones de todos

los pueblos, y la acumulación de la riqueza era considerada una bendición de los mismos dioses. Una prolongada crisis económica producía caídas de reinos, de dinastías, y debilitaba a las comunidades políticas permitiendo la ocupación de su territorio por otros Estados. Habían siempre ciclos, «siete vacas gordas y siete vacas flacas», en donde una política provisora guardaba en la bonanza reservas para las épocas difíciles. Esta sub-esfera fue siempre advertida como un momento fundamental de la política, por lo que los temas referente a la justicia (material) se hacen presente desde los primeros códices legales de Mesopotamia —que en el caso del *Código de Hammurabi* fue, por ejemplo, una legislación estrictamente económica, acerca de la propiedad de bienes tales como la casa, el esclavo, etc., que podía ser poseída no sólo por el *pater familias* sino igualmente por la esposa o hijos—. La estabilidad económica era signo de la eficacia política. Imposible hubiera sido la falange griega de Filipo y el comienzo del Imperio helenístico de Alejandro sin las minas de oro del norte de Macedonia. La misma Modernidad europea se inicia por la expansión mercantil en el océano Atlántico, fenómeno económico determinante de muchos otros. El descubrimiento de las minas de plata en Potosí en la actual Bolivia y en Zacatecas en México (alrededor del 1546) permitirá la hegemonía en Europa del Imperio hispánico hasta la crisis de los metales preciosos en torno al 1620 —que significará el surgimiento del poder de los Países Bajos en torno a Ámsterdam, ya no en base a la riqueza de la plata sino a partir del comercio—. La abdicación de Carlos V, por un endeudamiento excesivo, indica un mal manejo de la sub-esfera económica que llevó a España a la ruina —y con ella fue arrastrada América Latina hasta hoy—. Si Descartes y Spinoza se localizaron en la nombrada próspera ciudad no deja de ser un condicionamiento económico de su centralidad cultural. En la Modernidad europea, lo hemos visto[147], las instituciones políticas en buena parte se organizaron para proteger la vigencia de un sistema económico que nacía con la misma Modernidad: se trata del colonialismo capitalista. Hasta el presente, en el proceso llamado de globalización del mismo sistema, como *World-System*, impacta a todo el planeta. Su importancia en el campo político es esencial, y, sin embargo, los más conocidos filósofos políticos no se ocupan del fenómeno. «Recetas» del FMI o del BM producen crisis *políticas* en Argentina, Brasil o México de imprevisibles consecuencias.

Por nuestra parte, deseamos indicar la manera de cómo la acción política estratégica y las instituciones políticas determinan al campo económico, para conducirlo, bajo el ejercicio delegado del poder de la comunidad política, al cumplimiento de las exigencias de contenido (es decir, *materiales*), que en último término debería ser, subjetivamente, la felicidad común de todos los ciudadanos, y, objetivamente, la reproducción y acrecentamiento de la vida humana en comunidad. Marx enseñó con extrema claridad la manera de descubrir cómo las estructuras económicas determinan a lo político (el marxismo estándar posterior hasta se adhirió a un cierto economicismo anti-político, como lo ha mostrado

Esquema 21.03. EL ACTOR ECONÓMICO Y POLÍTICO




y criticado E. Laclau). Algunos, como Schmitt, Arendt, Rawls o Habermas dejan de prestarle atención alguna a la cuestión. Otros, en cambio, atribuyendo al mercado (pretendidamente centro de la vida económica, siendo *una institución más* de los sistemas económicos de la historia) el ser un instrumento de «conocimiento» perfecto (como en el caso de F. Hayek) o de poseer una tendencia al equilibrio que no habría que perturbar, piensan que lo político (el Estado) debe reducir su acción y sus instituciones al mínimo, ya que el mercado cumple por sí mismo funciones complejas que mejor es no tocar (como R. Nozick), un *laissez faire* hasta el extremo utópico (anarquismo de derecha). Observemos breve e indicativamente, la cuestión.

Lo económico tiene una relación productiva (*poiética*, si recordamos a los griegos) con la naturaleza. Es trabajo transformativo de la Tierra. Tiene además hábitos propios (la *tékhne*), habilidad productiva que en la Modernidad, mediante la ciencia, alcanza el nivel de tecnología. La economía es entonces, y en primer lugar, actividad fabricativa. Pero, en segundo término, es una relación entre dos términos: entre el productor que objetiva el producto y el necesitado que desea poseerlo para consumirlo (subjetivarlo). La relación sujeto productivo-naturaleza es operación *instrumental* («objetivación de la subjetividad» explicaba Marx). La relación entre los que intercambian sus productos para cumplir con las necesidades del otro es *práctica*; y si cumple con equidad e igualdad, es justa (justicia material)[148]. Remata en un momento que deja de ser económica: el consumo («subjetivación de la objetividad» dirá Marx[149]). La relación económica es una compleja complementaridad entre sujetos necesitados y productivos: es una relación *práctico-productiva*[150]. Por la división del trabajo exigida por el desarrollo de las técnicas y la diferenciación y aumento de necesidades el trabajo se especializó. El productor que produce con eficacia un producto, porque es especialista, debe intercambiarlo por todos los otros productos que necesita pero no sabe producir. Nacen así las pericias o los oficios en la ciudad neolítica. El «lugar» del intercambio de los productos, donde el producto se trans-

forma en mercancía, le llamaban los aztecas «tianguis», en el mundo mediterráneo latino: mercado. El mercado es entonces una *institución* (no se crea que es natural), y fue inventado por la necesidad del intercambio. Es una antigua e indispensable *institución* histórica. Desde el simple mercado de la aldea neolítica mesopotámica, hasta los mercados chinos, islámicos, bizantinos o venecianos, o los posteriores del sistema-mundo, primero en el Atlántico sur con Sevilla, después en el norte y por último globalizado, se ha transformado en una *institución* íntimamente ligada a la política. El «espacio» es una determinación esencial de la economía y de la política. Toda comunidad política tiene un «lugar», un territorio, que es protegido por sus ejércitos. Ese territorio es también *económicamente* un *mercado*: el lugar donde los ciudadanos puede efectuar con seguridad el intercambio entre los productos de sus trabajos específicos. La política, como el *Código de Hammurabi*, regulará dando legitimidad a los intercambios, con alguna moneda común (desde el cacao azteca hasta el papel moneda impreso por los chinos desde el siglo VIII d.C.), inventando instrumentos de pago, de deuda, de compromisos, archivando legalmente contratos, etc. La presencia del Estado es esencial para la economía (sería el momento político *de la economía*: la *economía* política); pero la economía igualmente es esencial para el campo político (es el momento económico *de la política*: la *política* económica).

[321] Adam Smith, como Huang Tsung-hsi en China[151], no concibe todavía a la economía política de una manera epistemológicamente autónoma, sino como parte de la gestión política del Estado. En efecto, el profesor universitario de ética filosófica[152], dividía la exposición de sus clases en cuatro partes: la teología natural, la ética, la jurisprudencia y el gobierno[153]. En el curso de Glasgow de 1763-1764 dividió el último tema en cuatro partes. Estudió así: la justicia, el gobierno, los ingresos y la defensa militar, concebido todo como un tratado de *política* económica más que de economía —en nuestra significación actual—[154]. El sentido de la *política* económica lo expresa claramente:

> La economía política, considerada como uno de los ramos de la *ciencia del legislador*[155] o *del estadista*, se propone dos objetivos distintos: el primero, suministrar el pueblo abundante ingreso o subsistencia, o, hablando con más propiedad, habilitar a sus individuos y ponerles en condiciones de lograr por sí mismos ambas cosas[156]; el segundo, proveer al Estado o República de rentas suficientes para los servicios públicos. Procurar realizar, pues, ambos fines, o sea enriquecer al soberano y al pueblo[157].

Obsérvese que todavía la economía no era una nueva ciencia recién descubierta, sino que su temática era concebida como parte de la administración del Estado, y que enseñaba a los individuos a tener «abundante ingreso o subsistencia» para que el mismo Estado obtuviera recursos para su gestión («proveer [...] rentas suficientes»). Ambas eran tareas políticas y se complementaban. Y, por ello, estaba pensando más en la comunidad política como un todo que en el empresario privado aislado (de manera que su exposición no es ni liberal ni neoliberal, como es obvio).

En las primeras líneas de su famosa obra expresa el sentido *político* de su investigación, ya que «el trabajo anual de toda nación (*every nation*) es el fondo que en principio provee de todas las cosas necesaria y convenientes *para la vida* (*of life*) y que anualmente consume el país»[158].

El tema no es el aumento de ganancia o valor de cambio privado, sino la riqueza *material* (el monto de valor de uso en referencia a la vida, a la satisfacción de necesidades) de toda la nación. Que los miembros de la nación tengan «aptitud, destreza y sensatez con la que generalmente se ejercita el trabajo» es importante para el mayor abastecimiento de la comunidad política como todo, que se mide por la proporción ente «producto-población»[159]. Es decir, el autor de *Una investigación sobre la naturaleza y el origen de las riquezas de las naciones* tiene la perspectiva de un político y no de un economista. Está situado en el *campo político*, y desde él describe al *sistema* económico que se desarrolla en su tiempo en Europa, y muy especialmente en Gran Bretaña, en tanto debe ser gestionado o manejado para cumplir los fines estudiados por la *«ciencia del legislador»* o *«del estadista»* —es decir, la política—. Adam Smith, hijo de un alto empleado de aduanas (oficio que cumplirá él mismo desde 1778), tienen conciencia de que la libertad del mercado debe permitirse *dentro de las fronteras del Estado*, pero que en las relaciones entre Estados debe intervenirse *políticamente* de la manera más sabia posible para cumplir con los intereses de la acumulación de riqueza para la nación. Un proteccionismo conciente orienta su investigación a favor de una industria naciente inglesa (textos que sería bueno que leyeran estadistas y economistas de los países postcoloniales periféricos a comienzo del siglo XXI, para dejar de cumplir a pie juntilla «recetas» de neoliberales que usan a Smith contra Smith).

En efecto. El libro I de la clásica obra trata, de manera genial y sintética, la temática propia de la futura ciencia económica. Se deja ver una visión clara del capitalismo industrial naciente —no habiendo todavía superado a la competencia china, que se encontraba en situación análoga[160]—. En su primera nota al pie de página se refiere a Mandeville, en su *Fábula de las abejas*, donde indica la importancia de la «división del trabajo», pero sin olvidar que en definitiva el tema que interesaba a Mandeville era el de la construcción de la riqueza pública (tema político) no a través de una visión moralizante (las virtudes ya desgastadas por la hipocresía de una aristocracia terrateniente), sino a través de un eficiente cumplimiento del «propio interés»[161]. La *política* de Smith tenía su descripción económica, ya que las acciones en el campo económico (descritas con tanta originalidad por Smith en los dos primeros libros de la obra que comentamos), las acciones de los actores económicos de la producción, distribución e intercambio, aunque no «entran en sus intenciones», es decir, aunque no tuvieran conciencia plena de sus consecuencias, «no implica mal alguno *para la sociedad*[162] que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve *el de la sociedad*[163]de manera más efectiva que si esto entrara en sus designios»[164]. Y, siendo su perspectiva *política*, y no

*económica*, reflexiona diciendo que «no son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo *el interés público*»[165]. Smith, entonces, muestra que la intención *económica* del interés propio debe ser admitida por el político, y por ello no debe «conceder monopolios en el mercado *doméstico* a cualquier especie de industria», porque «el gobernante[166] que intentase dirigir a los particulares respecto de la forma de emplear sus respectivos capitales, tomaría a su cargo una empresa *imposible*, y se arrogaría una autoridad que no puede confiarse prudentemente ni a una sola persona, ni a un senado o consejo»[167].

Pero no hay que equivocarse. El Estado de Smith *interviene* en todos los otros niveles de la economía, *protegiendo monopólicamente* el mercado *interno* de los mercados *externos*. Se trata de un intervencionismo nacionalista perfectamente explicable en el capitalismo naciente en el territorio de un Estado[168].

Así, por ejemplo, la «división del trabajo» se halla determinada «por la extensión del mercado»[169]: cuanto mayor es una población, mayor división, pero la más profunda división del trabajo lo determina el mercado mundial. Smith, como teórico de la política del Estado, no deja nunca de pensar en el horizonte *macro*, mundial.

La «*política* en Europa» comete muchos errores, como cuando restringe la competencia entre oficios, o fija su número o limita la circulación del capital y del trabajo, en cada nación[170]. Tanto los grandes tratados de la «renta de la tierra»[171], como los temas del libro II (sobre «el empleo del capital», «Sobre el dinero», sobre el «préstamo con interés»)[172], se exponen para sacar siempre conclusiones en cuanto al manejo público del aspecto económico tratado en vista de una política estatal, es decir, «tanto en la actividad económica *del país* como en el producto anual de la tierra y del trabajo *de la nación*»[173].

[322] Desde el libro III, dejando ya la descripción del *sistema económico* capitalista cuando cruza al *campo político*, pero tratado *desde la perspectiva política*, se aboca ahora (en los libros III al V) al gobierno propiamente dicho, a los ingresos del Estado (sin los cuales las instituciones políticas no tienen viabilidad alguna) y a la defensa militar. Como puede observarse son problemas políticos.

«La actividad comercial más eminente de toda sociedad civilizada es la que tiene lugar entre los habitantes de las ciudades y los del campo»[174], aunque dicha actividad es eminentemente urbana. Pero, desde una visión *macro*, el «sistema mercantil» es mucho más complejo, y parte de la acumulación de la riqueza de un país, que no es sólo dinero, ni oro ni plata. En este sentido, opina Smith desde una posición industrialista, que «el descubrimiento de América no ha enriquecido a Europa por razón de la importación de oro y plata»[175]. La política para acumular riqueza real, industrial entonces, se basa en «las restricciones impuestas a la introducción de aquella mercancías extranjeras que se pueden producir en el país»[176]. El aparente campeón de la libertad del mercado escribe:

Haciendo uso de restricciones —mediante derechos de aduanas, o prohibiendo en absoluto la introducción de textiles extranjeros que se pueden producir en el país— se asegura un *cierto monopolio del mercado interior a la industria nacional* consagrada a producir esos artículos [...] Es seguro y evidente que este monopolio del mercado interior constituye un gran incentivo para aquellas industrias particulares que lo disfrutan, desplazando hacia aquel destino una mayor proporción del capital y del trabajo del país que de otro modo se hubiera desplazado[177].

Estamos entonces de pleno en el *campo político*, en aquella sub-esfera material de la *política* económica. Por ello continúa Smith:

El segundo procedimiento [político] que utiliza el sistema mercantil para aumentar la cantidad de oro y de plata, consiste en establecer restricciones extraordinarias[178] sobre la introducción de casi todos los textiles procedentes de países con los cuales se supone que la balanza de comercio es desfavorable. Como consecuencia de este principio pueden introducirse en la Gran Bretaña los textiles linos de Silesia, pero de ningún modo de las batistas ni los lienzos de Francia[179].

El político que busca la racionalidad estratégica en la lucha por enriquecer su propio país, encuentra que también pueden pagarse «primas a la exportación» para incluir una balanza comercial favorable[180]. Igualmente, pueden haber «tratados de comercio»[181] y «colonias»[182], pero siempre y cuando se logren más beneficios que gastos, y esto no está asegurado *a priori*.

El libro V está dedicado, propiamente, a las finanzas del Estado; es decir, el sistema económico volcado en beneficio de las instituciones públicas de la sociedad política, que como toda institución tiene una *materialidad* que necesita ser solventada. En primer lugar es necesario saber en qué se gastan los recursos (capítulo 1); en segundo lugar cuáles son las fuentes de donde proceden dichos ingresos (capítulo 2); en tercer lugar, cómo se manejan las deudas públicas (capítulo 3). Sobre todos estos temas Smith muestra tener el *sentido común* de un escocés en el *ethos* del naciente industrialismo que sabe que un Estado debe ser realista:

Si el proyecto no puede llevarse a buen término, debe abandonarse. Si con relación a algunas de las provincias del Imperio[183] no hay manera de hacerles contribuir a la conservación del mismo en su totalidad, ya es tiempo de liberarse de los gastos de defenderla[184].

En efecto, el Estado necesita ingresos para gastos estratégicos inevitables. El primero de ellos, «los gastos de defensa»[185], mucho que más que Maquiavelo, aunque menos que Clausewitz, Smith tiene un sentido político-económico de la guerra: «La aparición de las armas de fuego que, a primera vista parecía ser tan perniciosa, es en realidad favorable tanto a la seguridad como a la permanencia de la civilización»[186]. La «civilización», evidentemente, es la europea, y los pueblos «bárbaros y salvajes» (como los coloniales periféricos) no pueden resistir su ímpetu, porque «en la guerra moderna los grandes gastos que ocasionan las ar-

mas de fuego proporcionan una ventaja evidente a la nación que se halla en mejores condiciones de soportarlos»[187]. No podemos pedir a Smith que sea crítico ante su trivial colonialismo metropolitano.

Hay efectivamente muchos otros gastos, tales como «los gastos de justicia»[188], las «obras públicas e instituciones públicas que facilitan el comercio en la sociedad»[189]. Todo nos recuerda el motivo de la creación del Estado moderno como gran territorio unificado (contra el divisionismo feudal). Siendo que se trata de producir mercancías y comerciar dichos productos: «Para lograr que este producto sea lo más grande y valioso posible[190], es necesario *abrirle un mercado* todo lo extenso que se pueda, y, por lo tanto, establecer las comunicaciones más libres, fáciles y baratas entre las diferentes regiones del país»[191]. Entre esos gastos están la educación de la juventud en universidades[192], fomento de las artes, del culto, de la promoción de la dignidad del soberano, etcétera.

La pregunta que sigue es: ¿cuáles son las fuentes que originarán los fondos para tales dispendios? Y Smith va recorriendo una a una las posibilidades: un banco del Estado, a partir del correo pago, del arrendamiento de las tierras públicas, y otras posibles, pero al final, son los impuestos el origen de lo necesario para los gastos públicos[193], que Smith los estudia en detalle en sus modalidades y montos. Por último trata la cuestión de las deudas públicas, que se contraen en gran cuantía e imprudentemente en tiempos de guerra.

Tenemos así el primer tratado *político* sobre el control del sistema económico desde los intereses de la comunidad política como un todo y como ejercicio del poder en el *campo político*, con tan original exposición de las estructuras económicas (en sus dos primeros libros especialmente) que gestará la nueva ciencia económica —aunque no fue su propósito directo—. Es un análisis clásico de la política burguesa en la época de la Modernidad madura del capitalismo industrial.

[323] En Alemania, en cambio, los pensadores más bien proyectan una «política racional», con ciertos caracteres utópicos, sin verdadera experiencia empírica —como en el caso de Smith—. Se descubre ciertamente la importancia de lo económico para lo político, pero se pasa a una propuesta que le falta factibilidad. En este sentido, hemos ya expuesto[194] las reflexiones políticas sobre la economía de J. G. Fichte en su obra *El Estado comercial cerrado*. Nuestro filósofo ve la desventaja de un país industrialmente atrasado como Alemania, y desea crear también, como proponía Smith, un cierto monopolio sobre el mercado interno. Pero Fichte pasa los límites de lo posible e imagina un Estado totalmente aislado cuyo mercado, totalmente protegido, sería absolutamente autorreferente sin necesidad de ningún otro. Merecería un comentario especial. Deseamos sólo indicar que en algunos casos, propuso ciertas soluciones institucionales que de hecho se han implementado posteriormente. Para evitar un intercambio desigual entre países más adelantados y otros más atrasados (en la terminología de la época), Fichte propone que al vender al extranjero el productor entregue al Estado su producto, recibiendo en «dinero nacional» el precio del mismo, y obteniendo el Estado en

«moneda mundial» el pago, para poder con ese «dinero mundial», por su parte, comprar en el extranjero los productos necesarios para la producción interna, que deben ser pagados al Estado en «dinero nacional» por el productor que lo necesita[195]. Fichte es, en muchos aspectos, el padre del pensamiento crítico económico posterior, que deconstruye desde un ideal racional las anomalías empíricas de una economía que no resiste la competencia de las que le llevan antigua ventaja.

Por su parte, Hegel leyó en Berna, cuando era un pobre preceptor, la obra del presbiterano escocés, e hizo quizá la primera traducción filosófica alemana de la temática —ya trabajada filosóficamente por el mismo Smith, en un primer nivel—. Hegel determina al sujeto dentro del campo económico, considerando las diversas maneras de situarse la subjetividad en diferentes campos prácticos:

> En el derecho el tema es la *persona*; desde el punto de vista moral es el *sujeto*; en la familia es el miembro de ella; en la sociedad civil [o burguesa: *bürgerlichen*] en general es el *ciudadano* (*Bürger*) (como *burgués*[196]), y aquí [lo consideramos] desde el punto de vista de la necesidad (*Bedürfnisse*)[197].

El ciudadano, en cuanto miembro de la sociedad civil, es al mismo tiempo, en cuanto viviente *necesitado*, participante del campo político (como ciudadano) y económico (como necesitado). El cruce de lo *material* económico y la formalidad política se vive de manera contradictoria en la sociedad civil, que es todavía un «Estado externo» (*äußeren Staat*):

> El fin egoísta [del ciudadano] en su realización[198] [...] funda un sistema de dependencia recíproca, donde la subsistencia y el bienestar del singular[199] y la subsistencia de una existencia jurídica[200], el bienestar (*Wohl*) y el derecho (*Recht*) se articulan y en esa conexión se fundan y se aseguran mutuamente[201].

Pueden aquí vislumbrarse las dos esferas que estamos deseando distinguir. El momento *material* de lo económico, la satisfacción del viviente, y el momento *formal* del derecho, la legitimidad del libre y autónomo. Dos esferas necesarias y complementarias.

Hegel, habiendo meditado, además de las posiciones Smith, sobre las de Say, Ricardo y otros muchos, sabe descubrir lo propio del campo económico desde el momento negativo por excelencia (*la-falta-de*: necesidad de), siguiendo en esto a los manchesterianos en su teoría necesidad-trabajo-valor, partiendo desde el horizonte determinado por la «necesidad subjetiva que alcanza la objetividad, es decir, la satisfacción: *a*) por medio de las cosas exteriores que se tienen, por una parte, por propiedad, y, por otra, por los productos de las necesidades o de la voluntad de otros, obtenidos *b*) por la actividad y el trabajo como mediación entre los dos términos»[202].

Las necesidades humanas, que se dan en sistema (de ahí el título de la sección A: «El sistema de las necesidades»), porque son culturales, se desarrollan, crecen, se modifican, tienen un horizonte universal. De la

misma manera los medios de satisfacción, que se dan igualmente en sistema, por el lujo se lanzan al infinito. Correlativamente acontece con la división del trabajo y sus modalidades, que aumenta con las necesidades y los satisfactores:

> En esta dependencia y en esta reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de necesidades, el apetito subjetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los otros (*aller anderen*). Hay mediación del particular por el universal, movimiento dialéctico que hace que todos ganen, produciendo y gozando para sí, ganando y produciendo al mismo tiempo para el gozo de los otros. La necesidad que se encuentra en la articulación compleja donde todos dependen es, para cada uno, la riqueza universal, estable, que contiene la posibilidad para sí de participar por su cultura y sus aptitudes[203].

Ese fondo común es cultural, pero es igualmente «capital» (*Kapital*) acumulado por todos. Es aquí donde Hegel, corrigiendo a Fichte pero siguiendo sus pasos, habla de las famosas «clases»[204] de la sociedad civil, la agrícola, industrial y burocrática, en una descripción ciertamente notable, que en sus notas centrales expresa:

> La totalidad del conjunto toma la figura de un organismo formado por sistemas particulares de necesidades, de pericias y de trabajos, de maneras de satisfacer las necesidades, de cultura teórica y práctica, sistemas entre los cuales los individuos son participantes, lo que conforma clases diferentes[205].

La «clase substancial» o agrícola y la «clase industrial» se encuentran propiamente en la esfera material. Mientras que la «clase universal», la burocracia del Estado, está liberada del trabajo productivo. Es interesante anotar que aquí Hegel no se refiere a la clase burocrático-política prototípica de la historia universal (secularizada y por exámenes y no por nobleza de nacimiento), la de los mandarines de China. Sólo está pensando en la naciente burocracia del Estado prusiano, de la que el profesor universitario de Berlín comenzaba a formar parte (como *Beamte*).

Sabiendo entonces la importancia del momento económico, filósofos políticos del nivel de C. Schmitt, H. Arendt, M. Foucault, J. Derrida, el mismo E. Laclau, no muestran la articulación del poder, de la acción estratégica, de las instituciones políticas con el campo económico. No puede pensarse que sea una desatención; es nuevamente, y por el contrario, una teórica complicidad con el capitalismo supuesto como naturaleza.

Creemos que como sugerencia de la importancia del ejercicio de la *política* en la sub-esfera económica lo dicho es suficiente para «situar» la problemática. Es más, el funcionamiento del sistema económico capitalista sin una intervención favorable y decisiva del ejercicio de la coacción monopólica del Estado moderno sería imposible. La necesidad de extensos mercados exigen construirlos y protegerlos. Para ello se necesitan ejércitos, cuyos soldados son ciudadanos pobres que necesitan un salario. El malestar de las clases subalternas sólo se aquieta con la inter-

vención de una policía que responda al gobierno. Se crea así una complicidad inevitable. Aunque siempre exigiendo al Estado, a la *política*, que restrinja sus intervenciones, el sistema capitalista lo necesita, más aún en la época de la globalización, como veremos más adelante. Toda la filosofía política moderna, desde el pensamiento anglosajón, ha justificado la propiedad, la herencia, la exigencia del cumplimiento de los contratos, el hecho «natural» de la competencia del mercado, y algunos principios *explícitos* más. Lo demás lo hace «a la espalda de los actores» la mano providente del dios, que equilibra (otro dogma de la filosofía económica moderna) gracias al mercado las posibles desigualdades, «escribiendo derecho sobre líneas torcidas» —al menos así reza el dogma imperante.

Retomando el hilo conductor de nuestra reflexión, podemos decir que el ejercicio del poder político, como unidad de la pluralidad de las voluntades en el consenso factible, ha definido en la Modernidad como la comunidad de referencia a la burguesía. La intervención *política* en la economía es a favor de esa fracción de la población, que significará *dominación* con respecto a otros grupos excluidos. Tal es la posición en filosofía política del liberalismo o de Max Weber, entre muchos otros. Volveremos sobre esta sub-esfera material de manera crítica más adelante, en el *§ 42* de la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*.

### 5. *La sub-esfera cultural*

[324] Deberemos ahora tratar lo que pudiera denominarse como la *política* cultural.

De la producción económica de los bienes *materiales* (siempre como *contenido* referido a la «permanencia y aumento de la vida» humana), que nos hablan de la sobrevivencia de la corporalidad humana, se pasa inadvertidamente a la producción de bienes *materiales* en el nivel simbólico, y aun imaginario (cuyos «portadores», sin embargo, tienen siempre consistencia *física*[206]). Repitamos la definición de clase dada por Hegel, pero ahora observemos su expresión en la *Enciclopedia* —texto posterior y más especulativo:

> La división concreta de la riqueza[207] general, que es además un asunto general, en cantidades particulares determinadas [...] que tienen una peculiar base de subsistencia, y correspondientes a estos *modos* (*Weisen*) de trabajo, de necesidades y de medios para su satisfacción, y además de fines e intereses, como también de cultura espiritual (*geistigen Bildung*) y de hábito [...]. Los individuos participan [...] según el talento natural, la capacidad, el arbitrio y el azar. En cuanto pertenecen a dicha esfera determinada y fija, tienen existencia real, la cual es esencialmente particular, y en esta existencia tiene su eticidad (*Sittlichkeit*) como honesta y su reconocimiento y su honor[208].

Es una muy completa descripción de lo que sea una cultura. En primer lugar, es un «depósito» (*Vermögen* como «capacidad-de») legado al presente y que ha sido fruto de la creación de las comunidades pasadas, que consiste en un sistema de *modo* (cada cultura es un *modo* diferente

de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) de trabajo (técnicas específicas), de necesidades (dentro del horizonte diferencial de cada cultura) y de medios de satisfacción (el arroz, el pan o la tortilla son momentos materiales y culturales del gusto). Esas mediaciones sistémicas son asumidas por los proyectos de los miembros y a partir de los cuales fijan sus fines, aún como «cultura *espiritual*». Lo interior (neuronal, intencional, inconsciente y consciente), lo espiritual, es la *materia* de elaboración intra- e inter-subjetivo. La cultura, como totalidad dada, es una «esfera determinada y fija», diferenciada (hay muchas culturas y todas diversas), que constituye en último término la «costumbre», el «hábito», la «eticidad», la *Sittlichkeit* —palabra hegeliana, originada en *Sitten*: costumbre, práctica, como una síntesis, como una totalidad *concreta* del derecho y la moralidad—: *Kultur*, cultura donde cada miembro se encuentra «en casa», donde tiene «reconocimiento y honor» de los suyos y por cumplir las exigencias de lo intersubjetivo, tradicional, «nuestro». Por supuesto, esta totalidad incluye la lengua, como la memoria articulada y la expresión acabada del todo concreto, histórico, espiritual, social, que, además, es estructura comunicacional y consensualmente como fundamento de legitimación[209].

Además, y articulando «economía» con «cultura» (dos momentos *materiales*), cuando una comunidad política tiene mayor suficiencia económica (más riqueza: *wealth* y no simplemente *exchange value*) puede producir más y mejores *portadores físicos* de sus bienes simbólicos, y con ello la reproducción y desarrollo de la vida cultural alcanza mayor progreso. Los cuatrocientos mil manuscritos de obras filosóficas, matemáticas, de medicina, literarias, jurídicas, teológicas de las bibliotecas de Samarcanda y Bukhara en tiempos de Avicena (Ibn Sina), nos hablan del esplendor del comercio islámico entre China, el río Indo y Bizancio. No existía el mismo grado de desarrollo cultural en los círculos de científicos, y en general de la comunidad urbana del Califato de Bagdad en el siglo X d.C., que en la subdesarrollada civilización europea de la época. Pero la cultura ilustrada de un sabio de la Escuela matemática de Bagdad no era tampoco igual a la de un campesino del valle del Éufrates (aunque éste podía tener una tradición popular milenaria, mayor que la que pudiera poseer un miembro de una comunidad bantú Zulu al sur del África o en la Patagonia en su tiempo, al menos en algunos aspectos).

El desarrollo cultural, evidentemente, determina *materialmente* (por sus *contenidos* simbólico-culturales) a los ciudadanos, en sus actitudes, en la formación democrática de su voluntad, en la información de su razón discursiva o argumentativa, en la tolerancia, por la autoridad de sus sabios, por la austeridad de sus místicos, etc. Ante sujetos más cultos el sistema político puede ser más complejo, la disciplina institucional puede acrecentarse —igualmente el grado de dominación, es trivial— La igualdad de los derechos de los ciudadanos (y que Amartya Sen redefine como «capacidades» [*capabilities*][210]), que la interpretación política del liberalismo exige como punto de partida, de los ciudadanos depende inevitable e inadvertidamente, entre otros momentos, también del

desarrollo económico de la sociedad en su conjunto y del individuo en particular.

[325] En cuanto momento de la esfera material del ejercicio de la política, la cultura es el ámbito en el que la vida humana como totalidad cobra *contenidos* concretos, históricos, intersubjetivos. El «mundo» —en el sentido ontológico de Heidegger— es siempre un «mundo *cultural*». La cultura es la *totalidad* que el ser humano, como especie, ha ido construyendo en la naturaleza haciendo en ella su *hogar* (la *oikía* griega: una *ecosfera* cultural-humana en la *biósfera*). Se trata de una igualdad entre «humanismo = naturalismo» —como expresaba Marx[211]—. Siendo la cultura el *modo* de la vida humana comunitaria, la política tiene entonces responsabilidad en cuanto a la preservación y desarrollo de la identidad de cada cultura en su territorio. El Estado, como macro-estructura de factibilidad del ejercicio del poder político, viene cobrando conciencia de que en su suelo había muchas culturas (aun en los países «centrales» o metropolitanos), y por ello no podrá evitarse el tratamiento de la cuestión del multiculturalismo en política. Si la nación se refiere a una cultura, los Estados modernos nunca fueron «nacionales» sino «multinacionales». Por ello hablaré siempre de Estado *particulares*, y nunca de Estados *nacionales*. Es decir, nos enfrentamos a una buena cantidad de equívocos, de los cuales abordaremos indicativamente algunos, y otros los expondremos de manera más crítica en el *§ 42*.

En primer lugar, surge la pregunta ya habitual: ¿cuál es la última instancia: la sub-esfera económica o la cultural? Es el falso dilema, no de Karl Marx, de la infraestructura económica y la supra-estructura ideológica. No hay tal. En un *materialismo* pensado ontológica y antropológicamente (que es lo mismo) economía y cultura, como hemos repetido hasta el cansancio, son momentos de la esfera *material* (en el sentido de *contenidos* referido a la vida humana). La cultura no es una ideología. La ideología puede ser un aspecto, casi insignificante del mundo cultural. Además la economía no es la última instancia, sino más bien la ecología, pero ni siquiera ella es ese nivel fundamental, sino la vida humana misma: «Según la interpretación *materialista* (*materialistischen*) el momento determinante (*bestimmende Moment*) en la última instancia (*letzter Instanz*) en la historia es *la producción y reproducción de la vida* inmediata»[212].

No hay mejor expresión para rebatir al marxismo estándar: la «última instancia» (aunque le pese al pobre Althusser) no es ni la economía ni siquiera la producción material, sino, de manera no mediada, *la vida humana misma*. Esta expresión estricta nos manifiesta que siendo la cultura una totalidad estructural de la vida humana, como una *modalidad* particular y siempre diferente, de los trabajos (no es lo mismo el agricultor que el pastor, el urbano neolítico que el de una cultura mercantil como la islámica o capitalista como la europea moderna), de las necesidades, de los satisfactores (como alimento pero también como obra de arte), de las producciones teóricas (como la ciencia y la tecnología), prácticas (como la economía y la política), de hábitos (como el *ethos* calvinista

tan diverso al neoconfuciano), y el todo expresado lingüísticamente, y memorizado en las narrativas simbólicas, míticas; es decir, siendo la cultura el modo *concreto* de la «producción y la reproducción de la vida», podría muy bien ser considerada la *última instancia material*. En este caso, la cultura subsumiría los momentos ecológicos, económicos, políticos, teóricos (científicos e ideológicos), técnicos (aun tecnológicos), como *momentos internos* de una totalidad *dentro* de la cual la existencia humana transcurre. De ninguna manera puede pensársela como un momento supraestructural —en último caso podría aceptarse, y no del todo, con respecto a los aspectos más literarios, teóricos, ideológicos de la cultura, pero que, desde ya, no podemos aceptar como una definición suficiente de cultura).

Es sabido, además, que esa totalidad concreta de costumbres (*Sittlichkeit*) no guarda una coherencia completa, y por ello toda cultura tiene igualmente momentos sub-culturales internos —para no caer en una definición esencialista de cultura, como identidad metafísica universal—. Hay tensiones, contradicciones, posibilidades de desarrollo. Es una estructura sistémico-orgánica viviente. Antonio Gramsci intentó, con sentido, salvar al marxismo del dogmatismo simplista de la teoría (no de Marx) de la determinación unilateral economicista.

[326] En segundo lugar, y a la inversa del ejemplo anterior: ¿no se habrá dado una definición exclusivamente *«des-economizada»* de la esfera *material* de la política, de manera que sólo aparece como *substantivo* el nivel de los *valores culturales* (entidades metafísicas de difícil definición), habiendo caído en una particular ceguera con respecto a otras sub-esferas del ámbito *material* de la política? De otra manera: ¿lo *material* sólo es lo cultural-valorativo y no lo económico?, y esto a fin de evitar que el *overlapping consensus* ponga en cuestión al capitalismo, que es considerado como un campo totalmente extraño a la cuestión de la justicia *formalmente considerada*. John Rawls es el mejor ejemplo. En su obra *El liberalismo político*, explica que el *overlapping consensus* no niega posiciones materiales, es decir, «doctrinas comprehensivas razonables»:

> Lo que necesitamos entonces es una definición de tales doctrinas. Tienen tres rasgos principales. Uno es que una doctrina razonable (*reasonable doctrine*)[213] es un ejercicio de la *razón teórica*: cubre los aspectos *religiosos, filosóficos y morales* [...] Organiza y perfila *valores* reconocidos [...] y expresa una concepción inteligible del mundo [...] Una doctrina comprehensiva razonable se convierte también en un ejercicio de la *razón práctica* [y] pertenece a una tradición intelectual y doctrinal[214].

Como puede verse, este plural nivel *material* o sustantivo (porque puede haber *diversidad* de doctrinas comprehensivas razonables, que de manera magnánima Rawls concede) sobre el que es posible desplegar una estructura de consenso que unifica *formalmente* a los ciudadanos, queda siempre circunscrito a la inteligencia teórica o práctica, al nivel de los valores, lo que podríamos denominar cultura en un sentido res-

tringido: el nivel mental valorativo. Quedan claramente excluidas las sub-esferas ecológica, tecnológica, económica, etc. En este punto Rawls coincide no sólo con K.-O. Apel o J. Habermas[215] —que pudieran ser considerados como asumiendo una posición formalista neocontractual, en el caso del primero, o discursiva— sino igualmente con Charles Taylor —que sería ya la expresión de la posición comunitarista[216]—. Para todos ellos los «valores» —como para M. Weber— comprende exhaustivamente el nivel *material*, no sólo de la ética, sino igualmente ahora de la política. Esta ceguera a las otras esferas de la política indica un nuevo tipo de idealismo que capta al capitalismo como la «naturaleza misma de las cosas»; es decir, el mercado es un momento estructural natural, no advirtiendo que se trata también de una *institución*, que por su parte es subsumido en un sistema *histórico* muy particular (aunque se globalice[217]), y del cual hay que dar cuenta en la filosofía política.

Por último, pareciera que toda *política* cultural debería al menos hacerse la siguiente pregunta: el derecho a la preservación de la propia cultura ¿no es acaso toda la cuestión del derecho a la identidad como afirmación de la propia vida? Perder la propia cultura, la propia lengua, la propia memoria histórica ¿no sería como un suicidio colectivo? La Revolución burguesa, desde la inglesa con Cronwell hasta la francesa, ¿no impusieron en sus instituciones educativas un nuevo currículum coherente con el contenido de la nueva concepción política? La expulsión de los jesuitas en el siglo XVIII de toda América Latina, desde la decisión política de Pombal o de Carlos III Borbón, o el laicismo, la enseñanza obligatoria y gratuita de Littré ¿no fueron acaso lineamientos bien claros de una *política* cultural? ¿Pueden justificarse tales medidas encaminadas a la educación masiva de los ciudadanos por medio de las instituciones de enseñanza? En China, por ejemplo, las grandes disputas filosóficas frecuentemente establecían la manera de impartir la enseñanza, tan importante para los exámenes por los que se elegían a los más de cien mil mandarines. Dichas modalidades ¿no eran también parte de una *política* cultural del Estado?

Sin afirmar una posición esencialista y simplista de la Identidad, sin embargo debe reconocerse que siendo la Identidad cultural de una comunidad política una realidad procesual y plural, con contradicciones internas, pluralidad de inspiraciones y con diacronías diferentes (algunos aspectos crecen y otros decrecen), de todas maneras es fundamental para dicha comunidad poseer una cierta unidad consensual, en especial cuando es atacada desde el exterior por culturas que se pretenden superiores, universales o de mayor «modernidad». La *política* cultural, por ejemplo, de los regímenes nacionalistas de proyecto articulado en torno a una burguesía nacional en extraña alianza con la clase obrera y campesina en países postcoloniales (como el cardenismo en México, el vargismo en Brasil, el peronismo en Argentina) hablan continuamente de la defensa de tal identidad. Los frescos de la «escuela mexicana», de Rivera, Orozco y Siqueiros, que exaltaban el imaginario azteca, popular y campesino ¿pueden ser defendidos como contenido posible de una

*política* cultural? Y en este ejemplo, lo interesante es que los artistas eran miembros del Partido Comunista, mientras que Antonio Vasconcelos, que los invitaba a realizar sus frescos en los edificios representativos del Estado (palacio presidencial, edificio de la Secretaria de Educación), tenía una fisonomía ideológica tradicional, católica. ¿Era posible efectuar una alianza entre izquierda y derecha en la «cuestión cultural» cuando se trataba de efectuar un Frente Unido contra el «imperialismo» —como lo denominaban las burguesías nacionales postcoloniales explotadas por las burguesías centrales anglosajonas? Ciertamente era posible y de hecho fue hegemónica dicha alianza a partir de la crisis del 1929, que dio a las burguesías periféricas una corta esperanza de desarrollo autónomo. Por ello, la llamada «Teoría de la Dependencia» —junto al «boom» literario y a la teología de la liberación[218]— fue quizá el producto epistemológico teórico-cultural de mayor importancia en la segunda parte del siglo XX en América Latina. Su importancia *política* es insustituible, como veremos más ampliamente en el § 39.

### 6. *Los «movimientos sociales»*

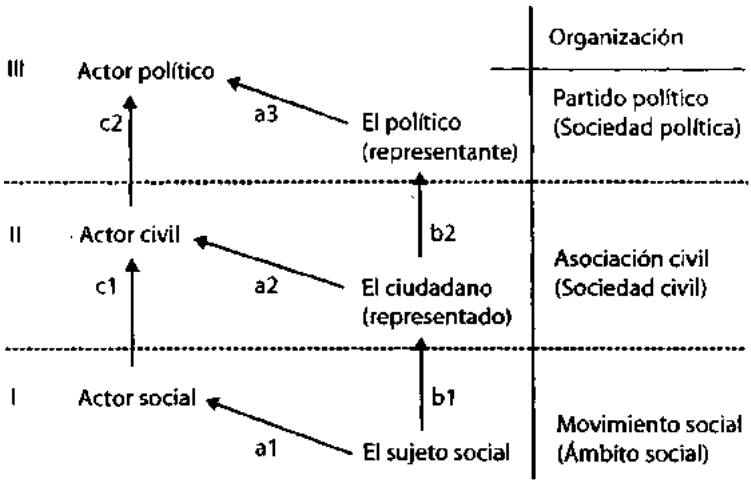
[327] En cierta manera este tema es una transición. Nos lleva a nuevas cuestiones, a nuevos problemas, que sólo deberemos tocar aquí inicialmente para «situar» el tema; ya que no puede efectuarse un tratamiento más desarrollado porque supone la aclaración de otros conceptos que serán analizados en lo que resta de la *Arquitectónica*, y después se expondrán en la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*, que intentará dar una visión crítica del orden social y político[219].

Isabel Rauber, quizá la persona con mayor contacto con los movimientos sociales en América Latina, expone nuestro tema en su obra *Movimientos sociales y representación política*[220], que tendremos muy en cuenta.

Como su nombre indica, un «movimiento» significa un proceso que se desplaza desde un punto de partida a uno de llegada. Hay tantos movimientos sociales como posibles reivindicaciones, o necesidades no satisfechas. Desde «lo social» el movimiento social comienza por ser una acción colectiva de miembros de un sistema ecológico, económico o cultural (u otros, como los raciales, de género, de edades, etc.), que se organizan, que nacen por un conflicto interno de los campos materiales. Una huelga obrera se impulsa por un aumento de salario, cuando la pobreza se hace intolerable. Estas «movilizaciones» han sido denominadas desde el siglo XIX, abriendo un ámbito de conflictos de difícil negociación, la «cuestión social», fenómeno propio del capitalismo.

Los «movimientos sociales» pueden cruzar un primer umbral y «moverse» hacia el campo político propiamente dicho. En este momento, el campo o la esfera material económico-social (donde el desafío *social* indica el conflicto) se cruza con el campo político (flechas *b1* y *c1*)[221], y el obrero y actor social (dirigente sindicalista, por ejemplo) actualiza su investidura de ciudadano en el campo político (ya que no es sólo

Esquema 21.04. LOS DIVERSOS «ACTORES» DEL «ÁMBITO SOCIAL», DE LA «SOCIEDAD CIVIL» Y DE LA «SOCIEDAD POLÍTICA»




*Aclaración al esquema 20.04.* Flechas *a*: transformación del sujeto en actor; flechas *b* y *c*: relación de fundamentación (de I a II y III) y de subsunción (de III a II y I)[221].

obrero, empresario, comprador o vendedor económico en el mercado, por ejemplo) y se transforma en un «actor político». Entra ahora a desplegar una acción político-estratégica y a articularse con instituciones políticas del Estado (al comienzo en sentido amplio), de la «sociedad civil». Exige ahora, por ejemplo, una «ley del trabajo» (o se opone a su anulación) según los intereses materiales o sociales de los obreros. Pero para poder influir en el dictado de la ley (u oponerse a su derogación) ante el Poder legislativo es necesario organizar un tipo de institución no gubernamental (en sentido amplio) que se coordine con las otras fuerzas de la «sociedad civil». El sindicato, del campo económico y social, habría pasado a ser una asociación civil en el campo político (en referencia el Estado en sentido ampliado).

Las sufragistas británicas al final del siglo XIX comenzaron por tomar conciencia de la exclusión de las mujeres en el campo familiar, social, económico (por tener menores salarios, por ejemplo), pero rápidamente advirtieron la imposibilidad de ser reconocidas en el campo político por no tener derecho al voto. La mujer, siendo un sujeto aceptado (aunque dominado) en la familia (ámbito *I*), estaba ausente en el campo político (*II* o *III*); y esta ausencia le impedía hacer reconocer ciertos derechos legales que se tornaran obligatorios para los empresarios del campo ma-

terial: iguales salarios en las empresas, iguales derechos a la herencia en el campo familiar, etc. El «movimiento social» se transformó en una «asociación civil»: irrumpió en la «sociedad civil» como una asociación de mujeres que exigían el derecho a participar en las elecciones políticas. Fueron reprimidas. Pero habían pasado el «umbral» de «lo social» (*I*) hacia «lo político» (*II*): de un movimiento social se habían transformado en una organización con sentido cívico-político.

Pero todavía es posible traspasar un segundo umbral (indicado por las flechas *b2* y *c2*). El pasaje de la «sociedad civil» (*II*) a la «sociedad política» (*III*), y constituirse de una asociación civil de sufragistas en parte del *Labor Party*, intentando tener una influencia efectiva en las instituciones del Estado. Aquí el movimiento social y civil pasaba a ser explícitamente un movimiento político institucional de la sociedad política —al menos de un partido político, que funcionaba como una organización de masas no meramente electoral en Gran Bretaña.

Un ejemplo actual es el de Evo Morales en Bolivia. De origen indio, dirigente del movimiento social organizado en defensa de la producción tradicional de la coca, transforma el movimiento cocalero en un organismo de la sociedad civil, para finalmente adoptar el nombre de *Movimiento hacia el Socialismo* (MAS) y llegar en diciembre de 2005 a la presidencia de la República. Un ejemplo *ejemplar* de movimiento social que pasa al campo político explícito.

Se originarán tantos movimientos sociales como reivindicaciones no cumplidas o conflictos aparezcan en los campos materiales (ecológico, económico, cultural, familiar, religioso, etc.), efecto de la emergencia de capas sociales excluidas de la honesta y digna reproducción de la vida humana y, además, de la ciudadanía plena, y por ello no pudiendo expresar sus derechos en el cuerpo legal del orden político. Este tema se tratará con mayor detención en la parte *Crítica*, porque es el momento *crítico* por excelencia de una *Política de la Liberación*[223], donde a la *Identidad* del orden vigentes le enfrenta desafiante la *Diferencia*, con tantos rostros de oprimidas y oprimidos en el esfera material, o de excluidas y excluidos en la esfera formal, efectos negativos no-intencionales de las acciones e instituciones del sistema político vigente.

[328] Repasemos, para terminar este § 21, algunas tesis que hoy ya no pueden ser sostenidas, intentando una nueva categorización que pueda recuperar la intención de la antigua formulación defectuosa[224].

La *primera*. Aunque el sistema capitalista se está globalizando, y por lo tanto tiende a universalizarse la situación *potencial* de todo miembro de la población de la Tierra como asalariado, esto no significa que haya *una sola manera* de la relación trabajo-capital, y sobre todo que pueda *actualizarse* efectivamente (la desocupación estructural es un hecho). Como hemos insistido, la globalización es paralela a la exclusión de la mayoría de los habitantes del planeta, las masas empobrecidas del Sur. Por ello, la *clase obrera* (en su sentido tradicional en el siglo XIX y buena parte del XX) no puede ser el único actor de los movimientos sociales, y ni siquiera el protagónico en ciertas coyunturas sociales concretas, en

especial en el mundo postcolonial y periférico[225]. Frecuentemente el que crea plusvalor, y por ello es explotado, es un privilegiado... al menos recibe un salario. El marginal, desocupado en su tercera generación en los cerros que rodean Caracas, lo considera miembro de la «aristocracia obrera», envidiando su situación. La extrema negatividad es distinta de la descubierta por Marx en 1844.

La *segunda*. No es verdad, por otra parte, que las organizaciones obreras o populares reivindicativas del ámbito social no puedan superar esta condición y les sea, por sí mismas, imposible acceder al campo político, siendo los intelectuales, los partidos revolucionarios u otras instancias «externas» las encargadas de «despertarlas» del sueño del consenso obediente ante la dominación que se presenta casi como naturaleza. Es un vanguardismo hoy insostenible. Esto manifiesta un modelo piramidal jerárquico-subordinante habitual en el pasado[226]. Es necesario efectuar, e indicando la distancia de las circunstancias, una respetuosa crítica a ciertas expresiones leninistas, que dieron motivo al dogmatismo de los partidos comunistas de antaño.

La *tercera*. Los sujetos se constituyen como tales (en un proceso de «subjetivación») y pasan a ser actores gracias a la participación activa en el movimiento mismo de la transformación social del cual son agentes. Desde K. Marx, R. Luxemburg, A. Gramsci, Paulo Freire y tantos otros, se sabe que es en la propia lucha por el reconocimiento como los miembros de ciertos sectores sociales cobran conciencia[227] de sus responsabilidades, y van, en ese mismo movimiento, cumpliendo un proceso de aprendizaje insustituible. La praxis estratégica es maestra de estrategas. No hay otra escuela. La teoría clarifica y fundamenta esas *prácticas*, pero nunca puede suplantarlas. El mismo filósofo (como Confucio, como Sócrates o como el sabio popular fundador del cristianismo), de no haber tenido sus experiencias personales poco hubieran comprendido de lo que se trataba en política[228]. Volveremos sobre el tema.

La *cuarta*. La falsa pregunta, que ya hemos planteado, de qué es primero: ¿la transformación de la estructura institucional o de la subjetividad del actor?, se contesta con la simple respuesta de que ambos momentos son términos de una relación y por ello se coimplican simultáneamente. *La estructura*, no siendo sino la red de relaciones intersubjetivas de los sujetos en función de los otros, *se transforma en el mismo acto por el que los sujetos se van cambiando*. Se debe prestar atención a la subjetividad pasiva del miembro de la comunidad política en el ámbito social, a fin de que se «subjetive», es decir, se transforme en conciencia de una responsabilidad (así «aparece el *sujeto*» desde la objetividad perdida del impersonal miembro consensual de una estructura que lo domina). Ese devenir *sujeto* es ya transformación de la *estructura* en ese nodo.

La *quinta*. En América Latina, y en general en el mundo postcolonial y periférico, no hay *a priori* un tipo de actor social que pueda erigirse como el sujeto-referencia, como el actor-vanguardia de los procesos concretos que accionan a los movimientos sociales. Las circunstancias son de tal manera diversas, y las coyunturas y escenarios tan cambiantes,

que una vez puede ser un movimiento indígena como en Ecuador, o suburbano marginal con articulación indígena como en Bolivia, o completamente urbano y marginal como los «piqueteros» en Argentina, etc. El análisis de coyuntura descubrirá los actores.

La *sexta*. La transformación de la subjetividad de los actores y los hábitos de la sociedad no pueden postergarse hasta después de la «toma del poder»[229]. Lo que se haga cuando se ejerza delegadamente el poder de la comunidad política debe comenzarse a practicar desde el inicio del movimiento. En especial la formación de una voluntad democrático-participativa horizontal en todos los nivel, al mismo tiempo que la educación del asumir la responsabilidad irrenunciable por la producción, reproducción y desarrollo de la vida, la vida humana, la vida feliz de la comunidad política sin discriminaciones, universalmente. Estas transformaciones de la subjetividad y la organización de los movimientos es tarea inicial y continua.

La *séptima*. Así como la estructura y la subjetividad se transforman simultánea y mutuamente, de la misma manera el militante y la organización se coimplican. No hay vanguardia activa con retaguardia obediente. Debe darse la horizontalidad corresponsable. El movimiento social (la asociación civil o un partido) no es sujeto histórico ni referencia metafísica. El ser sujeto-actor es condición de militancia; la militancia es esencial para la organización. Sin organización no hay militante. Es un círculo virtuoso de condiciones condicionantes condicionadas. El servicio del militante a la organización es condición de realización propia; el servicio de la organización a los militantes es condición de cumplimiento de los fines de esa estructura social. De todas maneras, el militante y su organización están al servicio de la comunidad en el sub-campo social (en el ámbito donde los campos materiales se cruzan, se sobreponen, en un *overlapping* de contenidos de vida con el campo político).

La *octava*. La construcción-articulación del sujeto social implica una nueva y diferente relación entre las clases y otros actores sociales, el movimiento, la sociedad civil y los partidos políticos. Escribe Isabel Rauber:

> Lo reivindicativo y lo social son actividades articuladas e interdependientes de lo político y lo político, y lo mismo ocurre con la relación a los sujetos-actores: no se puede avanzar sobre la fracturación de lo social y lo político y sus actores, sino sobre la base de una articulación orgánica, proyectiva y estratégica de actores sociales y políticos en tanto todos resultan ser sujetos-actores sociopolíticos[230].

La *novena*. El presente es el momento de tender redes, articular experiencias, tomar contacto entre movimientos regionales, nacionales, regionales, mundiales. El *Foro Social Mundial* de Porto Alegre es un espacio impresionante creado en América Latina para el mundo, por políticos y militantes sociales que han descubierto una nueva manera de tomar conciencia de lo que se hace en el mismo sentido en cualquier diminuto rincón de la Tierra. Es una nueva Internacional, no ya obrera, como en

la que soñara Marx: «¡Proletarios del mundo uníos!», sino algo diferente: «¡Actores sociales del mundo uníos!», con la única diferencia de que aquella unidad se lograba por lentos correos, por barcos que zarpaban de puertos y que tardaban semanas y hasta meses en llegar a Asia, África o América Latina. Hoy, con la velocidad instantánea de la computación, como ha enseñado el subcomandante Marcos, dichas redes tienen una factibilidad nunca soñada. Nuestra Tierra se ha tornado pequeña. Hasta nos da «claustrofobia» sentirnos arrinconados en este diminuto objeto esférico, que es nuestro planeta, en medio de millones de galaxias a millones de años luz de distancia. Pero, al menos, responsabilicémonos de que, por muchos milenios todavía, la vida humana, algo más feliz para todos, sea posible. Es *la tarea política estratégica fundamental*... todo lo demás son pequeñeces de egoístas, idioteces[231] de autistas, narcisistas, enfermos mentales que destruyen a la humanidad.

## § 22. LA ESFERA DE LA FACTIBILIDAD SISTÉMICO-INSTITUCIONAL
### (El macro-sistema institucional del poder político y las micro-estructuras de la sociedad civil)

[329] La *factibilidad estratégica* (expuesta en el *capítulo 1*), considerada de manera abstracta, anterior a todo sistema o indeterminada, es la acción política *contingente* punto de partida de lo político como tal. Mientras que la *factibilidad institucional* constituye una *esfera* de cierta permanencia: es ahora un modo de lo *no-contingente* (como de *lo estable* en la diacronía de las relaciones intersubjetivas sistémicas objetivas), aunque también de lo *no-necesario* (puede no ser; también puede ser concebido de muchas maneras según diversos modelos o proyectos, y, además, es transformable) y de lo *posible* (en cuanto empíricamente operable o factible; no es imposible)[232].

La «permanencia» y la «coherencia» funcional auto-regulativa de la organización de sistemas constituidos por múltiples instituciones permite a lo político acumular experiencias, aumentar eficacia operable, usar la coacción decidida mutua o legítimamente, formando las voluntades para que se pueda contar con la agencia de otros actores, de otros ciudadanos responsables, que por una imitación sistémica van construyendo la historia, como resultado del pasado comunitario. Las estructuras dadas son, al mismo tiempo, con lo que se puede contar como punto de partida o fundamento de la operabilidad estratégica futura de todos y cada uno de los miembros. Ninguna acción estratégica puede dejar de tener referencia a las instituciones como el horizonte funcional original[233], como marco que sitúa el accionar cotidiano, constructivo. Si se debiera siempre comenzar de nuevo desde un punto cero, desaparecería la historicidad comunitaria de la política (la continuidad histórica) y con ello toda posible eficacia de su accionar. La *factibilidad institucional* instaura, entonces, una *tradición*, pero, además, *objetiva*, es decir, resultado de acciones que se tornan empíricamente reales, siempre presupuestas, y que tienen exigencias propias más allá del accionar monológico (o solipsista) del actor estratégico político. Las instituciones son momentos estructurados en sistema, objetivadas con validez intersubjetiva, que determinan relativamente (nunca de manera absoluta) comportamientos mutuamente funcionalizados, definidos, fijados, diferenciados y reconocidos heterogéneamente por todos los miembros del cuerpo. Aun la innovación, la invención, la creatividad transformativa del disidente presupone siempre e inevitablemente el antecedente de la institución consensual dada. Ante el caos no puede haber disidencia. Hay disidencia creadora ante el orden institucional. Del caos puede surgir el orden, pero no como disidencia, sino como consenso institucional sistémico. Hobbes lo sabía muy bien.

El poder político de la comunidad, como poder *instituyente*, se refleja sobre la misma comunidad y se constituye a sí misma como *ins*

*tituida*. El *macro-sistema institucional* de la comunidad política *como totalidad*, que le permite la realización efectiva de sus fines, es el Estado (en el significado más amplio posible en el tiempo[234] y en diferentes grados de sistémica institucionalidad[235]). A medida que crece la complejidad de la comunidad política, y con posterioridad a la «Edad eje» (de K. Jaspers) hasta la conexión empírica entre las grandes civilizaciones del «Estadio III asiático-afro-europeo» en el siglo XIII d.C., cuando comienza a desarrollarse una concepción autónoma de la individualidad, se recorta más claramente la *pluralidad* de voluntades singulares en un *consenso* más racionalizado, es decir, surge un poder político más soberano y fundado en la misma comunidad política, el Estado comienza a ser, cada vez con mayor profundidad y extensión, la expresión de una diferenciación sistémico-institucionalizada del indicado poder político alcanzando un nivel suficiente de subjetividad auto-centrada, auto-poiética. Se acelera la creatividad en la institucionalización de nuevas mediaciones de factibilidad política, y va naciendo en distintos puntos del «estadio III» (desde el Japón y China hasta Portugal y Europa) el proto-Estado moderno, en ciertas ciudades mercantiles más desarrolladas que en la Europa continental, con clara diferenciación de poderes (el sistema moderno europeo se inspirará históricamente en Venecia que desde el siglo VIII d.C. había tenido un poder instituyente con mayor autonomía, gracias al hecho de poder ganar su territorio a la Laguna y no depender ni del Imperio germano ni del Estado pontificio, sino de la lejana Bizancio, lo que le permitía mayor libertad política[236], y también mayor información de lo que acontecía en la organización del gobierno en las ciudades del mal llamado «Oriente»). Nos colocaremos, sin embargo, históricamente en el presente, para sólo *situar* una problemática mínima, aunque espero suficiente, del tema.

### 1. *La «sociedad civil» y la «sociedad política»*

[330] En un primer sentido, y tal como lo trataremos en este parágrafo, lo «civil» y lo «político» en el campo político (que se distingue además de lo «social», cuestión que hemos expuesto en el *§ 21*) se encuentra en otro nivel que lo «civil» como lo meramente externo al campo político (tema del *§ 20.3*).

En el campo político, entonces, la diferencia entre «civil» y «político» indica la situación del actor político teniendo en cuenta el «grado de sistematicidad institucional». Grados de *sistematicidad institucional* se refiere a diversa complejidad de estructuras, de mayor o menor coherencia, con mayor o menor duración en el tiempo, con repetición más intensiva en profundidad, con más extensión territorial de su vigencia, con contenidos más diferenciados del ejercicio del poder comunicativo, es decir, procedimentalmente más institucionalizados, teniendo en cuenta la universalidad de la comunidad política o la particularidad de intereses fragmentarios. Lo «civil» es menos institucionalmente sistemático que lo «político», en este caso. En esta significación estricta la diferencia entre

lo «civil» y lo «político» dentro del campo político es reciente (el sentido [*b*] de lo civil en el *Esquema 20.02*).

En la Modernidad temprana europea, tal como ya lo hemos expuesto, hablar de «sociedad civil» era lo mismo que referirse a «sociedad política». Para Hobbes, Locke o Hume, el «estado *civil*» se distinguía del «estado *de naturaleza*». Éste era un hipotético «estado» indeterminado políticamente, indiferenciado sistémica e institucionalmente y anterior al «Estado» (sea cual fuere el sentido que se le diera). El «estado *civil*», por el contrario, aparecía exactamente en el momento en el que el sujeto penetraba en el campo político gracias a la *institucionalización* de una cierta estructura política (por ejemplo un «contrato» o «alianza») en la que los miembros eran determinados en tanto pertenecientes a un sistema político explícitamente. El sujeto había tenido una cierta prístina «libertad» (en tanto indeterminación de la subjetividad, abstractamente no-intersubjetiva, lo que, por otra parte, era el modelo teórico del individualismo metafísico y no el fruto de una observación empírica, modelo extraído de la competencia del naciente mercado capitalista), que debía ser transformado en «actor político» o miembro del Estado (el Leviatán de Hobbes, pero igualmente en el «estado civil» de Locke). Esta determinación, que transforma a un *sujeto abstracto* políticamente (con respecto al «campo político») en un *actor político* (un *homo politicus*), constituye originariamente la «sociedad *civil*», donde «civil» significa lo propio del habitante de la ciudad (*civis*) o *ciudadano* (en la etimología germana el *burgués* viene de *Burg* que significa ciudad amurallada, propia de la estrategia militar feudal). «Civil» y «político» son aquí sinónimos (que no corresponden a «civil» en el sentido (*a*) ni (*b*) del *esquema 20.02*).

En la Modernidad madura, para Hegel, la «sociedad *burguesa*» (*bürgerliche*)[237] o «civil» tiene el doble significado que no puede dársele en castellano, francés o inglés, y constituye un momento en el «desarrollo» (*Entwicklung*) del «concepto de Estado». No es un momento diferenciado y simultáneo al Estado plenamente desarrollado, sino que es un estadio menos desarrollado (opino que se trata del Estado liberal en la visión hegeliana). La «sociedad civil» es descrita de la siguiente manera:

> El fin egoísta funda un sistema de dependencia recíproca que hace que la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del singular se mezcla a la subsistencia, el bienestar y la existencia de todos [...] estando seguro sólo en esta articulación. Puede llamarse a este sistema primeramente *Estado externo* (*äußeren Staat*), Estado de necesidad (*Not-*) o del entendimiento (Hegel, 1971, VII, § 183; p. 340)[238].

La «sociedad civil» hegeliana es un tipo de Estado (sin pleno desarrollo institucional). La integración de los miembros en un tal «sociedad civil» es puramente «externa», es decir, producida por la compulsión policial, ya que no existe un interés común suficiente para unir a las «clases» antagónicas:

En tanto que la voluntad particular (*besondere Wille*[239]) permanece todavía como el principio del cual depende la realización de cada uno de los fines. El poder universal asegura el orden simplemente *exterior (äußere Ordnung)* limitando el ámbito de la contingencia (§ 231, p. 382).

Para Hegel, entonces, la «sociedad civil» es *todo* el Estado en un momento menos desarrollado; es el Estado liberal, en el que la participación de los miembros está motivada especialmente por la protección de la propiedad, o de bienes particulares, lo que impide una adhesión plena subjetiva, ética e intersubjetiva, por mutuo reconocimiento a partir de la dignidad y el amor de las personas y a la Patria, de parte de todos los miembros[240]. Siendo un Estado *externo*, «el cuidado policial (*polizeiliche*) primeramente realiza y salvaguarda lo que es universal (*Allgemeine*) en la particularidad (*Besonderheit*) de la sociedad civil, bajo la forma de un orden *exterior (äußere Ordnung)* y de la *institución (Veranstaltung)* para proteger y asegurar la gran cantidad de fines y intereses particulares, que, en efecto, encuentran su existencia en lo universal» (§ 249, p. 393).

Para Hegel, entonces, la sociedad civil llega a una contradicción inevitable, ya que, por la revolución industrial, se produce una escisión insuperable, la que produce que «la acumulación de riqueza aumenta por una parte» (§ 243, p. 389), entre los ricos cada vez menos (en número de personas) y más ricos (en cantidad de riqueza), mientras que «una gran masa desciende a un mínimo de subsistencia [...] perdiendo aun el sentimiento del [propio] derecho» (§ 244, p. 389). Es por ello necesario «expulsar fuera de sí» a la población pobre sobrante, hacia «otros pueblos» (§ 246, p. 391):

Este despliegue de conexiones se hace posible por la *colonización (Kolonisation)*, a la cual, bajo una forma sistemática o esporádica, es impulsada una sociedad civil desarrollada, y por medio de la cual una parte de su población puede procurarse un nuevo territorio para retornar al principio de la familia[241], y, al mismo tiempo, procurarse una nueva posibilidad para el trabajo (§ 248, p. 392)[242].

La sociedad civil deviene un Estado orgánico, el Estado metropolitano con colonias, que elimina sus contradicciones internas (habiéndolas expulsado a la periferia, a las colonias).

De todas maneras el concepto de «sociedad civil» que hemos observado en Hegel para nada se asemeja al sentido que deseamos darle a esa expresión dentro del discurso de esta *Política de la Liberación*.

[331] Por su parte, Jean Cohen y Andrew Arato, que han escrito el trabajo más extenso sobre nuestro tema, no dejan de tener las limitaciones habermasianas correspondientes[243]. En efecto, no sólo indican que es en «la teoría habermasiana de la ética del discurso en la que nos basamos»[244], sino que usan el modelo del filósofo de Frankfurt que consiste en describir la complejidad social a partir de tres momento: *a*) un «mundo de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*), de inspiración husserliana mediando los trabajos de Alfred Schutz[245], colonizado por dos siste-

mas: *b*) el «sistema político» y *c*) el «sistema económico» (inspirado en N. Luhmann). Cohen y Arato sitúan la «sociedad civil» en el «mundo de la vida cotidiana», o al menos siendo el tercer momento con respecto a los niveles político y económico. La «sociedad civil» no sería entonces una instancia política. Como podrá verse, nos opondremos totalmente a esta manera de ver las cosas, porque pienso, y daré razones, que la «sociedad civil» se encuentra, aunque con diferenciada posición, dentro del «campo político» propiamente dicho.

Cohen y Arato realizan una exhaustiva descripción de diversas maneras de interpretar la «sociedad civil», partiendo de ejemplos contemporáneos (de la Europa oriental ante la crisis del socialismo real, de la izquierda en Francia, de la presencia de los «Verdes» en Alemania, y de los movimientos contra las dictaduras militares impuestas por el Pentágono en América Latina hasta 1983[246], lo cual muestra desde ya un sentido restringido del concepto de «sociedad civil» —y de difícil generalización:

> Entendemos a la *sociedad civil* como una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo de la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública[247].

Por otra parte, será necesario, para los autores, «distinguir a la sociedad civil a la vez de una sociedad política de partidos, de organizaciones políticas y de públicos políticos [...] y de una sociedad económica compuesta de organizaciones de producción y distribución»[248]. Estos organismos se autoconstituyen, automovilizan y son autónomos de todo el resto, aunque son objeto de regulación legal pueden estar complejamente institucionalizadas en el nivel local, regional o mundial —a través de redes que utilizan la computación e internet.

La sociedad civil se encuentra ligada a tres debates, explican los autores: «entre la democracia de elite y la participativa, entre el liberalismo y el comunitarismo, y entre los críticos y los defensores del Estado benefactor»[249]. En la visión eurocéntrica y norteamericana de los autores —que están interesados en «una renovación del proyecto liberal»[250]— la cuestión fundamental es la de «las normas de la sociedad civil —derechos individuales, el derecho a la vida privada, la asociación voluntaria, la legalidad formal, la pluralidad, la publicidad, la libre empresa— [que] fueron institucionalizados heterogéneamente y de manera contradictoria en las sociedades occidentales»[251].

Pienso que en la periferia postcolonial la problemática de la sociedad civil se encuentra en cambio en el debate entre un Estado dependiente de las potencias del centro y los que luchan por posturas de emancipación nacional a partir de una democracia participativa. De manera que la sociedad civil en algunos casos es «usada» como pretexto para presionar a los gobiernos que intentan dicha emancipación (como N. Kichner en Argentina, Luiz Inacio «Lula» en Brasil, H. Chávez en Venezuela o Evo

Morales en Bolivia) —apoyados por los medios de comunicación en manos de trasnacionales—, y en otros, por el contrario, son la expresión de los movimientos populares y organismo de la sociedad civil que se oponen a gobiernos que estructuran mayor dependencia en los países periféricos (como los movimientos indígenas en Bolivia, Ecuador, Perú o México). La sociedad civil es un sub-campo (dentro del campo político) de una «guerra de posiciones» —diría Gramsci—, en el que los ciudadanos van tornándose cada vez más actores de su función política: es la antesala de responsabilidades mayores.

Para poder entendernos, y adelantando posteriores precisiones analíticas, avanzaremos algunas descripciones de determinaciones que nos acerquen al concepto de lo que estamos bosquejando.

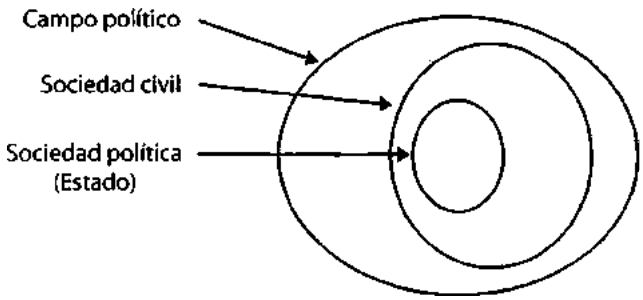
Esquema 22.01. SOCIEDAD CIVIL (*ESTADO* EN SENTIDO AMPLIADO) Y SOCIEDAD POLÍTICA (*ESTADO* RESTRINGIDO)

| Grado de sistematicidad | Ejemplos de instituciones |
|---|---|
| Sociedad civil (Estado en sentido ampliado) | Sindicato, escuela, medio de comunicación, organizaciones civiles ciudadanas, ONGs, etc. |
| Sociedad política (Estado en sentido restringido) | Poderes legislativo, judicial, ejecutivo, ejército, (Estado en sentido restringido) policía, instituciones educativas, de salud, de comunicación, etc. |

El marco-sistema institucional, el Estado en sentido restringido, es el grado máximo de complejidad funcional política. Tiene funciones de factibilidad política (la eficiencia administrativa de los órganos que emplea funcionarios o «servidores *públicos*»), pero igualmente se auto-organiza con legitimidad (tema del *§ 23*) y cumpliendo tarea con *contenido* en relación a la vida humana de los ciudadanos (visto en el *§ 21*). Es entonces un sistema institucional multifacético de eficiencia en la esfera de la factibilidad (instrumental), de la democracia (formal) y de las funciones reproductivas de la vida empírica (material). El Estado debe tornar gobernable la comunidad política. No es sin embargo el único sistema institucional político, como veremos; hay micro-sistemas políticos diseminados en todo el cuerpo social y político —esto último fue el objeto preferencial del análisis político de M. Foucault, y con mucha razón, ante la estadolatría del marxismo estándar de su época.

En cuanto a una descripción primera del *Estado* deberemos clarificar la cuestión innovando drásticamente las determinaciones fundamentales atribuidas a una tal macro-institución, ya que hay un importante debate en la filosofía política, y en las ciencias políticas y del derecho, acerca del contenido del concepto de Estado. Por ello, proponemos las siguientes descripciones mínimas y provisorias:

Esquema 22.02. CAMPO POLÍTICO, SOCIEDAD CIVIL Y SOCIEDAD POLÍTICA




[332] El Estado (en sentido todavía indiferenciado)[252] es la *comunidad política institucionalizada*. Es decir, se trata del *estado de*[253] haberse dado instituciones suficientes para la vida cotidiana y el gobierno de la *totalidad* de la comunidad política. Su institucionalidad tiene dos manifestaciones complementarias:

*a*) Una, explícita política y *global*, de mayor coherencia sistémica, que se «cierra» como un conjunto auto-poiético de auto-referencia máxima; es lo que se denomina *sociedad política* o Estado (en sentido *restringido*) *desde arriba* (desde los *representantes* elegidos en su división de Poderes). Esta *sociedad política* es el macro-sistema institucional *global* operando *explícitamente* en la esfera público-política y en cuanto tal (es decir, en cuanto política y global). Lo «estatal» da un sentido homogéneo a la heterogeneidad funcional de las instituciones organizadas en sistema. La «clase universal» (el *Beamte* prusiano) sería la expresión de esta dimensión política.

Sus acciones involucran al Estado *como totalidad*. Los actores principales son los representantes, frecuentemente militantes («intelectuales orgánicos») o profesionales a tiempo completo, que constituyen el gobierno en sentido estricto. Todo ciudadano representado es siempre miembro pleno, permanente y última instancia del Estado en cuanto sociedad política, al menos potencial o virtualmente. Puede dar actualidad a su actoría o agencia en dicho Estado, por ejemplo, en toda convocatoria a un plebiscito para modificar decisiones o revocar un gobierno, y normalmente en el momento de la elección de los representantes, y en muchas otras instituciones (lo que denominaremos «Poder ciudadano», organización de distritos, cabildos abiertos, asambleas populares, etc.) que hay que crear para complementar como democracia participativa a la democracia representativa, donde hay que transformar a la dicha representación en un momento *más transparente e inmediato*.

*b*) Otra, implícitamente política y *particular*, con menor sistematicidad, como *sociedad civil* o expresión pública de los movimientos socia-

les y otras organizaciones civiles (expresión *en el campo político* de otros campos que no son políticos): articulación del Estado (en sentido *ampliado*)[254] *desde abajo* (desde los ciudadanos como *participantes* permanentes y como la última instancia política). La *sociedad civil* entonces es el sub-campo de la micro-institucionalidad u organización[255] *particular* operando *implícitamente* en tanto política (en cuanto civil y particular). No involucra al Estado como totalidad, sino a la *parte* de la comunidad política que, en cuanto parcializada en su institucionalidad, depende de los intereses particulares de los diversos grupos de propia sociedad civil, de los de los movimientos sociales manifestados en su sub-campo[256].

El ciudadano es miembro natural tanto de la sociedad política como de la sociedad civil, pero puede ser siempre directamente actor en cuanto actualmente participantes en las organizaciones de la Sociedad civil. En la sociedad política se hace presente por sus representantes.

La «sociedad civil», en primer lugar negativamente, se refiere entonces a todas las acciones e instituciones incorporadas (subsumidas) en el «campo político» que no son acciones e instituciones del Estado *en sentido restringido* (en el concepto gramsciano que explicaremos a continuación). Son acciones o instituciones del Estado *en sentido ampliado* —lo «civil» en el segundo sentido (*b*)—. Las acciones o las instituciones políticas son todas, de una manera ampliada o restringidas, acciones o instituciones «estatales», públicas, de los ciudadanos como tales. Esto no significará un *estatismo* exagerado, sino un intento de una nueva comprensión del Estado.

El «campo político» *instituido* (institucionalizado coherentemente) es el Estado, ámbito del ejercicio *delegado del poder* de una comunidad política (como pluralidad de voluntades aunadas en el consenso legítimo *instituido*): lo de *instituido* y lo de *estatal* comienzan ahora a ser sinónimos. La «sociedad civil» y la «sociedad política» serán el momento del «campo político *instituido*» donde se cruzan, articulan, traslapan (el *overlapping*) todos los demás campos, en especial los campos materiales (que hemos ya expuesto en el *§ 21*, y que constituyen el *ámbito* social), y esto no sólo se refiere a otros *campos* (como el cultural, económico, familiar, religiosos, etc.), sino también a otros *sistemas* de dichos campos (como el sistema capitalista, el sistema de educación escolarizada, la monogamia, las religiones[257], etc.), que toca a los actores como sujetos materiales, no sólo en su inconciente intersubjetivo, sino hasta en el nivel físico-neuronal más básico, que es el trasfondo de la intimidad privada y que, de alguna manera, deja ver sus efectos en la compleja cadena diferenciada de los actores e instituciones de la «sociedad civil» y la «sociedad política».

La «sociedad civil» es, por su parte y exclusivamente, el conjunto de grupos, asociaciones, movimientos, sindicatos, medios de comunicación (televisión, radio, diarios, revistas, libros, etc.), instituciones u organismos no gubernamentales (ONG), en cuanto cumplen alguna *función política* que no es sin embargo el objetivo primario de dicha entidad civil (y frecuentemente social). Al sugerir que cumple con una «función

*política*» se indica que se mueve dentro del «campo político», formando parte, como lo expone el análisis gramsciano (que deberemos de todas maneras modificar), del Estado *en sentido ampliado*.

Las organizaciones de la sociedad civil pueden transformarse eventualmente en instituciones de la sociedad política, y en este caso los miembros de la sociedad civil devienen actores explícitos de la sociedad política, como en el caso de las «asociaciones de la tercera edad» que aparecen de pronto bajo el lema de la «Revolución blanca» —en referencia a sus cabellos canosos: el ciudadano anciano es un actor político temible que puede luchar por leyes que cumplan con sus nuevos derechos[258].

## 2. *La institución del Estado como «sociedad política»*

[333] El concepto moderno de *Estado* tiene una larga historia[259]. «Estado» significa en el derecho romano un momento legal: el «estar[260] casado» es un «estado» diferente al «estar» o «estado de soltero». Así también se habló de *status regis, état de roi, stato del principe*; o de un *status reipublicae*, es decir, el *modo de estar* gobernado, en el caso ejemplificado no siendo una monarquía sino una sociedad bajo el ejercicio del poder de un senado o una asamblea. El *status* podía atribuirse a la comunidad como tal («ser ciudad») o al miembro individual («ser ciudadano»). También significa grados de «estar mejor» o «peor»: *optimus status reipublicae* (el «estado óptimo de la república»). Los utópicos, como Tomás Moro, hablaban del «óptimo estado de la república» al referirse al ideal a alcanzar.

En el siglo XV en Italia, se pasa del *stato* del príncipe («ser un príncipe») a *mantenere lo stato* («mantener el estado»), es decir, mantener el estado de ser príncipe conservando el gobierno sobre la ciudad. A ésta comenzó a llamársele *stato* («Estado»). Con Maquiavelo se consagra esta formulación: «Todos los *Estados* (*stati*), todos los dominios [...]»[261]. No es el único ni el primero, sino que era ya una denominación en uso. Quizá pasa a Inglaterra por el traductor Lewis Lewkenor de la obra de Gasparo Contarini *De republica Venetorum* (obra del 1543, traducida en 1599), en la que la relación del *commonwealth* con los ciudadanos frecuentemente traduce *republica* por *state*. El mismo Hobbes, al comienzo del *Leviatán* escribirá: «En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o *Estado*» (*that great Leviathan, called a Commonwealth or State*[262])[263].

Para intentar una descripción mínima del concepto de Estado, que pareciera una tarea casi imposible por la diversidad de enfoques, deseamos recordar la observación del comienzo de este parágrafo. Hay que articular el tipo de Estado (objetivamente *institucionalizado*) con el tipo de *Voluntad instituyente*, o a partir de la concepción que los *actores* (por ejemplo, partido político en el gobierno) tengan del Estado, de su función coyuntural concreta. Una circunstancia histórica, un «acontecimiento» en el sentido de Alain Badiou, como la postguerra en 1920 en Alemania, pudo determinar el nacimiento consensual de la necesidad de un Estado de tipo bismarckiano que salvara la comunidad política de la crisis que la

guerra había producido. Eran una «ideología política de guerra» bien determinada históricamente. De la misma manera, en América Latina, los Estados sumidos en una crisis irreversible dada la deuda externa (impuesta e injusta) impagable, produce a finales de la década de 1990 un estado de crisis permanente y de miseria popular que inevitablemente crea una *Voluntad instituyente* de tipo nacionalista, defensora de los energéticos, del mercado nacional desde una política industrial que favorezca el ahorro y el desarrollo interno, que se opone a la concepción del Estado neoliberal del tipo Robert Nozick. El llamado «neopopulismo radical» (que en realidad no es sino un cierto «proteccionismo nacional de desarrollo autocentrado» con intención de distribución de la riqueza para aminorar la diferenciación social, ya que, por ejemplo, en México el 50% de la población está debajo de la «línea de la pobreza» de Amartya Sen) es más fruto de una coyuntura «sentida» por un pueblo[264] que la conclusión de teorías o de grupo de científicos sociales.

Alain Touraine[265], que por ser francés percibe mejor la situación de la Europa latina, y que es como un puente con América Latina, propone una tipología de Estados que puede sernos útil. A partir de la revolución burguesa inglesa, y de la emancipación de las colonias anglosajonas de Norteamérica, divide primero entre *a*) Estados de una tradición que defiende los derechos del individuo como propietario, económicamente independiente y varón, y que podría denominarse «Estado particular liberal». *b*) Otros parten de la afirmación de una comunidad política que tiende a definirse como «nación» ante Estados extranjeros ante los que deben defender su soberanía (en Europa central o en América Latina, por ejemplo), y serían «Estado de afirmación nacional». Los primeros tendrán por su parte dos vertientes: *a1*) el «Estado democrático constitucional» del tipo anglosajón, y *a2*) el «Estado republicano institucional» que tuvo siempre gran influencia en Francia, que puede evolucionar «hacia el modelo democrático constitucional [*a1*] pero también hacia el bonapartismo [*b2*]»[266].

Otros sociólogos, como por ejemplo Anthony Giddens en su *Sociología*, nos proponen una descripción a partir de algunas determinaciones, frecuentemente externas, cuando escribe:

Esquema 22.03. TIPOS DE ESTADOS PROPUESTOS POR A. TOURAINE

| | a) Estado Nacional liberal | b) Estado de afirmación nacional |
|---|---|---|
| Derechos del hombre y del ciudadano | a1) Estado democrático constitucional | b1) Estado nacionalista liberal |
| Ciudadanía Comunitaria | a2) Estado republicano institucional | b2) Estados nacional-comunitario[267] |

Un *estado* existe donde hay un *aparato político*, instituciones de gobierno, tales como una sala de justicia, un parlamento o congreso, más funcionarios públicos, una población civil, gobernando sobre un *territorio* dado, cuya autoridad se respalda por un *sistema legal* y por la capacidad de emplear la *fuerza* para implantar sus políticas[268].

[334] Como puede verse, no se pretende efectuar una descripción con algún orden arquitectónico, sino —para evitarse críticas— que se avanzan algunas determinaciones más o menos dispersas, pero siempre dadas en todo Estado, lo que evita demasiado compromiso teórico. En el extremo opuesto encontramos la propuesta ontológica hegeliana, como una verdadera «teología política». En primer lugar, expresa Hegel:

La esencia del Estado (*Wesen des Staates*) es lo universal en y para sí universal, la racionalidad de la voluntad (*das Vernünftige des Willens*), pero como la subjetividad que se sabe a sí misma y actúa, y como realidad de un individuo[269].

Lo que se refleja en su definición:

El Estado es la sustancia ética (*sittliche Substanz*) autoconciente (*selbstbewußte*), unidad del principio de la familia y la sociedad civil; esta *unidad (Einheit)* que se da en la familia como *sentimiento de amor es la esencia del Estado*, la cual mediante el segundo principio de la Voluntad que Sabe (*des wissenden und aus [...] Wollens*) y es activo por sí, recibe *la forma de universalidad sabida*[270].

Vemos entonces que el Estado es un momento de la Voluntad (como fraternidad) y de la Razón (como saber), en una intersubjetividad que guarda unidad (como un singular) objetiva (en su universalidad), por el amor y la autoconciencia. El Estado es el momento en que todos los ciudadanos (sin contradicciones como en la Sociedad civil) tienden desde su subjetividad patriótica al bien común:

El Estado es [...] el Espíritu ético que se revela claramente a sí mismo como Voluntad sustancial (*substantielle Wille*) [...] En la cultura (*Sitte*) tiene su existencia inmediata; en la *conciencia de sí* como saber y como actualidad singular tiene su existencia mediada; por otro lado, tiene su libertad substancial (*substantielle Freheit*) en la *sentimiento por el Estado* como su esencia, su fin y como producto de su actividad[271].

En este caso el ciudadano tiene «el sentimiento (*Gesinnung*) político, [ya que] el patriotismo en cuanto tal es como la certeza (*Gewißheit*) fundada en la verdad [...] que es la voluntad habitual en tanto resultado de las *instituciones vigentes del Estado*, porque son por éstas como la racionalidad se ha realizado, y ella [la voluntad] recibe su eficacia de la acción conforme a ellas [las instituciones]»[272]. El ciudadano vive como el paroxismo de la identidad con la Patria, y por ello Hegel no puede sino exaltar el estado de ánimo que tiene la comunidad política en una guerra, cuando los miembros del todo político olvidan su singularidad, aun su particularidad, su casa, su familia, su profesión, y entregan su

vida heroicamente por la Patria[273]. En ese momento la pluralidad de voluntades tendría una cohesión sustancial. Es la «Idea» (idea regulativa) del «desarrollo del concepto de Estado». Hegel es como Schmitt un anticipado anti-liberal, pero contra Schmitt afirma la racionalidad del Estado (donde la Razón y la Voluntad se identifican). Como Schmitt propone una «teología política»[274] y justifica una política cuyo fundamento es también *material* en la *Sittlichkeit* (*cultura de un pueblo* o la «eticidad objetiva», como se la traduce inconvenientemente). En el Estado, para Hegel, la historia de la humanidad alcanza la conciencia plena de sí, es un momento del aproximarse al «Saber absoluto», a la Libertad de la Voluntad del Espíritu (como el Espíritu de los mismos dioses): «Los penates son los dioses inferiores e interiores; el espíritu del pueblo (*des Volksgeist*) (Atenea)[275] es lo divino que se sabe y se quiere; la piedad es la sensibilidad y la eticidad, la *virtud política*»[276].

Pero como la misma descripción indica, el Estado queda sustantivizado, divinizado, como una meta-institución que transita por la historia como el Espíritu de los dioses, «posándose» en un *solo pueblo* en cada momento de la historia, y sólo este pueblo recibe la plena definición de Estado[277]:

> Este pueblo es el pueblo dominante en la historia universal en su época correspondiente. No puede hacer época más que una sola vez en la historia, y contra el derecho absoluto que tiene, por ser el representante del grado actual del desarrollo del Espíritu del mundo, todos los otros pueblos no tienen derecho alguno[278].

Dejemos entonces esta «teología política totalitaria» y consideremos otra visión del Estado, paradójicamente anti-hegeliana, pero con influencias en su concepción también de una cierta sustantivación autoritaria.

[335] Para V. I. Lenin la cuestión del Estado fue central en su concepción política, hasta punto de que, una vez comenzada la redacción de *El Estado y la revolución*, tuvo que abandonarla porque se ocupó de intervenir en la Revolución de Octubre, explicando por ello en el epílogo que debió interrumpir el trabajo porque «es más agradable y provechoso vivir la *experiencia* de la revolución que escribir acerca de ella»[279]. Para Lenin «todo poder del Estado es coerción»[280]. Es más, la cuestión del poder siempre se relaciona con el Estado. Llama la atención que un político hasta tal punto comprometido en ese momento con la acción se diera tiempo para escribir sobre el tema. Pero la cuestión tenía un sentido político estratégico inmediato, ya que debía clarificar la posición de los bolcheviques en referencia a la «toma del Poder» del Estado o por el contrario a su «extinción» como opinaban los anarquistas. No es lo mismo hacerse cargo del Estado, transformándolo de inmediato en sus instituciones claves, que simplemente aniquilarlo y pasar a la utopía de un gobierno directo de los soviets o comunidades de democracia directa. Lenin era un político realista, pero, como veremos, no llegó a distinguir claramente entre el «postulado» político de un momento histórico futuro[281].

En efecto, comienza la exposición del tema en Engels, que negando el concepto ideal de Estado de Hegel, se apoya más bien en su definición de Sociedad civil:

El Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad [...] es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado [Pero cuando] esa sociedad se enreda consigo misma en una irremediable contradicción [...] se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad[282].

El Estado es así «un órgano de *conciliación* de las clases»[283]; es decir, «el Estado es el órgano de *dominación* de clase, un órgano de *opresión*»[284], de donde se llega a una clásica conclusión:

Si el Estado es un producto del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase [...] queda claro que la liberación de la clase oprimida es imposible no sólo sin una revolución violenta, sino también sin la destrucción del aparato del poder estatal[285]. El ejército permanente y la policía son los instrumentos fundamentales de la fuerza del poder estatal[286].

El realismo estratégico de Lenin, contra el utopismo anarquista, sabe que aunque el Estado sea la expresión de la dominación de una clase sobre otra, será necesario contar con él en el proceso postrevolucionario. Si se lo «extingue» no hay manera de organizar el nuevo orden. Si se lo usa como está no es posible una revolución cabal como él la imaginaba. Hay una premisa utópica que exige ser resuelta: «Las clases desaparecerán[287] de un modo tan inevitable como surgieron en su tiempo. La desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado»[288]. Pero en la *transición*, entre la revolución y el comunismo[289], deberá actuar de manera que «el gobierno sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los proceso de producción»[290]. La «administración» es la negación de la política, y la dirección técnica del proceso productivo también. En el tiempo de la *transición*, entonces, sin política, se *usará* despóticamente el Estado en la «dictadura del proletariado»[291]. Al «*tomar el poder* estatal» el proletariado invierte la situación; ahora se trata de ejercer «una *fuerza especial de represión* sobre la burguesía por parte del proletariado»[292]: «En esto consiste precisamente el *acto* de la *toma de posesión* de los medios de producción en nombre de la sociedad»[293]. Esto significaría, igualmente para Lenin, «la extinción de la democracia [...] porque la democracia es también un Estado»[294].

Pienso que para Lenin el «poder» —con mayúscula en las traducciones oficiales en castellano— es siempre una fuerza, pero como coerción, como dominación. No existe un sentido *positivo* como unidad de las voluntades en el consenso del proletariado, por ejemplo. Sino que aun el «poder de los soviet» es concebido exclusivamente como *dominación*, como *negación* del antagonista; es decir, como *dictadura*. Esto será sumamente eficaz en la etapa postrevolucionaria (aumenta la factibilidad),

porque el Comité Central del partido bolchevique podrá conducir eficientemente el proceso de defensa militar y de organización de la producción: «Dos cuestiones ocupan actualmente el primer lugar entre todas las demás cuestiones políticas: la del pan y la de la paz»[295]. Por ello el Estado es necesario en esa etapa: «El poder estatal centralizado [es lo] propio de la sociedad burguesa [...] Dos son las instituciones más típicas de esta máquina estatal: la burocracia y el ejército permanente»[296]. Es decir:

El proletariado [léase: el Comité Central del partido bolchevique] necesita el poder estatal, organización centralizada de la fuerza, organización *de la violencia*, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para *dirigir* a la enorme masa de la población, a los campesinos, a la pequeña burguesía, a los semiproletarios, en la obra de poner en marcha la economía socialista[297].

La suerte estaba echada desde el comienzo. Por la necesidad estratégica de tener que defender a la Patria, era necesario formar un ejército fuerte. Por la necesidad económica era necesaria la organización disciplinada de la producción. Desde el 1921 con el NEP (Nueva política económica) el nuevo Estado, apoyado en una burocracia que ya no podía contar con el caos de los soviet, llevo a cabo el concepto de poder que se tenía en el origen.

Siendo el poder coacción, violencia, dominación (en un sentido muy weberiano), siendo el Estado el «instrumento»[298] del Poder, al proletariado (léase: el Comité Central) le toca *la tarea de ejercer la dominación* o violencia, primero, contra las clases dominantes del pasado capitalista, pero, e inevitablemente (porque todo ejercicio del poder no es sino violencia), también el «dirigir a la enorme masa [...] en la obra de poner en marcha la economía socialista». Estas tareas se convertían en puramente «administrativas», y como la democracia se extinguiría con el Estado, no era considerada como el modo necesario de las tomas de decisiones. La «participación» de los proletarios, campesinos, etc., no encontró ya instituciones de expresión.

El poder, concebido *esencialista* y *sustantivamente*, la *potestas*, como algo que se puede «tomar» (la expresión: la «toma del poder del Estado» es frecuente), manifiesta, por desgracia, un sentido extrínseco, puramente defectivo, negativo, fetichizado, instrumentalista de esa fuerza de la vanguardia de la comunidad política. Expresiones como la siguiente muestra todo lo que intentamos indicar:

Educando al partido obrero [¿quiénes son los educadores?], el marxismo [¿quiénes expresan el marxismo?] educa a la vanguardia [¿quién es la vanguardia, cómo se ha elegido y con qué derecho?] del proletariado, vanguardia capaz de *tomar el poder* y de *conducir a todo el pueblo* al socialismo, de *dirigir* y *organizar* el nuevo régimen, de *ser el maestro* [?], el dirigente [?] y el jefe [?] *de todos* los trabajadores y explotados en la obra de organizar *su propia*[299] vida social[300].

En buen realismo político se entiende que las masas campesinas, y aun los obreros, no podían de manera inmediata hacerse cargo de las respon-

sabilidades políticas apremiantes. Cuando se estudia la historia, el lector queda admirado de la sabiduría práctica de Lenin, al ser capaz de sortear tantos obstáculos al mismo tiempo (militares: en el Este con Japón; en el Oeste con Alemania y Austria; económicos: al tener que relanzar todo un inmenso sistema de producción, de ferrocarriles, de correo, bancario, eléctrico...). Pero, desde un punto de vista político, y a partir de la concepción misma del «poder», se iniciaron desde 1917, y mucho antes[301], confusiones importantes. El poder nunca fue concebido *positivamente* como la fuerza de la unidad de las voluntades que, por consenso democrático —como vimos en el *§ 13* y veremos en el *§ 30*—, emana, obedece y se regenera en la comunidad política (en este caso entre los obreros, los campesinos, etc.; en el pueblo). El Estado no *tiene ningún poder intrínseco*. Por ello no se puede *«tomar* el poder» del Estado (como se *«toma* la manzana» que da en el mito el poder divino para dominar la Tierra). El poder que puede «tomarse» es un poder ya fetichizado. El poder, por el contrario, lo tiene siempre y en última instancia la comunidad política (la *potentia*); el Estado lo institucionaliza (la *potestas*), y en este caso se trata ya de una mediación, y como tal puede potenciar el poder de la comunidad (operando una mayor fuerza, unidad y consenso) o puede debilitar dicho poder de la comunidad (aniquilando la unidad, impidiendo el consenso). Un cierto paternalismo vanguardista, que Rosa Luxemburg criticaba, se instituyó definitivamente. Ella exclamaba: «Nada puede someter más un movimiento obrero [...] que esta coraza burocrática del centralismo en la que se lo aprisiona para reducirlo a un autómata manejado por un *comité*»[302].

Se pensó que la democracia debía desaparecer con el Estado, que fue concebido como un instrumento puramente procedimental, administrativo, y no se postuló que la «disolución del Estado» debía significar, al contrario de su desaparición, la plena expansión de la democracia sin limitaciones (que, de paso y como veremos, es otro de los «postulados» de la razón política). La eficiencia instrumental de las decisiones *centralizadas de arriba hacia abajo* (el círculo cuadrado de un «centralismo democrático») ocupó el lugar de un principio político esencial en la definición del poder y en la transformación del Estado (la «democracia participativa» *de abajo hacia arriba*, fue vivida y ejercida directamente por los soviet, pero no supo institucionalizar por delegación representativa el Estado socialista[303]). Las defectuosas concepciones del poder, de su ejercicio delegado, del Estado, de la democracia, de la participación, de la representación, etc., se fueron acumulando hasta su derrumbe. Los logros fueron gigantescos; por ello los errores deben ser estudiados para permitirnos aprender en su negatividad.

[336] Por su parte A. Gramsci, inmerso completamente en una situación donde debía tomar muy en serio al campo *político* (a diferencia de Lenin, que era un político de genio, pero que ejercía la coacción despótica de la dominación en una etapa posterior a la revolución contra el zarismo y la incipiente burguesía rusa, podía concebir a la política más como una *técnica administrativa* que como el ejercicio delegado y

continuo propiamente político de la hegemonía dentro de un horizonte de fuerzas en contradicción). Por ello, Gramsci concibe al Estado de una manera completamente diferente a la de Lenin, cuya complejidad aunque formulada hace muchas décadas no deja de tener actualidad:

Estamos siempre en el terreno de la identificación del Estado y gobierno (*Stato e Goberno*), identificación que es una representación de la forma corporativa-económica, es decir, de la confusión entre sociedad civil y sociedad política (*società civile e società política*), porque es de observar que la noción general de Estado incluye elementos que hay que relacionar con la noción de sociedad civil (en el sentido que podríamos decir que *Estado = sociedad política + sociedad civil*, es decir, hegemonía acorazada de coerción)[304].

Y esto porque si «el Estado es concebido [...] como la sociedad regulada [...] el Estado-coerción [incluye] el Estado ético o Sociedad civil»[305]. Los aparatos de hegemonía del Estado no incluyen sólo las instituciones propiamente públicas o tenidas por políticas, sino también las instituciones que, «como guardianes nocturnos», invisibles, cumplen tareas culturales de creación de consenso. Una escuela privada puede cumplir en muchos casos mejor que una escuela pública (en América Latina, Europa o Estados Unidos) el formar ciudadanos que presten consenso al Estado burgués. Gramsci dice claramente que en el «concepto de Estado» debe igualmente incluirse «organismos privados» (*organismi privati*):

Por Estado debe entenderse además del aparato de gobierno también el aparato *privado* (*apparato privato*) de hegemonía o sociedad civil[306]. El Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su *dominio*, sino que llega a obtener el *consenso* de los gobernados[307].

Habría que pensar que hay como un momento del ejercicio de la fuerza (la sociedad política) y otra del consenso (sociedad civil). Christine Buci-Glucksmann describe bien la posición de Gramsci:

Gramsci distinguirá progresivamente dos conceptos de Estado, o más precisamente, *dos momentos de articulación del campo estatal*: el Estado en el sentido restringido y el Estado en sentido amplio, llamado pleno. En sentido restringido, el Estado se identifica con el gobierno, con el aparato de dictadura de clase, en tanto tiene funciones coercitivas y económicas. La *dominación* de clase se ejerce por medio del aparato del Estado en sentido clásico (ejército, policía, administración, burocracia). Pero esta función coercitiva es inseparable de un cierto papel adaptativo-educativo del Estado, que busca realizar una adecuación entre el aparato productivo y la moralidad de las masas populares[308].

Por el momento deseamos retener lo ganado en esta incursión a través de la posición de Gramsci, en especial esta definición restringida de Estado, como el núcleo institucional público, propiamente político, en cuanto se refiere a la comunidad como totalidad (preferentemente en situación de hegemonía). Debemos sin embargo preguntarnos, por

ejemplo, si la *sociedad política* y el *gobierno* puede igualarse. Ya que los «empleados» (*Beamten* en el Estado prusiano) del Estado (entre los que deben incluirse los militares, policías, burócratas de los diversos niveles de la administración, servicios de relaciones exteriores, aduanas, etc.) no pueden denominarse *gobierno* (ya que no se ocupan como el «timonel» del timón del barco). El gobierno parecería estar ocupado por el pequeño grupo que, en un proceso estable *normal*, ocupa las funciones de conducción, que toma decisiones políticas propiamente dichas. La estructura burocrática de la sociedad política debe ser de carrera; el gobierno es propiamente político y, en principio, lo ejercen representantes elegidos por la comunidad política, frecuentemente presentado como candidatos por los partidos políticos. Esta situación, que se ha dado en los Estados modernos metropolitanos, puede recibir transformaciones más o menos profundas según las circunstancias. Cabe destacarse como un hecho histórico, empírico, que la pequeña burguesía que constituía la burocrática del zarismo en Rusia o del Estado italiano del *Risorgimento* seguirá siendo la burocracia del partido comunista ruso y del fascismo, y de los regímenes luego del colapso de ambos. Los gobiernos pueden cambiar pero no la burocracia pequeño burguesa de la sociedad política[309].

[337] Podríamos todavía detenernos en una posición completamente antagónica, la de Robert Nozick, una especie de anarquismo de derecha motivado por razones completamente distintas[310]. Inspirado en las posiciones económicas de un M. Friedman y de un F. Hayek, el joven profesor de Harvard publica en 1974 *Anarquía, Estado y utopía*[311], en el que defiende un Estado (en el sentido de sociedad política) reducido al mínimo, rematando una tradición de siglos que guarda extremo recelo ante el poder del Estado y defiende la libertad individual del ciudadano (en último término del mercado), en la línea más dura liberal clásica. Sus expresiones políticas empíricas serán el thatcherismo inglés (1979-1990), el reaganismo norteamericano, el pinochetismo en Chile o el menemismo en Argentina. En la primera parte de la obra, Nozick, desde una reflexión sobre el «estado de naturaleza», se opone al anarquismo de izquierda, defendiendo el derecho a la propiedad de bienes individualmente obtenidos, y a la herencia de dichos bienes para asegurar la libertad individual (teniendo siempre a Locke como referencia)[312]. El Estado mínimo sería algo así como una «asociación de protección dominante en un territorio [que] satisface dos condiciones necesarias fundamentales [...]: 1) que posee el tipo requerido de monopolio del uso de la fuerza en el territorio, y 2) que protege los derechos de cualquiera en el territorio [...] a través de una forma redistributiva»[313]. Nozick imagina una situación en la que asociaciones privadas compitan por ofrecer protección a los individuos; una de esas asociaciones se impone porque ofrece igualmente la defensa de los derechos aun de los que no han contribuido pecuniariamente con la institución protectora. Esta sería el tipo de asociación que cumple con la definición de «un Estado mínimo a partir del estado de naturaleza»[314].

En la segunda parte, critica al Estado de bienestar y al socialismo, porque al pretender el Estado cumplir con sus responsabilidades sociales[315], y por ello tiende a atribuirse poderes que ponen en cuestión la libertad de los individuos: «El Estado mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar. Cualquier Estado más extenso viola los derechos de las personas»[316]. Un Estado más que mínimo pretende cumplir con la justicia redistributiva. Pero toda redistribución choca con los derechos adquiridos, y comete más injusticia en nombre de una pretendida justicia social, opina Nozick.

En la tercera parte, clarifica su posición sobre el «Estado mínimo». A todo esto comenta Otfried Höffe:

La noción de Estado mínimo presenta el interés de proteger el individuo y los grupos contra el estatismo que todo lo devora, pero puede olvidarse de los grandes problemas de la sociedad industrial moderna[317]. Los derechos sociales son responsabilidades, en primer lugar, del poder legislativo y ejecutivo, las que les imponen el asegurar a los ciudadanos *condiciones materiales* para que puedan sobrellevar una vida digna de seres humanos en una sociedad realmente libre y democrática[318].

Si esto se exige para una sociedad tan desarrollada como Suiza o Alemania, ¿cuánto más el Estado debiera cumplir con la justicia redistributiva en los países postcoloniales y periféricos como América Latina, África o Asia? En estos países empobrecidos por la explotación colonial y postcolonial, la propuesta de Nozick suena a cínica o puramente trivial —en tanto puro gusto por una argumentación formal—. Es sabido que, en los años setenta y ochenta, las doctrinas de M. Friedman y F. Hayek comenzaron a inspirar las políticas del FMI y del BM, sembrando en nuestro continente la pobreza; miseria que exigía, como complemento, una concepción de Estado mínimo que comenzó a privatizar las grandes empresas del Estado (como las dedicadas al petróleo —privatización de los YPF argentinos, que pasaron a manos del capital español—, el gas, la electricidad, los teléfonos, etc.) como en el caso de Menem en Argentina, Carlos Salinas en México y tantos otros, que transformaron el Estado benefactor de los regímenes de capitalismo nacionalista periféricos, «Estados nacional-comunitarios» los llamará Touraine (los populismos), en Estados mínimos endeudados, insolventes y quebrados. Las consecuencias están a la vista. La filosofía política tampoco es neutra; tiene responsabilidad y complicidad evidente, y Nozick juega un papel, el de los «nuevos mandarines» del Imperio, en el dicho de N. Chomsky.

Cabría todavía presentar una visión mas formalista del Estado, como la de Niklas Luhmann[319]; se podría mostrar la evolución del fenómeno del Estado en América Latina[320], pero la extensión del parágrafo nos obliga a cerrar la temática, efectuando un resumen para terminar.

El Estado en sentido restringido o la «sociedad política», en cuanto macrosistema institucional político, constituye el centro de la esfera de la *factibilidad operativa* política de máxima eficiencia (esfera bien determinada de este *nivel B* institucional[321]), ya que es última instancia

organizacional de la vida humana; sea Estado municipal, provincial, de un Estado particular, de confederación o de organización regional o mundial de todos los Estados o confederaciones del Planeta. Cada tipo de sistema institucional menor es subsumido y transubstanciado (diría Marx) en el de mayor institucionalidad. El Estado municipal o condado es subsumido en el provincial o estatal, éste en el Estado particular (mal nombrado «nacional»), éste en las posibles confederaciones regionales (como la Comunidad Europea o el Merco-Sur). La confederación mundial de todos los Estados (presagiada en la Organización de las Naciones Unidas) es el sistema institucional de la comunidad política de la humanidad como instancia final. Que esta confederación mundial pudiera ser un Estado mundial sólo indica otra posibilidad, la de un Estado *unitario* (Estado mundial). La Confederación mundial o el Estado federal mundial pareciera estar al final del camino de la actual experiencia. Esta Confederación mundial federal debería dar siempre una gran autonomía a los Estados particulares miembros. Este proyecto, de mero postulado, pareciera que ha dejado de ser una imposibilidad empírica para manifestarse ya hoy como una imperfecta y primera posibilidad real, histórica, perfectible en una ONU sin vetos).

[338] De todo esto se deriva que el Estado (ampliado o restringido) no debe ser confundido, como tampoco el Poder, en ser necesariamente un macro-instrumento de dominación, de coerción. En un primer momento, el Estado es una institución necesaria para la permanencia y aumento de la Vida humana. Es necesario ver su surgimiento en el Neolítico como una de las invenciones más notables de la humanidad, y que ha hecho posible innumerables avances cualitativos en la historia humana. Como la Voluntad y el Poder, hay que definir en primer lugar al Estado *positivamente* como la marco-institución política que permite la permanencia y el desarrollo de la Vida humana. Que de hecho, de manera no-necesaria, como posible y contingentemente, y con frecuente plausibilidad, el Estado se transforma en un momento de dominación de unos seres humanos sobre otros, es una constatación histórica; pero por ello no es posible incluirla en su descripción fundamental. El Estado es la comunidad política institucionalizada en cuanto totalidad. Empírica, concreta e históricamente vemos desarrollarse desde el Neolítico (desde el sur de Turquía, Mesopotamia, el Egipto, etc.), desde el VI milenio a.C., macro-instituciones política que podemos denominar, con Samir Amin, Estados. Su *aspecto positivo* es un aumento formidable de la producción agrícola y pastoril, aumento de la población, desarrollo del transporte, de los caminos, de largos períodos de paz, de incremento de las artes, las ciencias, la escritura y literatura, el derecho, etc. Al mismo tiempo, su *aspecto negativo*, se ve un desarrollo de los métodos e instituciones de dominación de los grupos gobernantes sobre los gobernados, un desarrollo de los ejércitos, de las torturas, vejaciones, humillaciones, injusticias, exterminio de poblaciones, esclavitud, servidumbre, tributos desproporcionados, etc. En un nivel narrativo simbólico, el profeta Samuel pregunta a los hebreos si desean tener un rey (que será Saúl) para

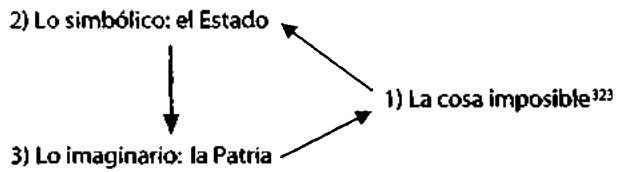
ser dominados y convertirse en sus sirvientes, perdiendo la libertad del desierto. El profeta está contra el Estado[322].

Los efectos negativos, no necesarios pero inevitables, mueven éticamente a ciertos movimientos anarquistas, y aun a un cierto marxismo, a definir al Estado exclusivamente como «un instrumento de las clases dominantes» —al comienzo del siglo XXI en la periferia como instrumento de las trasnacionales y el neoimperialismo norteamericano—. En efecto, las clases o los grupos que controlan el Estado, o el «bloque histórico en el poder» (para expresarme como Gramsci), frecuentemente son los que hegemónica o dominadoramente ejercen el Poder. Pero el ejercicio del control del poder del Estado no debe, en primer lugar y como su esencia, ser juzgado como dominación (como en la descripción weberiana del poder sólo como dominación sobre el otro, y no como exigencia del poder-poner mediaciones para la Vida humana). Si independizamos al Estado como institución, necesaria mediación para la Vida humana, de su ejercicio defectivo, podemos emprender la tarea de la «transformación del Estado», y no de su necesaria destrucción *hic et nunc*. Lo que no quiere decir que, en su momento, no propongamos la «disolución del Estado» como un postulado de la voluntad y de la razón políticas, cuyo sentido abordaremos en la *Crítica*, volumen III de esta obra, *§ 41*.

De todas maneras podemos resumir afirmando que, por ahora, el Estado es la *institucionalización del ejercicio del poder* de la comunidad política —sea cuales fueran sus estructuras, y sean los que fueran los grupos o clases que alcancen la hegemonía, la dominación o la violencia a través las instituciones de la sociedad política (Estado en sentido restringido)— *para hacer factible tal ejercicio*. Un ejercicio directo no mediado por instituciones es *imposible*. La *factibilidad* es entonces el sentido del Estado en cuanto tal. Pero, el Estado no tiene como propio al Poder, sino que lo ejerce en nombre de la comunidad política, última instancia del poder del Estado.

Estaríamos tentados de usar el triángulo propuesto por J. Lacan a nuestra temática. 1) La «cosa» imposible es la *comunidad política feliz, plenamente realizada*. 2) El momento simbólico o su expresión racionalizada es el *Estado*, organizado en un territorio constituido como mercado. 3) El momento del imaginario es la *Patria* —de la que Hegel tiene clara conciencia—, cuya memoria está cincelada por la historia de los

Esquema 22.04. LOS TRES MOMENTOS DEL «TRIÁNGULO» LACANIANO



héroes, la bandera, el himno, los signos identitarios de una comunidad ideal imposible.

El Estado es responsable de realizar, de acercarse a la «cosa»: la felicidad como fruto institucional y político de la comunidad. La racionalidad de las instituciones y la fuerza de las voluntades aunadas en el consenso, como poder, son las mediaciones. La Patria es la referencia de una Identidad procesal, que se va construyendo en la historia, y cuya fidelidad al «acontecimiento fundacional» es necesario renovar continuamente. El «patriotismo» está fuera de moda, pero lo está porque el único patriotismo aceptable es el del Imperio. Todo otro patriotismo es negado. El patriotismo de los Estados periféricos es hoy un vicio. Pienso, sin embargo, que sin la renovación conciente de la afirmación a una tradición patriótica no es posible mover las voluntades de las comunidades políticas periférica «quebradas», derrotadas, en crisis. Los héroes son los que metafóricamente presentan a la comunidad política dispersa la imagen de su posible reconstrucción.

Para que el Estado pueda ejercer dicho poder delegado tiene que organizar instituciones diferenciadas, que le permitan, como órganos de un cuerpo, cumplir funciones específicas.

La primera de esas instituciones, en la división del poder o en la diferenciación de su ejercicio, cuando se piensa en el Estado es el *Poder ejecutivo*, ya que en su origen indiferenciado (desde el jefe del clan de cazadores, hasta el reyezuelo, el rey o el emperador, para terminar su larga historia en los presidentes o primeros ministros) la función directiva del poder (de las voluntades aunadas por consenso del grupo) debía, para ser factible, unificarse. La unicidad, la referencia a la conciencia indivisa de una autoridad como instancia decisiva es condición de factibilidad en cuanto al uso de las mediaciones (que pueden ser fiscalizadas, juzgadas y corregidas, pero con la que hay que contar). «Ejecutivo» significa el obrar obedeciendo lo dispuesto por otros Poderes decisorios, que fijan el horizonte, la universalidad o especificidad (pero no la singularidad) de lo ha realizar. «Ejecutar» es dar forma concreta a lo ya determinado en general. Es una instancia «descendente» (de lo universal a lo concreto), que se enfrenta a mediaciones, a instrumentos, a pasos. Pero en esa concreción el acto se diversifica. Las Secretarías o Ministerios muestran bien la diferenciación de las mediaciones materiales (y algunas formales) y de factibilidad (mediaciones de mediaciones: por ejemplo, puentes y caminos, que tanta importancia cobraron después de la Revolución francesa en los sucesivos gobiernos de la burguesía triunfante, lo que da nacimiento también a la Escuela Politécnica para preparar a los ingenieros del Estado, que aumentaba y aceleraba su mercado nacional unificado).

[339] Desde Montesquieu la división de Poderes y su mutua fiscalización partía del hecho de el *Poder ejecutivo*, demasiado fuerte (que al comienzo lo ejercía sólo el rey absolutista), no tenía por parte de los Poderes legislativo y judicial débiles ningún equilibrio, y el ciudadano sin derechos no podía oponerse al Soberano absoluto. Así nacía por creciente limitación mutua la institucionalización de diferentes Poderes del

Estado, siguiendo la tradición de la integración de los diversos tipos de gobierno entre los cuales se combinaba en una estructura mixta, que Venecia ejemplificó al Occidente procedente de la oriental Bizancio, y llevada a cabo en el Reino Unido por primera vez en la Modernidad temprana. El Estado burgués, originariamente una monarquía parlamentaria, conservaba elementos antiguos (el rey y una asamblea de nobles: la cámara de los *Lords*) combinándolos con un Parlamento legislativo de los *Commons* (plebeyos o burgueses) y con un Primer ministro ejecutivo.

La sociedad política, o el Estado en sentido restringido, en gran parte dependiendo del Poder ejecutivo, entonces, tiene algunas instituciones que siempre las encontramos presentes, y sin las cuales difícilmente podría cumplir sus fines.

En primer lugar, aparece un tipo de oficio propio del Estado moderno, aunque de una u otra manera siempre existió. En el Estado egipcio estaban los escribas, representados frecuentemente en estatuas y frisos por ser personas de gran importancia en la estructura política; igualmente entre los mayas o los aztecas había los especializados en escribir los textos y conocer la memoria de las tradiciones, tratados, mitos. Entre los chinos, de una manera nunca igualada —aún en el presente occidental— la burocracia de los mandarines fue la primera institución en su tipo de tan alta especialización en la historia mundial de la política. Los estudios y los exámenes para acceder al cargo de mandarín significó el desarrollo de la propia filosofía china, y, en especial, la filosofía política. En los Estados europeos modernos, el de Castilla y Aragón el primero, la burocracia organizó archivos que todavía se conservan con millones de documentos perfectamente catalogados —entre ellos nos ha tocado trabajar durante años en el alojado en el Palacio de la Lonja en Sevilla, el Archivo de las Indias—. Administrados los reinos bajo Consejos, compuestos por burócratas universitarios en su mayoría (procedentes muchos de Salamanca o París), los trámites estaban perfectamente reglamentados. Todos estos Consejos tenían como hemos indicado sus archivos, que se inspiraban en el más antiguo (y con extrema continuidad) archivo romano (posteriormente del Vaticano), de la Iglesia medieval latina y posteriormente católica. Con el surgimiento del Estado prusiano, Hegel puede integrar en su descripción política esta clase particular:

> La clase universal (*allgemeine*), más precisamente la que se consagra al servicio del gobierno, tiene como su determinación inmediata el fin universal por actividad esencial [...] Así se anuda verdaderamente lo *particular* del Estado con lo universal[324].

Es decir, la burocracia tiene una fisonomía *particular*, propia de la institución del Estado a la que pertenezca, pero en dichas funciones *particulares* debe siempre imprimir a sus acciones un sentido universal, del cumplimiento de los intereses comunes. Extremo peligro existe, y es la triste realidad actual en países periféricos, que los miembros del Estado siguen persiguiendo fines *particulares* (por ejemplo, de clase em-

presarial), y vuelcan la riqueza y las instituciones públicas para cumplir intereses *particulares*. Es la corrupción de la burocracia, al avanzar la particularidad sobre la universalidad.

Contra la visión weberiana[325] de la interpretación de la burocracia occidental como tipo universal (eficacia formal medios fines, competencia de individuos especializados, premiación personalizada, asalariados a tiempo completo, etc.), Anthony Giddens[326] muestra que la burocracia japonesa (hoy habría también que mirar hacia China) tiene otros principios organizacionales: visión de conjunto de todas las funciones de la institución (con prácticas en cada sección), trabajo en equipo, consulta fluida de empleados y jefes en el definición de las agendas, problemas y su soluciones, estabilidad de por vida asegurada, ayuda económica en la solución de las exigencias cotidianas familiares de los miembros, etc., lo que crea otro tipo de responsabilidad comunitaria y creativa en los miembros de la burocracia.

El burocratismo puede llegar a tipificar la totalidad del Estado, como en el caso del Estado soviético, que se organizó desde el Comité Central de manera administrativa más que propiamente política. La *lógica* burocrática mostró suma eficacia en momentos de crisis y de guerra; pero en momento de paz y normalidad, en los que el crecimiento creativo era necesario, el «burocratismo» mostró sus límites y se produjo el derrumbe. La mentalidad burocrática, como «igualitarismo» de la obediencia irresponsable, impidió el riesgo de la innovación. El ideal de la racionalización *perfecta* (la planificación burocrática)[327] es imposible, y al intentar realizarla se desata la tiranía burocrática; al pretender abolirla, por el contrario, se cae en el terrorismo anarquista (como veremos en la *Crítica*, volumen III, en los *§ 35* y *43*).

Una institución siempre necesaria (hasta que el postulado de la paz perpetua sea empíricamente realizado) es la que permite la defensa de la comunidad política ante otras que pudieran agredirle, y en cuanto defiende la sobrevivencia de la comunidad política de manera inmediata; nos referimos a la institución del ejército. Claro que hay muchas maneras de interpretar la importancia del ejército. En el Sunzi chino leemos: «La guerra es el asunto más importante para el Estado[328]. Es el terreno de la vida y la muerte, la vía (tao) que conduce a la supervivencia o a la aniquilación. No puede ser ignorada»[329].

Pero como la guerra está supeditada a la decisión estratégico-política, los chinos saben sobre las guerras aspectos que desde los griegos hasta Clausewitz y Kissinger, los occidentales han ignorado: «Por lo general en la guerra es preferible preservar un país que destruirlo, preservar un ejército que destruirlo, preservar un batallón que destruirlo [...] Lo más deseable es someter al enemigo sin librar batalla alguna»[330].

La esencia de la guerra no es el «encuentro»[331], sino la defensa de la comunidad política, y la mayor victoria es no haber hecho ninguna guerra y haber preservado la vida común. Si esto no fuera posible habrá que encarar la mejor estrategia, la guerra defensiva. No puede justificarse políticamente nunca una guerra ofensiva. Todas las conquistas coloniales

modernas son un crimen de lesa humanidad. No por ello debe descartarse la necesidad del ejército defensivo.

[340] Es interesante anotar que ya Maquiavelo indicaba que un «Savonarola desarmado» no podía sostenerse en el poder. Por ello escribió *Del arte de la guerra*, que es tan actual, en especial en el caso de los países débiles, postcoloniales, periféricos, como Afganistán, Irak, Cuba, México o los palestinos en el occidente del río Jordán, que se encuentran en situaciones análogas a las pequeñas ciudades renacentistas. Se pueden leer con aprecio unas de las primeras palabras del florentino: «¿Quién debe querer la paz sino el que de la guerra puede recibir mayor daño? ¿Quién ha de temer más a Dios sino el que, arrostrando diariamente infinitos peligros, necesita más su ayuda?»[332].

Por otra parte, sabemos que el «enemigo político» (tal como lo define Schmitt) no es el «enemigo absoluto» de la guerra; pero, si el ejército es una institución del Estado, ¿no es la guerra (que es el uso del ejército) un momento de la política? Pienso que se debe afirmar desde un comienzo que la «guerra defensiva» es ciertamente un momento de la política en su derecho pleno, porque, propiamente, no hay enemigo que destruir, sino que hay que defender a la propia comunidad, y, por ello, más que alcanzar una victoria sobre un «enemigo absoluto», el objeto de la guerra defensiva es la victoria como afirmación de la propia vida de la comunidad política defendida, como afirmaba el *Sunzi*, como una guerra evitada.

Por otra parte, el ejército del que hablamos es un «ejército defensivo». La defensa como el objetivo estratégico debe dejarse ver en sus tácticas, en sus instrumentos, en sus armas, en su disciplina. Hoy, por ejemplo, un ejército defensivo debe tener numerosísimos misiles tierra-aire más que aviones; bombas anti-tanques más que tanques; organización diseminada en un pueblo en armas (como los suizos) para defender su territorio (en la montaña, en el campo, en la aldea, en la ciudad) más que batallones y escuadras para ocupar otras regiones. Una muy racional y tecnológica organización de la guerra defensiva popular hace a un pueblo, aunque sea débil, mucho más fuerte que si intenta «enfrentarse» al enemigo en «encuentros» de ejército establecidos. El pueblo suizo es un pueblo en armas. Cada ciudadano durante toda su vida sigue recibiendo entrenamiento militar. Guarda en su casa sus armas, su mochila y su uniforme. Ya Maquiavelo había mostrado el peligro de los ejércitos profesionales separados del pueblo: «Octavio Augusto primero, y después Tiberio, atendiendo más a su poder personal que al bien público, empezaron a desarmar al pueblo romano para dominarlo más fácilmente, y a mantener de continuo los ejércitos en las fronteras del Imperio»[333].

Adam Smith muestra, en contrario, que sólo un ejército permanente y profesional puede efectuar la finalidad específica que el pensador presbiteriano justifica. Lo que acontece es que Smith piensa ya en un ejército imperial agresivo, de dominación de colonias y de superioridad ante otros ejércitos en Europa: «La primera obligación del Soberano, que es la de proteger la sociedad contra la violencia y de la invasión de otras

sociedades independientes, no puede realizarse por otro medio que el de la fuerza militar»[334]. Smith muestra un alto grado de competencia en el tema, y, por las finalidades que le asigna al ejército indica la necesidad de pasar de una organización eventuales de milicias o de campesinos, a un ejército profesional permanente (para lo cual, es evidente, hay que prever gastos importantes).

Entre los filósofos políticos actuales (desde H. Arendt, Rawls o Habermas, por nombrar algunos) nunca tratan este tema suficientemente. Es que piensan desde el Norte, desde los Estados metropolitanos que tienen los ejércitos dominadores del mundo. Desde el Sur, todo es diverso. Podría entonces releerse con nuevos ojos al *Sunzi*, pero igualmente a Karl von Clausewitz en aquello de «la nación en armas», que hace cambiar el sentido del ejército, que nunca debe dirigirse ni contra su propio pueblo (como «fuerza de ocupación») ni sobre otro pueblo hermano (como «fuerza de ocupación»). Escribe Clausewitz:

> Según la idea que tenemos sobre la guerra del pueblo, ésta, al igual que una esencia en forma de nube o vapor, no se condensa en ninguna parte ni forma un cuerpo sólido; de otro modo el enemigo envía una fuerza adecuada contra su centro, lo aplasta y toma muchos prisioneros[335]. El camino más fácil que debe seguir un general para producir esta forma más eficaz de levantamiento nacional, es apoyar el movimiento por medio de destacamentos pequeños enviados desde el ejército[336].

El teórico de la guerra alemán explica largamente el sentido de un pueblo alzado en armas. En España el pueblo derrotó a Napoleón. En nuestro tiempo Vietnam e Irak pudieron vencer a fuerzas desproporcionadamente mayores. El ejército colombiano-norteamericano nunca podrá derrotar a los guerrilleros unidos a un pueblo. El ejército es una institución al servicio de la política del pueblo, y aun de una política con clara pretensión de justicia. Olvidarlo es caer en una ilusión peligrosa[337].

De la misma manera, el Estado, institución necesaria, debe hacer cumplir las decisiones a los ciudadanos, si dichas decisiones se alcanzaron por consenso válido, es decir, legítimo (si los afectados han participado simétricamente por el *Principio democrático*, que trataremos en el § 25). En este caso, los indicados participantes están obligados (cada uno consigo mismo por el Principio de la Soberanía) a cumplirlas. De no hacerlo, ellos mismos decretaron las penas que deben ser aplicada a los infractores (todo, por ahora, en un nivel ideal). Es por esto por lo que la institución del ejercicio delegado monopólico de la coerción del Estado es legítima; y, por ello, la organización que factibiliza dicha exigencia, la policía, por ejemplo, es necesaria (y también legítima, en principio). El ejército se diferencia entonces de la policía, en tanto que el primero defiende la comunidad política de agresores externos como totalidad, y la segunda de los agresores internos contra los consensos legítimos, promulgados en el sistema del derecho. Nada de esto es eterno, y la entropía institucional exige tener los ojos muy abiertos para descubrir cuándo lo

legítimo ha dejado de serlo, y la mera hegemonía válida se transforma en dominación encubierta.

De la misma manera el Estado tiene instituciones culturales y educativas para producir nuevo conocimiento y para celebrar su identidad pasada y progresiva de contenidos simbólicos que constituyen su «eticidad» valiosa. No sólo hay derecho sino obligación de hacerlo. El Estado debe garantizar la enseñanza necesaria a toda la comunidad política, para manejar todos los momentos de su propia cultura, de manera universal, gratuita (o al menos igualitaria, y no como en ciertos países, Estados Unidos, donde las diferencias económicas determinan definitivamente el punto de partida, por la educación diversificada según posibilidades pecuniarias; es decir, en el momento de la selección de los agentes en todas las profesiones en el ámbito social, en la sociedad civil o en el Estado[338]).

Existe igualmente un derecho del Estado de poseer instituciones comunicativas, medios publicitarios del Estado, que permitan informar a la comunidad sobre todos aquellos acontecimientos administrativos públicos y estatales sobre los que la comunidad deba estar informada. En este sentido, nuevamente, los Estados europeos han guardado dicho derecho para los Estados. Los países anglosajones, y los latinoamericanos que las imitan, han abandonado en manos de la iniciativa privada (de la Sociedad civil, como veremos) los medios de información, lo que ha llevado a una distorsión patológica que deberá enmendarse urgentemente a riesgo de mayores catástrofes políticas[339]

Las secretarías o ministerios de Economía, Hacienda, etc., deben tomar medidas explícitas (organizativas, legales, aduanales, etc.) que regulan el nivel económico y el ecológico. Estas intervenciones estatales son consideradas por aquellos que absolutizan sustantivamente el mercado como una entidad metafísica intocable como indeseables. Pero ellos mismos saben que los Estados modernos europeos fueron fruto de exigencias propias de la misma burguesía, del capitalismo que necesitaba mercados en territorios ampliados, hasta, por el mundo colonial (y postcolonial), abarcar todo el globo terráqueo. Sin la intervención política de los Estados metropolitanos ese proceso hubiera sido imposible. Ahora piden la no intervención, en el momento en que los Estados del Sur del Planeta deben cumplir en esta etapa de la historia funciones análogas del nacimiento a una acumulación de riqueza en manos de las comunidades políticas postcoloniales.

Como puede suponerse, hemos sólo *indicado algunos aspectos* de todo lo que constituyen las instituciones de la macro-institución que hemos llamado Sociedad política, es decir, el Estado en sentido restringido.

### 3. *Las estructuras de la «sociedad civil» (el Estado en sentido ampliado)*

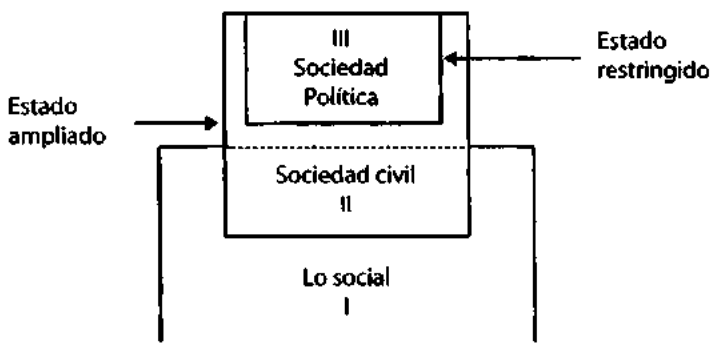
[341] Como parte del Estado, aunque con menor grados de sistematicidad, y en el sentido del Estado ampliado en A. Gramsci[340], la sociedad civil entra a jugar una función cada vez más activa como momento del

campo político, en el cruce (*overlapping*) con muchos otros campos no-políticos —pero en otro sentido que el determinado por el «ámbito» de «lo social»—. La sociedad civil está constituida por instituciones, asociaciones, organizaciones no-gubernamentales (ONG), de origen privado o particular, que cumplen finalidades propias, pero, además, tienen funciones estructurales en la creación del consenso necesario, en la acumulación de fuerza y en la elaboración de la agenda de las actividades públicas que ejercen la sociedad política.

Su actualidad es fruto de algunas coyunturas que pueden agotarse en el corto plazo, pero abren de todas maneras problemas de mayor alcance. En la sociedades del socialismo real de la Europa del Este, no había propiamente sociedad civil, o se la perseguía como presencias todavía retardatarias del orden burgués-capitalista ya superado. La insistencia en la importancia de «la vida cotidiana» por una pensadora como Agnes Heller[341], de la Escuela de Budapest, indicaba la importancia de esta sociedad civil necesaria. De la misma manera se habló de la presencia de la sociedad civil en las dictaduras latinoamericanas (del 1964 al 1984), cuando lentamente los ciudadanos fueron oponiéndose a los Estados autoritarios de dependencia postcolonial. También se usa ese término, por ejemplo, en movimientos de clase media y alta en Venezuela, como oposición apoyada por los medios de comunicación trasnacionales y al servicio de intereses antipopulares[342]. De todas maneras, esos cuerpos intermedios entre el ciudadano singular, las organizaciones sociales y la sociedad política propiamente dicha, vienen haciéndose presente con mayor fuerza en los últimos tiempos. Es necesario prestarles atención. Pero, especialmente, por el sentido que le diera A. Gramsci, en tanto constituyen el «sentido común» que justifica la agenda del Estado (la sociedad política).

Por otra parte, la sociedad civil fortalece la esfera pública, en algunas ocasiones se identifica con ella. En los salones literarios del siglo XVIII,

Esquema 22.05. LO «SOCIAL», LA «SOCIEDAD CIVIL» Y LA «SOCIEDAD POLÍTICA»



en las comunidades de algunas organizaciones más o menos secretas, fue naciendo la opinión pública, política, ante el Estado absolutista monárquico.

Aun las organizaciones religiosas (iglesias, comunidades, denominaciones, sectas, movimientos espirituales, etc.) son parte importante de la sociedad civil. En al época de la Cristiandad colonial de la Indias occidentales (en América Latina), la Iglesia católica fue algo más que eso; fue un momento constitutivo central de la sociedad política, como se deja ver en la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, donde jugaba una función fundamental no sólo en la educación de los invasores europeos y en la transculturación de los indígenas, sino también como una institución judicativa que fiscalizaba el poder político de las instituciones seculares. Esa función explícitamente política se irá transformando lentamente en los siglos XIX y XX, por la secularización de la sociedad política, pero la Iglesia católica guardará (como en la Italia de A. Gramsci) un lugar central en la sociedad civil, quizá como la más importante de las instituciones en ese sub-campo político. Es evidente que la Iglesia no se agota como participante de la sociedad civil, ya que por organizaciones propias está presente en el ámbito social, y especialmente en el campo cultural —su lugar específico desde su origen en el Imperio romano, habiendo ocupado muchas otras funciones en otros campos, pero de manera supletoria, coyuntural, según los desafíos de los tiempos.

Las instituciones propias del campo económico, como las empresas capitalistas, los sindicatos de obreros, los organismos de coordinación empresarial, los bancos, el mercado mismo, la propaganda en los medios, la cultura que instauran las mercancías y sus modas (programadas para destruir el valor de uso sin haber sido usado, porque, simplemente, no se usa más un bien «porque no está a la moda»[343], y es descartado como *inútil*), ejerciendo un poder económico inmenso, se hacen presente también en la sociedad civil a través de organizaciones públicas de presión política.

Las escuelas y universidades privadas, los medios de comunicación (a los que les reservaremos algún lugar en otros parágrafos de esta *Política de la Liberación* por su creciente importancia y coactiva intervención todavía no democrática o políticamente reglamentada), es decir, la televisión, las radios, la prensa en general, las editoriales, los movimientos culturales, artísticos, los museos, etc., son momentos insustituibles en la creación de consenso y en la hermenéutica del acontecer político en general de la comunidad política. No es simplemente un poder más (es un mega-Poder de poderes: la medio-cracia fuera de toda legalidad por el momento)[344]. Con Gramsci hay que considerarlos el momento de creación cultural de legitimidad de un régimen político. De allí, igualmente, los movimientos de «intelectuales», en todas las ramas del saber, de la experiencia y de las vanguardias de movimientos sociales o populares, los «intelectuales orgánicos» son los que posibilitan la formulación legitimante simbólica y que incentivan la movilización histórica del «*imagi-*

*nario* popular tradicional». No hay sociedad política que pueda ejercer el poder en el largo plazo sin la «explicación» que de la historia, la política, la ética, el sentido general de la vida, proponga una generación de intelectuales orgánicos. Ningún régimen político, y menos cuando intenta una transformación de fondo, ha sido producido en la historia sin el antecedente que supuso la «relectura de la historia de la humanidad» que efectuó una comunidad científica (en especial de ciencias sociales) a fin de fundamentar el período en el que el régimen en el ejercicio del poder le toca jugar su oportunidad. El confucionismo en China, la ontología brahamánica en la India, el platonismo en los imperios helenistas, la teología de los Padres griegos en Bizancio, el agustinismo y el tomismo en la Cristiandad latino-germánica, las escuelas koránicas (helénico-arabizadas) en los Califatos islámicos, la Ilustración en la Modernidad, el marxismo en los Estados socialistas, etc., dieron la «base» de una cierto *consenso* sobre el que el poder podía ejercerse. Esas comunidades de intérpreres, de hermenéuticas (en apariencia despreciados en nuestra época tecnológica) siguen aportando las *últimas razones* de todas los campos prácticos y de las instituciones y sistemas que los factibilizan.

Los movimientos sociales pueden también ingresar a la sociedad civil, en tanto se hacen presente con requerimientos políticos como todo otra asociación civil. Por ejemplo, las cooperativa de producción y consumo[345], la organización de sociedades de trueque como protesta política, son también instituciones civiles.

Son también problemas de la sociedad civil los movimientos étnicos. En primer lugar, para lograr hacer comprender que los Estados (Sociedades políticas) deben definirse en base a una pluralidad étnica (si las hubiere, como en Bolivia, Ecuador, México, etc.), y, además, regular las relaciones inter-étnicas cuando sea necesario[346]. En estos casos los problemas culturales de naciones diferentes en el mismo territorio y bajo un mismo manto institucional del Estado, exige la potenciación de una sociedad civil donde el problema étnico, indígena en otros casos, tiene carta de igualdad con otros momentos de ese mismo sub-campo político. Los movimientos indígenas de Bolivia o Ecuador, que han podido destituir a un Presidente o paralizar un país durante largo tiempo, muestran el «pasaje» de un movimiento social que se hace presente en la sociedad civil, con una clara intención política, y que presiona a la sociedad política en cuanto tal. En este sentido el Frente Zapatista de Liberación Nacional se define a sí mismo como una fuerza alojada en la sociedad civil, y que «empuja» el crecimiento de otras fuerzas en el mismo subcampo político para transformar el Estado. Veremos más adelante estos movimientos sociales que se transforman en actores políticos.

Además, en este momento, respondiendo a un manejo nuevo del campo político, el neoliberalismo lanza a ciertos sectores de la sociedad civil (identificada con la pequeña burguesía temerosa de lo popular empobrecido) contra los Estados postcoloniales cuando estos intentan reconstruir su estructura para defenderse del ataque de la globalización capitalista que impera sin ninguna regulación (que debiera comenzar a

establecer un «Estado de derecho» en el mercado mundial, en referencia a las trasnacionales, al flujo del capital financiero a «paraísos fiscales», a mecanismos de endeudamiento de país de por sí pobres, con procedimiento de una gran falta de equidad, etc.). Se manipula a ciertos grupos de la sociedad civil, apoyada por la mediocracia, con el objetivo de la movilización de masas medias a fin de desestabilizar el poder democráticamente constituido, formulándose así un nuevo modelo de estrategia de la oposición política, que se ha orquestado por ejemplo desde el 2001 en Venezuela. Se lo denomina el «modelo de venezolización», que consiste en un manejo *mediocrático* de la sociedad civil con actores burgueses de clase media (que nunca habían con anterioridad ganado la calle) en contra de los regímenes o de políticos que defienden un cierto nacionalismo popular radical (tipo Hugo Chávez). La cuestión de la «opinión pública» —como veremos más adelante— ha cambiado radicalmente de naturaleza. La prensa, como medio escrito, exigía al lector la profundidad y el reposo de poder pesar argumentos. La libertad de prensa era una garantía de información. Por el contrario, la televisión, con su «metralla» de imágenes, obnubila por completo el proceso discursivo racional e *impone* de manera inmediata el contenido notificado por repetición, y por la *autoridad mistificada* de los medios públicos (aunque privados por su origen, intereses e intenciones). El *televidente pasivo* es conformado por la noticia ideológicamente orientada de manera no directa, pero fácilmente discernible por un *televidente crítico* (pero casi inexistente, porque no hay ningún tipo de educación crítica). De todas maneras la comunidad política va desarrollando de manera intuitiva una cierta conciencia crítica, pero que es totalmente insuficiente con respecto al efecto avasallador de la programación técnicamente orientada de la televisión, y en menor medida la radio. Volveremos sobre el tema.

### 4. *Los partidos políticos*

[342] Al considerar el origen histórico de los partidos políticos modernos[347], se comprende mejor el sentido de esta institución ligada principalmente a la sociedad política. Debieran ser los vasos comunicantes entre la sociedad política (a la que pertenecen en sentido lato), la sociedad civil y el ámbito social (donde se «cruzan» otro campos prácticos, el económico, el ecológico, el cultural, etc.), que como el «árbol sagrado» maya tiene sus raíces en el suelto nutricio de lo social, su tronco en la sociedad civil y su follaje y frutos en la sociedad política. Cuando es algo más que una «maquinaria electoral» cumple una función insustituible en la democracia *representativa*, aunque deberán ser complementados con nuevas estructuras que organicen la democracia *participativa*. Empíricamente, sin embargo, su historia quizá nos manifiesta más sobre su naturaleza que una teoría puramente deductiva.

Siempre hubo, desde las fundaciones de las ciudades, grupos de personas que formaban una comunidad más influyentes que otros junto a

los que ejercían el Poder. Entre los chinos la escuela *legalista* se oponía en algún momento a la *confuciana*, y los emperadores se apoyaban en unos y perseguía a los otros. Las escuelas filosóficas entre los mandarines en realidad eran fracciones con opinión y poder político. En Egipto comunidades de sabios (o sacerdotes de los diversos dioses) constituían estructuras de poder. Entre los griegos en el *ágora* se reunían los miembros en torno a personas, o por barrios, o por intereses comunes. En Bizancio igualmente. Entre los islámicos, el Califato en un momento alienta a una escuela de derecho, y en otro momento a otra. Lo mismo los reyes medievales. Pero lo que denominamos «partido político» es un fenómeno moderno, europeo, y dependiente del adaptarse un método electivo, por votación, de los representantes a los órganos colegiados de gobierno, después del triunfo de la burguesía, y como manera de reemplazar el poder tradicional de la nobleza.

En la Revolución francesa en la Constituyente del 1789 los diputados, elegidos regionalmente entre los «notables» del lugar según diversas maneras, pero en general representantes de grupos oligárquicos sin ninguna representación popular, al reunirse en Versalles, algunos, como los bretones por ejemplo, provenientes de una misma provincia, se reunieron para aunar ideas. Trasladada la Constituyente a París, se reunieron en el convento dominico de Saint-Jacques, de donde se les denominó los «Jacobinos». Este grupo, el primero recordado por la historia, era simplemente un grupo de diputados. En el Parlamento de Frankfurt, en cambio, se reunían posteriormente por afinidades ideológicas: en el café Milani (extrema derecha), en el del Casino (centro derecha), en el hotel de Wurtemberg (centro izquierda), el de la calle Castiglione (izquierda), en el del hotel Mont-Tonnerre (extrema izquierda).

Pero, poco a poco, cuando hubo de pensarse en la reelección de los representantes comenzaron a organizarse Comité electorales, de amigos o correligionarios de los elegidos, los que crearon el otro polo de los futuros partidos: los diputados electos y los organismos de base responsables de su elección futura. Por lo general los partidos nacieron entonces «de arriba hacia abajo». En Inglaterra, por ejemplo, para crear unidad en las votaciones se «compraban» los votos de los diputados, y hasta había una *Patronage secretary*, pública, donde los diputados pasaban después de las votaciones a cobrar lo prometido. Había un como inspector («látigo»: *Whip*) que controlaba si había votado efectivamente como se había comprometido[348].

La aparición de partidos nacidos «de abajo hacia arriba» es debido a los grupos de izquierda. En primer lugar, el sindicalismo, las *trade unions* británicas que en 1889 crean un organismo político (pasa del ámbito social a la sociedad política propiamente dicha) por la moción Holmes, que será el *Labour Party*. Existieron otros partidos socialistas, de origen parlamentario y de intelectuales. Al fin del siglo XIX, en Bélgica y Holanda nace el Partido conservador católico. Como los socialistas son partidos con organización social y de la sociedad civil antes de lograr representantes en los parlamentos.

Más organizado aún, pero de características propias de partidos nacidos en la clandestinidad, con métodos propios de las sociedades secretas, nacerá el partido bolchevique ruso, liderado por Lenin, por ejemplo. Cuando en 1917 pasa al ejercicio del poder conservará rasgos de su época clandestina, de allí la importancia de su Comité Central y su organización «de arriba hacia abajo».

Los partidos fascistas, en Italia (caso bien estudiado por Gramsci) y en Alemania (hacia el que se inclinará al comienzo de los años treinta Carl Schmitt, ya que coincidía con su crítica del liberalismo parlamentarista del período de Weimar), tendieron a la constitución igualmente (que los comunistas) de un partido único.

El bipartidismo norteamericano que se sitúa en el origen de la organización de los partidos modernos, sigue un proceso distinto a los europeos, pero igualmente surgió desde grupos de diputados que organizaron sus comités electorales, teniendo una mínima diferenciación ideológica o social (aunque los demócratas más ligados a los sindicatos y los republicanos al gran capital), y no constituyendo mucho más que una «maquinaria electoral».

[343] En América Latina los primeros partidos en el sentido moderno nacen en el siglo XX. Con la ley Sáenz Peña de 1912 de elección universal en Argentina, y con la elección de una primera votación popular con padrón en 1918, se inaugura el sistema de elecciones con partido. El Partido Radical que surge de la revolución del 1890 llega al poder. Desde los años treinta, lentamente, los partidos populistas (desde 1918 Hipólito Irigoyen en Argentina, desde 1930 Getulio Vargas en Brasil, desde 1934 Lázaro Cárdenas en México, un modelo populista postcolonial, con valores que es necesario saber revalorizar en el presente), organizan una vida política unipartidista, que de todas maneras era quizá lo más factible y que permitió una maduración política que difícilmente hubiera tenido otra posibilidad. Su crisis desde 1954 (que comienza con la caída de Jacobo Arbenz en Guatemala) permitirá la toma del gobierno por parte de partidos desarrollistas primero y de creciente dependencia de Estados Unidos después. Las dictaduras militares (desde 1964 en Brasil, hasta 1984) interrumpen el poco de vida democrática acumulada, para posteriormente organizar débiles gobiernos de mayor dependencia ante el avance del neoliberalismo arrollador. En lento surgimiento en el siglo XXI de neopopulismos radicales de vocación nacionalistas, desde N. Kirchner, Luiz Inacio «Lulla» da Silva, H. Chávez, el Frente amplio en Uruguay, Evo Morales en Bolivia, etc., presagian novedades ante la crisis que produce una miseria creciente.

El sistema de partidos de la sociedad política puede ser muy diverso. Los hay unipartidista (como en Cuba), bipartidista (como Estados Unidos) o pluripartidista (en casi todos los países). A partir de la elección universal de representantes y por el principio de mayoría (dos instituciones cuya factibilidad concreta ha mostrado eficacia, pero que no tiene detrás una teoría coherente) o de representación proporcional, a veces mixta, puede tener el partido una convocatoria más clasista (como

el *Labour Party* en su origen), ser expresión de comunidades religiosas (como las Democracias cristianas) o étnicas (como el Partido Nacional Escocés, el Nacionalista Vasco en España o el EZLN entre mayas), y recientemente, por ejemplo, a partir de los desafíos ecológicos (como los Partidos Verdes).

Los partidos son entonces una institución nacida a la sombra del Estado moderno, que cobra pronunciadas diferencias en diversas regiones. El Partido del Congreso de la India (de inspiración populistas postcolonial, impulsado principalmente por el mismo Mahatma Gandhi) no puede compararse con el Parido Comunista Chino (fundado por Mao Tze-Tung), aunque ambos han logrado gran estabilidad en el mantenimiento del control del gobierno.

Mientras que en el centro del sistema (Europa, Estados Unidos, etc.) hay como un «desalineamiento partidista», cansancio político[349], no puede decirse lo mismo en la periferia. Veremos en la sección *Crítica* de esta obra esta problemática. En el centro, una cierta crisis del Estado de bienestar dio lugar a la etapa thatcherista (1979-1990) y reaganiana. Esto fue debido, según algunos, a una «sobrecarga del Estado» —que habiendo prometido más y más desde el final de la segunda guerra mundial, no pudo ya pagar la seguridad social, la asistencia de enfermedades, la educación, etc. Para otros fue una «crisis de legitimación», aunque las causas de esa crisis eran aproximadamente las mismas (falta de recursos).

En la periferia postcolonial, por el contrario, el nacimiento, la organización y la crisis de los partidos políticos sigue en cambio completamente otra secuencia. En el período de entre guerras, el surgimiento de una cierta burguesía nacional permitió el origen de los partidos populistas (partidos con un proyecto nacional, anti-imperialista, de burguesía industrial, de afirmación de la identidad cultural, etc., como en Indonesia con Sukarno, con Nasser en Egipto, y con los nombrados en América Latina) o francamente revolucionarios (como en China, Vietnam, Cuba, etc.). La crisis del Estado populista comenzó, como hemos indicado, en 1954 (cuando Estados Unidos termina de organizar su hegemonía global del capitalismo mundial en tiempos de la Guerra fría).

Pero, paradójicamente, cuando en el «centro» se habla de crisis del Estado, en la periferia se piensa en la reorganización del Estado para hacer frente al avance neoliberal que destruye las economías (y los mercados) periféricos. Este des-tiempo o procesos sin sincronía, no es advertido fácilmente en la filosofía política de Estados Unidos y Europa, y se piensa como si el mundo palpitara con un mismo ritmo político. Pero no es así.

Lo que necesita en este momento la periferia postcolonial son partidos que dejen de ser «maquinarias electorales» y se transformen en «escuela de política». Que desde abajo hacia arriba, hundan sus raíces en los desafíos sociales, materiales, y sepan formar representantes que responsablemente puedan elaborar proyectos políticos que la hora exige. Ciertamente el nivel *material* (ecológico, económico y cultural) tiene una prioridad angustiante, y los partidos serán juzgados y elegidos por

su capacidad en la solución de estos problemas materiales, en primer lugar.

Veremos más adelante otras exigencias *formales*, de legitimidad, de democracia, que son igualmente esenciales. Al tratar el problema de la democracia (en el § *23* y *25*) deberemos abocarnos a algunos aspectos referentes a los partidos, ya que se encuentran íntimamente ligados[350].

La estructura, el estilo, el método para elegir a sus dirigentes y sus candidatos a representantes, su proyecto, la formación disciplinada de la voluntad de sus miembros, todo, presagia el tipo de gobierno que cumplirán. Quien no ha sido profundamente democrático en sus propias elecciones; quien no se ha ocupado fraternalmente por los miembros del partido, mal podrá hacerlo cuando sea gobierno. El partido es una «escuela» de política, es un mini-Estado, donde se atrae a la juventud (las próximas generaciones) y donde se forman los «cuadros» (dirigentes y representantes con espíritu de servicio a la comunidad). Repitiendo, una «maquinaria electoral» es una caricatura de partido que puede ser útil en los Estados del «centro», donde se tiene una estructura económico-militar dominante; pero no es sostenible en la periferia donde el estado de postración es humillante y destructor.

[344] El tema de este parágrafo[351], como su título lo sugiere, trata lo que en la moral ocupa la cuestión de la *validez práctica* intersubjetiva, o la aplicación del principio de universalidad: lo acordado es válido porque ha sido decidido por una participación discursiva y simétrica de los afectados[352]. Analógicamente, lo que en moral se denomina *validez práctica*, en política se nombrará *legitimidad institucional*. La intersubjetividad en la política se refiere a esta cuestión de la validez en general subsumida dentro del horizonte del *campo político*. La pregunta es: ¿en qué condiciones una acción estratégica o una institución política *tiene* legitimidad? Sin *legitimidad* todos los momentos del campo políticos están faltos de una fundamentación comunicativa, consensual, que dé fuerza discursiva a la unidad de la voluntad de todos los partícipantes. Es decir, sin legitimidad *se pierde el poder político*, en su sentido originario, fuerte, fundamental. Podrá ejercerse la fuerza, el dominio, la violencia, y otros tipos de relaciones prácticas políticas fetichizadas (ya que son ejercicio de un poder tiránico, de dictadura, etc.), pero no será ya *poder político obediencial* que responde a la *potentia*. Quien construye sólo sobre la fuerza de la violencia edifica sobre arena, a largo plazo viene el torrente de agua y socavando los cimientos echa la obra abajo. Augusto Pinochet y Carlos Menem son buenos ejemplos. Y esto porque no se reúnen las voluntades plurales por comunicación consensual (que siempre involucran a la razón discursiva) o se usa la fuerza, la violencia, el engaño, etc., maniobras que constituyen una unidad endeble, puramente aparencial, ocultando el haber «dominado» la voluntad de la comunidad sin su propio consentimiento libre, autónomo, racional. La unidad es ficticia. La política, para tener duración en el largo plazo, exige *legitimidad* consensualmente aceptada por todos los miembros del cuerpo político. Es un componente *esencial* de la definición de lo político, del campo político.

El *sistema democrático* constituye una totalidad de funciones estructurales que sirven de mediación legitimadora entre la comunidad política soberana, lugar de emergencia del poder (*potentia*), y las instituciones encargadas del ejercicio delegado del gobierno del poder del Estado (tanto en sentido restringido como ampliado: la *potestas*). Un sistema democrático concreto es una estructura *empírica*, nunca perfecta (de manera que el *principio democrático*[353] jamás puede ser *perfectamente* llevado a cabo; es imposible efectuarlo del todo fácticamente), y, por lo tanto, ningún sistema *empírico* o histórico (o tipos concretos de sistema democrático, como por ejemplo el liberal o el norteamericano) puede tener la pretensión de ser el modelo democrático a imponer a cualquier otro Estado. Todos los sistemas *empíricos* democráticos pueden acercarse o alejarse de un modelo ideal inalcanzable, imposible de efectuarse empíricamente de manera acabada. La democracia *en cuanto tal* es tam-

bién un *postulado*, y de allí tantos falsos problemas que se presentan en su estudio o descripción.

## 1. *La discursividad de la política. Soberanía y legitimidad*

El pasaje de la esfera *material* a la esfera *formal* la expresa Hegel cuando escribe en su *Filosofía del Derecho*:

> La relación recíproca de las necesidades y del trabajo que las satisfacen se reflejan en sí, en general en la personalidad indeterminada[354], en el derecho abstracto. Es en la esfera de lo relativo, como cultura[355], que se da la existencia (*Dasein*) del derecho, como lo *reconocido* (*Anerkanntes*), sabido y querido universalmente, que recibe *validez* (*Gelten*) y realidad objetiva por mediación de este saber y este querer[356].

Lo que indica Hegel como «cultura» es el ámbito de la intersubjetividad histórica, para él la «eticidad» (*Sittlichkeit*), que debe interpretarse «intersubjetivamente», generalizando la doctrina del «reconocimiento» de su juventud[357]. El ámbito de una subjetividad indeterminada, en la intersubjetividad de la comunidad política, es decir, no institucionalizada todavía en lo político, adquiere por la institucionalización concreta de un sistema cultural o civilizatorio dado, desde el muto reconocimiento, la validez universal, sabida (consensual o discursivamente) y querida (como pluralidad de voluntades), que adquiere la forma determinada de un sistema de derecho. De esta manera:

> La realidad objetiva del derecho es, por una parte, de lo que se tiene conciencia, [es decir] de ser algo sabido; [y] por otra parte, el tener el Poder y la validez de lo real, y por ello devenir conciente del saber de su validez universal (*allgemein Gültiges*)[358].

Para que algo *valga prácticamente*[359] para alguien, es necesario que ese «alguien» haya podido de una manera libre, autónoma (éstas son las condiciones tanto kantianas como liberales, que frecuentemente se oponen a la justicia[360]), aceptar las razones (no los actos o «presiones» contra su voluntad de la violencia o de la pura fuerza física) que se le ofrecen a su consentimiento, a su aceptación racional. Las condiciones de la «aceptabilidad» de cuestiones a ser decididas prácticamente de manera racional son, intersubjetivamente hablando, las condiciones de la validez, y, en política, de la legitimidad. La «fuerza»[361] de la voluntad en torno a lo decidido mutuamente de manera libre (indica la incondicionalidad de la subjetividad) y racionalmente (indica el *modo* o *forma* —argumentativa, con razones— de la propuesta intersubjetiva, que le permita desde la propia decisión, autonomía, de cada participante el «tomar como propio» el enunciado ajeno: aceptarlo como razonable) es el poder. Cuando mayor libertad, autonomía tienen los participantes, cuando mayor simetría suponen, mayor es el poder resultante. Es un momento esencial de la política.

La pluralidad de voluntades deben, entonces, alcanzar consenso en numerosos y decisivos aspectos de la vida de la comunidad política, para poder desarrollar las exigencias de los proyectos de todos los participantes. Para ello deben decidirse cada uno de esos aspectos. El mero decidir algo entre muchas voluntades pone ya sobre la mesa el *modo*, la *manera*, el *procedimiento* que se usará para efectuar dicha decisión desde una pluralidad de voluntades que pueden oponerse irreconciliablemente (y perder por lo tanto el poder). Paradójicamente, la primera decisión a decidir es el *modo* de cómo se deberá decidir. Como la *decidibilidad* es inevitablemente finita, imperfecta (imposible de ejercerse perfectamente), habrá que lentamente ir probando históricamente las *maneras* siempre perfectibles, es decir, imperfectas, de decidir con mayor legitimidad. Pero antes aun de decidir el *modo* de decidir las decisiones, habría una pregunta esencial: ¿quién tiene el derecho, la potestad o la autoridad de decidir? Es la cuestión tradicional de la *soberanía*, sobre la cual ya Jean Bodin[362] escribió el primer famoso libro, poniéndole un nombre, *souveraineté*, y definiendo a la antigua cuestión de ¿quién tiene en último término esa capacidad, *majestatem* escribe Bodin, y de dónde la recibe?[363]. Toda la historia de la filosofía política es el largo camino del pasaje de la soberanía de los dioses (como en Mesopotamia, ya que eran los dioses quien dictaban la ley[364]) a la soberanía del rey (como Hammurabi, que recibía las leyes de los dioses, y posteriormente del Dios monoteísta en las tradiciones semitas, bizantina, islámica o según la tradición cristiana latino-germánica). Al final, la soberanía llega a ser una facultad de la comunidad política como tal. Con Francisco Suárez, contra Bodin y otros autores, incluyendo Hobbes, Dios no da la autoridad al rey en primer lugar, sino a los reinos que firman el pacto con el rey (que recibe la autoridad de los reinos firmantes del pacto). Pero el paso definitivo es cuando se define como última instancia de la soberanía a la misma comunidad política, como el último fundamento intersubjetivo de la soberanía. Sin embargo, el camino fue lento, porque en muchos casos se pensaba que el soberano era el Estado, la macro-estructura de la Sociedad política, que se levantaba como un Leviatán, como un nuevo Dios en la tierra.

[345] Para esta *Política de la Liberación*, la última instancia de la soberanía, o la última instancia en la toma de decisiones, y por ello el origen del «darse las leyes» (y todo lo que esto supone, como veremos) es la misma comunidad política como pluralidad de voluntades consensuadas. La única soberana es la comunidad política misma como totalidad. Su intersubjetividad autónoma, comunitariamente libre y responsable, es el fundamento desde donde se toman las decisiones (como voluntad y como consenso discursivo racional). El fundamento ontológico primero, como poder instituyente originario, es el poder de la misma comunidad política en su mayor generalidad y extensión, que hemos denominado *potentia*[365]. Todos los ciudadanos (y por ello la importancia de internarse más allá del horizonte del sistema hasta los que no son parte, haciendo participantes a los excluidos: desde los antiguos esclavos en Grecia hasta las mujeres, los no propietarios, los no alfabetizados, los proletarios, los

adultos mayores, los menores de veintidós años, los ciudadanos que habitan tierras extranjeras, etc.) deben ser partes componentes indivisibles del cuerpo político que ejerce siempre (en el tiempo), en todo lugar (el territorio del Estado), en toda circunstancia (universalidad de ser miembro del cuerpo) el poder de decisión universal como poder instituyente primero, de lo que llamaremos comunidad política *particular* (dentro de los límites de un territorio, de un Estado *particular*: México, Alemania, Rusia, Estados Unidos, Nigeria, etc.[366]). La *potentia* funda la *potestas*.

La soberanía, debe precisarse, es una determinación de la comunidad política y no de alguna institución en particular. Ningún ciudadano singular que ejerce el poder delegado es soberano. Lo es la comunidad en cuanto intersubjetiva. Por otra parte, como es una determinación del poder, en tanto la pluralidad de voluntades de los ciudadanos están aunados consensualmente como comunidad política, sólo hay soberanía cuando dicho poder político tiene *auto-determinación*, es decir, libertad como independencia ante otro poder estatal, y *auto-nomía* con respecto a todo otro poder legislativo. La emancipación de las colonias, por ejemplo, permite determinar el poder de la comunidad política de la ex-colonia como autónomo (en este caso con capacidad de dictar sus leyes). No se trata de la libertad y la autonomía del ciudadano (como condición del acto moral o político como tal), sino de la libertad y autonomía de la comunidad (como condición del acto soberano y de la posibilidad de la institución de leyes propias). La soberanía es así una determinación del poder político: es el momento en que dicho poder, al poseer la auto-determinación, puede constituirse como poder instituyente sin dependencia de otras comunidades políticas. Los Estados postcoloniales, frecuentemente, no han alcanzado todavía plena autonomía en el comienzo del siglo XXI, es decir, real independencia o soberanía política. Dependen de las metrópolis en el fundamento de sus últimas decisiones.

Primero está *a*) la comunidad política; después *b*) el poder político (*potentia*), aunque sea inicial y sólo emergente en el «acontecimiento fundacional»[367]; posteriormente se cumple *c*) la emancipación, la autonomía de la comunidad; por último adquiere esa comunidad *d*) el carácter de soberana, en cuanto capacidad de *auto-determinarse*: puede decidir por sí misma *e*) la institución de sus estructuras prácticas, y actuar en referencia a ellas con libertad consensual comunitaria.

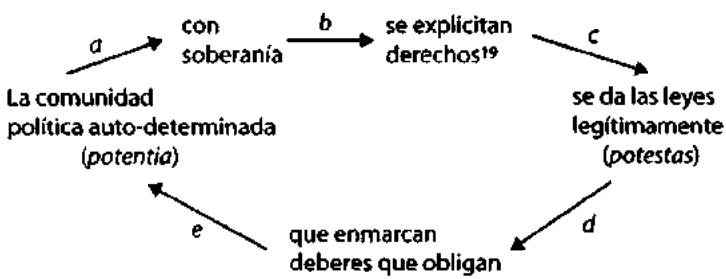
Soberanía y legitimidad son conceptos diversos. La soberanía se refiere al carácter de la comunidad como origen de toda decisión, por lo tanto también de las leyes. Tiene que ver con *la comunidad como emancipada*. La legitimidad se refiere en cambio a un *modo* de alcanzar el consenso de los ciudadanos. Tiene que ver con *los singulares en cuanto participantes simétricos*. Legítimo es lo decidido con equidad (*to ison* en griego, *fairness* en inglés) en todos los momentos de la participación libre o autónoma (momento de la voluntad) de los ciudadanos afectados por lo que se decide consensualmente (mediante condiciones racionales). De esta manera, las acciones o instituciones son decididas con derecho soberano por la comunidad; es decir, por ser la comunidad auto-deter-

minada puede decidir algo *desde sí*, siendo su propio origen. Por su parte, puede decidir la comunidad estructurar de una manera determinada las instituciones o actuar por ciertos objetivos *legítimamente*, en cuanto al *modo* de la participación de los ciudadanos; o en cuanto al modo de participación de esa comunidad, como singular, ante otras comunidades, también tomadas en su singularidad.

El primer problema político, entonces, consiste en que la comunidad política guarde siempre una conciencia activa práctica (*Gewissen* diríase en alemán) de la responsabilidad de ser participante pleno o agente último de la soberanía —de la *potestas*, del poder delegado, y por ello de ser sujeto del derecho anterior a todos los derechos restantes[368], de decidir universalmente como comunidad; de decidir los *modos*, de decidir el *darse* el sistema de las leyes, sus contenidos, y su aplicación—. Es decir, en el tiempo, la comunidad política debe estar *siempre actualmente* atenta a ejercer la soberanía *in actu*. Una elección sexenal de un representante es un momento puntual del decidir por la persona que cumplirá una obligación delegada (poder *obediencial*) con respecto a la comunidad. Pero ese acto puntual de la elección debe ser interpretado como la erupción de un volcán (que acontece pocas veces en el tiempo), de un magma (la comunidad política viviente) que está continuamente en actividad (evaluando, efectuando muchas otras actividades políticas en la *sociedad civil*, organizando asociaciones, estudiando, elaborando proclamas, protestas, escritos, revocando mandatos, etc.), buscando los momentos para manifestar su vida política soberana permanente.

Este círculo ontológico muestra que la comunidad soberana (flecha *a*) toma decisiones (flecha *b*) que no son simples imposiciones, sino que deben ser fruto legítimo de las decisiones consensuales, racionales, de una comunidad política. Y que, como fruto del consenso (*b*), pueden determinar (*c*) los derechos de los ciudadanos y de las instituciones por ellos fundadas (hasta la macro-institución del Estado), que enmarcan

Esquema 23.01. LA COMUNIDAD POLÍTICA, SOBERANA, EXPLICITA LOS DERECHOS, SE DA LAS LEYES LEGÍTIMAS QUE DETERMINAN DERECHOS, QUE ENMARCAN DEBERES QUE LA OBLIGAN



al mismo tiempo deberes (*d*) de los participantes discursivos que han tomado parte en las decisiones con libertad y autonomía (por ahora puede ser de manera acrítica[370]), es decir, simétricamente, en ese decidir o «darse las leyes» que, por haber participado son co-responsables y, por ello mismo, obligan (a los ciudadanos y al Estado) a cumplir deberes fijados por ellos mismos (*e*); es decir, cuando se decidieron legítimamente las exigencias o penas auto-impuestas (*a*) obligándose a cumplirlas para permitir la convivencia civil.

Cuando se parte de una comunidad política soberana debe decidirse, como el momento posterior, sobre los *modos* o *procedimientos* que se adoptarán en toda decisión de la comunidad. Ese *modo* determina lo legítimo en el ejercicio de la soberanía (es decir, la comunidad como poder de auto-determinarse, como condición universal, decide ahora y en primer lugar *cómo* se va a determinar a sí misma). La soberanía puede ejercerse ilegítimamente, y la legitimidad puede no ser soberana[371]. La decisión sobre dichos *modos* es ya la decisión fundamental, que, en cierta manera, sobre-determina el resto. El primer paso decide el rumbo de todo el camino posterior. No es lo mismo caminar hacia el sur que hacia el norte. El primer paso indica la *dirección* y *define* el trayecto posterior. Marca además la distancia de cada paso, su ritmo, su fuerza, su precisión. Es la primera acción del Poder instituyente (la soberanía con voluntad legítima, en el mejor de los casos) todavía no institucionalizado; es anterior al Poder constituyente (porque el Poder constituyente ya ha sido institucionalizado).

[346] Por supuesto, no es lo mismo legalidad que legitimidad. Kant exigió para lo político, en cuanto se situaba en la esfera pública, sólo la legalidad del fuero externo de las acciones o instituciones. Reservó la moralidad para la integración de la subjetividad plena, por convicción, en el acto privado. Carl Schmitt atribuyó a Spinoza, y de alguna manera a Kant, este *vaciamiento* de la política, reducida a ser como un campo de mera legalidad externa. La «decisión» (*Entscheidung*)[372] de la voluntad dejaba de tener sentido en una política del puro cumplimiento objetivo de las leyes. Legitimidad, en el sentido en que lo hemos bosquejado, es sin embargo mucho más que mera legalidad, y, además, es anterior a las leyes y las determina como legítimas o no. La legalidad (o coincidencia de la acción con la obligatoriedad objetiva de la norma legal) de la acción o la institución con respecto a la ley se funda, por otra parte, en su legitimidad. La legitimidad define el *modo* de la voluntad y de la razón práctica que deciden y promulgan la ley. Si la ley no es legítima se anula la necesidad de la legalidad. Si no hay legitimidad, es decir, participación simétrica de los afectados en tanto libres y racionales, la ley es ilegítima: no obliga (*flecha e*, del *esquema 23.01*), y el no-participante o participante asimétrico no se juzga obligado a cumplir algo que le es ajeno, contrario a su voluntad, ya que no tomó parte en la elaboración del consenso por haber sido excluido. El excluido puede obedecer por violencia, por fuerza, por temor, pero estas presiones no otorgan legitimidad a la ley. En el largo plazo el orden político sin legitimidad consensual

no puede sostenerse. Creación de consenso político es universalización de aceptación legítima de las acciones e instituciones. Gramsci describió esto adecuadamente como *consenso*. La legitimidad compartida crea *consenso* o aceptación del poder político con la participación mayoritaria voluntaria de los ciudadanos. En ese caso la fuerza de la ley no se funda en el temor a la coerción externa policial, sino a la convicción ciudadana que surge como responsabilidad del haberla generado, lo que, en una narrativa comunitaria podríamos llamar, en el campo imaginario, la defensa de la propia identidad, o de fraternidad o patriotismo.

Kant, el de la tercera etapa de su vida (la de la crítica trascendental) es responsable, en buena medida, de la tradición *formalista*, que redujo lo político a lo *legal*, separándolo reductivamente del *contenido* de convicción subjetiva (y qué decir de la *materialidad* de lo político, que fue despreciada como patológica, no advirtiendo la importancia de lo económico y social, quizá por estar sumergido en un mundo cotidiano que impedía ver críticamente el capitalismo mercantil de la Confederación de la Hansa a la que pertenecía Koenigsberg). Kant conoce explícitamente el tema que hemos repetido tanto en esta *Política de la Liberación*: «La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama *vida* (*Leben*)»[373], pero este tema quedará siempre fuera de la moral (y de la política), lo mismo que las «inclinaciones». Por ello, en su descripción sobre el derecho escribe:

> El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde [...], afecta, en primer lugar, sólo a la relación *externa*, y ciertamente práctica de una persona con otra [...] Una acción es *conforme a derecho* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal[374].

Por ello, la acción política no puede exigir una adhesión interna de la convicción fraterna, sino sólo la coincidencia con la ley en la esfera pública:

> A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma [lo que pondría con razón muy nervioso a Schmitt], se llama *legalidad* (*Legalität*) (conformidad con la ley, pero a aquélla en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la *moralidad* [*Moralität*] de la misma)[375].

De ahí que lo único que pueda unir las voluntades o impulsos de los sujetos políticos individuales libres es la coacción externa (policial):

> El derecho estricto puede representarse también como la posibilidad de una coacción (*Zwanges*) recíproca universal, concordante con la libertad de cada uno según leyes universales[376].

Ésta es casi la definición de *Sociedad burguesa* o *civil* en Hegel, como Estado *externo*, que se unifica por *coacción*, y no por consenso racional

que obliga normativamente, por haber participado simétricamente en los acuerdos con las voluntades fraternas de los ciudadanos. Ha *vaciado* a la política de motivaciones *materiales*.

Carl Schmitt denomina a este tipo de régimen «Estado legislativo» o «juridicista»[377]. La pura legalidad no puede fundarse a sí misma, porque emana de una sustancia política que la funda, pero Schmitt no puede institucionalizar adecuadamente su ambigua propuesta de una «democracia plesbicitaria».

Como puede observarse, la posición formalista funda en la *legalidad* (y en su momento en el *estado de derecho*) la esencia de lo político. El voluntarismo ontológico lo funda en la sola voluntad de la comunidad. Hemos por ello descrito el poder político como la pluralidad de la voluntades (momento material de la emotividad) pero siempre aunadas por el consenso (discursividad racional), fuerza que moviliza y da legitimidad originaria (*potentia*). El fundamento substancial de la legalidad legítima, entonces, es voluntad + racionalidad, materialidad + formalidad, poder político de la comunidad que funda la decisión auto-determinante de la soberanía que se constituye como poder instituyente. Instituirse es darse instituciones. Como diría Luhmann, la unidad voluntaria histórica de una comunidad es necesario asegurarla de manera permanente[378], porque es una doble contingencia con expectativas en ambos extremos que deben estabilizarse institucionalmente. De lo contrario, la unidad de las voluntades pueden disolverse en cada instante y desaparece el poder político de la comunidad. Las voluntades consensuales que institucionalizan dicha unidad fortalecen el poder, lo estabilizan en el tiempo y le dan factibilidad, mediaciones. De lo contrario las expectativas pueden no cumplirse por parte de la alteridad que puede contingentemente no realizar la función que se espera. Sin legitimidad el poder no tiene forma; sin voluntad de vida el poder no tiene contenido; sin institucionalización el poder se disuelve en la imposibilidad de su ejercicio.

### 2. *Del poder indeterminado* (potentia) *a su diferenciación como legislativo*

[347] El poder debe institucionalizarse para permanecer en el tiempo, para durar históricamente y servir a la vida. Pero toda determinación institucional concreta deja de ser una idea regulativa[379] y se transforma en una realidad empírica concreta, imperfecta, corregible, contingente (la *potestas*). Los sistemas concretos democráticos intentan, de diferentes maneras, guardar legitimidad *acercándose* a su manera, nunca perfecta, a la *identidad de representante/representado* —ante la imposibilidad de la factibilidad de la democracia directa—. Toda *lejanía* entre *representante/representado* (como de la *potestas/potentia*) prestará motivos a equívocos, opacidades, distorsiones, dominación posibles. De todas maneras es inevitable, la institucionalización diferenciada pone un «ente» (*Dasein*) o mediación entre los muchos (voluntades consensuales de la comunidad política) y los pocos (los actores del Estado y otras instituciones nece-

sarias). Todo el problema es que dicha función sea *legítima*. El sistema democrático intenta tipos de mayor o menor legitimidad, estabilidad, gobernabilidad. Un sistema puede ser más legítimo y menos gobernable, puede tener mayor estabilidad pero menor legitimidad. Toda decisión en elegir las proporciones, articulaciones, prioridades son contingentes, en mayor o menor medida inciertas —lo que no significa que hayan principios universales políticos implícitos, como veremos en el próximo *capítulo 3*.

Quizá la más antigua institución de las comunidades políticas fueron mediaciones para alcanzar el consenso, y poder así ejercer el poder mancomunado del grupo. Todos los clanes, las tribus, las etnias, las ciudades neolíticas tuvieron siempre un cuerpo de ancianos (de sabios, de shamanes, etc.) que gobernaban la comunidad o servían de contrapeso al ejercicio del poder por parte de un líder, guerrero o jefe militar, un reyezuelo, un rey. Ese cuerpo de ancianos o *senado* (de *senior*: el adulto mayor) era el lugar del encuentro de todas las familias, las tribus, las étnicas, donde se organizaba la mayor *auctoritas* del gobierno de la comunidad, en base a la tradición, a la memoria de la comunidad, de las costumbres, de sus narrativas míticas. La discursividad se estableció en primer lugar en esta lejana institución.

Entre los pueblos indígenas americanos siempre comenzaba el encuentro de los ancianos, en cada sesión, con el rito del compartir el fumar una pipa que de boca a boca pasaba por todos los miembros de la asamblea y que significaba la fuerza, la vida en la unidad de la paz («la pipa de la paz» la llamaban). Este tipo de organización o *senado* tendrán gran influencia en la organización de la Federación de Estados norteamericano. Los iroqueses, en efecto, habían organizado una confederación de cinco (después seis) pueblos que se reunían para decidir todo lo concerniente a la vida y la guerra de esa gran comunidad. Franklin, que tenía gran admiración por la sabiduría política de los iroqueses, la propuso como ejemplar para la organización de las colonias de Nueva Inglaterra.

En efecto, la «Gran Ley de Paz» tenía claramente estipulado el modo confederativo del gobierno de las «cinco naciones» iroquesas. Así leemos:

> Ésta es la Gran Ley de las Cinco Naciones confederadas. Esta es la sabiduría y la justicia que nos ha otorgado el Gran Espíritu para crear y elegir a los jefes, dada y establecida como la Ley que no se cambia, usos y costumbres de las Cinco Naciones indias, que son los Mohawks, Oneidas, Onondagas, Cayugas y Sénecas y otras naciones de indios del continente. El objeto es que las Leyes sean establecidas para la paz entre las numerosas naciones [...] El número de los representantes de esta confederación de las Cinco Naciones es de cincuenta, no más ni menos. *Ellos son los únicos que deciden, legislan y toman medidas sobre lo que interesa a sus pueblos.* Y los Mohawks [...] envían nueve jefes. Y los Oneidas [...] nueve. Y los Onondagas [...] catorce. Y los Cayugas [...] diez. Y los Sénecas [...] ocho. Y cuando los jefes de las Cinco Naciones confederadas se reúnen para tener consejo, éste debe ser abierto y cerrado por los jefes de los Onondaga [...].

Cuando se trate una propuesta en el consejo de las Cinco Naciones, los jefes Mohawk con los de los Sénecas deben considerar en primer lugar el asunto [...], después la de los jefes Oneidas y Coyugas [...][380].

Y así, paso a paso, iban estipulando las reglas en el tratamiento de todos los asuntos políticos de la confederación. De esta manera los iroqueses lograron una paz prolongada —ya que parece que la «Gran Ley» fue estipulada en torno al 1400 d.C. y rigió durante cuatro siglos—, y pudieron, como los mapuches en Chile, ofrecer larga resistencia a los invasores europeos.

En el Mediterráneo, lo hemos repetido frecuentemente, las ciudades fenicias tenían asambleas con los representantes de las diversas corporaciones mercantiles y de las colonias. Los griegos los imitaron. Los romanos, con tradiciones etruscas, se inspiraron en muchos elementos del sistema griego. En el Imperio bizantino oriental (griego) las ciudades continuaron las antiguas tradiciones. El sistema de las ciudades islámicas también son de tradición bizantina, pero igualmente persa. Venecia, ciudad bizantina en el occidente, fue el antecedente cercano de toda la organización político-legislativa moderna. Su sistema mixto de gobierno se impondrá universalmente. El *Doge* veneciano será en Inglaterra el Rey, el *Consiglio maggiore* será en las islas británicas lo correspondiente al *Great Council* (*magnum Concilium*), electo desde 1332. Como en Venecia (con su *minore Consiglio*) hubo una Cámara que rodeaba al Rey (*privy Council*), que después se independiza (también como en Venecia desde 1229 aparece el *Consiglio de' Pregati*)[381], y constituye la *House of Lords*. Por su parte, la *House of Commons* (que de alguna manera cobrará nuevamente la importancia del *maggiore Consigilio* de Venecia) será al comienzo órgano de la nobleza baja, y después la ocuparán los burgueses desde la revolución de Cromwell, pero desde 1689 que con Guillermo III de Orange comienza propiamente lo que podría llamarse el «parlamentarismo», con su *alternative government*. Esas dos cámaras constituyeron el *Parlamento*, que desde dicha revolución fue orientada por dos corrientes de opinión o proto-partidos políticos: los *Tories* y los *Whigs*. En 1832 se efectuó la primera elección con participación de ciudadanos ingleses de diversas clases sociales, que pronto pasaron de medio millón a un millón de electores. Las mujeres deberán injustamente esperar casi un siglo para ser consideradas ciudadanas a parte entera.

[348] Como puede comprenderse, esa tradición de casi tres milenios de instituciones políticas, contingentes, empíricas (fueron éstas concretamente, aunque pudieron ser otras y mejores), son meras mediaciones inventadas por la razón política estratégica a partir de una larga experiencia de éxitos y fracasos. Nada tiene de esencial, de ciertas, ni de naturales. Son históricas, puramente decididas desde la experiencia, falibles, falsables, invalidables. Sin embargo, responden al crecimiento de una conciencia en ciertos horizontes culturales, que recuerdan también a una acumulada evolución de prácticas, y teorías que se ocupan de su fundamentación. El concebir el poder político como una unidad con-

sensual de las voluntades de una comunidad política, dicha descripción sirve de horizonte desde la cual, como un *postulado*, se tienen criterios para mejorar las instituciones histórico-contingentes ya inventadas y experimentadas por una larga práctica.

El caso de la transformación del cuerpo legislativo en Estados Unidos de Norte América, responde a un transplante de un cierto tipo de comunidades políticas —de las que nos ocuparemos en el § 29— en otro horizonte histórico. El enfrentamiento con una naturaleza extraña y ahistórica —para ellos—, la confrontación con los pueblos indígenas, la presencia masiva de esclavos africanos traídos del lejano continente, y por último la discriminación de los hispano-americanos en suelo norteamericano, configurará una fisonomía política muy diferente a la europea. No son simplemente Europa en suelo americano. Son otra realidad histórica, cultural, técnica, económica y política. La concepción norteamericana del poder legislativo es nueva en muchos aspectos, aunque guarda continuidad.

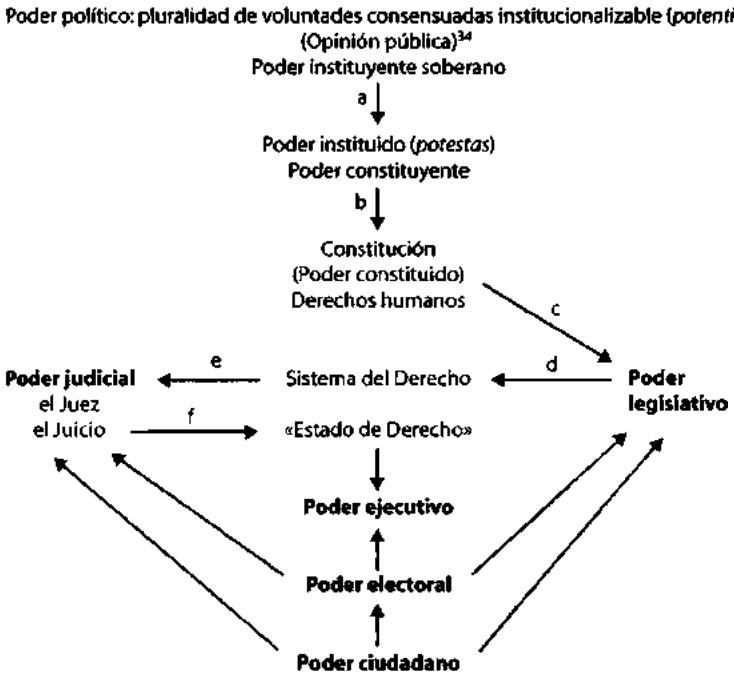
La *House of Lords*, en una América sin nobleza, se transforma (inspirándose en los iroqueses) en un *Senado* donde cada Estado autónomo envía igual número de representantes, para guardar equidad y dar derechos a los Estados más pequeños[382]. La *Cámara de diputados* ocupa el lugar de las *House of Commons*. Ambas cámaras constituyen el *Congreso*. Por su parte el presidencialismo norteamericano reemplaza claramente al Rey, pero crece en ejercicio del poder, equivalente o aún mayor al del *Doge* veneciano.

En América Latina se imitó el modelo norteamericano, sin llegar nunca ni a la real separación de poderes, ni a una viable gobernabilidad de las Cámaras. El federalismo en la mayoría de los casos fue ficticio (ya que hubo un centralismo exagerado en torno a las ciudades capitales), y el presidencialismo fue casi dictatorial. Sólo después de la caída de las últimas dictaduras de Seguridad Nacional (1983 en adelante) ha comenzado un proceso de institucionalidad algo más compleja del régimen democrático.

El *Parlamentarismo* europeo, por su parte, especialmente el alemán en el siglo XX, tenderá a dar la totalidad del poder al Parlamento unificado (sin *House of Lords* ni senado), y donde el primer ministro (que forma el gobierno mientras dura la «confianza» del cuerpo legislativo-gubernamental) es elegido por el mismo Parlamento. En este caso el legislativo ha cobrado y concentrado la totalidad del Poder político. Un presidente o un monarca guardan un papel de representación casi exclusivamente simbólica.

Por su parte, en Inglaterra, por ejemplo, la tradición del antiguo partido de los *Whigs*, evolucionará hasta propugnar una «democracia liberal», que nació propiamente en el siglo XIX ante dos oponentes: por una parte, los conservadores que apoyaban la Monarquía absoluta, y, por otra, el naciente movimiento obrero que se expresaba en una posición de «democracia radical». La denominada «democracia liberal», que organiza el Estado en favor de los intereses de la burguesía industrial,

## Esquema 23.02. ALGUNOS MOMENTOS DE LOS TEMAS QUE DEBEREMOS ABORDAR EN CUANTO A LA LEGITIMIDAD DEL ESTADO




*Aclaraciones al Esquema.23.02:* a. El poder indiferenciado (*potentia*) decide determinarse institucionalmente. b. El poder se determina en primer lugar como poder instituido (*potestas*), que con respecto a la Constitución es poder constituyente (que se concreta como Asamblea constituyente). c. La Constitución (que debe positivizar los *Derechos humanos*) establece un Poder legislativo. d. El *Poder legislativo* promulga el *Sistema del Derecho* constitucionalmente. e. El *Poder judicial*[385] interpreta el sistema del derecho y lo aplica a los casos singulares, resolviendo los conflictos que se presentan en la comunidad política, lo que crea un «Estado de Derecho». f. El *Poder ejecutivo* actúa acciones dentro del marco legal. El *Poder electoral*[386] determina y juzga la validez de todos los procesos electorales de todos los Poderes restantes y de todas las instituciones (políticas y civiles, si lo requieren estas últimas). El *Poder ciudadano* es la última instancia fiscalizadora de todos los demás Poderes e instituciones.

entonces, se opondrá a la monarquía, la nobleza y los terratenientes en decadencia y defenderá los nuevos derechos de la burguesía (esencialmente el derecho a la propiedad empresarial, a la libertad de comercio, de mercado, de prensa, etc.), pero, ante el proletariado creciente a causa de la Revolución industrial, la restricción de la participación de las masas, disponiendo medidas institucionales que restringían su representación (por ejemplo: *no taxation without representation*[383]), instituciones que permitían a la minoría burguesa mantener la «hegemonía» ante las mayorías populares. El dilema era: ¿cómo gobernar siendo minoría? Esto abrirá toda la problemática de los conceptos de «hegemonía» (cuando un proyecto político de una minoría tiene el *consenso* de la mayoría) o la pura «dominación» (cuando pierde ese *consenso*). Hay todavía mucho espacio entre el «*consenso* de la mayoría» *contra* sus intereses o *en favor* de ellos. Es toda la diferencia entre la *Democracia liberal* y la *Democracia participativa* o *radical* —según las denominaciones que se adopten.

La institucionalidad de las mediaciones organizativas se encuentra entonces en el *nivel B* de nuestra arquitectónica. Se trata de un nivel siempre contingente y que se ha históricamente constituido. Puede haber, además, fundamentación filosófica de las instituciones (en la medida en que se argumente sobre su sentido último), evaluación de su contenido (en cuanto se acerquen más a su «concepto» diría Hegel, o a su postulado, según Kant), y sobre todo estudios de ciencia política sobre su conveniencia política. Nos mantendremos en el nivel de la fundamentación filosófica.

[349] Veamos la diferencia de fundamentación de algunos aspectos a partir de una expresión clásica retomada por C. Schmitt. Cuando indica que «*auctoritas, non veritas facit legem*». Si la autoridad reside en la comunidad política, que delega su ejercicio en el gobierno (como parte funcional del Estado), dicha autoridad debe ser usada para producir, reproducir y acrecentar la vida ecológica, económica y cultural de la comunidad (la *verdad política*), tendríamos entonces que invertir la propuesta: «*Veritas, non auctoritas facit legem*». La *auctoritas* se delega en el gobierno para cumplir sus *contenidos* (la *verdad* de la política). De otra manera: si el poder político pertenece al pueblo, y la *verdad práctica (veritas)* es el consenso de la comunidad en cuanto referida extra-discursivamente (como expresa A. Wellmer) a la *realidad de la vida* de la comunidad, debe ser en dicho contenido donde se encuentra el fundamento de la ley y no en el mero ejercicio del poder de una voluntad fetichizada por parte del gobierno.

Por ello, y contra Schmitt, podemos considerar la siguiente expresión suya: «El orden legal, como todo orden, se sustenta en una decisión (*Entscheidung*) y no en una norma»[387]. Estamos de acuerdo en aquello que en su fundamento ontológico no puede partirse de una norma. La voluntad decide primeramente sobre una norma, que es su efecto. Para Schmitt esa «decisión» no tiene fundamentación alguna, y por ello es el punto de partida, manifestada en la capacidad que tiene, cuando es soberana, de declarar el «estado de excepción». En este momento ya no po-

demos seguirle —y en esto tampoco estamos de acuerdo con G. Agamben—. Para nosotros esta «decisión» de la voluntad del gobernante está fundada en la voluntad que le otorgó *delegadamente esa autoridad*, decisión de la comunidad en su nivel de «razón político-consensual». Ese acuerdo y esa decisión volitivo-racional político están fundados —como hemos mostrado en el *§ 14*—, por una parte, en la misma voluntad intersubjetiva, que como toda voluntad, que es el «*querer*-vivir» de la vida humana en comunidad, puede decidir soberanamente (cuando es una comunidad emancipada o auto-determinada) sobre el poder-poner los medios para el sobrevivir de la misma comunidad. Esto desde un punto de vista *material*, sabiendo que *formalmente* es la razón política su otro constitutivo fundamental. La «decisión» de la autoridad de declarar el «estado de excepción» se funda en la «decisión consensual» de la voluntad comunicativa de la comunidad política, que ahora será mediada por el ejercicio delegado de su poder por medio de una autoridad representativa, por una institución organizada para ese fin[388]. En este sentido Schmitt sugiere en otros textos, aunque en los estudiados parecía que nada podía anteceder a esa «decisión», una cierta fundamentación ontológica de la tal «decisión». En efecto, la Constitución (que es la *forma formarum* de la legalidad) estaría debajo de la ley, pero debajo de aquélla se encontraría todavía «la *voluntad del pueblo* alemán, que es algo existencial, superando todas las contradicciones sistemáticas, las conexiones y la oscuridad de los momentos singulares de la Constitución, funda la unidad política y el derecho público»[389]. Habría que aclarar que para nosotros la voluntad del pueblo debe incluir un momento de racionalidad discursiva e institucional, siempre ausente en las descripciones de Schmitt.

La «decisión» de la comunidad con poder soberano de institucionalizarse (como cuando los patriotas mexicanos deciden darse una Constitución en Chilpancingo)[390] es un acto segundo de la misma voluntad consensual que se determina a sí misma como «poder instituyente» —usando la expresión de C. Castoriadis—. En nuestro tiempo, el primer paso del poder instituyente es darse una Constitución, una ley fundamental que defina el fundamento legal del futuro «sistema de derecho». Préstese atención al hecho de que el *modo*, *forma* o *procedimiento* que ese poder instituyente se de a sí mismo determinará, como un *a priori* imposible de superar, el contenido formal mismo de la Constitución y el sistema del derecho a organizarse. Si la convocación es a nobles (no plebeyos), a propietarios (no pobres), a alfabetizados (no incultos), a varones (no mujeres), a libres (no esclavos), a criollos (no indígenas), a blanco (no afros), etc., queda determinado el futuro contenido del sistema legal. El «velo de la ignorancia» de J. Rawls quiere subsanar este aspecto de la cuestión, pero nunca podrá hacerlo, porque, al final, se convocará a los que hayan cobrado conciencia de sus derechos y hayan luchado hasta ese momento por su reconocimiento. Los oprimidos o excluidos del presente y del futuro, sin conciencia de sus derechos políticos, no son convocados; siendo el primero de todos: el poder participar en las

discusiones instituyentes (antes que las constituyentes). Por ello, quedarán inevitablemente *fuera* de «los muros de la *polis*» (los no-humanos asiáticos y bárbaros) como enseñaba Heráclito en Éfeso. El licenciado Primo Verdad *dejó fuera* de la comunidad que debía tomar las riendas del poder en Nueva España, estando el rey de España preso por Napoleón en 1809, a toda la comunidad de pueblos originarios, indígenas, que eran el 80% de la población mexicana. Sólo se aceptaron como soberanos a los Ayuntamientos criollos (de blancos nacidos en América). El poder instituyente, fundamento del constituyente, define en cierta manera el sistema del derecho futuro desde la auto-definición de los límites[391] que se fija la comunidad política que se afirma a sí misma y se reflexiona sobre sí decidiendo cómo institucionalizarse.

El «procedimiento» por el que se convoca y se organiza una Constitución no puede ser constitucional, es un poder anterior y fundacional. El formalismo kelseniano en este punto es indefendible. Se trata de un procedimiento propio del poder instituyente originario, que debe ser legítimo —y democrático como pensaba F. Suárez, según veremos más adelante— desde el origen. En la descripción misma de lo que sea el poder político ya se incluye el procedimiento instituyente primero: las voluntades se aúnan por un consenso que debe respetar las razones de todos los ciudadanos afectados reconocidos en igualdad (condición de la validez práctica y teórica en general[392]); debe ser democrático (aun preinstitucionalmente, como bien lo intuía F. Suárez). Si existe ese consenso de las voluntades se tiene poder, fuerza, *potentia*. Es ese mismo procedimiento normativo el que convoca a la elección de los constituyentes que formarán un cuerpo constitucional. Discursividad y legitimidad del ejercicio del poder político en la institucionalización de la base *formal* del campo político es un único proceso que debe culminar en la posibilidad de estabilizar (con permanencia en el tiempo) por instituciones un sistema político. El poder instituyente se transforma en constituyente[393].

Jürgen Habermas ha aportado, siguiendo el camino abierto por K.-O. Apel, muchos elementos a tener en cuenta en la discursividad de la política[394], hasta el exceso, ya que, en definitiva, lo político sólo es para él un ejercicio de razón discursiva, es decir, la política se reduce a la filosofía del derecho[395].

Una vez que la comunidad instituyente se auto-determina como constituyente, confirma el *modo* o *procedimiento* por el que fue convocado como el que regulará o normará las discusiones decisorias para promulgar una Constitución. De nuevo, esas normas internas del cuerpo son ya las que determinan el contenido de la Constitución. De todas maneras, todas las decisiones, consensos, normas procedimentales tienen siempre como última instancia el poder de la comunidad política.

Por otra parte, cuando al comunidad política se auto-constituye como poder instituido (*potestas*) al darse una Constitución (sea la que fuere, y aun como forma muy simple de determinar su forma de gobierno en general), la comunidad se transforma en Estado (en el sentido ampliado de A. Gramsci). Por ello hemos indicado más arriba que el

Estado es la comunidad política institucionalizada. Todo lo compleja que dicha institucionalidad llegue a ser, serán momentos de la institucionalización del Estado, y en tanto vaya cumpliendo los requerimientos que la creciente conciencia política de la comunidad política, situada histórica y circunstancialmente, exija. No hay *a prioris* estratégicos válidos para todas las comunidades; hay solamente exigencias situadas para cada comunidad política (lo que no niega principios universales). En América Latina, la costumbre de pretender copiar la mejor Constitución del momento (creada adecuadamente para otra comunidad en otro momento político), impulsó a los políticos y patriotas a pretender cumplir una función imposible, la de «meter» la realidad de la propia comunidad política en un «modelo» extraño, en un estrecho corsé. El resultado está a la vista. Nunca se alcanzó hasta el presente un «estado de derecho», porque las instituciones (y el mismo derecho) no surgieron de prácticas pre-existentes registradas en la experiencia como exitosas políticamente a las que había que institucionalizar para fijarlas como permanentes para hacer posible la gobernabilidad estable a la que aspira todo orden político.

[350] Continuemos nuestra descripción. El Poder instituyente/constituyente, como hemos dicho, se determina ahora como poder instituido por una Constitución. El mismo J. Rawls[396] plantea la cuestión de que los principios, en primer lugar, se aplican conformando una Constitución: «El procedimiento sería el proceso político regido por la Constitución, el resultado la legislación promulgada, mientras que los principios de justicia definirían un criterio independiente, tanto para el procedimiento como para el resultado»[397].

Por nuestra parte, hemos dejado para el próximo capítulo toda la cuestión de los principios políticos implícitos, de los que la Constitución es un efecto concreto, histórico, contingente. Por ahora, la Constitución es el fruto de una Asamblea constituyente anterior al Estado convocada *ad hoc*, y debería en principio distinguírsela del Poder legislativo, que funda su accionar sobre la misma Constitución, ya que es un Poder del Estado o *sociedad política*. La Constitución define la *forma* del Estado mismo (si es república o monarquía, si es federal o unitaria, su territorio, los derechos de los ciudadanos, las prerrogativas de las instituciones públicas, sus poderes, su separación y mutua fiscalización, etc.). La Constitución define así la *forma arquitectónica* del Estado, como sociedad política y civil: «Constitución en sentido absoluto puede significar una *regulación legal fundamental*, es decir, un *sistema de normas* supremas y últimas (Constitución = norma de normas)»[398].

La Constitución es así el acuerdo segundo, institucional, explícito (*potestas*), del consenso de la comunidad (que se funda en el consenso primero de la pluralidad de voluntades por la que «un pueblo es un pueblo» nos ha dicho Rousseau [*potentia*]) que se da una forma *concreta* de Estado. Podría ser considerado el *contrato* positivo, explícito y segundo de la comunidad política. Así se produce ahora una brecha, una *Entzweiung* (escisión)[399] originaria se establece, la separación entre el poder de

la pluralidad de voluntades consensuadas *indeterminado* (*potentia*) y la *determinación* institucional de ese poder formalizado en una Constitución (*potestas*). Se abre así todo el espacio de una posible confrontación entre *a*) los *derechos de los miembros* de la comunidad política (como sujetos y actores en otros campos que el político), como derechos que guardan una cierta exterioridad con respecto al campo político, al sistema y al Estado (no a la comunidad humana en toda su riqueza, pero sí a la comunidad en tanto política), y *b*) las *instituciones constituidas positiva y concretamente* (que podrían violar eventualmente derechos de los sujetos en otros campos). En la misma Constitución deben ser expresados positivamente esos derechos humanos del ciudadano[400] en tanto sujeto de otros campos prácticos (de la familia, la economía, la cultura, la religión, etc.), que no deben ser considerados simplemente como derechos *privados* del ciudadano, ni como derechos *individuales* anteriores al Estado —como lo formula el liberalismo en su individualismo metafísico—, sino como respecto a la subjetividad de los ciudadanos, siempre intersubjetiva, que interviene en otros campos y sistemas en los que tiene posibilidad de ejercer su «libertad comunicativa». Según el desarrollo y las luchas por el reconocimiento de los propios derechos del ciudadano (en otros campos), de los derechos político y sociales se positiviza una lista siempre abierta de Derechos humanos.

Tiene razón Hans Kelsen[401] al colocar a la Constitución como punto de partida *formal* del sistema legal, y considerar al tal sistema como una totalidad auto-referencial en su consideración lógica[402]; en esto N. Luhmann[403] lleva al extremo la hipótesis kelseniana sistémica. Por ello, siendo la Constitución el fundamento formal del sistema del derecho, debe no sólo garantizar a los mismos participantes de la comunidad política sus derechos de sujetos *previos* y en parte *exteriores* al solo campo político, sino que también debe determinar los deberes o las exigencias de los contratantes (de ellos mismos) de cumplir responsablemente (obedeciéndose a sí mismos por haber sido participantes) en aquello de que *pacta sunt servanda*. Es decir, la Constitución institucionaliza también los órganos legítimos por los que el Estado ejerce el monopolio de la coacción ante los que no cumplieran a lo que se comprometieron acordándolo libremente y participando simétricamente en el pacto constitucional. Por esto debe normarse la separación de Poderes[404], para que se fiscalicen mutuamente, y que, desde el ciudadano hasta el más alto gobernante cumplan con los deberes que se han auto-constituido. Esto supone, además, institucionalizar el sistema judicial para que pueda ejercer públicamente la justicia como monopolio del Estado, el tan prestigiado «juez» con visión panóptica y equidad justa, para privar a los ciudadanos, de manera singular, el erigirse como jueces de sus pares. El «estado de derecho» es entonces un círculo que se cierra con un Tribunal Constitucional supremo que dictamina la constitucionalidad de leyes, acciones o instituciones. La Constitución fundamenta el «estado de derecho» en cuanto se coloca como la última referencia *formal* (no material, que es la misma voluntad consensual de la comunidad política) de todos

los conflictos que se presenten, inclusive y en primer lugar, del mismo Estado, resueltos en base a las leyes *dictadas* por el Poder legislativo (flecha *c*, del *Esquema 23.02*), e *interpretadas* en su *aplicación* para resolver dichos conflictos singulares por el Poder judicial (flecha *e*) (que tiene bajo su mandato la instancia *coactiva*)[405]. Cuando el «círculo» se cierra (flecha *f*) sin interferencias, se establece el «estado de derecho». No todo Estado con un sistema de derecho tiene un «estado de derecho». Lo tiene y respeta cuando el mismo Estado y todos las ciudadanos, acciones e instituciones tienen al derecho (Constitución, leyes, jueces que «aplican» la norma abstracta al caso singular) como instancia formal última[406].

Si la Constitución institucionaliza el sistema republicano (no monárquico) de representación (no directo) de una democracia que se ejerce con tres poderes (después estudiaremos una democracia con cinco poderes, tal como la imaginó Simón Bolívar[407]), sólo entonces podemos llegar al momento «legislativo» del Estado (en sentido restringido gramsciano) o *sociedad política*. El parlamentarismo, del tipo italiano o alemán actual, unifica en cierta manera el Poder legislativo y ejecutivo, ya que este último emana como Primer Ministro de una «confianza» no muy duradera ni gobernable del mismo Parlamento. Charles de Gaulle quiso dar a Francia una mayor estabilidad dotándola de un presidencialismo débil, con respecto al norteamericano o latinoamericano (que por su parte son excesivos, y que deberían ser debilitados a favor de una mayor intervención de la Cámaras de senadores y diputados). La Asamblea constituyente que dicta la Constitución es la comunidad legislativa fundacional, pero, como tal, sólo opera una vez y después desaparece —en algunos casos las facultades de la Asamblea constituyente se las otorga el Poder legislativo, y cuando esto se hace frecuente, y sin mayores exigencias, la Constitución pierde el sentido de ser la norma de todas las normas)—. Por el contrario, en el sistema norteamericano, el juridicismo del poder de los jueces (y evidentemente la Suprema Corte de Justicia) (*the judicial review*) al poder dictaminar la inconstitucionalidad de una ley se coloca sobre el Poder legislativo (y aun del Poder ejecutivo o de los mecanismos electorales). Hay una cierta primacía del Poder judicial.

[351] El Poder legislativo (que es mucho menos que un *Senatus* romano, que cumplía funciones legislativas, ejecutivas y judiciales, lo mismo que el *démos* de Atenas) es la cabeza del témpano de la «democracia deliberativa» —para usar la expresión James Bohman[408]—, cabeza visible de un inmenso iceberg cuya estructura básica es, en último término, la comunidad política *in actu* deliberando cotidianamente, de una manera informada y responsable, sobre el bien común de la sociedad. John Elster muestra muy bien la diferencia entre el *Forum* (el espacio del Senado: el campo político) y el *mercado* (el campo económico)[409]. El ciudadano no es, cuando actúa y decide en el campo político, un mero comprador de mercancías en el mercado (campo económico). La «democracia deliberativa» quiere indicar el comportamiento *sui generis* del sujeto político, actor de la sociedad civil o política, que ejerce su razón discursiva (movida por una voluntad fraterno-política) cuya *decision-*

*making* no funciona como en el caso de la elección de una mercancía en el mercado. Esta última se relaciona con necesidades, dentro de un marco de escasez (también de dinero por parte del comprador), y en función del criterio fijado concretamente por un *sistema* económico, que en el capitalismo —nivel que en esta *Arquitectónica* no ponemos todavía en cuestión— es «el aumento de la tasa de ganancia». La decisión política, en cambio, se refiere al sujeto mismo (un ciudadano que defiende sus derechos en otros campos no políticos, y también en cuanto actor político dentro del sistema institucionalizado) y en relación a los otros miembros de la misma comunidad política (que tiene que ver con la reproducción y desarrollo de la vida de todos, con instituciones mutuamente constituidas para garantizar la legitimidad de las acciones y de las mismas instituciones, dentro de un marco de factibilidad concreta, histórica). Se trata de una decisión *práctico-comunitaria* que se diferencia claramente de la decisión económica *práctico-productiva*.

Dicho lo cual, debe afirmarse que la «democracia deliberativa»[410] en el nivel institucional del Poder legislativo (Parlamento o Congreso, Cámara de senadores o diputados, etc.) es la culminación de una «discursividad» *in actu* de toda la comunidad, desde los órganos participativos en todos los niveles, hasta la opinión pública, que observaremos como «opinión *política*», y que es la última garantía «deliberativa» de toda democracia. Una comunidad política *des-politizada*, o bajo el bombardeo de una mediocracia *de facto*, mal puede exigir una deliberación democrática a sus órganos deliberativos del Estado.

Ese Poder legislativo, como postulado y según el sistema de partidos políticos, debiera ser el lugar *ideal* de la discursividad, donde se pesan razones y se toman decisiones racionales (desde una voluntad formada e informada) a favor de la justicia en la comunidad política. Schmitt formuló una demoledora argumentación mostrando las contradicciones concretas del sistema liberal parlamentario[411]. Una vez sabido que una decisión *perfecta* es imposible (se necesitaría tiempo infinito con una inteligencia práctica infinita), no se puede sino admitir que toda decisión es *falible* (por lo tanto falsable), incierta (por lo tanto corregible), la votación debe decidirse por mayoría (mera cantidad sobre la calidad) y no determinada necesariamente la *mejor* decisión (cualitativamente); sólo indica que ante la no unanimidad de una posible decisión *cierta* y *perfecta*, es necesario internarse en el ambiguo campo histórico de las decisiones falibles que deberán irse corrigiendo *a posteriori* por error/éxito. Pero en ese campo claro y oscuro de las decisiones (tanto legislativas como singulares) hay sin embargo principios universales (que consideraremos en el *capítulo 3*) y criterios de acción que enmarcan (ponen límites o «diques» ante la *fortuna*, como diría Maquiavelo) las decisiones a tomar o corregir. De todas maneras, como ninguna institución es *perfecta* se las deberá ir compulsando en los hechos y mejorando sobre la marcha... de la historia de cada comunidad política *concreta*. Nada está escrito sobre el futuro, pero ese futuro pende de la *sabiduría práctica* que se expresa en el *consenso deliberativo* que arranca en la base misma de la comuni-

dad política (que se educa por la experiencia, la cultura y la teoría que esa misma comunidad produce) y que culmina en la comunidad de representantes[412] de los órganos institucionalizados deliberativos del Estado.

### 3. *El sistema del derecho*

[352] El Poder legislativo es el lugar institucional donde se genera el «sistema del derecho» —para expresarnos como Hegel o Luhmann—[413]. La comunidad política se da por medio de la Constitución un órgano cuya función y responsabilidad política es dictar las leyes necesarias para dar a todo el aparato del Estado *operabilidad (factibilidad práctica)* y *legitimidad*, al mismo tiempo que define las reglas de la convivencia de los ciudadanos en el nivel público de todos los restantes campos (económico, deportivo, religioso, familiar, cultural, etc.) cuando se crucen (*overlapping*) con el campo político. Desde mucho antes del tan antiguo *Código de Hammurabi*, la humanidad viene nombrando, definiendo e institucionalizando las más diversas situaciones singulares que puedan universalizarse en el derecho con respecto al actor concreto, que siendo parte del campo político es siempre intersubjetivamente funcional en otros campos, y a las instituciones que a tales efectos ha ido creando la humanidad. Descubriendo, conceptualizando y legalizando las situaciones concretas, los posibles conflictos, sus negociaciones o acuerdos y las penas, en caso de incumplimiento de lo que se haya establecido, se fue avanzando en un bosque de infinitas posibilidades de relaciones prácticas. En la *Ley 151*, o quizá simplemente «Disposición 151», leemos en ese famoso *Código* la definición de un caso «singular» que se eleva como «universal», y se fija una pena, castigo o sanción:

> Si[414] una mujer que vive en la casa de un señor ha obligado a su marido a entregar(le) una tablilla[415] mediante la cual un acreedor de su marido no puede embargarla (a ella), si ese señor tuvo una deuda antes de que tomase a esa mujer (en matrimonio), su acreedor no podrá embargar a su esposa[416].

Aquí el campo político del legislador toma decisiones de derecho con respecto al campo económico y familiar, y establece un derecho de la mujer, un derecho político sobre una cuestión económico. Como puede imaginarse el lector las posibilidades de situaciones y relaciones humanas como éstas son infinitas. La tarea del legislador parecería imposible. En los últimos cuatro mil quinientos años la humanidad ha ido categorizando, catalogando, evaluando las situaciones singulares; ha ido clasificándolas por campos, por sistemas, por subsistemas, de manera que los innumerables casos singulares lleguen a ser organizados en leyes que responden a diferentes tipos, secciones o cuerpos del derecho. El legislador[417] debe hacerse cargo de todo ese cuerpo legislado y continuar la permanente tarea de actualizarlo, transformarlo, acrecentarlo según los requerimientos (que siempre serán, como veremos más adelante, fruto de reiteradas luchas por el reconocimiento de nuevos derechos que se

pretende sean institucionalizados legalmente, para permitir legítimamente cumplir nuevos tipos de situaciones intersubjetivas).

El Poder legislativo es un cuerpo deliberativo imperfecto, limitado, siempre exigido a permanentes mejoras; pero es igualmente un cuerpo necesario, que debe transparentar su actividad para alcanzar plenamente el carácter de *lo público* por excelencia. En la disciplina del argumentante deliberativo del miembro del Poder legislativo se juega un momento esencial del régimen democrático de gobierno. En América Latina, en especial, es necesario dar más fuerza a este Poder y disminuir el del ejecutivo, para llegar a una situación en la que sea *factible empíricamente* un «estado de derecho», todavía no existente debido a condicionamientos históricos que ya se extienden por medio milenio.

Las leyes son el efecto de las decisiones deliberativas del Poder legislativo de cuyo seno emanan estas exigencias universales que deben ser *aplicadas* a los casos singulares por la conciencia normativa-política cotidiana del ciudadano, pero, en los casos de conflictos innegociables, por los jueces. Kant escribe en *La metafísica de las costumbres*:

> Se llama [...] *derecho* (*Ius*) al conjunto de leyes, para las que es posible una legislación *exterior* (*äußere*) [...] El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde [...] afecta, en primer lugar, sólo a una relación *externa* (*äußere*)[418].

Y es todavía más claro cuando escribe:

> Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es *exterior* (*äußerlich*) en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético (*Ethisches beigemischt ist*), es lo que no exige sino fundamentos *externos* (*äußern*)[419].

Para Kant la vida política de los ciudadanos tiene en referencia a la leyes una posición *externa* de legalidad. La ley ha perdido su carácter de norma que obligue subjetivamente por motivaciones normativas. Es un coincidir irreprochable de la acción con la ley en el ámbito público. Una moral de la convicción subjetiva ha sido desgajada de una política de la pura legalidad.

[353] En una *Política de la Liberación*, que es nuestro caso, la ley obliga no sólo pública o externamente (siempre *también*), sino que obliga igualmente *intersubjetivamente*, porque siendo lo público un *modo* de la intersubjetividad; siendo la ley fruto de un acto deliberativo de una comunidad política en la que cada miembro ha sido actor y con derechos de participación simétricos (en principio, y ya veremos en la parte *Crítica* las objeciones a esta pretendida *simetría*); siendo por ello dicha ley obra de cada uno, es decir, de la que cada uno es responsable, y que al alcanzar el consenso al dictarla (a la ley) se constituyó a sí mismo como su *autor* y quedó por ello obligado, debe entonces obedecerla *en el fuero interno subjetivo* (*intersubjetivo*); es decir, también se ha obligado a serle obediente bajo pena de recibir el castigo (la coacción legítima) que to-

dos han estipulado en el momento de su participación discursiva, libre, autónoma, simétrica (en principio). La ley, lejos de obligar *externamente* y situar a la acción meramente como *legal*, obliga normativamente y determina a la voluntad como exigencia *legítima* (legitimidad que obliga deóntica y subjetivamente a los participantes *del campo político* de manera análoga a como obligan las exigencias éticas a la conducta humana *en general* o *abstractamente*).

Hegel reconcilia la moralidad puramente subjetiva de Kant con la legalidad puramente legal del filósofo de Königsberg, en una síntesis donde la «comunidad ética» vive por dentro las leyes como propias de su intersubjetividad cultural y política, como una «segunda naturaleza» (a la manera de la *areté* o virtud griega o como el *rito* confuciano que disciplina la subjetividad y se exterioriza públicamente): «La realidad objetiva del derecho es, por una parte, un momento de la conciencia, algo que se sabe; por otra parte, tener el poder de la realidad, y ser válido, y por ello ser conocido como lo que tiene universal validez (*allgemein Gültiges*)»[420]. El derecho no es ahora meramente externo; lo externo se encuentra en la interioridad de una cultura, objetividad que constituye la misma intersubjetividad, en cuanto el derecho «es algo conocido, *reconocido* y *querido universalmente*, y que recibe su validez (*Gelten*) y la realidad objetiva por mediación del saber y de *este querer*»[421]. Este «querer» subsume la obligación moral de Kant como fraternidad política, pública. La ley obliga como lo querido, no solamente como lo que coacciona externa y legalmente.

Demos otro paso adelante. Uno de los primeros trabajos de Niklas Luhmann fue su *Sociología del derecho*, en el que comenzó a desarrollar una visión general de los problemas sociológicos, con un alto grado de abstracción. Luhmann indica que el derecho es por ello una «estructura de un sistema social que se basa en la generalización congruente de expectativas comportamentales normativas» (1983, I, 121). Se fijan las funciones normativamente cumplidas con anticipación en el plano empírico para que la expectativa esperada por cada una de las partes, la llamada «doble contingencia», se cumpla (hasta con la convalidación de la fuerza física). Luhmann distingue un *hábito*, una dimensión de los *usos y costumbres* de una comunidad, de las *reglas morales* (que tiene ya expectativas anticipadamente formuladas normativamente), con el derecho, que tiene determinaciones más «limitantes», ya que define «los papeles especiales (de cada actor) que deciden los conflictos en forma impositiva, sea a través de disposiciones que establecen las sanciones en caso de transgresión, sea por la combinación de ambas características» (p. 42). El derecho debe, como todo sistema para Luhmann, afrontar la complejidad (de las posibles expectativas de conflictos) y la contingencia (en cada caso singularmente diferenciado), simplificando la posibilidad de fijar estructuras estabilizadas de «expectativa ante expectativas» (p. 45):

El comportamiento del Otro no puede ser considerado un hecho determinado, debe ser considerado como *expectable*[422] en su selectividad, como selección

entre otras posibilidades del Otro [...] Para encontrar soluciones integrables, confiables, es necesario que se puedan tener expectativas que no se refieren a comportamientos, sino sobre las expectativas del Otro. Para tener un control sobre la complejidad de las relaciones sociales no es necesario sólo que cada uno *experimente*, sino también que cada uno pueda tener una expectativa sobre la expectativa que el otro tiene de sí mismo (I, 47-48).

Los componentes de un sistema del derecho no son expectativas cognitivas, sino práctico-normativas; son «estructuras selectivas de expectativas, que reducen la complejidad y la contingencia» (pp. 65-66). Nos entra el deseo de tomar un ejemplo babilónico: «Si un señor ha tomado esposa, [si] ella le da hijos [y] luego muere, su padre [de la mujer y de sus hijos] no podrá reclamar su dote; su dote pertenece [exclusivamente] a sus [de la madre] hijos[423].

El padre de la esposa tenía la «expectativa» de recuperar el dote, quizá también su esposo, y los hijos de la madre también. El derecho define simplificando la complejidad (entre las expectativas del suegro, el esposo y los hijos) y la contingencia (habiendo cuatro tipos de actores, en relación paterna, matrimonial y filial, aconteciendo la muerte en el ínterin, etc.) para fijar una «estructura selectiva de expectativas» en favor de la relación «mujer-madre-hijos» —que manifiesta, sea dicho de paso, una alta estima de la autonomía femenina en Babilonia—. Todo esto exige «un mecanismo de institucionalización» (I, 80). Claro que «esta reducción institucional no puede ser apresuradamente interpretada como compulsión social» (p. 81)[424]. No todas las «normas, instituciones o principios de identificación [de los casos definidos] son jurídicamente relevantes» (p. 108), por ello habrá que seleccionar los que sean realmente «estructuras de expectativas» fundamentales, ejemplares (llamadas por Luhmann «generalizaciones congruentes» [pp. 109 ss.]). De esta manera el derecho constituye un sistema necesario para la sociedad, pero se distingue de otros sistemas (aun del sistema político [para Luhmann] que, teniendo «entrecruzamientos» [*Kopplungen*] con el sistema económico, lo tiene igualmente con el del derecho[425]). Como ejercicio del poder el derecho tiene «fuerza física» (1983, I, 123 ss.) para «regular comportamientos divergentes» (p. 132).

[354] Por otra parte, la «positividad» del derecho está referida en última instancia a una «decisión» (II, 7)[426], por instancia legislativa o por los jueces, que van «diferenciando funcionalmente el derecho» (II, 17 ss.), que con el desarrollo de la sociedad y del derecho, a través de los siglos, alcanza la complejidad diferencial inmensa actual, que toca una gran cantidad de casos contingentes categorizado por definiciones específicas (casi-universales, nunca singulares) de manera «condicional» (p. 27). No sólo se «diferencia» el *contenido* del derecho, sino igualmente «el proceso decisorio» (pp. 34 ss.). Por supuesto la positivización del derecho tiene «riesgos y problemas» (pp. 52 ss.), no sólo porque el ciudadano no puede conocer ese inmenso sistema complejo, sino porque, igualmente, muchos casos *singulares* no tienen lugar dentro del sistema (en especial

cuando son *nuevos*), lo que abre un horizonte de la «transformación del derecho»[427]. En efecto, habiendo siempre transformaciones sociales el derecho no sólo no es inmune a dichos cambios, sino que además viene a jugar una función de hacer «controlable» dichos cambios. Luhmann nos propone un cuadro:

Esquema 23.03. MUTUA DETERMINACIÓN DE LA TRANSFORMACIÓN DEL DERECHO Y LA SOCIEDAD

| | | A) Sociedad | |
|---|---|---|---|
| | | a) Transformación | b) Permanencia |
| B) Derecho | a) Transformación | 1) Transformación funcional de normas jurídicas | 2) Codificación |
| | b) Permanencia | 3) Derecho positivo | 4) Condiciones estables |

Para Luhmann, cuando la «sociedad» (A) cambia (a) se produce una transformación funcional de las normas del derecho (B.a.1). Para alcanzar la permanencia la sociedad codifica los comportamientos (A.b.2), lo que lleva a una transformación o a una nueva codificación del derecho, que para alcanzar la permanencia lo institucionaliza como derecho positivo (B.b.3) que da a la sociedad condiciones ahora estables de diferenciación (A.b.4). Este optimismo jurídico de Luhmann, que es compartido por J. Habermas bajo la forma de «estado de derecho», es propio del pensamiento europeo, lo que le permite aun tratar los «problemas jurídicos de la sociedad mundial» (pp. 154 ss.) —que trataremos más adelante.

Es sabido que posteriormente Luhmann irá considerando cada vez más al sistema del derecho como «autopoiético», y en la medida que lo autonomiza auto-referentemente se irá diferenciando de todos los sistemas, en especial del sistema político.

Para Max Weber, el derecho es un sistema que legitima la dominación que, por su parte, permite una obediencia que da cohesión al orden social. Ni el poder derivado de la dominación burocrática o carismática tiene la fuerza de la «dominación legal». En efecto, ya sabemos que «existen —para Weber— tres tipos puros de dominación legítima. El fundamento primario de su legitimidad puede ser: 1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal)»[428].

Weber propone una definición sociológica, no normativa, por lo que «el que obedece sólo lo hace en cuanto miembro de la asociación y sólo obedece al derecho»[429]. De lo que se trata es de una «dominación legal con administración burocrática», de manera que no puede haber legitimidad del derecho en cuanto sea un acuerdo de las voluntades por un consenso racional fruto de una participación simétrica, que sería la objetivación en leyes de un poder político en sentido normativo. Siendo siempre el poder un tipo de dominación, «toda dominación se manifiesta y funciona en forma de gobierno [...] El poder de mando puede tener una modesta apariencia y el jefe puede considerarse como un *servidor* de los dominados»[430]. Puede siempre observarse ese como cinismo weberiano, ya que siendo el poder sólo dominación, debe *aparecer* (no ser) como siendo ejercido por un *servidor* «de los dominados» y obedientes a los mandatos específicos. Por ello, la dominación directa no tiene tanta estabilidad como la «dominación mediante organización [...] ante las masas dominadas»[431], ya que el derecho o «el *ordenamiento jurídico*» otorga al mandato *legitimidad*. En cuanto a un orden fundado en valores tiene validez ético —pero su fundamento es particular, no objetivo o racional, como la materialidad de los valores culturales mismos[432].

[355] Por su parte Jürgen Habermas, que ha escrito una filosofía del derecho en interpretación discursiva, en la muy completa *Facticidad y validez*[433], expone de manera normativa el problema de la «validez jurídica»[434], recordando que Savigny no ha logrado aclarar «en su teoría del derecho la relación entre principio moral, principio del derecho y principio democrático (si es que se me permite llamar principio democrático a aquello por lo que Kant ve caracterizada la forma republicana de gobierno) [...] Los tres principios expresan, cada uno a su manera, la misma idea de *autolegislación* (*Selbsgesetzgebung*)»[435]. Es decir, tanto la moral[436], como el derecho[437] y la democracia[438] tienen validez o legitimidad —no como en Weber— en cuanto los miembros de la comunidad en la decisión, en el darse las leyes o en el procedimiento institucional del Estado hayan podido participar simétricamente en el acuerdo, en el consenso, alcanzado racionalmente. En este caso el poder no es dominación, y la obediencia[439] no es fruto de no tener conciencia del sufrir una tal dominación, sino del compromiso normativo que se adquiere de cumplir un acuerdo del que se ha sido autor: *pacta servanda sunt*. El que se da una ley (como miembro activo de la comunidad política legislativa) o el que participa (aunque sea *delegadamente* por su *representante* legítimamente elegido) en una decisión debe obedecerla, por una exigencia racional (por la aceptación del mejor argumento) y de la voluntad (por una motivación fraterna fundada en el acuerdo aceptado libremente) que involucra su subjetividad (con convicción intersubjetiva, contra el parcial vaciamiento de la política por parte de Spinoza o Kant).

Para Habermas, el principio del derecho, en el que se fundamenta su legitimidad, «no constituye un eslabón intermedio entre el principio moral y el principio democrático, sino sólo el reverso del principio democrático mismo»[440]. En efecto, la legitimidad de todas las instituciones

(sean propias de las esferas *material* o de *factibilidad*, pero especialmente de la esfera *formal* o procedimental: del derecho propiamente dicho, de todo el *nivel B* del campo político) pende de un mismo principio democrático: el de poder participar simétricamente en todos los acuerdos que afecten al ciudadano —de manera racional, libre, autónomamente, sin violencia—. Se trata del principio de la soberanía de la comunidad política. El consenso práctico legítimo es el fundamento del sistema del derecho, del derecho institucionalizado, del derecho positivo.

Aquí sería bueno indicar que el antiguo concepto de «derecho natural» expresaba la necesidad de tener un punto de vista *exterior* (y *anterior*) al «derecho positivo», que sirviera de regla de fundamentación (desde donde se aplica) y de crítica (de corrección cuando el derecho «positivo» fuera *injusto*). Desde ya y definitivamente debemos superar esa posición metafísica ingenua, dogmática. El derecho «positivo» *funda* su legitimidad en el consenso soberano de la comunidad política. Dicho consenso es el *a priori* (como una *anterioridad* y *exterioridad* del derecho positivizado) de fundamentación del derecho, desde donde, igualmente, podrá ser criticado y transformado (claro que para ello deberá aparecer *históricamente* y desde la *exterioridad a posteriori* una consensualidad que podrá recibir el nombre estricto de soberanía *popular*[441]).

Habermas expresa muy bien que «lo que en el ámbito de la vida personal se llama [...] autonomía moral, es lo que para la constitución de una sociedad justa significa [...] la autolegislación democrática»[442]. Por otra parte, para que la legitimidad del cuerpo del derecho sea pleno deberá suponer igualmente una institucionalización de los «derechos humanos», en cuanto a la sustancia normativa presupuesta, que deberá articularse de acuerdo con la «soberanía» de la comunidad política[443]. Aunque en este punto deberemos hacer una aclaración.

Los llamados «derechos humanos», los derechos subjetivos o individuales del liberalismo deben ser redefinidos, y en este sentido deberíamos ir más allá que Habermas. Dichos derechos no son meros «derecho humanos», «derechos subjetivos» o «derechos individuales» en abstracto, como si el sujeto pudiera tener derechos autónomos por ser una individualidad metafísica substantiva anterior al Estado (en la que consiste la concepción liberal). Se tratan, en cambio, de «derechos del *sujeto*» humano que deben ser reconocidos en el campo político[444] y por los sistemas institucionales políticos empíricos; y *sujeto* que, sin nunca dejar de ser intersubjetivo, es ya siempre miembro perteneciente a muchos otros campos prácticos, *externos* (al menos con exterioridad analítica) al mero campo político. Estos derechos se le reconocen al ciudadano, no como derechos anteriores al Estado del individuo substantivo, sino como derechos a ser *participante en otros campos* (familiar, económico, cultural, religioso, etc.): trascendentalidad funcional o sistémica del sujeto con respecto al mero campo político, cuyo *sistema de derecho* debe incluir y definir además los derechos políticos propios del sujeto o actor económico, social, familiar, cultural, deportivo, etc., al que se le reconoce *libertad* (*negativa*) en referencia al campo político (no está obliga-

do a la exclusiva obediencia política), y *libertad* (*positiva*) para ejercer funciones en otros campos aparte del político (es libre de actuar como miembro de diversos sistemas intrínsecamente no-políticos).

De la misma manera los «derechos privados» deben ser reconocido como propios del sujeto (intersubjetivo)[445] en cuanto se inscribe igualmente en campos privados de conducta (por ejemplo, en la familia), lo que no significa tampoco que sean propios de un individuo substantivo independiente, sino que consisten en ámbitos intersubjetivos que deben ser reconocido como *exterior* al mero campo público político.

Sin embargo, la legitimidad del sistema del derecho es fruto de una institucionalización compartida por la comunidad y aceptada en su misma determinación jurídica —lo que agrega una nueva nota a la mera legitimidad en general:

> La conexión interna que buscamos entre soberanía [de la comunidad política...] y derechos humanos consiste en que en el *Sistema del Derecho* se recogen exactamente las condiciones bajo las que pueden institucionalizarse *jurídicamente* las formas de comunicación necesarias para la producción de normas políticamente autónomas [...] La co-originalidad de autonomía privada y autonomía pública se muestran sólo cuando desciframos y desgranamos en términos de teoría del discurso la figura de pensamiento que representa la *autolegislación*, figura conforme a la cual los destinatarios son a la vez autores de sus derechos[446].

Es decir, en la Constitución deben «positivizarse» (expresarse jurídicamente) los derechos humanos, que ya no son considerados meros derechos *naturales*, sino reconocidos como logros históricos de la conciencia político-jurídica de la comunidad. En esos derechos humanos (que son el fundamento del cuerpo de leyes futuro) se reconoce, como hemos ya indicado, la pertenencia del ciudadano como sujeto de otros campos prácticos (derechos subjetivos y privados, por medio de los cuales el campo político se liga a todos los demás campos prácticos no-políticos), siendo el primero de estos derechos políticos el que afirma que el mismo ciudadano, autónomo (o libre) de manera privada (ya indicada) y públicamente (como participantes de la comunidad soberana), es la última instancia de toda decisión legislativa (institucionalizante, positivizante, juridizante). En tanto *que se da a sí mismo las leyes* (*autolegislador soberano*) la/el ciudadana/o es origen del derecho (fundamento de la *legitimidad* política de la ley) y destinatario (debe *obedecer* la ley por ser su propia decisión[447]).

De donde Habermas nos propone una formulación todavía no adecuada del problema, cuando indica que el principio moral universal debe particularizarse en el nivel del derecho[448] (distinción analógica del derecho que pondré entre corchetes):

> Válidas [*legítimas*] son aquellas normas [*jurídicas*] (y sólo aquellas normas [*jurídicas*]) a las que todos los [*ciudadanos*] que puedan verse afectados por ellas pudiese prestar su asentimiento como participantes en discursos [*político-*] racionales[449].

El Poder legislativo es, por su parte, la función por la que la Sociedad política da el cuerpo de las leyes a toda la comunidad política. Dicho cuerpo, de creciente complejidad en un proceso de más de cuatro mil años (expresado en los antiguos códices de Mesopotamia), aumentan en diferenciación y precisión. Es la tarea específica del Poder legislativo, que lo actualiza continuamente desde las exigencias históricas de la comunidad política, que permanece viviente y actuante en el tiempo y el espacio —como última referencia legislativa, cuyo juicio *fiscalizador* debería cumplirlo un Poder ciudadano, como veremos más adelante.

[356] Por todo ello el *sistema del derecho* puede fundamentar entonces el derecho a ejercer el monopolio del uso de la coacción legítima[450], y no sería en este caso una mera dominación *externa*, sino una *condición interna* a la comunidad acordada por mutuo, autónomo y racional consenso para el cumplimiento de lo pactado contra los que, olvidando indisciplinadamente la decisión originaria, se volvieran ilegítimamente (en cuanto no cumplen lo acordado) contra la ley, en la que, *anticipadamente*, hubieron de normar jurídicamente las instituciones que enfrentarían esos casos (por ejemplo, todo el sistema de educación de tales ciudadanos, entre cuyas organizaciones puede contarse a la policía[451]).

«Libertad comunicativa» podría denominarse ese estado de la subjetividad del actor en diversos campos en los que puede operar con una participación autónoma (privada o pública), que se positiviza en la «libertad política» del ciudadano. Esto explica que «la acción comunicativa depende siempre de la intersubjetividad de la relación que los agentes entablan y ello explica por qué esta libertad lleva anejas obligaciones ilocucionarias»[452].

Por todo ello, el sistema del derecho debe incluir: 1. Derechos (y leyes que los institucionalicen) de la esfera *material* («Derechos fundamentales que garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica[453] y ecológicamente aseguradas [...] en términos de igualdad de oportunidades»[454]), esfera del *contenido* político. 2. Derechos de la esfera de las instituciones *formales* o procedimentales de la autonomía y libertad del ciudadano («Derechos fundamentales [...] al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas [...]; al desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembros de la [...] comunidad jurídica. Derechos fundamentales que resultan directamente de la accionabilidad de los derechos [...] Derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión[455] y la voluntad comunes [...]»[456]. 3. Derechos de la esfera de la factibilidad o del ejercicio del *Poder administrativo*, que son los derechos de las instituciones públicas que se desdoblan como *deberes del ciudadano*:

> El [ejercicio delegado del] poder del Estado (*Staatsmacht*) sólo cobra una forma institucional estable y fija en, y con, la organización de la administración pública en término de una jerarquía de cargos. El alcance y peso del aparato estatal depende de en qué medida la sociedad recurre al medio que es el derecho, con el fin de operar e influir con voluntad y conciencia sobre sus propios procesos de reproducción[457].

Lo que supone, como contraparte que:

En el sistema de la Administración pública se concentra un poder que una y otra vez ha de *regenerarse* a partir del poder comunicativo [léase: consensual]. De ahí que el derecho no sólo sea elemento constitutivo del código *poder* que gobierna los procesos administrativos. Constituye a la vez el medio para la transformación del poder comunicativo [consensual, *desde abajo*] en administrativo[458].

Como puede verse, todo el edificio de la legitimidad del sistema del derecho (y del propio Estado) se funda en el poder consensual de la comunidad política (*desde abajo*), el único soberano, por lo que debemos abordar dos temas íntimamente ligado a dicha legitimidad activa, actual: el «estado de derecho» (que legitima la resolución pública de los conflictos sociales y de otro tipo) y la «opinión pública», que es la que constituye en concreto e históricamente el consenso vigente en la comunidad política (soporte hermenéutico de la adhesión unificada de las voluntades a toda instancia de la Sociedad civil y política). Sin un *consenso actuante* las voluntades pierden *motivación tendencial* y el poder, un «bien escaso» en el decir de H. Arendt, se disuelve dejando en su lugar a la pura fuerza de la coerción como dominación política.

4. *El poder diferenciado como judicial. El «estado de derecho»*

[357] Desde los más antiguos sistemas políticos, como los de Mesopotamia hace más de cuarenta siglos, el sistema del derecho, cuyos enunciados son universales, necesitaba una mediación legítima de su *aplicación*[459] a los casos singulares. De nada valdría el mejor sistema jurídico sin quien pudiera aplicar lo universal a lo particular o singular, o sin quien pudiera subsumir lo particular o singular en lo universal con *justicia*. *Justo* es el juez que, en cumplimiento de las condiciones universales de la legitimidad política (que serían la articulación adecuada de los niveles materiales de la verdad práctica —en relación a la reproducción de la vida—, usando los procedimiento legítimamente acordados —desde un sistema de leyes—, y considerando las circunstancias histórico-empíricas de lo que ha de juzgaarse), sostiene honesta y públicamente ante la comunidad política una «pretensión política de la *justicia*», es decir, del *juicio* proferido como interpretación del sentido práctico del acto en cuestión (en principio, de un reo acusado de algún delito). Hay entonces que analizar los muchos momentos de este acto complejo del *juzgar* con legitimidad política.

Entre los griegos el «tribunal» (*kitérion*) de los que juzgaban debía «alejarse» (*krinêin*) descomprometidamente (para alcanzar la equidistancia que exige la justicia) del acto o «persona acusada» (*kritós*) sobre la que dictaba el «juicio» (*krísis*) de inocencia o culpabilidad, en la que consistía la «sentencia judicial» (*kríma*) propia del «juez» (*krités*).

Aristóteles[460] ha tratado la cuestión con su habitual precisión. El juicio del juez es un enunciado práctico con pretensión de verdad, que depende sin embargo de la integridad ética de la subjetividad que juzga.

La corrupción del juez es la destrucción del «estado de derecho» en su fundamento. Por ello, como hemos visto, el *Código de Hammurabi* la condenaba con la pena de muerte. Nos dice el Estagirita:

> Por esto es que llamamos *sofrosynen*[461] (temperancia), porque significa salvadora (*sózousan*) de la interpretación práctica (*frónesin*). Lo que ella salva es la *hypólepsin*[462] [...] Los principios (*arkhai*) de la praxis (*praktôn*) son los que se intentan prácticamente (*praktá*). El que está corrompido por el placer o el temor no se le aparece (*ou faínetai*) el principio [...] El mal (*kakía*) es, de esta suerte, corruptor del principio. Así la sabiduría práctica (*frónesin*) es necesariamente el hábito (*héxin*) que opera según (*metà*) la verdad de la razón (*lógou alethê*) en referencia a los bienes prácticos humanos[463].

Con razón la Ética discursiva muestra que todavía hay en Aristóteles como un paradigma solipsista, ya que sólo el prudente (sabio práctico) puede saber singularmente si la *hypólepsis* de otro ciudadano es recta, correcta, justa. Le falta la discursividad al no poder constituir la *hypólesis* como conclusión consensual de una «pretensión de validez práctica» que incluya la intersubjetividad y la comunidad. Pero, lo que se le escapa en parte a Apel y a Habermas, es que cada participante (y el juez, si no se trata de un tribunal colectivo) debe ejercer su propia responsabilidad judicativa desde el ejercicio singular de la «sabiduría práctica» (*frónesis*) concreta cuando decida *su propio juicio acerca del caso*. Es decir, el consenso comunitario presupone ya siempre el juicio de cada miembro de la comunidad práctica, y éste no puede ser sino singularmente «prudencial». Lo mismo acontece con el juicio singular de todos los miembros de todas las instituciones (legislativa, ejecutiva, judicial, electoral o ciudadana). Es entonces necesario saber articular complejamente la *prudencia del sujeto singular que emite un juicio* (una interpretación, un momento hermenéutico) en todos los niveles con el *consenso práctico* de la deliberación democrática intersubjetiva, discursiva[464].

Aristóteles nos habla de los «silogismos prácticos» (*syllogismoi tôn praktôn*) que pueden aclarar el análisis del «juicio práctico» del ciudadano, del político representante y del juez (tres tipos de «juicios» analógicamente semejantes en su estructura hermenéutica). Escribe el fundador del Liceo: «[*a*] Los silogismo prácticos tienen su principio[465] [premisa mayor] de esta manera: *Puesto que tal es el fin y el bien supremo* (*aristón*), cualquiera que sea ya que para el argumento podemos tomar el que se nos ocurra» (*EN* V, 12, 1144 a 30-31).

La premisa menor se ocupa «de las cosas humanas (*tà anthrópina*) sobre las que pueda deliberarse (*bouleúsasthai*)» (7, 1141 b 9). A partir de los principios, entonces, y deliberando rectamente sobre las mediaciones para llevarlas a cabo singularmente (es el momento de la *aplicación*), se decide por último la *hypólepsis*: «[*b*] El saber deliberar (*eû beboulêusthai*) es propio del prudente. La justa deliberación es fruto de la rectitud (*orthótes*) de lo que conviene acerca del fin (*télos*), siendo la prudencia la que permite [*c*] la *decisión verdadera* (*alethès hypólepsis*) (9, 1142 b 38-39).

En [*a*] tenemos el momento universal, el todo, la premisa mayor del silogismo práctico. En [*b*] el momento particular, la parte, las premisas menores que permiten deliberar sobre las mediaciones para alcanzar el fin, los principios. En [*c*] se llega a la conclusión singular práctica, concreta, la *electio* latina, la *máxima* de la voluntad de Kant, el singular demostrado, justificado (cuando el proceso es deductivo, momento «determinante» del juicio práctico diría Kant). La «interpretación electiva» (o la decisión final de la máxima concreta: *proaíresis*) es lo que por último decide la política (ya que es el juicio práctico que impera las acciones estratégicas): «Lo elegido (*proairetoú*) es lo que deseamos porque lo hemos deliberado [juzgado racionalmente] (*bouleutoú orektoú*) en vista del fin; así la elección (*proaíresis*) es acerca del querer juzgado (*boulentiké órexis*) [...] toda vez que apetecemos algo (*oregómetha*) porque lo hemos deliberado (*boúleusin*)» (III, 3; 1113 a 10-14).

[358] Si nos situamos en otra tradición política, debemos recordar que en Egipto el «juez» por excelencia, que tiene en su mano la balanza donde se pesa el bien y el mal (que se impone como símbolo en todo el orden jurídico), es Osiris[466], siendo el «juicio final» en la gran sala de *Ma'at* —la *Moira* griega—, por su parte, el postulado del juicio perfecto. El mito de Osiris, la conciencia moral, se subjetiva y entra en la tradición semita y cristiana, en la filosofía árabe (primera herencia del aristotelismo), en la filosofía latino-germánica. Todo el tema de la *conscientia* (en alemán *Gewissen*) tiene larga historia[467]. Para Tomás de Aquino, que producirá una síntesis muy particular de la terminología hebrea y griega, trata el tema anotando que «la conciencia aplica (*applicatur*) lo conocido por la *syndéresis*[468] al examen de los actos particulares (*ad actum particularem*)»[469]. Los actos particulares, además, se nos dice, están sumergidos en una gran incertidumbre (*in rebus autem agendis multa incertitudo invenitur*[470]), porque se trata de acontecimientos singulares y contingentes (*singularia contingentia*[471]). Aunque inciertos los actos particulares deben ser la conclusión de un acto racional de discernimiento, de un proceso hermenéutico (*inquisitio*[472]), una deliberación (*consilium*) que, por medio del «silogismo acerca de lo operable (*syllogismo operabilium*»)[473], concluye en «la elección (*electio*), [que] es lo inteligido apetecido (*intellectus appetitivus*) [o] el apetito deliberado (*appetitus inquisitivus*)»[474]. Como siempre estamos en un momento previo a la disyunción de la Modernidad, y por ello el orden del deseo y el de la racionalidad se codeterminan adecuadamente. Es de recordar la precisión con la que esta tradición, analíticamente, describe los momentos del proceso que culmina en la decisión (tanto del ciudadano, como del juez, pero principalmente del político que ejerce el poder).

La prudencia o el hábito de la sabiduría práctica era analizado en la filosofía latino-germánica teniendo en cuenta las diferencias posibles de sus: *a*) «partes integrales», *b*) «subjetivas» o *c*) «potenciales».

En primer lugar (*a*), en cuanto a sus «partes integrales», el ciudadano, el político profesional o el juez deben tener, en un primer momento (1), «memoria», en la medida en que al enfrentarse al «operable contingente»

(*contingentia operabilia*)[475] debe recordar todos los casos anteriores singulares, porque no se tratan de universales. Cerebralmente todo lo que nos enfrenta es un *remembered present*[476]; es el pasado del haber-sido-en-el-mundo de Heidegger, desde donde se implanta el pro-yecto futuro y del cual se abren las posibilidades: los *contingentia operabilia*. Cuanto mayor conocimiento de la historia, de los antecedentes, de anteriores experiencias se tenga, el acto será más acertado políticamente.

En un segundo momento (2), se tiene una «percepción intuitiva»[477] del caso singular en toda su complejidad. Es una «recta evaluación de algún fin particular» (*recta aestimatio de aliquo particulari fine*). De nuevo, a mayor observación, a mayor atención en el descubrimiento de lo que la estrategia china denominaba *xing* (situación, configuración estratégica o tendencia de los acontecimientos[478]) en relación al *shi* (potencial de dicha situación), es decir, cuando más capacidad haya en esta evaluación de la realidad (*ratio particularis*) del poder (como voluntad colectiva unida, con mayor o menor *potentia*) que se disemina en el campo político heterogéneamente, mejor capacidad se tendrá en la consecución de los otros momentos del acto prudencial, estratégico, discursivo.

En un tercer momento (3), la *docilitas* (capacidad de aprendizaje), que, por un lado, significa saber aprender como discípulo de los otros, de la realidad política, de los errores; pero, por otro, estudiar (o hacerse aconsejar) por las ciencias, las tecnologías, los saberes teóricos, prácticos y técnicos. El «terco» (como la «piedra») no puede ser un buen político, sino el que se pliega a la realidad como el «agua» —según la metáfora china, que arrastra torrencialmente las piedras más pesadas y las rompe al penetrar por sus grietas, además de ser desconocida por transparente.

En un cuarto momento (4), la *solertia*[479] (imaginación pronta y creativa), que es como la agilidad mental práctica que imagina pronta (*velox*) y fácilmente soluciones inesperadas, nuevas, geniales, adecuadas. En un quinto momento (5), la *ratio* o la capacidad de descubrir posibilidades «razonables». Lo razonable supone: (6) la *providentia* (previsión), o el saber determinar los medios adecuados para los fines estratégicos; (7) la *circumspectio* (observación de las circunstancias que rodearán la acción posible), que exige saber descubrir todas las circunstancias que determinan la singularidad del evento, es decir, nuevamente considerar la red de la estructura del poder dentro de la cual se encuentra la acción posible, incluyendo los efectos; (8) la *cautio* (cautela), que obliga a observar atentamente los impedimentos que se interponen en la consecución de la acción (C. Schmitt observaría detenidamente los «pasos» del enemigo político en especial).

En segundo lugar (*b*), las «parte subjetivas» de la prudencia son para los filósofos latinos, en un primer momento (1), la prudencia en referencia a sí mismo; en un segundo momento (2) la prudencia con respecto a la «multitud» (*multitudo*), que puede ser prudencia *militar*, *económica* (en referencia a la casa, al feudo, a la ciudad) y *política*[480].

En tercer lugar (*c*), las «partes potenciales», que son (1) la *euboulía* (virtud del saber deliberar), (2) la *synesis* (virtud del saber emitir un

juicio en el momento mismo de la decisión, sin titubear), (3) la *gnóme* (virtud del buen juicio o de la recta ilación, subsunción o aplicación del principio al caso contingente singular: *ad hoc pertinet gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii*[481]. Para Kant sería el momento del juicio recto determinante en la «aplicación» del principio o la ley universal.

En la Modernidad madura, como hemos visto en [171-172], Kant describe un doble movimiento en el ejercicio de la «facultad de juzgar» (*Urteilskraft*). Si se parte de «lo universal» (*Allgemeinen*)[482], que puede ser «la regla, el principio, la ley»[483], el acto judicativo debe deducir, justificar o subsumir lo particular (la *hypólepsis* aristotélica, o la *electio* latina) «en lo universal». Debe entonces «descender» *explicando* desde el principio la conclusión práctica (*flechas b*).

Esquema 23.04. ASCENSIÓN DIALÉCTICA (DEL JUICIO REFLEXIONANTE) Y DESCENSO JUSTIFICATIVO (DEL JUICIO DETERMINANTE) PRÁCTICOS

| | | |
|---|---|---|
| Nivel (C)[484] universal práctico | *Fundamentación* ↑ c 1) Los principios | |
| Nivel (B) particular práctico | 2) El sistema del derecho, de las leyes, las reglas, etc. | |
| Nivel (A) empírico práctico (singular) | ↑ Ascenso reflexionante (Ontológico-dialéctico) ↑ a El caso concreto | ↓ Descenso determinante (*Justificación*) b ↓ El juicio determinado |

[359] Si, por el contrario, se parte del «caso concreto», se debe poder situarlo dentro de un horizonte en el que se logre establecer alguna relación con un momento universal (con algunas reglas, leyes o principios), a partir del cual encuentre un fundamento de justificación[485], es decir, de «sentido» práctico, debiendo para ello, primeramente, lanzar diversas «hipótesis» de posibles relaciones con regiones universales eventualmente justificantes (un acto semejante a la *abducción* de Peirce, o de ascenso dialéctico u ontológico de la «parte al todo»[486]: «la facultad de juzgar reflexionante debe ascender (*aufzusteigen*) de lo particular [...] a lo universal»[487]. En el orden del conocimiento de la naturaleza, ese orden natural se estructura desde un principio *a priori* trascendental,

el «principio de finalidad» (por semejanza al «principio de causalidad» de Hume). Pero en el orden práctico, de la libertad, la moralidad o la política, hay un «principio supremo de todas las leyes morales [que] es un postulado»[488]. Este postulado —que al comienzo de las exposiciones de Kant parecía posible de ser realizado empíricamente *in the long run*— poco a poco se le fue apareciendo como empíricamente imposible de ser efectivizado. Nos explica que se trata de un postulado, un horizonte de orientación que despliega «un hombre que venera la ley moral» y que se le ocurre «pensar *qué mundo* él, guiado por la razón práctica, crearía si ello estuviera en su poder»[489]; el postulado es así la referencia de universalidad en la que el caso particular debe fundamentarse en su moralidad. En la *Crítica de la razón práctica* las Ideas de Dios e inmortalidad fundaban la moralidad del acto haciendo posible la realización futura del «bien supremo» (después de la muerte). Por el contrario ahora, gracias a un postulado político, es posible ir anticipando el «bien *político* supremo» (*hoechsten politischen Gut*)[490] en la historia. De esta manera se refiere el caso particular al principio universal, que metafóricamente es imaginado como una «ascensión». En efecto, se nos dice que «la paz perpetua (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una Idea irrealizable. Pero los *principios políticos*»[491] que orientan las acciones e instituciones hacia el «estado de paz perpetua, no son irrealizables, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea *fundada* (*gegründete*) en el deber»[492]. Concluyendo: «Esta Idea racional de una comunidad pacífica [...] formada por todos los pueblos de la tierra [es el] principio de derecho»[493]. Todo el sistema del derecho (desde la Constitución hasta las leyes que dicta el Poder legislativo, y sus posibles reglamentaciones) se justifican, o se fundan en ese postulado universal primero. La misma «sociedad civil», con su organización legal coactiva y sus fines materiales (la felicidad común y la cultura), son ya un nivel fundado en ese postulado primero (comenzando así el *descenso* de lo más universal a lo menos universal, de la *flecha b* del *Esquema 23.04*.

Como se habrá observado tenemos ya la cima de la montaña a la que hemos ascendido. La *aplicación* del horizonte universal será la función descendente de la «facultad del juicio determinante»:

> Si lo dado (*gegeben*) es lo universal [...] la facultad de juzgar, que subsume (*flecha b*) lo particular [*A-B*] en lo universal [C] (aun en el caso de que, a fuer de facultad trascendental de juzgar, dé *a priori* las condiciones únicas en que sea posible efectuar esa subsunción), es determinante (*bestimmend*)[494].

Ahora «lo universal» (que para Apel es la *Teil A*) puede *aplicarse* al «caso singular», es decir, puede ser dictaminando, juzgado, evaluado, determinado en su juridicidad (o en su justicia *real*) por el juez. Lo mismo acontece con el acto a ser obrado por el ciudadano o el político profesional (*a priori* constituido como *válido* moral, legal o legítimamente). Por ello, todos los momentos del ámbito trascendental universal (la

comunidad ética, el sistema del derecho, etc.) son «las condiciones de la aplicación (*Bedingungen der Anwendung*) de la voluntad moralmente determinada por su objeto que le es dado *a priori* (el bien supremo)»[495]. Este nivel trascendental, universal, está estructurado complejamente. El juez, por su parte, siendo una institución política, pública, jurídica *aplica* lo universal (el sistema del derecho) en referencia al caso concreto que debe dictaminar, es decir, a las «acciones meramente *externas* y a su conformidad con la ley, [y por ello] se llaman *jurídicas* [...]; es la *legalidad*»[496] —en el formalismo kantiano.

Apel parte de las conclusiones kantianas, las corrige, las actualiza desde la ética del discurso, distinguiendo una «parte A» de fundamentación de principios —tema del próximo *capítulo 3*, *flecha c* del *Esquema 23.04*— y una «parte B» de su aplicación hermenéutica, pero rectificando la problemática, ya que no son aceptables las posiciones de Aristóteles o Kant en aquello de que «la problemática normal de una *frónesis* o una *facultad del juicio* [...] en el sentido de una moralidad convencional aristotélica de la *polis* [determinada] por las costumbres de *aplicación convencional* correspondiente, [o] como lo hace Kant, [con] la aplicación responsable de una moralidad de principios abstracta [de] la *facultad del juicio* del hombre común [...] sin necesidad de mucha perspicacia o ciencia»[497].

Apel llama la atención sobre la «mediación histórica entre el principio universalista ideal [...] y la situación concreta de una comunidad comunicativa real»[498], ya que el desarrollo histórico político y cultural postconvencional de una sociedad con «estado de derecho», permite la presencia de más adecuadas condiciones para una aplicación válida de principios:

> Kant todavía no es capaz de pensar el problema de una *responsabilidad histórica de la aplicación de una ética de principios postconvencional*. En una comunidad comunicativa real, históricamente condicionada, son precisamente las *condiciones de aplicabilidad* de una ética de la comunidad ideal las que aún no están en absoluto dadas[499].

Por una parte, el «estado de derecho» no ha avanzado tanto que pudiera darse simetría entre los afectados que entran el *discurso de aplicación*[500] —y podemos indicar que *nunca* existirán condiciones *perfectas* de simetría—. Tampoco se darán *nunca* las condiciones *materiales* de simetría —cuestión planteada en nuestra *Ética de la Liberación*—. Por lo que el «principio de extensionalidad» o de «complementación» (*Ergänzungsprinzip*) —que obliga a producir en la historia un desarrollo que produzca una tal simetría de los argumentantes[501]—, pero no teniendo la ética del discurso ningún recurso estratégico ni material para cumplir una tal obligación[502]. Volveremos en el próximo *capítulo 3* sobre la posición teórica de Apel.

[360] Por su parte Habermas trata la cuestión de la aplicación del derecho en el caso del juez comenzando por situar la «hermenéutica ju-

rídica», que permite afrontar el «realismo jurídico» y el «positivismo jurídico». Estamos entonces en el orden de la *justificación* (o del *descenso* del fundamento a lo fundado)[503]. La hermenéutica de la ley se encuentra ante el hecho de elegir una «decisión jurídica como [...] subsunción de un caso bajo la correspondiente regla»[504]:

> La hermenéutica propone por ello un modelo procesual de interpretación (*Auslegung*). La interpretación comienza con una precomprensión (*Vorverständnis*) de marcado carácter evaluativo que establece entre norma [lo universal] y el estado de cosa [el caso singular] una relación *previa* y *abre un horizonte* para el establecimiento de ulteriores relaciones[505].

En la interpretación cotidiana (que Habermas con Heidegger llama «precomprensión»[506] o «interpretación derivada»), tal como el sentido común descubre «sentido» de los acontecimientos, el juez deberá saber (como momento de la facultad reflexionante del juicio) *situar*[507] el *caso singular*, que se trata de resolver teniendo «pretensión de legitimidad (*Legitimitätsanspruch*) de las decisiones judiciales»[508], *dentro* de la totalidad del sistema del derecho. La «escuela realista» recurre sin escrúpulos a momento extra-jurídicos (psicológicos, sociológicos, históricos), y los yuxtapone al cuerpo de las leyes y principios jurídicos, cayendo en un instrumentalismo político incoherente. El positivismo jurídico, en cambio, cuenta auto-referencialmente sólo con el cuerpo legal, y cuando no haya legislación positiva que pueda permitir el juicio del caso concreto, lo deja a la «discreción» prudencial del juez (cae así en un irracionalismo jurídico).

[361] Ronald Dworkin desarrolla su metodología de «interpretación constructiva» a partir de la estrategia argumentativa de los «casos difíciles»[509], admitiendo que en la administración de la justicia se debe también hacer referencia a los punto de vista morales de una determinada tradición y a objetivos políticos, pero sin quizá advertir suficientemente que los contenidos morales se transforman radicalmente cuando adquieren forma jurídica.

Una decisión del juez es jurídica (legal), pero no deja de ser moral y política. El asunto consiste en saber integrar los tres componentes. Como hay principios y reglas específicas que concretan a los primeros, Dworkin propone: *a*) «en lo que se refiere al método, recurrir al procedimiento de la interpretación constructiva, *b*) en lo que se refiere al *contenido*, mediante el postulado de una *teoría del derecho* que efectúe en cada caso una reconstrucción racional de derecho vigente y lo traiga a concepto»[510]. Dicha «interpretación constructiva» no es otra cosa que un *analizar* todo el orden jurídico y un seleccionar lo que tenga relevancia en dicho orden con respecto al caso concreto, para *reconstruirlo* coherentemente a fin de justificar una decisión idealmente válida. Aunque haya incertidumbre es necesario reducir el grado de su ejercicio, y cuando haya contradicción entre principios aplicables al caso concreto tienen que haber criterios para seleccionar la norma adecuada. De todas

maneras un juez que efectuara perfectamente esta tarea debería tener la omnisciencia de un Hércules (de un Osiris, diría yo). En efecto, para perfectamente llevar a cabo esta tarea de construir una *teoría del derecho ad hoc* se necesitaría:

> Conocer *todos* los principios válidos y todos los fines y objetivos que son menester para la *justificación*; al mismo tiempo, tener una *perfecta* visión de conjunto de la densa red de elementos enlazados por hilos argumentativos, de que consta el derecho vigente[511].

La indeterminación propia del derecho (por ser universal) no impide que pueda ser aplicado adecuadamente, aunque debe reconocerse la dificultad de llegar a tener un marco teórico coherente, a partir de la Constitución, incluyendo diferentes normas constitucionales, leyes simples, derechos consuetudinarios, decisiones de principio, comentarios, para resolver el caso contingente[512]. El concepto de «integridad» califica la coherencia de todos los momentos para Dworkin. Claro es que muchos opinan que esta teoría es impracticable.

Por su parte, Klaus Günther, distinguiendo «discursos de fundamentación»[513] y de «justificación», nos permite llegar a una descripción tal que podría resumirse en que «la justificación de un juicio singular ha de apoyarse en el conjunto de todas las razones normativas susceptibles de poder considerarse, que resulten relevantes en virtud de una interpretación [lo más] completa de la situación»[514].

De todas maneras, para Dworkin o para Günther, el ejercicio aplicativo es *monológico*, el juez es un solitario, cuyas construcciones interpretativas son inevitablemente falibles. ¿Es posible pensar en un procedimiento cooperativo en la formación de la teoría del derecho, en el sentido de Dworkin, para justificar una mejor aplicación? Esto supondría, al menos, una doble comunidad de referencia (a la manera de la *indefinitly community* de Peirce): *a*) una comunidad de jueces (por analogía a una comunidad científica, en cuanto al estudio y debates histórico-científicos del derecho), y *b*) una comunidad judiciaria (como los tribunales constituidos por ciudadanos en algunos Estados, cuestión no planteada por Habermas), consistiendo a ambos como modos, no los únicos, de «procedimientos argumentativos [jurídicos] de búsqueda cooperativa de la verdad»[515]. El juez, el fiscal, el defensor, un posible tribunal de ciudadanos, el reo, sus familiares, la víctima, y hasta la opinión pública, constituyen una trama intersubjetiva que se va ligando dramáticamente en el proceso temporal del juicio. Es en esos lazos interhumanos, donde, por los mejores argumentos, y no por la simple coacción, va ganando terreno una decisión del caso concreto que posee la «pretensión de legitimidad» —pretensión, que como su concepto lo incluye, puede ser mejorada, corregida[516], pero, que parte de una cierta aceptabilidad por parte de los afectados.

En nuestro caso, cuestión a la que retornaremos en la *Crítica*, para que la «pretensión de legitimidad» no sea sólo *formal* (teniendo en cuen-

ta el sistema del derecho), sino que pueda igualmente tomar en cuenta la situación *material* o social de un posible acusado, para lo cual será necesario usar principios que sitúen a la solución del caso dentro del horizonte de la normatividad de la esfera material de la política, para que se alcance una «pretensión de legitimidad *real*». La legitimidad del juicio se completará como un juicio *justo*[517].

Por su parte, el «estado de derecho» vincula el sistema del derecho y las leyes con la capacidad del ejercicio del poder político que sanciona con legitimidad la solución de un conflicto entre ciudadanos —mediante la intervención del Poder judicial—, cuando el conflicto no ha encontrado una resolución por negociación razonable previa. En este caso el orden político cobra estabilidad, gobernabilidad. El «estado de derecho» garantiza, por una parte, los derechos del sujeto práctico, como miembro de otros campos (y en su dignidad ético-trascendental como tal), y, por otra parte, ante el ejercicio delegado del poder por parte del Estado:

> En el *estado de derecho* (*Rechtsstaat*) entendido en términos de teoría del discurso la soberanía popular no se encarna ya en una asamblea intuitivamente identificable de ciudadanos autónomos; se retrae a los circuitos de comunicación, por así decir, carentes de sujeto, que representan los foros y los organismos deliberativos y decisorios [...] En el Estado democrático de derecho el poder político se diferencia [...] en poder comunicativo y poder administrativo[518].

Por nuestra parte, como se verá repetidamente, deseamos indicar, además de lo sugerido, la necesidad y la creación de instituciones que den la posibilidad de una participación directa (en el nivel de la *base*, distrital o de barrio) por parte de los ciudadanos autónomos (que deberían organizarse paralelamente a las instituciones de la representación) desde abajo. Esto no niega, sino que funda, la posibilidad que sea «el derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo (indiferenciado) se transforma en administrativo»[519]. La producción discursiva del derecho (Poder legislativo) y la resolución de los conflictos (en especial los sociales) (Poder judicial) permite que el estado de derecho consolide la continua regeneración del poder político de la comunidad. Claro que J. Habermas, siempre, se refiere sólo a una legitimidad *formal*. Por nuestra parte, ya lo hemos indicado, si consideramos que el estado de derecho debe también fundarse en la igualdad de derechos de reproducir y desarrollar la vida concreta de los ciudadanos (en la esfera *material*), tendríamos un concepto de legitimidad *real*, y por ello también la idea de un estado de derecho *real* (es decir, formalmente fundado en el derecho, las leyes, y *materialmente* existente en la resolución de los conflictos sociales[520], que surgen de un no cumplimiento de los requerimientos ecológicos, económicos o culturales en toda la población).

El estado de derecho, entonces, dinamiza todos los intersticios de la comunidad política, de sus acciones estratégicas, de sus instituciones, impidiendo el hacer justicia «por sus propias manos» o aplicar la «ley del talión» como venganza. La formación disciplinada de la voluntad exige

una tolerancia democrática fundada en la fraternidad ciudadana. El Poder judicial se levanta así como una última instancia fundante que permite la vida política civilizada. Todo se corrompe cuando el derecho es usado para el cumplimiento de intereses inconfesables y la dominación coacciona a los ciudadanos al silencio y al miedo. El poder político de la comunidad se debilita, el consenso se disuelve, la *potentia* deja lugar a una *potestas* dominadora, parcial, injusta. La reproducción de la vida de los ciudadanos se dificulta, la participación se aniquila, la factibilidad técnica del dominio del bloque histórico en el poder, sin hegemonía, se transforma en pura dominación.

### 5. *La opinión pública y política: el consenso activo. La manipulación economicista de la «medio-cracia»*

[362] El consenso de la comunidad política, lo hemos visto repetidamente, constituye un momento esencial del poder en su sentido positivo, radical. Las voluntades no podrían consolidar la *potentia* de los muchos sin la *unidad* que se funda en el consenso. En esto coincidirían H. Arendt, J. Habermas, A. Gramsci y esta *Política de la Liberación*. Si se disuelve, corrompe, destruye el *consenso* se debilita y hasta se extingue el poder de una comunidad política. Lo que hoy llamamos *opinión pública* —y más estrictamente *opinión política*— toca esa red neurálgica del poder como poder. De otra manera. Hemos insistido en que la democracia deliberativa exige una comunidad política *in actu* siempre atenta a los problemas y conflictos de la realidad compleja del campo político, a fin de que por la continua y presente discusión de los ciudadanos, argumentando cada uno desde su posición de participantes, se cree un estado de *discursividad activa*, que tiene su expresión pública e institucionalizada en los órganos legislativos. Lo que *liga* y *funda* a dichos órganos legislativos con la conciencia intersubjetiva de la comunidad política es la *opinión pública*, pero en tanto opinión que no es solamente pública, sino que, situada en el campo político, efectúa una interpretación o hermenéutica[521] propiamente política.

En su obra *Transformación estructural de la esfera pública*[522], Habermas expone una detallada historia de la transformación de la «esfera pública» en la sociedad europea, bajo el proyecto de organizar un Estado social al comienzo de las década de los años sesenta. Si dejamos de lado el largo proceso del tema en las sociedades griega[523] y latino-germánica[524], en «la fiesta barroca [lo público] ha perdido literalmente ostentabilidad [y] se retira de las plazas públicas a los jardines, de las calles a los salones de palacio»[525]. La burguesía ganará por su parte la esfera pública, en el primer capitalismo mercantil, comercial, en las grandes ferias que se establecían en el cruce de las rutas de largo aliento. Había así «tráfico de mercancías y noticias»[526]. Por supuesto Habermas nada nos dirá sobre Venecia, que superaba en esto a todas las ciudades continentales europeas; ni de Estambúl, Bagdad, Samarcanda, y cruzando el Tarim las enormes ciudades del Yang-ze. En estas ciudades, que florecen

en Flandes (Brujas, Amberes y después Ámsterdam), «*público* [...] resulta análogo a estatal; el atributo no se refiere ya a la *corte* representativa de una persona dotada de autoridad, sino más bien del funcionario [...] El dominio señorial se transforma así en *policía*; las personas a ella subordinadas forman, como destinatarios de la violencia pública, el público»[527]. La clase mercantil comercial muy pronto (en la primera mitad del siglo XVII en Inglaterra se publica la *Gazette of London*) comienzan a editar boletines informativos económicos: nace así la *prensa escrita*. La opinión de la clase burguesa se enfrenta al Estado, a la monarquía absoluta. Pero bien pronto el Estado comienza a utilizar este nuevo medio. Richelieu fue protector de un periódico estatal fundado por Renaudot en 1631. La opinión escrita de la burguesía había creado su contraparte. El poder de la prensa era creciente porque tenía como *publicum* a miles (en Francia y en toda Europa, pero igualmente en México, Buenos Aires, Bogotá o Lima) de grupos literarios y políticos que se reunían en torno al recién llegado producto, el café (los *coffee-houses*, los *salons*, los *Tischgesellschaften*), que a través de Viena proviene del Imperio otomano. Era una esfera pública semi-privada. La familia burguesa patriarcal defiende su privacidad pero se abre a lo público. El primer piso de las casas de los comerciantes de Ámsterdam dan hacia la calle, donde están las oficinas y el trato con los clientes: es la apertura al mercado, a lo público; en el segundo piso está la familia: es lo privado; en el tercer piso, cuyas compuertas altas se abren por detrás a los canales por donde los barcos depositan las mercancías, elevadas por grúas, en la casa del comerciante, trabajan los asalariados: es la fábrica[528]. Aparece el intercambio epistolar, que utiliza la novedosa institución del correo (usado primero para la distribución de los periódicos)[529]. Crece la trama de redes de comunicación intersubjetiva.

El Estado absolutista no tarda en organizar la censura, como medida de restricción de la esfera pública. Sin embargo, suficientemente afianzado en la propia burguesía, en Gran Bretaña entre 1694-1695 se funda el Banco de Inglaterra y se produce la abolición de la censura. Se aumenta el número de votantes (que posteriormente con la *Reformbill* llegarán a un millón de electores), aumenta la presencia de la burguesía en un Parlamento ampliado, que al final del siglo XVIII deberá por primera vez referirse a la *public opinion*, que presiona una guerra contra Rusia:

> La idea burguesa del Estado legal, esto es, la vinculación de toda actividad estatal a un sistema lo más continuo posible de normas legitimadas por la opinión pública (*öffentliche Meinung*), está orientada al arrinconamiento del Estado como instrumento de dominación[530].

Todo esto es posible en el tiempo del crecimiento de la influencia de la burguesía en la llamada «opinión pública»[531]. Al comienzo, para Hobbes por ejemplo, la opinión crítica a la monarquía era detestable —como hemos visto en la visión histórica[532]—. Locke, por el contrario, le da un lugar central, indicando que la virtud exige una *public esteem*[533].

Pero es Rousseau el primero que usa la expresión *opinion publique* en un sentido crítico, como confianza en el juicio del sentido común del simple pueblo, como opinión popular de la asamblea reunida en la plaza pública en el momento del ejercicio de la democracia directa (aunque garantizada por la censura)[534], opuesta al mero *publique éclairé*, que es fruto de la prensa, de los discursos de salón. Los sabios y la ilustración —es la burguesía ilustrada— se extravían en conocimientos innecesarios, *c'est de l'opinion publique qui'ils sont ennemis*[535]. Para Rousseau, como es sabido, la civilización ha corrompido al ser humano. ¿Cómo se podría salvar de tal corrupción al ciudadano? En la *Volonté générale* brota ese como el «estado de naturaleza» anterior a la «sociedad civil» y expresa su bondad como *opinion publique*, como el *bon sens*[536]: «Oh Dios todopoderoso [...] líbéranos de la ilustración y de las artes funestas de nuestros padres y dadnos la ignorancia, la inocencia y la pobreza, los únicos bienes que pueden producir nuestra felicidad»[537].

La opinión pública del pueblo es soberana. Sin embargo deberá aceptar la mediación legislativa, es decir, las instituciones para su autorregulación, pero siempre intentará disminuir su importancia recordando la necesidad de la democracia directa, de donde la *opinion publique* ejerce su presencia, siendo el tribunal permanente y última instancia de lo político. En esto J. Bentham estará totalmente de acuerdo. De todas manera esta posición utópica —en cuanto le falta el criterio de discernimiento que pueda criticar a la misma opinión popular, y que son los principios de los que hablaremos en el *capítulo 3*— deberá ser tenida en cuenta[538].

[363] Con Hegel tenemos una exposición explícita del tema en la *Filosofía del Derecho*[539]:

> La libertad *subjetiva formal* de que los individuos como tales pueden tener y manifestar sus propios juicios, su propia opinión (*Meinen*) y consejo acerca de los asuntos generales, se manifiesta en el conjunto que se denomina *opinión pública* (*öffentliche Meinung*). Es el universal en y para sí, lo substancial y lo verdadero asociado a sus contrarios: lo singular para sí y la particularidad de la opinión de los muchos (*der Vielen*); esta existencia es la contradicción en sí misma, lo conocido como apariencia; es lo esencial e inmediatamente lo inesencial[540].

En este texto puede verse el sentido crítico de lo popular en Hegel, y por lo tanto de su *opinión*. Contra Rousseau escribe:

> Las ciencias, si son verdaderamente ciencias, no se encuentran de ninguna manera en el terreno de la opinión y de visiones subjetivas [...] Ellas no entran en la categoría de lo que constituye la *opinión pública*[541].

La Sociedad burguesa (o civil) para Hegel era contradictoria en sus clases fundamentales; no tenía por ello unidad ni objetivo común. Se oponía entonces a una visión liberal, pero igualmente creía que el «pueblo» como masa informe no podía tampoco ser referencia de opinión sustentable. Apoya la ciencia ilustrada o la voluntad unificada del príncipe[542]. La posición liberal, a la larga, deberá contar con la coacción del

Estado y no sólo la *opinión pública*. Durante un cierto tiempo la prensa le fue favorable, y en ese momento Hegel escribe:

Definir la *libertad de prensa* como la libertad de decir y de escribir lo que se quiere es correlativa a la definición de la libertad, como libertad de hacer lo que se quiere. Lo así dicho pertenece a la barbarie inculta de la representación y es tan superficial como su expresión[543].

En efecto, John Stuart Mill, en su obra *On Liberty*, es ya la expresión de una burguesía que habiendo usado la opinión pública ilustrada contra el Estado monárquico, ahora comienza ha percibir que será usada por las masas empobrecidas. El liberalismo se vuelve escéptico de la opinión pública a secas; es necesario determinarla: «El único poder que conserva aquí todavía su buen nombre es el de las masas [...] Y lo que constituye una novedad aún más significativa, las masas crean actualmente sus propias opiniones, no ya a través de dignatarios de la Iglesia o del Estado, no ya a partir de líderes o de escritos que sobresalgan por encima de lo habitual»[544]. ¡Es el colmo; las masas pretender pensar con cabeza propia! Es lo que tiempo después, expresará oligárquicamente J. Ortega y Gasset con la expresión: «la rebelión de las masas»:

Si una gran masa desciende al mínimo de subsistencia que se presenta como lo que normalmente necesita un miembro de la sociedad, si pierde así el sentimiento del derecho, de la legitimidad y del honor de sobrevivir por medio de la actividad de su propio trabajo, observamos la formación de la plebe (*Pöbels*)[545].

Lo mismo opinaban Tocqueville o Milton. Es decir, nos encontramos de pronto ante una nueva transformación de la posición política de la opinión pública:

Frente a una *opinión pública* que, al parecer, de instrumento de liberación[546] que era se ha se ha convertido en una institución opresiva [para los intereses liberales], no le queda otro remedio al liberalismo, de acuerdo con su propia lógica, que emplear todas sus fuerzas para combatirla. Ahora hay que recurrir —nos dice Habermas— a la organización restrictiva para garantizar la influencia de una opinión pública minoritaria frente a las opiniones dominantes, influencia que, *per se*, no lograría imponerse[547].

El dilema ya sin solución será: ¿cómo poder ejercer el poder, como dominación contra la opinión pública de la mayoría, representando los intereses de la minoría? A este dilema responde la definición del poder de Max Weber y muchos otros después de él.

[364] Karl Marx se sitúa en esta encrucijada, y desde la contradicción existente en Sociedad civil —como la define Hegel— mostrará la imposibilidad de una solución con legitimidad *real*. Pero esto es ya tema del *§ 40*, del *capítulo 6*.

Para H. Arendt, espantada por la invasión de lo social en la esfera política, se inclina a definir la opinión pública como una dimensión más cercana a lo social que a lo estrictamente político. «La deformación del

campo público —para H. Arendt— son la burocracia, el Estado benefactor, la opinión pública y la corrupción política»[548]. Para nuestra filósofa Estados Unidos tiene algunos rasgos despóticos, al haber fracasado una democracia más directa con instituciones republicanas genuinas, lo que hubiera dado lugar a un sano pluralismo de opiniones. Para ella una opinión pública unificada y homogénea es un defecto. El interés, vinculado al campo económico, se impone sobre la opinión genuina, que es un momento comunicativo auténtico[549].

Por su parte C. Schmitt, por razones inversas, en su crítica al liberalismo y al parlamentarismo, intenta demostrar que la democracia se basa en una homogeneidad que supondría una masa popular altamente preparada con una opinión pública unificada. Al no ser así, y al ser la opinión pública una ficción que el liberalismo debe por su parte negar, ya que se funda en una discusión que parte por definición de una pluralidad de opiniones, Schmitt concluye que es imposible «la conexión estructural de la opinión pública con la esfera pública parlamentaria», es decir, es imposible «que se establezca un medio de identidad genuino, aunque incompleto, entre gobernantes y gobernados»[550]. Esta unidad es para Schmitt mitológica.

Por su parte N. Luhmann[551], que elimina a la Sociedad civil como una categoría en su indiferenciado «sistema político», sin embargo da importancia a la «opinión pública», tratada, claro está, dentro de una concepción empírica. Para Luhmann el sistema político tiene autonomía del sistema del derecho. Los sistemas políticos tienden a una mayor diferenciación y complejidad, para responder a desafíos cada vez más complejos de otros sistemas de su entorno. El sistema político no puede ser renovado —contra Habermas— por estructuras discursivas ni por supuestos normativos. El sistema político, además, se diferencia de los otros sistemas sociales por su modo interno de comunicación y de procesos de decisión. La *opinión pública* entra así, no como un medio de comunicación de la esfera pública de características inalcanzables —en el sentido de que todos los miembros opinaran lo mismo—, sino como temas elegidos que son «precomprensiones compactadas durante el curso de la comunicación dentro de límites sistémicos más o menos firmes en un mundo real comúnmente aceptado, presupuesto de manera no articulada»[552]. Estos temas se articulan a los procesos de acción, y ponen diques a lo que el político pudiera decidir. No es un momento de la democracia; es sólo «un mecanismo orientador [...] que pone límites a lo posible»[553]. Son temas o «reglas de atención» (focalizan algunas cuestiones) contingentes y variables cuyo origen o lógica no es fundamental. Pero, «la respuesta a la opinión pública es generar y mantener formas que le permitan al sistema político no responder a la opinión pública»[554]. Es decir, la opinión pública medida por encuestas, por ejemplo, no significa que habrá que reaccionar inmediatamente en un sentido, sino que mostrará una tendencia sobre la que es necesario descubrir el sentido *in the long run*, conservando la autonomía del sistema político. La opinión pública pueda caer en instrumentalización o manipulación, pero esos

mecanismos no agotan el significado de este fenómeno. La sociología ha avanzado mucho en la teoría de las elecciones de representantes. Las conclusiones de estas observaciones se transforman en componentes del proceso político en todos los niveles, pero es necesario discernir entre un mecanismo de conocimiento de opiniones y las decisiones propiamente políticas que pueden hacer cambiar radicalmente esas opiniones.

A esto habrá que agregarle la función de las «medios de comunicación» (*Massenmedien*)[555], cuestión que por su importancia deseamos tratar más adelante[556].

Para sintetizar lo que llevamos ganado, desearía indicar que la «esfera pública» es el *lugar*, «lo público» es el *carácter* de lo que acontece en ese lugar, y la «opinión pública» es el *contenido* interpretativo público, comunitario, inducido por argumentos[557] (en el ágora, en el parlamento, en los medios de comunicación), por opiniones privadas o juicios públicos, o por imagen repetitivas que ocupan el lugar de los antiguos argumentos (hoy controladas, manipuladas y monopolizadas por los medios masivos de comunicación). Esa opinión pública, como la interpretación vigente del «sentido común» público y variable de las multitudes, no se encuentra situado en la esfera formal propiamente institucional, sino que guarda una asistematicidad no-institucional de ambigua diseminación en la capacidad interpretativo práctico-política de la comunidad política como un todo. Desde ese ámbito surgen, como desde un caldo de cultivo, los proyectos de leyes, la elección de los representantes, y cada vez, por los métodos de encuestas ciertamente distorsionantes (pero no por ello menos indicadoras de un «estado de la opinión» flotante), las referencias obligadas del político profesional, de los partidos políticos y de las diversas instituciones. La opinión pública es una interpretación política generalizada, que informa al político sobre un «estado» (verdadero o errado, correcto o incorrecto, manipulado o certero, etc.) de la percepción del «público» de lo que la acción del actor despierta en la comunidad. Ser ciego ante la opinión pública es suicida para el político (no podrá ni corregir sus errores; como el médico que no sabe detectar el ritmo del corazón del paciente); atenerse sólo y a corto plazo a la opinión pública sería haber perdido la orientación que debería desprenderse de tener un proyecto político propio (situado desde los principios material, formal, de factibilidad, y tantos otros) que permite la visión de largo plazo; sería haber perdido la estrategia previamente decidida y su táctica; se encontraría como un barco a la deriva en manos de la *fortuna* sin brújula ni *virtù* alguna.

La opinión pública se encuentra en una esfera intermediaria entre el nivel estratégico e institucional, entre la esfera material-social y la formal de la legitimidad del derecho, entre la sociedad política propiamente dicha y la sociedad civil en el orden de la factibilidad. Es un ámbito que articula muchos aspectos de lo político, referencia última de juicio práctico colectivo, cambiante, manipulable, pero inevitable y extremadamente relevante en el sistema republicano democrático vigente y futuro. La «verdad práctica» *perfecta* (*infalible*) de la opinión pública

democrática de un pueblo (en el sentido que opinaba Rousseau) es un *postulado político* de imposible realización empírica, pero que orienta la acción de un representante responsable (cuando deba disentir ante sus pares por el interés común) y «obediente» (ante el cotidiano *consensus populi*, que es la opinión pública) ante sus representados. Ligar, entonces, la cuestión del *consenso* discursivo democrático con la cuestión de la *opinión pública* es inevitable. El consenso intersubjetivo, comunitario, explícito, concreto, actual, cambiante es la *opinión pública*. La opinión pública implícita, con mayor permanencia *in the long run*, con memoria, más estable y que abarca no sólo temas coyunturales sino una cierta comprensión con sentido de totalidad, es el *consenso* o la memoria de un pueblo. Esto presenta varios problemas que no abordaremos aquí.

De esta manera hemos tocado algunos temas de esta esfera formal de la legitimidad de todo sistema político, del *Nivel B* del campo político. Como ya lo hemos indicado repetidamente y volveremos sobre el tema.

## NOTAS

1. Recuérdese lo dicho en el *§ 14*.

2. Por analogía con la expresión de Marx de que el «capital fijo» (por ejemplo, el valor de una máquina) al final «circula» (ya que en un cierto tiempo la máquina va transfiriendo su valor a los productos, hasta que queda inútil, y entonces hay que comprar otra en su lugar); es decir, el capital fijo al final circula (luego: no es tan fijo). De la misma manera la «permanencia» de las instituciones (con respecto a la «contingencia» de las acciones estratégico-políticas que se «agotan» al ser «puestas» *in actu*), sin embargo, a la larga, deberán igualmente ser transformadas, y por lo tanto se «agotarán» igualmente en su «ser-puestas». Simplemente, son sólo menos «contingentes», o su «contingencia» tiene mayor alcance en el tiempo.

3. Véase *Tesis 7.2* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

4. Si entre los primates el instinto había comenzado a dejar un cierto espacio al aprendizaje del individuo de la especie, en esa medida había ido naciendo un cierto ámbito posible de futura libertad, y, por ejemplo, la costumbre de la alianza de los machos dominantes para cazar podría ser considerada como una lejana «proto-institución».

5. Hemos expuesto algunos aspectos de la posición de Freud en Dussel, 1973, III, *§§ 43-45*, *57-97*; en Dussel, 1998, *§ 4.3.c*, *352-359*, y en *Tesis 17*, *625-630*.

6. *Más allá del principio del placer*, V; Freud, 1974, III, 245; 1967; I, 1111.

7. *Ibid.*, 246-247; 1111-1112.

8. Como hemos observado en la *Historia* de esta *Política de la Liberación*, desde Thomas Hobbes comienza a usarse de manera casi unánime (al menos hasta Kant, y desde Smith hasta el liberalismo y el neoliberalismo de mercado) la hipótesis del individualismo metafísico y de la emotividad auto-referencial, egoísta o al menos «del amor propio» como punto de partida emotivo-pulsional de la subjetividad. Emprendido este camino narcisista la solución en el concepto de «poder» será inevitablemente defectivo, negativo, unilateral.

9. Freud, 1974, I, 140; 1968, II, 73.

10. *Ibid.* «El ser humano [...] siente como un peso intolerable los sacrificios que la cultura les impone» (*ibid.*, 141; 74).

11. *Ibid.* Las instituciones son entonces «la imposición coercitiva del trabajo (*Arbeitszwang*) y la renuncia de los instintos (*Triebverzicht*)» (*ibid.*, 144; 75).

12. Freud, 1975, IX, 211; Freud, 1968, III, 13.

13. Expresión que se encuentra páginas antes: «[...] die gefürchtete Außenwelt» (*op. cit.*, 209; 11).

14. *Ibid.*, 212; 14. Sería el ermitaño asceta que se retira del mundo a la *skholé* del último Aristóteles (que tenía a los sabios egipcios de Menfis como ejemplo).

15. *Ibid.*, 214-215; 16. Pero aquí Freud toca el tema que expondremos en la *Sección segunda*, en el *capítulo 4*, sobre los «postulados» de la razón política: «[...] más no por ello se debe —ni se puede—

abandonar los esfuerzos por acercarse [usa aquí la expresión de Kant y de Marx: *näher*] de cualquier modo a su realización» (*ibid.*). ¿Qué sentido tiene intentar *un imposible*? Ya lo veremos. Pero, en ese caso, ¡el *instinto de vida* o el *instinto del placer* van más allá que el *instinto de muerte*! H. Marcuse no habla de ir más allá del «principio del placer», sino «más allá del principio de realidad» (Marcuse, 1999, 127 ss.). Adviértase que más allá del principio «del placer» está el principio «de muerte»; mientras que más allá del principio «de realidad» está la «fantasía creadora, artística» (que es lo contrario).

16. *Ibid.*, IV, 230; 29.

17. Freud, 1974, III, 219; 1968, I, 1098.

18. *Ibid.*, 220; 1098. La agricultura exige postergar el placer de comer todos los granos, para tener algunos para poder sembrarlos el próximo año. El agricultor tiene muchas exigencias regulativas que no observaba el recolector nómada, pero, ciertamente, recibe mayores beneficios (la segura y abundante cosecha).

19. *Ibid.*, 220; 1099. Aquí «*Verdrängung eine Lustmöglichkeit*» plantea ya la cuestión de la necesidad de distinguir entre «disciplina» y «represión», como después podremos observar en la distinción conceptual que propongo.

20. *Ibid.*, III, 228; 1102.

21. «Nuestra labor consiste en conseguir la admisión (*Zulassung*) de tal displacer (*Unlust*) haciendo una llamada al *principio de realidad*» (*ibid.*, 230; 1103).

22. *Ibid.*, 232; 1005.

23. Aquí se está refiriendo a las «instituciones» *políticas*, que ciertamente están grabadas en el «Super-yo» también.

24. *El Yo y el Ello*, Freud, 1974, III, 302; 1968, II, 19.

25. Freud, 1974, IX, 438; 1968, II, 596.

26. *La violencia de lo sagrado*, cap. VI (Girard, 1995, 153).

27. No se olvide que nuestro tema es el sentido de las «instituciones» políticas.

28. De nuevo el «estado de naturaleza» hobbesiano.

29. La cuestión es como evadirse de la pura contingencia de la acción estratégico-política, la *fortuna* y aun la *virtù* maquiavélica.

30. *Ibid.*, 150-151.

31. Véase la magnífica interpretación de Franz Hinkelammert en «La Ifigenia del Occidente» (Hinkelammert, 1991, 9-53).

32. Para Girard, al final, la política se opone a la ética, ya que está fundada en un sacrificio injusto: semata a un inocente (Girard, 1986, 150: «Que muera un hombre». «La razón política —escribe— [es] la razón del chivo emisario» (p. 151).

33. *Ibid.*, 292. Y repite: «Considerado aisladamente ningún texto mítico, ritual o incluso trágico puede ofrecernos el mecanismo de la *unanimidad violenta*» (*ibid.*, 323).

34. En el § 4.5 de la *Historia*, vol. I, [57-60].

35. Hinkelammert escribe con razón: «Frente a los textos clásicos griegos nos hemos acostumbrado a tratarlos como textos en el sentido más amplio, aunque hagan constantemente referencia a los dioses antiguos [...]Con los textos cristianos procedemos de manera completamente diferente. Los echamos afuera de la discusión de las ciencias —filosóficas, sociales, psicológicas—, por el hecho de que se pretende que son teología [...] Al declarar a nuestros textos fundantes como textos teológicos, los rodeamos de un tabú impenetrable [...] y nuestra historia se transforma en un gran enigma» (Hinkelammert, 1998, 16-17).

36. *Evangelio de Juan* 8, 39-40.

37. Hinkelammert, 1998, 52-52.

38. Véase Dussel, 1998, [404], *Tesis 17.8-9*, 627-628.

39. *Evangelio de Juan* 11, 50. Temían los sumos sacerdotes de Jerusalén que los romanos se inquietaran por el revuelo que armaba este profeta al que las masas seguían.

40. Se usa la expresión *agapōn*, de *ágape* que he traducido (en Dussel, 1973) por «pulsión de alteridad», de apertura al Otro como otro, no como pulsión narcisista.

41. *1 carta de Juan* 3, 11-14.

42. Cuestión que abordaremos posteriormente, en la *capítulos 3* y 4 de la *Crítica*, como fraternidad desde Derrida, y como deconstrucción de ese concepto desde la solidaridad (a la que daremos un sentido estricto, al menos en el horizonte de esta obra).

43. En el sentido heideggeriano de «comprensión derivada» del sentido como «interpretación» (Dussel, 1973, I, 33 ss.).

44. Edelman, 1989.

45. La libertad tanto de determinación (elegir o no elegir) como de especificación (elegir esto o aquello) no puede darse en la acción instintiva. La libertad negativa (no deber obrar algo: prohibición) o positiva (deber obrar algo: obligación) tampoco tiene lugar en el instinto.

46. Véase Dussel, 1998, § 3.3, [179-183].

47. No en el sentido de Aristóteles, por supuesto, para el que era «humano» el «viviente que habitaba la *polis*» helenística. No eran «humanos» ni los asiáticos ni los bárbaros europeos. Ahora «político» significa un «viviente que habita la ciudad», desde aquellas primeras ciudades, por ahora descubiertas, de hace unos diez mil años en el norte de Siria y el sur de Turquía, en el Medio Oriente.

48. «Trabajo» que puede igualmente ser interpretado como un dolor, ya que es más agradable una siesta en la playa calentando la piel por un sol tropical que el tener que trabajar la tierra, con el cansancio del cuerpo y el endurecimiento de las manos por el uso de los utensilios (que de todas maneras amortiguan el antiguo dolor de tener que rasgar con los dedos la tierra para llegar a las raíces de los recolectores).

49. En la *Historia* se observa el aspecto *positivo* de las instituciones. En la *Crítica*, indicaremos el momento negativo, crítico, la necesidad de «transformar» las instituciones, cuando la «disciplina» haya dejado lugar a la «represión». Analítica y pedagógicamente hemos elegido distinguir claramente la exposición, en este como en todos los problemas teóricos de la filosofía política.

50. Aunque aquí ya no como *virtù*, que es una determinación subjetiva del agente, sino como una determinación intersubjetiva, objetiva, pública.

51. Ya veremos en la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*, sin embargo, cómo en ciertos casos acciones políticas *aparentemente* ilegales o ilegítimas pueden ser auténticas acciones políticas, como las acciones liberadoras (de un José de San Martín en Argentina, de un Miguel Hidalgo en México, de un George Washington en Estados Unidos, de Lumumba en el Congo o de Fidel Castro en Cuba).

52. En la *Crítica*, expondremos la necesaria transformación de las instituciones políticas, pero la «trans-formación» supone la «formación», y tiene criterios (de «trans-formación») que se fundan en los criterios de la «formación» institucional de un orden. El caos del agua que va llegando a 100 grados presupone el estado líquido estable, de lo contrario no se entiende el «caos» de la ebullición.

53. Durkheim, 1968 y 1974.

54. Una visión compleja y muy trabajada de la política de Weber, véase en Rabotnikof, 1989.

55. Gehlen, 1964, 33 ss. («Arbeitsteilung, Institutionen»).

56. Véase Mead, 1934; y «The social Self», en Mead, 1964, 142 ss.; Joas, 1993, 238.

57. Véase *The Social System* (Parsons, 1952).

58. Luhmann, 1988, desde el primer tema: «Sistema y función» (30 ss.; 35 ss.).

59. «Instituciones sociales», en Giddens, 1996, 425 ss. Claro que el tema es tratado bajo otros títulos en diversos momentos de su obra. Como por ejemplo «Institutions, reproduction, socialisation», en Giddens, 1994, 96 ss.

60. Entre otras obras véase Touraine, 1994, todo el tema de «Nacimiento del sujeto» (pp. 201-365), y en Touraine, 1997, 61 ss.: «II. El sujeto».

61. *Teoría de la justicia* (Rawls, 1978, 225 ss.).

62. Obsérvese que se establece un círculo: los principios se abstraen de las «formas institucionales», y posteriormente «se aplican» a ellas.

63. Rawls, *Teoría de la justicia*, cap. IV (Rawls, 1978, 227).

64. *Ibid.*

65. Véase lo que hemos indicado en la parte histórica de esta *Política de la Liberación*, [187]. En la *Filosofía del Derecho*, desde el § 22, leemos: «Ella [la voluntad libre] es entonces una pura posibilidad, disposición, potencia, pero infinito actual, porque es el ente (*Dasein*) del concepto o su objeto exterior en la interioridad misma» (Hegel, 1971, VII, 74).

66. Es la «materia» como el «polvo» originario (*ápeiron*) de la arcilla con la que se fabrica todo de la «filosofía caldea» (madre de la «filosofía griega»), según la autorizada demostración erudita de Semerano (2001).

67. Sin connotación ética en un primer momento: el puro sujeto indeterminado deviene «otro» que *antes*, ya que deviene *algo* (carpintero, alfarero, etc., y no puro trabajador *en-sí*, pero no concretamente en alguna función sistémica).

68. El mero sujeto indeterminado no-es todavía *algo* (*Etwas* dice Hegel), *ente* (*Dasein*). Es positividad abstracta, pura potencia. Pero una vez determinado (es «trabajo asalariado») se niega su indeterminación y se deviene *algo*: un obrero con salario en el capital. Y, en cuanto tal, puede ahora estar *alienado*. Véanse las categorías de «Totalidad», «Mediación», «Alineación» en mi *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 1977).

69. Dussel, 1973, § 8: «Diferenciación y valoración de las posibilidades» (I, 70 ss.).

70. Castoriadis, 1975. Véase Joas, 1993, 154 ss.: «Institutionalization as a creative process: The sociological importance of Cornelius Castoriadis's political philosophy».

71. Castoriadis, 1975, 169. «No reprochamos la visión funcionalista en tanto nos exige atender a un hecho evidente pero capital, que las instituciones cumplen funciones vitales sin las cuales la existencia de una sociedad es imposible» (p. 173).

72. ¿Cómo podrían cien millones de mexicanos ponerse de «acuerdo» en lo que debieran hacer sobre un problema concreto, sin decidir ni el lugar ni la hora, ni la agenda ni las mediaciones organizativas a tener en cuenta para llegar a un tal «acuerdo»?

73. *Ibid.*, 167. «Jamás una sociedad será totalmente transparente, en primer lugar porque los individuos que la componen nunca serán transparentes para sí mismos, porque es imposible eliminar el *inconciente*» (p. 166).

74. *Ibid.*, 164. «La alienación se presenta primeramente como alienación de la sociedad en las instituciones, como *autonomización* de las instituciones en referencia a la sociedad» (p. 171).

75. Véase Dussel, 1998, cap. 4; §§ 4.2 y 4.3.

76. Pero, porque la «alineación» se hace presente en la institución desde el origen, aun cuando la institución responda plenamente a la reproducción de la vida y sea profundamente creadora de un orden nuevo emancipatorio, no dejará por ello de haber un componente inevitable de alineación, todavía no conciente ni intolerable, pero ya está allí como un momento larvado y cancerígeno de la finitud humana. En los postulados políticos no hay negatividad; pero en el nivel empírico (*niveles A* y *B* arquitectónicos) nunca puede dejar de hacerse presente la negatividad.

77. *Código de Hammurabi* (Lara Peinado, 1986, 43).

78. Véase el tema en la parte histórica de esta *Política de la Liberación*.

79. Véase § *16.2* [271 ss.].

80. Véase *Tesis 7.1* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

81. Y no es lo «civil» porque, al comienzo, el «estado civil» (o «estado político» para estos autores) eran en realidad las acciones e instituciones del campo político en cuanto tal. Nada tenía que ver con el sentido posterior de Hegel, y sobre todo de Gramsci, que es el sentido actual de «sociedad civil».

82. En el caso de K.-O. Apel o J. Habermas funcionan más bien como ideas regulativas. De todas maneras se maneja una estructura que supone una cierta abstracción de lo empírico, movimiento metódico que nunca es descrito en detalle.

83. Véase la cuestión en Hinkelammert, 1984.

84. En algún caso puede serlo, por ejemplo, cuando las colonias latinoamericanas o norteamericanas dictan sus primeras constituciones (procesos soberanos constitutivos que se inician en Estados Unidos desde 1776 y en Latinoamérica desde 1810). H. Arendt, por supuesto, no analiza a los latinoamericanos, pero que fueron de una complejidad *sui generis* —ya que permanecerán semi-coloniales o periféricos, con una *auctoritas* siempre limitada por las metrópolis de turno (incluida Estados Unidos).

85. Alguien puede objetarnos, y con razón, que Hobbes podría pensar en el caos del feudalismo inglés, cuando cada Lord luchaba contra los otros. La necesidad de un Estado monárquico que pusiera a los señores feudales bajo su autoridad era una exigencia histórica: era como el pasaje de un «estado de naturaleza» *fuera* de la ley del consenso (*fuera* del campo político) a un «estado político» donde reinaría la posibilidad de la sobrevivencia ordenada (*en* el campo político). Y esto no deja de ser un momento en el origen del Estado moderno europeo.

86. Véase Hardt y Negri, 1999.

87. Aquí la exterioridad de la «naturaleza» no sería del *campo* económico, sino del *sistema* capitalista.

88. Para A. Smith, sin embargo, este «segundo» estado de naturaleza no era todavía el ser participantes de un sistema de contrato entre dos productores empíricos, cuestión que trata posteriormente. A nuestros fines este «segundo» estado de naturaleza es ya un «primer» estado sistémico de salario, de ricos y pobres que supone algún tipo de determinación sistémica.

89. Viene de *kybernetér* (piloto), de *naûs* (barco) o *nâs* (nave).

90. Véase más adelante en § *22.1-2*.

91. Véase *Tesis 4* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

92. Incurre ciertamente Rousseau en un error, porque dicha alineación no debe ser total nunca, sino sólo delegación con límites en el tiempo acordados.

93. *El contrato social*, Lib. I, cap. 6 (Rousseau, 1963, 61).

94. De esta manera no hablaré ya de poder «otorgado», «concedido», porque en ese caso el ciudadano queda *como desprovisto de aquello que entrega*. Se trata no de un poder «otorgado» sino de un poder «instituido» y nada más.

95. Se fetichiza el poder cuando el ejercicio delegado del poder (la *potestas*) se atribuye a sí mismo esa facultad, separando el ejercicio de su sustancia: el poder de la comunidad (la *potentia*). El desplazamiento de un ejercicio estrictamente por delegación como poder *obediencial*, a un ejercicio auto-centrado del representante que se afirma como *sede última* del poder constituye el origen del proceso corruptivo originario que denominaremos «fetichismo del poder» (véase Dussel, 2006, tesis 5). La corrupción no consiste en robar dineros públicos solamente, antes se ha robado a la comunidad el ser la última instancia del poder. Cuando un representante inviste a *su propia voluntad* de una pretendida soberanía o autoridad intrínseca *ya se ha corrompido*. El que «manda, manda mandando», porque no ejerce un «poder *obediencial*».

96. Alguien se preguntará si este humilde y digno trabajo es «político» —pero veremos que el Estado recibirá una descripción «ampliada», gracias a Antonio Gramsci, y un empleado o «servidor público»— por ser parte de la estructura administrativa del Estado (de la Sociedad política) cumple igualmente una función política subsidiaria.

97. Pero aun el trabajador, institucionalmente hablando, cumple una función insustituible, de manera que el ciudadano elector (momento esencial de la política) puede ser al mismo tiempo momento funcional esencial de otro campo (como empresario u obrero productor, sin el cual la vida no puede reproducirse). Ser hoplita del ejército de Alejandro es permitir que el ejército griego tenga poder militar (justificable en cuanto poder defensivo ante los persas, y no en tanto fuerza expansiva de los futuros imperios helenistas). Alejandro no era el representante de sus soldados, era sólo su jefe estratégico.

98. La autoridad, más allá de lo que piensen Arendt y Agamben, es también una determinación en último término de la comunidad política. La autoridad del gobierno es delegada igualmente.

99. Arendt, 1965, 237; 1988, 245.

100. Cit. Arendt, en *ibid.*, 250; 259. «Jefferson sabía muy bien que lo que proponía como *salvación de la república* significaba en realidad la salvación del espíritu revolucionario de la república. Todas sus explicaciones del sistema de *distritos* comenzaba con un recordatorio del papel desempeñado por las *pequeñas repúblicas*» (*ibid.*, 250-251; 259).

101. En la Constitución Bolivariana de Venezuela de 1999, en su capítulo IV sobre «Del Poder Ciudadano». Trataremos la cuestión en la *Crítica*, § *43* de esta obra.

102. Véase lo ya expuesto en § *13.3* [246].

103. *Rechtsphilosophie*, § 188; Hegel, 1971, VII, 346.

104. En los *capítulos 1 y 4* de mi *Ética de la Liberación*, expongo el momento «material» de la ética (momento *a.* aquí en Hegel). En los *capítulos 2* y *5*, el momento «formal» o de validez (*b.*); en los *capítulos 3* y *6*, el momento de la factibilidad (*c.*); este último en la política es la posibilidad estratégica de una realización empírica de los dos anteriores. Ahora se trata de pensar políticamente esas *esferas diferenciadas* de las instituciones de Hegel.

105. Véase Bohman y Rehg, 1997.

106. Véase la *Tesis 7.3* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

107. Dussel, 1998, § 1.1; y en una contribución a una publicación conjunta sobre Zubiri («El acto cognitivo en X. Zubiri», inédito).

108. Véase Edelman, 1989 y 1992.

109. Si una neurona puede llegar a tener doscientas mil conexiones físicas con otras neuronas, imagínese el lector lo que supone en complejidad las conexiones de catorce billones (catorce mil millones) las neuronas neocorticales. Una «idea» de Hume supone cientos de miles de neuronas, miles de mapas. Un sistema de conceptos (el concepto «mundo vegetal» supone millones de «mapas» de grupos neuronales cuya complejidad comenzamos sólo a vislumbrar).

110. El cerebro mantiene igualmente latente la totalidad de sus experiencias memorizadas en la totalidad de su organización neuronal. Esta «totalidad» de la experiencia sería neuronalmente lo que Heidegger expresa ontológicamente con el concepto filosófico de «mundo» (*Welt*) cotidiano en su cuasi-infinita complejidad. Lejos de ser una lectura «edificante», como expresa R. Rorty, Heidegger ha captado filosóficamente la complejidad físico-neuronal del cerebro mejor que el atomismo positivista del tipo Carnap, el primer Wittgenstein o Popper, espantados ante la categoría de «totalidad»; como si el cerebro no procediera siempre por «totalidades» (mapas de mapas mapeados que constituyen nuevos mapas de cuarto, quinto, sexto grado). Además, el «rastrilleo» neuronal en la «totalidad» de la experiencia memorizada y evaluada es lo que me permite «decir» que «esto» es un «árbol» y no una «piedra», tanto por su *contenido* semántico (significado: *Bedeutung*) como por *su lugar* (sentido: *Sinn*) en la «totalidad» del «mundo». Como bien indicaba Hegel, saber que «esto» es «algo» supone conocer «todo» el resto y poder saber que «no-es-esto»: el *algo* (*Etwas*) es una negación de todo el resto; pero para poder saber que no es «lo otro» hay que conocer lo otro y tenerlo actualizado-como-retenido (memorizado)

virtualmente. En el conocimiento de *algo* el mundo como *totalidad* está virtualmente presente como un horizonte, como la totalidad de las experiencias cerebrales acumuladas y recordadas en millones de mapas interconectados, siempre reorganizándose, olvidando evaluados in-significantes y centralizando, recordando, los más cercanos al criterio vida-muerte. La diferencia entre una computadora y el cerebro es que la computadora «repite», el cerebro nunca repite, siempre reorganiza, olvida sistemáticamente, recuerda vitalmente, comete errores inevitables (incertidumbre) y los corrige según criterios no exactos, pero evaluativamente jerarquizados.

111. Atención: «objetivo» es una expresión ambigua. Objetivo puede significar la «cosa real» (en la relación política intersubjetiva real) o puede significar la «construcción» subjetivo-neuronal (en la interioridad del cerebro: mi subjetividad íntima intracraneal), que, además es «intra-intersubjetiva» o parte de «nuestro» mundo cultural. No es nunca un «afuera» absoluto, sino relativo a una cierta «interioridad».

112. Es evidente, pero frecuentemente es una cuestión no pensada, que lo neuronal es «real» (aun físicamente real, ya que tiene un soporte celular cósico, comunicación intercelular eléctrica pero igualmente química, con encimas, etc.), pero su «realidad» no es del mismo tipo que el de la «piedra» que veo ante mis ojos. La piedra tiene una realidad cósica observable por todos (los cerebros): es un *prius* a la actualización neuronal (amaba decir Zubiri). La «actualidad» intra-cerebral (existencia real «neuronal», o «intencional» como gustaba denominarla metafóricamente la fenomenología) de la piedra en mi interioridad (lo debajo «de mi piel») puedo distinguirla de su existencia real física reposando sobre el suelo del planeta Tierra. Además el sujeto en acto cognoscente puede «sentir» (en esto consiste el *cogito* de Descartes: un sentimiento; véase Damasio, 2003) *que está conociendo* la cosa real (como «siento» que estoy comiendo, que estoy caminando, o que estoy contento...). ¡Quién hubiera dicho que el *cogito* cartesiano era un sentimiento!

113. Así como cada neurona o cada grupo neuronal puede constituir muchos mapas; es decir, una neurona o grupos neuronales no se agotan en ser «parte» de «un» solo mapa. Y, por otra parte, no son ni las mismas neuronas ni los mismos mapas los que «entran» en otros mapas, sino que algunas sí y otras no. De manera análoga los sujetos humanos son actores en distintos campos y sistemas, sin agotarse en ninguno de ellos. La trascendencia de la subjetividad por referencia a los campos y sistemas pareciera ya presagiarse en el funcionamiento de las propias neuronas.

114. Como puede observarse es un volver a pensar el tema mal planteado por Althusser de las «instancias», que Marx nunca propuso como categoría teórica (la «última instancia» para Marx no era la económica).

115. Véase Luhmann, 1971, 1995 y 2000.

116. Véase lo dicho en el *capítulo 1* de mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998).

117. En el sentido alemán de *Kultur* y no como el nivel «cultural», «espiritual», artístico, literario. Estos ejemplos últimos son momentos de la «cultura» como totalidad material y simbólica (Dussel, 2004b).

118. Esta «esfera» o sub-campo común puede ser ocupado como «lo material» (movimientos sociales ecológicos, económicos, culturales, etc.) que «penetran» el campo político, guardando siempre una cierta exterioridad (lo social más allá de lo político: sus reivindicaciones sociales anteriores a su manifestación como políticas); o lo «constitutivo» de lo social (y en este caso no es un movimiento político, sino un mero movimiento social). Además, lo «no-social» puede ser un «momento» del campo político que no está determinada directamente por lo material (los momentos no materiales del Estado en sentido restringido). Se debe insistir que existe un momento de lo social que *no* penetra en el campo político (lo material o social no político, y en cuanto campos ecológico, económico o cultural *en cuanto tales*; es el abismo material presupuesto del sujeto político, que conserva sus reivindicaciones estrictamente sociales).

119. Para aclarar la metáfora matemática de conjunto, el Estado en sentido restringido (según veremos en el § 22), es la «parte» de la «totalidad» del campo político que tiene una institucionalidad propia (y que influencia a lo social directamente o a partir de su «esfera» material).

120. De manera que hablando de «lo social» y de la «política *social*» se trata de una relación «Estado-campos materiales» (verticalidad *hacia abajo*: sería la correcta «construcción de la justicia *desde arriba*»). «Lo social» de los «Movimientos sociales» es una acción sobre lo político (*implícitamente* política), sin plena institucionalidad ni mediaciones políticas. Por ello al hablar de «lo civil» o de la «acción política de los movimientos sociales» en tanto «sociedad civil» (verticalidad *hacia arriba*) (véase § 22.3), se trata de una relación de lo determinado por lo social en el Estado (en sentido ampliado, según A. Gramsci) hacia el Estado (en sentido restringido): es la *acción política* de los movimientos sociales (que ellos llaman correctamente: la «construcción del poder *desde abajo*»).

121. En el segundo sentido (*b*) del § *20.3*.

122. Heller, 1992, 9; 1988, 207-219 y 275-280. Sobre Heller, véase Dussel, 2001, cap. 12, pp. 243-278.

123. Sería lo «civil» (*a*) en el primer sentido, del *esquema 20.03*.

124. Véase Arendt, 1958, 28 ss.; 41 ss.; 1965, 59 ss.; 60 ss. y 141 ss.; 142 ss.

125. Véase más adelante en la *Crítica, § 29* de esta *Política de la Liberación*.

126. Véase la obra de Amartya Sen en mi trabajo Dussel, 2001, 127-144: «Principios éticos y economía. En torno a la posición de Amartya Sen».

127. Arendt se está refiriendo al primer nivel, debajo del condado o municipio, donde puede ejercerse una democracia directa, comunicativa, cara a cara.

128. Arendt, 1965, 255; 1988, 263.

129. *Ibid.*, 127; 126.

130. *Ibid.*, 60-61; 62.

131. Aquí puede verse una lamentable confusión, ya que la constitución biológica en el *ser humano* es inevitablemente *histórica* (Dussel, 1998, cap. 1; Ellacuría, 1991, insiste en la existencia humana como estrictamente *biológica*, y lo biológico como momento constitutivo de la *historicidad* humana).

132. *Ibid.*, 59-60; 60-61.

133. Véase mi *Ética* (Dussel, 1998, cap. 2).

134. Véase más adelante el *§ 28*.

135. Rawls, 1978, cap. 2, § 11, p. 82.

136. *Ibid.*

137. *Ibid.*, 85-86. Lo peor, y ya lo hemos indicado en otras obras, es que Rawls tiene conciencia de que «nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad» (*ibid.*); es decir, nadie merece «antes de nacer» ser rico. Esto es un efecto histórico-social. La consecuencia que deduce Rawls es falsa: «Sin embargo, esto no es razón, por supuesto [para Rawls, pero no para un pobre], para ignorar y muchos menos para eliminar estas distinciones» (*ibid.*). De manera que aceptándose el capitalismo como punto de partida (en Rawls, Arendt, Weber, Habermas, etc.), para Rawls «natural» o «un lugar inicial más favorable» (obsérvese la asepsia en las palabras: «más favorable», nunca dirá: «injusto») es lo mismo.

138. Considérese el famoso «overlapping consensus» (Rawls, 1993, Lect. 4; 131 ss.; 1996, 165 ss.), que indica el nivel *formal del acuerdo* entre todos los ciudadanos. Las diferencia *materiales* son secundarias y se sitúan sólo «en torno de una doctrina religiosa, filosófica o moral [...] comprehensiva», *ibid.*, Lect. 5, § 7; p. 201; 235-236). Esto es lo que denominamos «ceguera económica».

139. Si alguien puede pagar decenas de millares de dólares para inscribir a sus hijos en las mejores universidades («mejores» en el estándar del «mercado»), como Harvard, Yale, Princeton, etc., tendrá «ventajas» definitivas en la sociedad norteamericana injusta (*formal y materialmente*, porque el peor educado *no tendrá libertad* de aspirar a ciertos cargos de privilegio en esa sociedad oligárquica vestida del ropaje liberal de la «igualdad rawlsiana»). Pregúntenle a un *black american*, a un *latino* ¿si cuentan con las mismas «libertades básicas»? En el Estado de bienestar europeo estas desventajas son mucho menores, primero, porque las mejores universidades y centros de estudios son *públicos* y prácticamente *gratuitos*, y los hijos de las clases «más desfavorecida» tienen casi las mismas posibilidades (aunque el hijo de la clase media sigue teniendo ventajas sobre los de la clase obrera, aun en Suecia, Noruega o Dinamarca).

140. El *campo* económico (en el sentido modificado que le hemos dado a la categoría de P. Bourdieu) está siempre determinado por algún *sistema* económico (en el sentido aproximadamente de N. Luhmann). Así el campo económico de la humanidad presente tiene un sistema dominante, y que se globaliza terminalmente, el capitalista, pero sobreviven otros sistemas tradicionales, o se están originando, oscuros e invisibles a los observadores apresados en la prisión de lo obvio vigente, otros nuevos que serán los dominantes en el futuro. El socialismo ha dejado de ser esa esperanza, pero de sus cenizas y de los fracasos y efectos negativos del capitalismo globalizándose, surgen gérmenes de futuras alternativas.

141. A. MacIntyre, en su *Whose Justice? Which Rationality* (MacIntyre, 1988), llama la atención a los liberales (cap. xvii), al mismo tiempo que a la Ilustración escocesa que culmina en Hume (caps. xv-xvi), que se trata en ambos casos de tradiciones particulares. Es una crítica al *formalismo ahistórico*, pero no es una justificación contemporánea de una concepción de justicia por sus contenidos *materiales* (incluyendo la ecología, la economía, aunque sí elementos culturales).

142. *Lógicamente* podría ejercer iguales capacidades que alguien más desarrollado (por ejemplo, un ciudadano pudo pagar la Universidad de Harvard para efectuar sus estudios, y el otro es un indígena en una reducción rural que llegó a mal leer y escribir): *empíricamente* no son iguales.

143. Si con el Neolítico comenzó hace más de cinco mil años la destrucción sistemática de la biosfera, y se aceleró geométricamente desde hace dos siglos con la Revolución industrial, efecto del capitalismo, los próximos cinco mil años serán quizá los necesarios para revertir los efectos negativos estructurales.

144. Véase más adelante el § 26.

145. Podemos anticipar que es el momento originario de la política en tanto *crítica* (véase en la *Crítica*, § 42).

146. Funtowicz, 2000, 23.

147. Véase el tema ya expuesto desde Ginés de Sepúlveda (en la parte histórica de esta *Política de Liberación*, desde [99], para incluir posteriormente a Hobbes, Locke, Hume, etc.).

148. Véase mi obra *Filosofía de la producción* (Dussel, 1984).

149. Véase Dussel, 1985, 40-43.

150. Véase en mi *Filosofía de la liberación*, 4.4: «Económica» (Dussel, 1977).

151. Recuérdese lo dicho en la parte histórica de esta obras [76 ss.].

152. Véase lo expuesto en esa parte de esta obra en [159 ss.].

153. El cuarto nivel, «gobierno», es la política para Smith.

154. Ya he indicado en la parte histórica de esta *Política de Liberación* [161 ss.] que Smith se ocupó de estas cuarto partes en su obra clásica sobre *Una investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones*. La *justicia* (que se aproxima al sentido de los problemas económicos como tal) ocupó los libros I y II de la citada obra, y por ello es el más leído y citado; el *gobierno* en los libros III y IV, que es ya, como en Huang Tsung-hsi, un explicación de política económica; los ingresos en el libro V, directamente ligado a la subsistencia del Estado en cuanto tal; la defensa militar en el libro V, cap. 1, parte I, que muestra un Smith realista, alejado de los tratados antiguos: sólo un ejército permanente y profesional vence a las milicias de los Estados más primitivos (tiene ya una visión no sólo europea sino imperial, colonialista). Esta obra, tenida como la fundación de la economía moderna como ciencia, fue en realidad concebida como una obra de que estudia desde el horizonte de la *política* a la económica (descrita en los dos primeros libros de manera excepcionalmente original y oportuna para el sistema capitalista industrial en ciernes).

155. Obsérvese que la localiza en la política, como una función del representante miembro del parlamento.

156. Lo que interesa no es el enriquecimiento del individuo como individuo, sino como miembro del todo social. La obra no se denomina: *Una investigación sobre la naturaleza y origen de las ganancias del empresario*; sino... *sobre la naturaleza y riqueza de las naciones*.

157. *Una investigación sobre la naturaleza*, L. IV, Introd.; Smith, 1984, 377.

158. *Ibid.*, L. I, Introd.; p. 3; 1985, 104.

159. *Ibid.*, 3; 104. Como es evidente la riqueza es proporcional o *relativa* a los bienes que cada ciudadano pueda consumir o utilizar para cumplir sus fines, a lo que hay que agregar que una nación numerosa, además, tiene mayor riqueza *absoluta*. Hoy, según los resultado del PNUD (UNESCO), Noruega, Canadá o Suecia tienen más riqueza *relativa* (que es la que vive en concreto el ciudadano) que la riqueza *absoluta* de Estados Unidos o China. Para Smith las civilizaciones urbanas industriales europeas tenían mucha mayor riqueza (en ambos sentidos indicados) que los pueblos «salvajes» (como él los denominaba eurocéntricamente) dispersos, nómadas.

160. Véase lo escrito en la parte histórica de esta *Política de Liberación* [152].

161. Véase lo que ya hemos comentado en la parte histórica de esta obra [162 ss.].

162. Que es lo que al *político* Smith le interesa.

163. Que es nuevamente lo que le importa a Smith.

164. *Una investigación...*, L. IV, cap. ii; p. 402.

165. *Ibid.*

166. Obsérvese una vez más que esta es la posición del observador Smith y desde donde escribe la obra: se trata de un tratado *político* sobre el manejo de lo *económico*.

167. *Ibid.*

168. En pleno siglo XX, por ejemplo en América Latina desde 1930 cuando el capitalismo industrial comenzaba sus primeros pasos un siglo y medio después de los países «centrales», hay que tomar seriamente en consideración las reglas de proteccionismo que Smith descubría para la Gran Bretaña de finales del siglo XVIII. La alienación mental de los políticos de la periferia (como Carlos Salinas, Menem, Cardoso, etc.) consiste en aplicar las «recetas» que el capitalismo central inventa para un capitalismo periférico, en el que, en nombre de la «libertad del mercado» (mundial), se destruyen las posibilidades de una acumulación y desarrollo de una estructura económica postcolonial, periférica y subdesarrollada

industrialmente. Aceptar dichas «recetas» de «libertad de mercado mundial» es suicidarse. Smith estaba lejos de tal irresponsabilidad *política*. Por eso le gustaba trabajar en las «aduanas»: el lugar fronteriza entre el mercado *interno* (que es lo abstracto) y el mercado *mundial* (que es lo concreto). Véase Dussel, 1985, 330 ss. Escribe Marx: «Así como el mercado [...] se divide en *home market y foreign market* [...] el mercado mundial no sólo es mercado interno en relación a todos los *foreign markets* que existen como abstracción de él, sino [que es] al mismo tiempo el mercado interno de todos los *foreign markets* como partes componentes a su vez del *home market*» (*Grundrisse*; Marx, 1974, 139; 1971, I, 163). Es decir, el mercado mundial es el todo en cuyo *interior* existen todos los *home markets* (que tienen a los otros como *foreign markets*). Pero aún los *home markets* son partes al *interior* del mercado mundial (por ser la totalidad de todos los mercados, incluyendo su interior *home market*). Los *home markets* son «*abstractos*» porque «abstraen» lo *concreto real*: el mercado mundial.

169. *Ibid.*, L. I, cap. iii; p. 20.

170. *Ibid.*, cap. x, parte ii; p. 115.

171. *Ibid.*, cap. xi; pp. 140 ss.

172. *Ibid.*, L. II; pp. 250 ss.

173. *Ibid.*, fin de la Introducción al Libro II; p. 251.

174. *Ibid.*, L. III, cap. i; p. 339. Cabe indicarse que la edición de la obra de Smith de amplia difusión en inglés (Penguin Books), trae cuatro capítulos del libro III, y elimina los libros IV y V. Esto, evidentemente, produce una falsa interpretación de la *intención política* de la obra, y la transforma en exclusivamente *económica*. Así, frecuentemente, no se publica la segunda parte del *Leviatán* de Hobbes o el *Primer tratado del gobierno* de Locke.

175. *Ibid.*, L. IV, cap. i; p. 394.

176. Título del cap. ii (*ibid.*, 399).

177. *Ibid.*, 399.

178. De nuevo queda evidenciado el intervencionismo claro y decidido de aquel teórico del capitalismo industrial naciente. ¿No fue acaso *naciente* el capitalismo industrial postcolonial periférico en el siglo XX? Y, ¿no fueron atacados los gobiernos populares nacionalistas (de L. Cárdenas, G. Vargas, J. D. Perón, y hoy de Kirchner, Lula o Hugo Chávez) de dictaduras, por aplicar un proteccionismo smithiano? El mercantilismo liberal fue proteccionista y nacionalista en su origen, como método monopólico en la competencia de otras potencias europeas, pero en su etapa neoliberal acusa de ser dictaduras antidemocráticas contra la libertad de comercio a los gobiernos de los países periféricos que quisieran usar una sana protección de sus mercados. Lo peor del caso son las elites periféricas, educadas en escuelas de economía o de «gobierno» de los países centrales (en especial de Estados Unidos) que repiten las posiciones teórico-políticas neoliberales, que son ideología *ad hoc* para penetrar y destruir las débiles economías periférica postcoloniales.

179. *Ibid.*, cap. iii; p. 418.

180. *Ibid.*, cap. v; pp. 448 ss.

181. *Ibid.*, cap. vi; pp. 484 ss.

182. *Ibid.*, cap. vii; pp. 495-570. Este tratado es el más largo, después del de la «renta de la tierra». Este punto merecería un tratamiento especial, para descubrir el eurocentrismo racistas, el capitalismo cínico de Smith, donde las colonias son tratadas como un asunto meramente económico en vista del enriquecimiento de la Gran Bretaña, no mostrando ningún interés humanitario por su objeto de estudio.

183. Está publicando la obra en el momento que se organizaba el proceso de la emancipación de las colonias de Nueva Inglaterra.

184. *Ibid.*, cap. iii; p. 843. Este texto, en su contenido, es tenido en cuenta por Hegel, que muestra que Inglaterra ha comprendido que los esclavos, así como las colonias, es mejor emanciparlas que mantenerlas bajo un dominio que produce costos inútiles. En ese momento Iturbide emancipa México, para entrar en una dependencia, ya programada por las potencias centrales, de la que no nos hemos liberado todavía en el siglo XXI.

185. *Ibid.*, cap. I, parte I; p. 614.

186. *Ibid.*, 628.

187. *Ibid.*

188. *Ibid.*, parte II; pp. 628 ss.: «El segundo deber del soberano [...] consiste en proteger [...] a los miembros de la sociedad contra las injusticias [...] o sea el deber de establecer una recta administración de la justicia».

189. *Ibid.*, art. 1; pp. 640 ss.: «En primer lugar buenas carreteras, canales navegables, puentes, puertos, etc.». La acuñación de moneda, el correo, etcétera.

190. De nuevo, Smith no está pensando en el empresario individual sino en toda la nación. Se trata de una *política* económica.

191. *Ibid.*, p. 645. Se entenderá por qué al comienzo de nuestra *Filosofía de la Liberación*, en el prólogo sobre «Geopolítica y filosofía», escribíamos en 1975: «Hablamos del *espacio político*, el que comprende todos los espacios, los físicos existenciales, dentro de las fronteras del *mercado económico* en el cual se ejerce el *poder* bajo el *control de los ejércitos*» (§ 1.1.1.1). Estamos en ese espacio y lo seguimos sufriendo (claro que hoy [2005] no tan sangrientamente como en Irak o entre los palestinos junto a Israel).

192. *Ibid.*, 671.

193. *Ibid.*, cap. ii; pp. 719 ss.

194. En la parte histórica de esta *Política de Liberación* [181-183].

195. *Op. cit.*, L. III, cap. vi; 1991, 143-145; Fichte, 1971, III, 495-498. El mecanismo que propone Fichte es un tipo de «control de divisas». En Argentina, en la etapa populista a partir del 1946 se organizó el «Instituto de Promoción del Intercambio» (IAPI) que efectuaba exactamente el proyecto fichteano (véase Perón, 1973, 143).

196. Hegel escribe en francés: *bourgeois*.

197. *Rechtsphilosophie*, § 190 (Hegel, 1971, VII, 348). El «ser humano» se opone a los meros animales en cuanto los vivientes no-humanos tienen instinto, pero sólo el «ser humano» tiene *necesidades* de *satisfacciones*, que al ser culturales (*zur Bildung*) no están determinadas como entre los vivientes inferiores.

198. En el Estado racional o pleno, de la tercera parte de la tercera sección del tratado de la *Sittlichkeit* (§§ 257 ss.), el individuo se libera de esta pasión egoísta y tiende por un *ethos* superior al bien de la Patria, el Estado imperial (p.e. Gran Bretaña para Hegel).

199. Éste es el aspecto *material*, económico.

200. Éste es el aspecto *formal*, del derecho.

201. *Rechtsphilosophie*, § 183.

202. *Ibid.*, § 189; p. 346. La necesidad en el origen es un término; la satisfacción es el otro término; el trabajo es la mediación.

203. *Ibid.*, § 199; p. 353.

204. Clases «verticales» absolutamente diversas a las que propondrá tres decenios después Marx.

205. *Ibid.*, § 201; p. 354.

206. El *contenido* cultural de un libro (el *material*, entonces), *lo que* dice, es «portado» por un artefacto *físico* de papel, con tinta, impreso con máquinas, etc. El momento *físico* de los bienes culturales debe articularse al momento de los *contenidos* simbólicos, valorativos de dichos bienes. Cultura entonces es una sub-esfera *material* de bienes simbólicos, que además tiene una dimensión instrumental *física* (que son *mercancías* en el mercado capitalista). Véase una descripción amplia del contenido del concepto de «cultura» en Dussel, 2004b. Además, en un materialismo humanista, la vida «interior» de las actividades superiores del cerebro se dan neuronalmente, y tienen igualmente como «portadores» células nerviosas, que *físicamente* necesitan el concurso de impulsos eléctricos, encimas, y otros componentes biológicos.

207. *Vermögen* puede traducirse por «capacidad», pero igualmente como lo que acumulado condiciona: como el logro de trabajos anteriores que permite contarlo como punto de partida que da «capacidad» para no partir de cero (como quien tiene alimento acumulado y puede usarlo al comienzo de la jornada de trabajo). Es el depósito de los trabajos de la humanidad anterior, de las generaciones pasadas.

208. *Enzyklop.*, § 527; Hegel, 1971, X, 322-323.

209. Se habla hoy de una «ética» de la interculturalidad. No se comprende que la *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998) es esa ética. Los principios universales de la *Ética de la Liberación* son interculturales: toda cultura es un *modo de reproducción de la vida humana* (la obligación del respeto a dicha vida es el primer principio de la ética intercultural). El consenso que los miembros tienen del valor de su cultura es su legitimidad (segundo principio de la ética, como deber). El hecho de que la cultura es factible (y la prueba está en su desarrollo sobre grandes poblaciones a través de los siglos es la mejor demostración que ha cumplido con el principio de factibilidad). No todas las culturas tienen claramente expresado el cuarto principio: efectuar por deber la crítica de la propia cultura a partir de sus víctimas. Lo mismo puede decirse de los principios cuarto y quinto. Pero, en resumen, la *Ética de la Liberación* es ya la ética intercultural. Pensar en principios a la maneta de Rawls, como momentos del *overlapping consensus* es caer en el formalismo liberal que estamos criticando en este § 17.

210. Véase mi trabajo sobre Amartya Sen en Dussel, 2001, 127-144.

211. *Manuscrito III del 1844*, xxxix; Marx, 1956, vol. I EB, 536; 1968, 143. En este texto Marx está pensando en un «postulado»: el comunismo. En dicho estado, *lógicamente* posible, *empíricamente*

imposible, se daría la identidad entre naturaleza y humanidad. Sería una culturalización completa de la Tierra. Pero, fuera del postulado, toda cultura es ya el comienzo de la humanización de la naturaleza. Véase Dussel, 1977, «4. De la naturaleza a la economía»; también en Dussel, 1985c.

212. Engels, *El origen de la familia*, Prólogo (Marx, 1956, XXI, 27). La última expresión expresa: «[...] *des unmittelbaren Lebens*». *Unmittelbar* significa «sin mediación alguna».

213. La expresión llama la atención. La primera pregunta sería: ¿cuál es el criterio de la razonabilidad de lo razonable? Evidentemente, el liberalismo norteamericano, no creo que sea lo razonable hindú, islámico o chino.

214. *Op. cit.*, Conf. 2, § 3, 1; Rawls, 1993, 59; 1996, 90.

215. Objeción argumentada en *Ética de la Liberación*, §§ 2.3.-2.4 (Dussel, 1998).

216. Véanse mis críticas en la obra citada, § 1.3. En su obra *Sources of the Self* (Taylor, 1989) tiene enorme dificultad de siquiera sugerir el aspecto ecológico-económico de la Modernidad, y donde lo *material* siempre son los valores y los «hipervalores», pero nada más; y en su artículo «The Politics of Recognition» (Taylor, 1992) no supera la cuestión de la multiculturalidad intraestatal en los países «centrales», ignorando todavía la interculturalidad en un horizonte de historia mundial de las culturas (que no deben nunca ignorar las otras sub-esferas materiales). Los valores de cultura minoritarias no son articuladas a la pobreza de dichas minorías (en sentido intra-estatal y mundial postcolonial).

217. «Globalidad» como universalidad concreta puede ser simplemente la imposición de una «particularidad» con pretensión falsa de «universalidad».

218. El tema del imaginario popular, la cuestión de la religión, se debería igualmente en este apartado, ya que consiste igualmente en una dimensión *material*, o de *contenido*, que se contiene en narrativas simbólicas, míticas, que se celebran con ritos, y que asumen la profundidad del inconsciente y la corporalidad humana, al mismo tiempo que sugieren metafórica (racionalmente) justificantes de la existencia, de la vida y la muerte. Que el Estado haya recibido de los dioses el poder era algo sostenido por la filosofía política hasta el siglo XIX. Volveremos igualmente sobre la reformulación emancipadora de la religión, con profundo sentido *político y crítico*, contenida en la llamada «teología de la liberación» —narrativa considerada en esta *Política de la Liberación*, como un libreto inmediata y profundamente comprensible por el imaginario popular, que el marxismo estándar nunca estuvo en condiciones de valorizar (en parte por un cierto racionalismo positivista eurocéntrico, que hoy debemos superar cabalmente).

219. Véase *Tesis 11.1* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

220. Rauber, 2004, con prólogo de István Mészáros. Los escritos de grandes sociólogos (Touraine, 1994 y 1997; Giddens, 1996; etc.) son en esta obra situados y creativamente concretados desde una amplia experiencia práctica.

221. El «sujeto social» *funda* materialmente al «sujeto civil», pero ese *subsume* políticamente a aquel. La reivindicación da la base a las exigencias de la organización civil (fundamenta), pero lo asociación civil es más compleja que el movimiento social (lo subsume), porque conserva su reivindicación pero la transmuta en *política*.

222. Es evidente que anteriormente el mero miembro *en sí* del ámbito social, por un proceso de «subjetivación» (nos explica Touraine), se ha tornado «sujeto». El «sujeto» es ya un miembro *para sí* de un grupo social.

223. Véase más adelante § 37. Las *Tesis 11* y 12 de *20 tesis de política* (Dussel, 2006, [11.1-12.3]) anticipan el tema que se tratará en el volumen III de esta *Política de la Liberación*.

224. Véase la obra de Rauber, 2004, 36-73.

225. Tesis primera de la obra de Rauber (2004, 36 ss.).

226. Véase Rauber, 2004, 42.

227. Véase este aspecto en la pedagogía de P. Freire (Dussel, 1998, § 5.2, 430 ss.

228. Por mi parte, los dos años de diez horas diarias de arduo trabajo manual en la construcción en Nazareth (Israel) con obreros palestinos, y con pescadores en el Kibbutz Ginnosar (Mar de Tiberias) judíos que tenían todavía a finales de los años cincuenta el espíritu de los *harishonim* socialistas, son la continua referencia de mis reflexiones en estos temas. Comprometido como un intelectual en mi pequeña patria argentina (la Grande es América Latina), también viví la experiencia de la persecución, del atentado de bomba en mi casa, etc., referencias necesarias para una filosofía política *crítica*.

229. Hemos tenido ocasión de criticar esta expresión en la discusión con John Holloway, como veremos más adelante. Véase Holloway, 2002.

230. Rauber, 2004, 67 ss. Como la autora comprenderá, cambio a veces el orden de las expresiones (invierto su «actor-sujeto») en vista de la descripción conceptual que he hecho. Debo indicar que, espero, las distinciones analíticas entre ámbito social y campo político (y dentro de este entre una clara especificación entre «sociedad civil» y «sociedad política») dará a su excelente exposición mayor

contundencia, en especial ante el público político-popular. Vimos en el panel organizado por ella en La Habana (el 5 de mayo de 2004), sobre «Movimientos sociales», que el «pasaje» del ámbito social a la «sociedad civil» (flechas *b1* y *c1* del *Esquema 21.04*), y de ésta a la «sociedad política» (flechas *b2* y *c2*), fue recibida con entusiasmo por dirigentes de movimientos sociales de Bolivia, Ecuador, Santo Domingo, Argentina y otros países allí presentes. Para mí, dicho sea de paso, fue una experiencia de la complementación que el intelectual orgánico puede establecer con los movimientos sociales, llegando en el diálogo a la *claridad conceptual* de categorías que ayudan a fundamentar la *claridad estratégica* de los actores y movimientos sociales.

231. En griego *idiotés* significa lo «propio», lo «individual». Idiota, entonces, es el egoísta solipsista, falto de generosa solidaridad.

232. Véase la *Tesis 8.3* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

233. De manera que lo tratado en el *capítulo 1* sobre la acción estratégica, en realidad es una abstracción que presupone el contenido de este *capítulo* 2, que por su parte presupone igualmente las acciones estratégicas que lo gestaron y la *Voluntad instituyente* con su contenido particular. Es un círculo. La acción está ya siempre condicionada por las instituciones (en cuanto a su diferenciación articulada), como hemos ya expresado, y las instituciones están también condicionadas por las acciones (en cuanto a su origen singular y contenido).

234. Quiero indicar con esto que estoy de acuerdo con Samir Amin cuando expresa que el Egipto faraónico quizá haya sido el primer *Estado* de la historia. O que, como expone Enrique Florescano, el «canon» mesoamericano anterior a la invasión europea en América fundaba en los dioses y en la organización cósmica el *Estado* tolteca de Tolla-Teotihuacan (a partir del 150 d.C.) (Florescano, 1966 y 2004). De ninguna manera reduciré el concepto de «Estado» al mero Estado moderno europeo.

235. No es lo mismo la figura del «rey» neolítico de Mesopotamia o México (el *tlatoani*), que la «república» cartaginesa o romana, que el *Maggiore Consiglio* de Venecia, o que el «parlamentarismo» de la Revolución burguesa en Inglaterra. Sin olvidar que el Congreso norteamericano se inspirará igualmente en las tradiciones de los «cinco» (por último «seis») naciones iroquesas. Estos tipos de institucionalidad, de complejidad e inclusión creciente, son, todos ellos, un testimonio de un largo proceso de *desarrollo institucional*. Las instituciones se van sedimentando con los siglos. La última de sus *figuras* (el Estado liberal o el Estado de bienestar, por ejemplo) expresa sólo un momento de los posibles modelos de esa institucionalidad. Aunque sea la más madura en el presente lleva la marca de una temporalidad necesariamente situada, limitada, circunscrita a una historia concreta que, evidentemente, quedará subsumida en modelos más desarrollados futuros, que no hay que atreverse a negar de antemano, al conceptualizar como la institucionalidad *ideal*, o la llamada por Hegel *Idea* del Estado, la experiencia europea-norteamericana hasta fines del siglo XX. Ante nuestros ojos se abren nuevos «desarrollos» a los que hay que prestar atención, como nuevos genes de recientes mutaciones del genoma político (si cabe la metáfora inspirada en la evolución biológica). El «Poder ciudadano» de la Constitución bolivariana de Venezuela es un ejemplo de estas innovaciones.

236. Véase lo expuesto en la *Historia* de esta *Política de la liberación* [84-94].

237. *Rechtsphilosophie*, §§ 182 ss. (Hegel, 1971, VII, 339 ss.). Marx, que pensaba filosóficamente en alemán, podía jugar sobre la doble significación, y lo «civil» como «burgués» estaba ya determinado no sólo políticamente, sino igualmente desde un punto de vista «social» (en el sentido que indicamos en el § *21.2*, más adelante, como el momento en que el «campo económico» cruza al «campo político» produciendo una determinación material que llamamos de manera precisa: «lo social»).

238. «Estado del entendimiento (*Verstandesstaat*)» se opone al «Estado racional (*Vernunftstaat*)» (que es el Estado plenamente «desarrollado»). El «entendimiento» constituye los objetos como un *todo aislado* (en nuestro caso la sociedad civil está constituida por clases en contradicción). La «razón» comprende los objetos desde un *todo* que los unifica (las Ideas: es el Estado pleno, como Estado *interior*, no ya *externo*).

239. Obsérvese que la voluntad «particular» pertenece a un grupo y no es la voluntad «singular (*einzelne*)».

240. En nuestro caso nos recuerda los tres posibles tipos de ejercicio de la fuerza sin suficiente Poder: el dominio sobre obedientes, la gobernabilidad ante problemas de cálculo en el ejercicio del dominio o en la violencia tiránica. Son tres ejemplos de un Estado «exterior». Habiendo aumento de pobreza («no se poseen suficientes riquezas para pagar tributo al exceso de miseria y a la plebe que se engendra»; *ibid.*, § 245, p. 390) aumenta la inseguridad y el crimen.

241. La aspiración telúrica del Romanticismo.

242. He insistido en la clarividencia geopolítica (cínica, claro está) de Hegel, que, cuando México de emancipaba de España en 1821 (fecha de una edición de la *Rechtsphilosophie*), el filósofo berlinés

le anuncia el sentido de su nueva etapa postcolonial: «La liberación de las colonias (*Befreiung der Kolonien*) se manifiesta como gran ventaja para la Madre patria, así como la emancipación de los esclavos es gran ventaja para el Señor esclavista» (*ibid.*, *Zusatz*, p. 393). En el nuevo pacto postcolonial la explotación de las excolonias se producirá dentro del mercado mundial monopolizado por las potencias industriales; ahora es costo inútil pagar una burocracia, un ejército de ocupación, una iglesia, etc. Mejor es que esos gastos corran por parte del Estado postcolonial. La transferencia de plusvalor será mas cuantiosa, más oculta y más beneficiosa por la competencia internacional (debido a la diferencia de desarrollo o de la «composición orgánica del capital» de las naciones en el mercado mundial) para las Metrópolis europeas postcoloniales (en América Latina desde 1810, en Asia y África después de 1945).

243. Cohen y Arato, 1995. Desde este momento nos situamos en el sentido (*b*) de lo «civil» o «sociedad civil» del *Esquema 20.03*.

244. *Ibid.*, 21; 2000, 40.

245. Véase Schutz, 1967, y Dussel, 1998, [135-147].

246. *Ibid.*, 29-82; 2000, 53-112. En la actualidad, ya en el siglo XXI, podrían agregarse en el sentido de Cohen y Arato los movimientos masivos (movilizados por los medios televisivos del grupo Cisneros) contra el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela, u otros que, apoyados siempre por los medios de comunicación (la «mediocracia»), principalmente televisivos como el O *Globo* del Brasil o *Televisa* en México, pueden ejercer un verdadero dominio en el «campo político» ante gobiernos contrarios a la política y a los intereses económicos de las trasnacionales.

247. *Ibid.*, ix; 8.

248. *Ibid.*, ix; 9.

249. *Ibid.*, xii; 11. En la periferia latinoamericana, por el contrario, el debate se encuentra en mostrar los mecanismos de la utilización de esa «sociedad civil» contra gobiernos populares neonacionalistas (críticos del neoliberalismo, como los de Kirchner, «Lula», Hugo Chávez, Evo Morales, o la «candidatura» de Andrés Manuel López Obrador en México), o estudiar la importancia de la emergencias de grupos recientemente denominados *altermundistas* (críticos de la globalización según el programa de las trasnacionales y el «Grupo de los Siete»). La «sociedad civil» se encuentra profundamente dividida y confrontada en los países postcoloniales, periféricos en el tiempo de la guerra de Irak y el genocidio palestino en Israel —referencias obligadas de esa «sociedad civil».

250. *Ibid.*, 247; 284. Ésta, obviamente, no es de ninguna manera nuestra intención.

251. *Ibid.*, xiii; 12. En el mundo postcolonial, en cambio, los temas no son solamente los de «la nueva izquierda democrática» que se integran a un proceso de democracia formal desde 1983 en América Latina, sino principalmente la de los movimientos sociales y populares de la extrema pobreza y marginalidad (como los «piqueteros» en Argentina) que han producido las políticas del FMI y del BM, contra la necesidad de una moratoria a la deuda externa, contra a las privatizaciones de empresas para-estatales (en especial del petróleo, gas, electricidad), etc., cuestiones que Cohen y Arato no tocan para nada desde una posición liberal norteamericana (para quienes el único tema relevante fue la lucha contra las dictaduras, y que se desconoce que fueran de militares que imponen la dependencia; dictaduras que, por otra parte, los Estados Unidos instalaron en el sub-continente).

252. El campo *II* (que coincide con el campo político) del *esquema 22.05*.

253. Como cuando se habla del «estado líquido» o del «estado gaseoso». El *Digesto* de Justiniano tenía un capítulo definitorio: *De statu hominum*.

254. Gramsci propone «ampliar» el sentido del Estado, y me parece conveniente. El concepto de Estado se «debilita» en la sociedad civil.

255. Una «organización» sería una institución política *implícita* y no constituida por representantes elegidos por la comunidad política *como totalidad*. Una Organización No Gubernamental (ONG) indicaría correctamente la institucionalidad *parcial* de un grupo de ciudadanos, en cuanto ciudadanos, y, por ello, miembros de la comunidad política, pero adscriptos a la sociedad civil. Sus autoridades elegidas involucran bajo su responsabilidad a *una parte* de la comunidad política. Los partidos políticos, por el contrario, son instituciones híbridas, y por ello deben ser «vasos comunicantes» entre la sociedad civil y la sociedad política, pero se inscriben en esta última por naturaleza propia. Si se transforman en una burocracia o un mero mecanismo electoral de la sociedad política pierden su sentido.

256. Esto no significa, como afirman Cohen y Arato, que su finalidad sea particularista, puede ser universal. Por ejemplo, un movimiento feminista sufragista tiene una finalidad *universal* (involucra a todas las mujeres y modifica la actitud de todos los hombres), pero no deja de ser *particular*, lo mismo que un movimiento contra la discriminación racial, religiosa, etcétera.

257. Tailandia, con un budismo de Estado de alrededor de dos milenios (que hemos observado personalmente en Bangkok), no es Bolivia, con una Cristiandad institucionalizada desde hace casi cinco siglos.

258. Véanse los trabajos de José Carlos García Ramírez, 2003.

259. Véase Skinner, 1997, 3 ss.

260. En castellano se diferencia entre «ser» y «estar». «Estado» viene del verbo «estar»: es «estar» de algún *modo*.

261. *Princ.*, 1 (Maquiavelo, 1997, 119). Desde ese momento el Estado se refiere «to the institutions of government and means of coercive control that serve to organize and preserve order within political communities» (Skinner, 1997, 8). En los *Discorsi* Maquiavelo usa ya con mayor confianza este *término*.

262. En latín *Civitas*.

263. Hobbes, 1998, 3.

264. Veremos en el *§§ 30* y *37* de la *Crítica*, la importancia de este «sentimiento» (como momento de la *sensitividad* de la corporalidad) de la negatividad de los efectos negativos coyunturales que produce una cierta política concreta.

265. Touraine, 1997, 208 ss.

266. *Ibid.*, 209.

267. En América Latina serían los «populistas».

268. Giddens, 1996, 345. Ramón Cotarelo escribe: «El Estado, como forma de organización política, esto es, como un territorio comprendido dentro de unas fronteras ciertas (*territorium clausum*), en el que habita un pueblo concebido como conjunto de sujetos de derechos y deberes, sometido a un ordenamiento jurídico-político específico [...]» (Cotarelo, 1996, 15).

269. *Enzyklop.*, § 537; p. 330.

270. *Ibid.*, § 335; p. 330. Las mismas palabras se usan en la *Rechtsphilosophie*: «El Estado es la Realidad de la Idea ética, el Espíritu ético que se revela claramente a sí mismo como Voluntad substancial, que se Piensa y se Sabe, y que cumple lo que sabe y porque lo sabe» (§ 257; p. 398).

271. *Ibid.*, § 257; p. 398. «Si se confunde [este] Estado [pleno] con la sociedad civil y se lo destina a la seguridad y a la protección de la propiedad y de la libertad personal [...] siendo facultativo ser miembro del Estado» (§ 258; p. 399), se cometería para Hegel la más burda confusión.

272. *Ibid.*, § 268; p. 413.

273. «La salud mental de un pueblo consiste en la indiferencia ante la fijación de las determinaciones finitas» (*ibid.*, § 324; 492-493). Cada ciudadano se habitúa y acomoda a la función que se le ha asignado en cada «campo» y «sistema». Es necesario, para Hegel, la guerra (como el viento que azota las olas del mar despertándolas de su pereza) para des-habituarse a la determinación y integrar inmediatamente como miembro valiente el todo del Estado: «su libertad es muerte del miedo a morir» [*ihre Freiheit ist festorben an der Furcht zu sterven*]; *ibid.*). Es lo que E. Lévinas critica del héroe que muere matando sea cual fuere la causa que el Estado, la Totalidad, le asigna (véase Dussel, 1973, vol. I). Por supuesto, mata al Otro, al débil, al pobre, al negro, al colonial, al afgano, iraki o palestino, al... Enemigo, con «E» mayúscula (véase el tema en la siempre clásica obra de H. Marcuse *El hombre unidimensional* [Marcuse, 1969]), al Terrorista.

274. «El Estado es la voluntad divina como Espíritu presente o actual que se desarrolla en la formación y la organización de un mundo» (*ibid.*, § 270; pp. 417-418).

275. Hegel no sospechaba que Palas Athenea era una realidad la diosa protectora de Saís, la metrópolis egipcia de Atenas, llamada Neith.

276. Comentario el § 257. Es la *fraternidad* que intenta clarificar Derrida.

277. Muchos de los que estudian este tema olvidan que esta determinación del Estado hegeliano, no es sólo de un Estado metropolitano sino que, en sentido estricto, sólo puede ser *uno*.

278. *Rechtsphil.*, § 347; p. 506. Este espantoso texto, que tantas veces he citado en mi obras (desde la primera política que escribí en el vol. 3 de *Para una ética de la Liberación latinoamericana* en 1973), es la expresión de una política eurocéntrica totalitaria sin igual. Es contra esta violencia inaudita de lo universal contra la que se levanta Sören Kierkegaard y tantos otros, entre ellos los postmodernos.

279. Fechado el 30 de noviembre de 1917 (Lenin, 1961, II, 389).

280. «Discurso de resumen sobre la cuestión agraria» (18 de noviembre de 1917) (Lenin, 1961, II, 519).

281. Cuestión que trataremos más adelante en el *§§ 31* y *39* de la *Crítica*.

282. Cita de Lenin en «El Estado y la revolución», en Lenin, 1961, II, 298 (Engels, *El origen de la familia*, xi; *MEW*, 21, p. 165).

283. Lenin, 1961, II, 298.

284. *Ibid.*, 299.

285. *Ibid.*
286. *Ibid.*, 300.
287. Aquí también se produce una confusión entre un «postulado» de la razón política y el intento de alcanzar dicho fin empíricamente: no es posible históricamente eliminar algún tipo de «clase» (si no es la capital-trabajo, será la informado-desinformado, miembro del partido-no miembro, etc.): sería la sociedad *perfecta*. Siendo la premisa confusa, la conclusión no podrá dejar de serlo.
288. *Ibid.*, 305.
289. En este sentido *toda la historia* sería la *transición* entre la revolución y un «postulado» inalcanzable.
290. *Ibid.*, 306.
291. La expresión es frecuente, pero en este trabajo aparece por primer vez en p. 307.
292. *Ibid.*
293. *Ibid.*
294. *Ibid.*, 308.
295. «Por el pan y la paz» (14 de diciembre de 1917), en Lenin, 1961, II, 535.
296. «El Estado y la revolución», II, 2 (Lenin, 1961, II, 316). Por desgracia, a un siglo casi de distancia podemos observar que dichas dos instituciones fueron la esencia del sistema político soviético, causa de su derrumbe en 1989.
297. *Ibid.*, 2, 1; p. 343.
298. En el título del punto 3, del cap. 1, se lee: «El Estado, instrumento de explotación de la clase oprimida» (*ibid.*, 302).
299. La de los trabajadores, pero no siendo empíricamente uno de ellos.
300. *Ibid.*, 313.
301. Véase el debate de Rosa Luxemburg con Lenin al comienzo de 1900. Ver Dussel, 1998, cap. 6, § 6.1.b [346 ss.], donde citamos un texto de la gran política polaca: «No podríamos concebir mayor peligro para el Partido socialista ruso que los planes de organización propuestos por Lenin» (en mi obra, [353], ed. esp., p. 513). Rosa muestra ya la sombra de Stalin: «El juego de los demagogos será bastante más fácil [...]».
302. Texto citado de R. Luxemburg (Dussel, 1998, 513).
303. Si el «comunismo» es un «postulado» no hay *transición* al imposible, y desaparece un falso problema. Lo que sí existe es una *transición* del capitalismo «real» al socialismo «real». Falsos problemas tuvieron graves consecuencias para la historia de la humanidad en el siglo XX.
304. *Quaderni del cacere*, Q. 6, § 88 (Gramsci, 1975, II, 763-764).
305. *Ibid.*, 764.
306. *Ibid.*, § 137; p. 800.
307. Gramsci, 1971, 109.
308. Buci-Glucksmann, 1978, 122.
309. Nikdas Poulantzas estudió un caso, pero podría generalizarse (Poulantzas, 1972, 450 ss.). Sobre la burocracia y el burocratismo nada mejor que las páginas de M. Weber (1944, 173 ss.) que dan una cierta legitimidad a las decisiones del Estado.
310. El anarquismo, y un cierto marxismo estándar, niegan al Estado; Nozick desconfía de él y lo disminuye hasta la mínima expresión. Pero igualmente se opone, de manera decidida, contra el Estado de bienestar; es contra éste que escribe su obra.
311. Nozick, 1974.
312. Por nuestra parte mostraremos el sentido de la esfera *formal* del Estado (§ *23*), en la que se funda la legitimidad gracias al derecho (y la defensa de los derechos individuales del ciudadano).
313. Nozick, trad. esp., 1988, 117.
314. *Ibid.*, VI; p. 123.
315. Esta esfera *material* la hemos sugerido en el § *21*, anterior. El fracaso de esta propuesta se ha visto en la destrucción de New Orleans por el huracán del 29 de agosto de 2005. Ningún capital privado intervino para salvar a los afro-americanos pobres, y tampoco el «Estado mínimo» —por definición—. Conclusión: ¡los pobres se ahogaron!
316. *Ibid.*, VII; p. 153.
317. Höffe, 1988, 102.
318. *Ibid.*, 106.
319. Véase en Luhmann, «Der Staat des politischen Systems», en Luhmann, 2000, 189 ss.; y Luhmann, 1995, 137 ss.
320. Véase Kaplan, 1983; y en especial la exposición de Solari, 1976, 494 ss., y 579 ss. Otros aspectos en Cotorelo, 1996; Sotelo, 1996; Dunleavy, 1999; etcétera.

321. Me estoy refiriendo a las tres *esferas* (véase [246]) del *nivel institucional* (*nivel B*, con respecto al *nivel A* estratégico [*capítulo 1*] y al *nivel C* de los principios implícitos [*capítulo 3*]: el *formal* democrático (§ *23*), el *material* ecológico-económico-cultural (§ *21*), y el que ahora abordamos de la *factibilidad* política (el presente § *22*).

322. *1 Samuel* 8, 11-18.

323. Esa «cosa imposible» sería una comunidad política perfectamente feliz e institucionalizada. Ha nuevamente un postulado.

324. *Rechtsphil.*, § 303; p. 473.

325. Véase Weber, 1984; I, III, ii; 173 ss.: «La dominación legal con administración burocrática».

326. Giddens, 1996, 322 ss.

327. Véase la *Crítica de la razón utópica* de Franz Hinkelammert (1985, cap. iv: «El marco categorial del pensamiento soviético», pp. 123 ss.). «Más que el control consciente de la ley del valor, se trata del control consciente de todo el proceso de institucionalización y, en este sentido, del control *democrático de la dominación*. La abolición de la dominación en sentido estricto es la ilusión trascendental de progresos infinitos, o es la mitificación trascendental de acciones directas» (p. 266).

328. Escrito en el tiempo de los «Estados guerreros» en China.

329. *Sunzi*, 1; Sunzi, 2001, 107.

330. *Ibid.*, 3; 125.

331. Karl von Clausewitz, *De la guerra*, L. IV (Clausewitz, 1999, 169 ss.).

332. *Proemio*, a la *Dell'arte della guerra* (Maquiavelo, 1997, 530).

333. Como muestra también Huang Tsung-hsi en China (Huang, 1993).

334. *Una investigación...*, L. V, cap. 1; p. 614.

335. Clausewitz, 1999; L. VI, cap. xxvi; p. 411.

336. *Ibid.*, 442.

337. Por ejemplo, México debería tener un ejército absolutamente no convencional. Debería estar del todo volcado a resistir una invasión (de un poderosísimo Estado imperial), y por ello con una estrategia «suiza» defensiva, gastando muchos menos en armas pesadas para reemplazarlas por las armas livianas en manos del pueblo. Otra solución sería la de Costa Rica: eliminar el ejército, demasiado poderoso ante Guatemala y demasiado débil ante Estados Unidos.

338. En esto el sistema europeo, el latinoamericano (donde Cuba es un ejemplo a imitar) y en los regímenes socialistas (al menos como propósito), la enseñanza pública permite a todo ciudadano contar realmente (no declamatoriamente) con las mismas oportunidades culturales, educativas, profesionales. La sociedad basada en el mercado es cultural y esencialmente desigual; el principio del *fairness* es una pura ideología liberal sin contenido social.

339. Trataremos el tema en el próximo § *23.5* [362 ss.] y en la *Crítica* (§ 43), ya que pienso que la «mediocracia» se ha transformado en América Latina en un problema político central a ser resuelto a la brevedad posible.

340. Además de los autores ya indicados véase Solari, 1976, 564 ss.; Cohen y Arato, 1995, 345-563, toda la discusión entre J. Habermas, Reinhart Koselleck, N. Luhmann y los mismos Cohen y Arato, por la que a toda costa quieren situar la sociedad civil en el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), fuera de los sistemas político y económico, introduciendo un interesante debate sobre la «esfera pública» en su historia, ya que «los derechos de comunicación y los derechos privados hacen posible la sociedad civil moderna» (p. 413), temas sobre los que nos referiremos en el siguiente § *23*.

341. Véase Heller, 1970, 1970c y 1978.

342. En México, igualmente, una marcha en contra de la inseguridad, auspiciada por los medios y clases medias conservadoras en 2004, contra el gobierno popular del Distrito Federal de J. M. López Obrador, se hace llamar «sociedad civil».

343. Véase de Jean Baudrillard, 1977, *La economía política del signo*, Siglo XXI, México.

344. La «libertad de prensa» (como la «libertad del mercado») no ha sido todavía legislada (o limitada) desde el «derecho a la información veraz» (como el «derecho a evitar ser víctima de los desequilibrios o efectos negativos desiguales en la redistribución de bienes por el mero mecanismo del mercado»; es decir, el derecho de regular legalmente el mercado) a favor de la comunidad política.

345. Véase la obra pionera de Rizero Migliaro, 1985, 1988 y 1991, sobre la que volveremos en la *Crítica*, volumen III de esta *Política de la Liberación*.

346. Véase Stavenhage, 2000.

347. Véase entre otros Duverger, 2002; o Giddens, 1996, 350 ss.

348. Véase Duverger, 2002, 18.

349. Giddens, 1996, 354 ss.

350. No es lo mismo una democracia representativa multipartidista, que una democracia representativa con un solo partido, y la democracia participativa (que no es necesariamente democracia directa como veremos mucho más adelante).

351. Véase *Tesis 8.1* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

352. Véase toda la problemática de esta cuestión desde mi toma de posición sobre el asunto expresada en mi *Ética de la Liberación*, *cap. 2* (Dussel, 1998, [114-160]), y en Apel-Dussel, 2005.

353. Véase más adelante *§ 25*.

354. *Unendlichen* puede traducirse por «infinita», pero prefiero la que propongo.

355. Hemos visto que es el último momento o sub-esfera *material*.

356. *Rechtsphil.*, § 209; Hegel, 1971, VII, 360.

357. Véase Vittorio Hoesle, 1987, en especial cuando se refiere a la «intersubjetividad» (4.2.4, 2.6.1 ss.), y sobre la «eticidad» (7.5, 528 ss.), o en «El cristianismo como la religión de la intersubjetividad» (8.2.3, 651 ss.). Y la obra ya nombrada *Kampf um Anerkennung* (Honneth, 1992).

358. *Rechtsphil.*, § 210; p. 361.

359. Aunque la *validez teórica*, estudiada por Peirce y Apel tienen las mismas exigencias.

360. Si la «justicia» estuviera enmarcada sólo en el nivel material (y es falso, porque hay exigencias de justicia procedimental), no sólo no se opondría a las exigencias formales o de validez, sino que sería necesaria para articular la «pretensión de bondad» (en ética) o ahora «pretensión de justicia» (en política, como veremos en el *§ 28*).

361. Que no sería el temor ante la violencia, sino la humana convicción de que lo que se propone es válido para todos (universalidad concreta), donde se guarda un equilibrio entre, *a*) el tener quizá que cambiar una decisión «X» porque se muestra con razones que «Z» (propuesta por otro) es mejor, y *b*) el tener que aceptar o «asumir como propio» a «Z». No es fácil motivacional o afectivamente ese «dejar lo propio» por lo ajeno. Exige un acto de virtud (humildad, en su sentido profundo: «La humildad es verdad» decía la gran mujer castellana Teresa de Ávila), un acto que se impone subjetivamente por que la razón discursiva da el fundamento y el contenido (material) a la voluntad. Es por ello que la pluralidad de voluntades aunadas por el consenso racional constituye el poder político de una comunidad. Las voluntades se han «disciplinado» (no reprimido) por el consenso discursivo. Este último es ahora nuestro tema.

362. Véase en la *Historia* de esta *Política de la Liberación* [130].

363. Claro que si decimos cuál es la «última autoridad» por definición no puede «recibirla». Pero en este caso la recibe de sí misma, o, mejor, es auto-referencial. En al tradición mesopotámica, egipcia, griega, islámica, cristiana, etc., la «última» instancia eran los dioses o Dios, que la tenía por un atributo propio no recibido.

364. Véase en estas *Política de la Liberación*, [6 ss.]. Moisés recibe en el Sinaí la ley de su Dios.

365. Véase *§ 14*.

366. Debe aún plantearse el último término de toda soberanía posible, la de toda la humanidad (ya sin límites y bajo el ejercicio de una institución a ir construyendo en el futuro en el horizonte mundial). Llegará el día que ciertas decisiones gravemente ecológicas podrán ser puestas a votación universal. Los instrumentos electrónicos permiten ya imaginar, sin soñar demasiado, consultas o plebiscitos en los que participen toda la humanidad en aspectos puntuales muy graves. Esto supone un aumento gigantesco de la formación de la voluntad democrática, en especial en los auto-denominados países más desarrollados (p.e. el «Grupo de los 7»).

367. Recuérdese lo dicho en el *§ 15*.

368. Sobre la vida propia no hay derecho, porque se nos ha investido de ella sin previa subjetividad que pudiera desearla o repudiarla. Ya siempre somos seres vivientes. Desde la *dignidad* (no el *valor* de la vida, como expresa Agnes Heller y tantos otros) de la vida se fundan todos los derechos. La libertad subjetiva, igualmente, acerca de la cual no hay derecho, ni puede tener *valor*, es un momento de la vida humana que se recibe desde siempre y como punto de partida. Se tiene derecho a sobrevivir (*seguir* viviendo) y ejercer la libertad (siendo *políticamente* libres, no ontológica o subjetivamente libres, porque esta libertad originaria es propia de nuestra organización cerebral gracias a una todavía misteriosa evolución de la vida nerviosa). La *soberanía* y la *legitimidad* son entonces dimensiones de la libertad, de la autonomía de los sujetos singulares o de la comunidad; son momentos *formales*, procedimentales y normativos como *modos*, *maneras*: *modo* del poder de la comunidad (*como* emancipado y por ello comunidad soberana), *modo* de la voluntad y de la razón práctica del ciudadano (*como* libre, autónomo, discursivamente y como participante simétrico, y por ello determina como *legítima* la acción o la institución en cuya realización participa).

369. No entramos aquí todavía a los llamados «derechos humanos» que no se derivan de normas

legales positivas. En este caso se derivarían según una antigua tradición de una «ley natural»; pero al no poder aceptarla por mi parte, debe referirse *al «ser humano» que es ético y político desde su origen*, y, por ello, se *explicitan* directamente y desde el inicio estos derechos de las determinaciones constitutivas del ser viviente prácticamente auto-consciente o responsable humano. Sobre algunas aclaraciones sobre la llamada «falacia naturalista» ver Dussel, 2001, 87-102.

370. Toda esta descripción es por ahora en el nivel de los principios, idealmente, en cuanto tal. Veremos en la *Crítica*, volumen III de esta *Política de la Liberación*, que una *perfecta* legitimidad es *imposible*, y si es *imposible*, la deconstrucción deberá demoler en regla las pretensiones exageradas que exigen la creación de instituciones compensatorias y la transformación permanente de las mismas instituciones para adecuarlas a la realidad histórica cambiante. Esta es la problemática de una política *de liberación*, que por ahora mantenemos en suspenso metódico.

371. Los colonos de Nueva Inglaterra o Nueva España no tenían todavía soberanía, pero sus respectivos actos de rebeldía eran legítimos, al menos para ellos mismos. Véanse más adelante los *§§ 30 y 41* en la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*.

372. También esencial para Luhmann («Politisches Entscheiden», en Luhmann, 2000, 140-169), aunque en otro sentido.

373. *Metafísica de las costumbres*, AB 1; Kant, 1968, VII, 315; 1989, 13.

374. *Ibid.*, AB 33; p. 337; 38-39.

375. *Ibid.*, AB 15; p. 324; p. 24.

376. *Ibid.*, AB 36; p. 339; p. 41.

377. Schmitt, *Legalität und Legitimität*; Schmitt, 1932, 10-11. Lo distingue del Estado de «voluntad personal» y del «Estado administrativo». M. Weber, en cambio, amplía el sentido de legitimidad, y por ello puede hacerla coincidir con la dominación. La «dominación legítima» (Weber, 1944, 170 ss.) puede ser legal o racional (coincidiría con Kant), pero unificándola frecuentemente con la burocrática (que sería la administrativa de Schmitt), agregando la tradicional (no considerada por Schmitt), y siendo la carismática algo muy parecido al régimen de «voluntad personal» de Schmitt.

378. Permítaseme una metáfora. Si dos amantes desean consensualmente instituir su amistad para siempre, deciden mutuamente contraer matrimonio. Las voluntades decididas a casarse son voluntades instituyentes. El acto fundamental institucional, a partir de voluntades constituyentes de un contrato, es el acto público del casamiento, según el ritual tradicional de cada cultura. El casamiento es como *la* constitución. Sobre su institucionalidad/constituyente nacerán otros momentos institucionales (comprarán una casa, tendrán paternidad-maternidad de hijos, etc.). Si las voluntades consensualmente instituyentes se separan, porque se oponen por conflictos innegociables, todo el resto pierde sentido, y la pareja se divorcia. Para Schmitt, valga la lejana metáfora, todo lo político, y en especial la Constitución, pende de la voluntad del pueblo (en la pareja sería el amor). Sin embargo, desde el origen hubo no sólo amor (voluntad) sino también consenso con pretensión de permanencia en el tiempo mutuamente exigente y pública (comunicación unificante institucional: con contrato ante terceros). Tiene Schmitt razón en criticar el *legalismo* kantiano-liberal, pero no advierte el momento discursivo racional como constitutivo del poder político que es el que ontológicamente *funda* a la Constitución, porque es la voluntad *consensual* de la comunidad como poder instituyente/constituyente originario. Ni voluntarismo ni legalismo; articulación compleja de instancias complementarias sin última instancia: materia (voluntad) + forma (consenso) + factibilidad estratégica (institucionalización).

379. Deberá distinguirse entre el *contenido* de un «modelo» (utopía imaginada o proyecto) (2. del *Esquema 25.01*), de la *orientación práctica* de un «postulado» (3. de dicho *Esquema*), de las *exigencias normativas* de un «principio deóntico-político» (4.).

380. «Constitution of the Iroquois federation», en Moquin, 1973, 20-21.

381. Véase en la parte histórica de esta *Política de la Liberación [85]*.

382. Debo indicar que en África actualmente, una Cámara inter-étnica con igual representación y por las mismas razones entre las Etnias de un Estado, sería sumamente conveniente. Fueron las émicas iroquesas la que originaron el federalismo norteamericano; sería bueno que las etnias africanas se inspiraran igualmente en los iroqueses.

383. Lo que invirtiendo define: «No representación sin pagar impuestos». La población asalariada no pagaba impuestos, luego...

384. Como veremos en § *23.5.* de este parágrafo, la «opinión pública» penetra la totalidad del cuerpo político, siendo el momento «hermenéutico» (interpretativo) de todos los otros aspectos de la vida del campo político; de allí su centralidad ontológica: es como una pre-comprensión ontológica ante-discursiva de lo político (que no puede dejarse sin reglamentar jurídicamente en manos de las trasnacionales privadas del «negocio» de las noticias y la «diversión»). La política como «espectáculo»,

y no como «participación» y como «cultura» en la que hay que educar al pueblo, es la *corrupción* de la política como tal.

385. La Suprema Corte de Justicia o el Tribunal Constitucional en última instancia, debe ser igualmente el que juzgue la constitucionalidad de las leyes e instituciones, pero, como veremos en la *Crítica*, le correspondería algo más, es decir, el juzgar sobre aparición de *nuevos derechos* y el hecho de que acontezca la necesidad de un *modificación* constitucional.

386. Nos estamos anticipando a cuestiones que trataremos en la *Crítica*, § 43.

387. *Politische Theologie*, 1 (Schmitt, 1996, 26).

388. Como veremos más adelante que en el «estado de rebelión», que es el efecto directo de esa «decisión consensual» de la comunidad, se niega la delegación del poder en la autoridad, la cual autoridad retorna a su última instancia de poder, es decir, a la voluntad de «decisión» de la misma comunidad.

389. *Verfassungslehre*, p. 10 (Schmitt, 1996d).

390. En la narrativa mítica de la liberación de los esclavos de Egipto con Moisés primero se emancipan, cobran soberanía, posteriormente se dan la «ley» en el Sinaí para institucionalizar un poder político que estaba todavía indeterminado.

391. Véase Mouffe, 2000; Young, 1990.

392. Véase Dussel, 1998, cap. 2.

393. Todo está completamente «confuso» en la obra de A. Negri, *El poder constituyente* (Negri, 1994), ya que confunde el «poder fundamental» (*potentia*) con el «poder instituyente» (Castoriadis) y con el «poder constituyente» (C. Schmitt), que son ya momentos de la *potestas* (la *potentia* que se va dando instituciones).

394. Véase Habermas, 1981 y 1992.

395. Véase la crítica de James Marsh, 2001.

396. Por su parte J. Habermas, en *Faktizität und Geltung* (Habermas, 1992, VI; 1992, 292 ss.; 1998, 311), trata el problema de la Constitución en relación con la posición de Dworkin y otros autores, en especial la cuestión del Tribunal constitucional.

397. *Teoría de la justicia*, cap. iv, § 31 (Rawls, 1978, 229).

398. *Teoría de la Constitución*, § 1, 11 (Schmitt, 1966, 31).

399. Es la *flecha a* del *Esquema 14.03*.

400. Véase Habermas, *Faktizität und Geltung*, III, iii (Habermas, 1992, 151 ss.).

401. Kelsen, 1979 y 1988.

402. Lo que no tiene razón, y nuevamente por faltarle una adecuada descripción del nivel material, que ciertamente Schmitt sugiere (de manera reductiva), es equivocar la fundamentación misma de la Constitución. La Constitución es el efecto de un poder constituyente, sustantivamente una voluntad comunitaria consensual, *anterior* y *fundamento* de la Constitución.

403. Luhmann, 1983, vols. 1-2.

404. En el artículo 16 de la *Declaración* del 1789, se indican como exigencias mínimas, dos determinaciones: «Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoires déterminée, n'a point de Constitution».

405. Si la instancia judicial se corrompe, como era el caso en Italia o actualmente en México, el «círculo» no se cierra, las interferencias actúan como «escapes» del sistema y los conflictos de agudizan y el «Estado de derecho» desaparece (si lo hubo alguna vez en el pasado, que tampoco es el caso de México o en la mayoría de los países latinoamericanos, corrompido por un ancestral corporativismo «clientelar»).

406. Véase Elías Díaz, «Estado de derecho» (Díaz, 1996b). En el presente, el Estado de Israel bajo el gobierno de A. Sharón, que maneja una costumbre de la «venganza» o «ley del talión»: «ojo por ojo, diente por diente» —que en realidad se cumple como un: por un ojo que me destruyes, te destruyo diez ojos—, y en referencia a la comunidad palestina, está fuera de todo «Estado de derecho», y sería simplemente un Estado delincuente (Díaz, 1996b, 67), porque no pasa su «respuesta militar» por una decisión de un Poder judicial, que debería dictaminar sobre esos casos. Si se encuentran ambas comunidades en un «Estado de guerra», en ese caso los palestinos no son «terroristas» sino «enemigos», y en ese ámbito hay igualmente un «derecho internacional» que exige cumplir con los derechos humanos (que Estados Unidos no ha cumplido tampoco con los prisioneros talibanes en Guantánamo). El Imperio americano desde 1989 ha olvidado que existe también un «Estado de derecho» internacional, y que un Tribunal Penal Internacional debiera ocuparse de esos casos. Como pensaba Locke, al no haber un tal juez entre los Estados reina entre ellos el «estado de guerra». Estados Unidos no desea un «estado civil» (o político) entre todos los Estados, para poder seguir cometiendo sus arbitrariedades imperiales (véase Kelsen, 2003).

407. Más adelante § *43*.

408. Véase Bohman, 1997.

409. Elster, 1997.

410. Un tratamiento del tema puede encontrarse en J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, VII; 1992, 349 ss.; 1998, 363 ss. Habermas estudia las concepciones «empiristas» que quitan al tema toda su normatividad (I); compara los «modelos normativos de democracia» (II); juzgando el intento de Robert Dahl (III). Véase igualmente Bohman-Rehg, 1997.

411. Schmitt, 1996d y 1998. «El parlamento cesa de ser ya representante de la unidad política; se convierte en exponente de los intereses y disposición de ánimo de masas de electores, y el pensamiento de una selección de directores políticos no justifica un Parlamento por unos centenares de funcionarios de partido. [Por su parte] el pueblo mismo no puede discutir —ésta es según Montesquieu, la gran desventaja de la democracia—; solo puede aclamar, elegir y decir Sí o No a las cuestiones que se le propongan» (Schmitt, 1996d, 303). Desprecia Schmitt al Poder legislativo y al mismo pueblo; el dilema se torna irresoluble... y la solución que propone es peor que las antinomias descartadas.

412. La cuestión de la «representación» la trataremos más adelante (§ *41*) cuando expongamos el dilema y la crítica que se establece ante la antinomia de la «representación-participación directa».

413. Véase el sentido de la cuestión en la *Tesis 8.2* en Dussel, 2006.

414. Este «si» condicional indica el caso «singular» que queda elevado a «ley universal» para todos los casos «singulares» semejantes.

415. Se trata de una tablilla (o ladrillito), bien cocida, que vale como «documento-constancia» y que se archiva convenientemente en archivos que todavía se encuentran (o se encontraban antes de la guerra de Irak) en el desierto mesopotámico.

416. *Código de Hammurabi*, § 151 (Lara Peinado, 1986, 26).

417. Al cual Montesquieu le daba ciertas recomendaciones en el cap. XVI del libro XXIX de *El espíritu de las leyes*: «Cosas que han de tenerse en cuenta para la elaboración de las leyes» (Montesquieu, 1995, II, 349 ss.).

418. AB 31-33; Kant, 1968, VII, 336-337.

419. AB 36; p. 339.

420. *Rechtsphil.*, § 209 (Hegel, 1971, VII, 361).

421. *Ibid.*, § 209 (p. 360).

422. Como se espera que se comporte el actor: de *tal* manera. Puede contingentemente sin embargo actuar de *otra* manera que está fuera de la expectativa. Se espera que el maestro opere con paciencia, pero podría «pegar al alumno», y esta acción «no esperada» (fuera de la expectativa) entra ya en la posible sanción del derecho.

423. *Código de Hammurabi*, § 162 (Lara Peinado, 1986, 27).

424. Anota que «aquellos cuyas expectativas sean contrarias a la institución, tendrá contra sí el peso de una auto-evidencia presumida [...] Esto significa que la crítica a expectativas institucionalizadas está acoplada a pretensiones de liderazgo, las que, independientemente de los contenidos, provocan resistencia» (*ibid.*, 83).

425. Véase Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, cap. 10: «Strukturelle Kopplungen», iv (Luhmann, 2000, 388 ss.): «[...] wenn wir das Verhältnis des politischen Systems zum Rechtssystem diskutieren [...]» (p. 389). Por nuestra parte podemos hablar igualmente del cruce (*overlapping*) o subsunción en el sistema político del subsistema del derecho (en el *nivel B* es una «esfera institucional», la formal o de legitimidad) dentro del «campo político» (el *todo* de ambos «sistemas», que son *parte*, que se tocan y se determinan mutuamente). Para Luhmann hay dos sistemas: el político y el del derecho. Para nosotros el campo y el sistema políticos subsumen al subsistema o esfera del derecho (que abstractamente puede ser considerado un «sistema»).

426. En *Die Politik der Gesellschaft*, igualmente, la «decisión política» (*politisches Entscheiden*; Luhmann, 2000, 140 ss.) es definitoria en la *política*. ¿Influencia de C. Schmitt?

427. *Ibid.*, cap. V; II, 116. Esta obra en la primera etapa de Luhmann no está todavía dentro de la «obsesión» por una «teoría de sistemas», por lo que no dedica explícitamente un capítulo al «derecho *como sistema*», en cambio es más sensible a la cuestión de la «transformación» del derecho. Más adelante (en el § *44*) trataremos nuevamente el tema.

428. *Economía y sociedad*, I, III, 1, § 2 (Weber, 1944, 172).

429. *Ibid.*, 2, § 3, 4 (p. 174).

430. *Ibid.*, I, IX, § 2 (p. 701).

431. *Ibid.*, § 3 (p. 704).

432. Véanse las páginas dedicadas a Weber por J. Habermas, 1992, 92 ss.; 1998, 132 ss.

433. Véase Habermas, 1992.
434. *Ibid.*, III; 1992, 109 ss.; 1998, 147 ss.
435. *Ibid.*, 118; 155.
436. Tema que hemos expuesto en nuestra *Ética de la Liberación*, cap. 2 (Dussel, 1998).
437. Tema de este parágrafo.
438. Cuestión a tratar en el próximo *capítulo 3*, § *25*.
439. Lo que hemos denominado «poder obediencial» (véase § *14*).
440. *Ibid.*, 123; 159.
441. Véase más adelante el tratamiento del tema en la parte *Crítica*, capítulo 6, § *34*. Ya hemos expuesto la cuestión en Dussel, 2001, cap. VII, 149 ss.; cap. VIII, 161 ss., donde critico la posición de Habermas con respecto a los «principios». Es evidente, además, que el derecho se funda en un *contenido* de verdad referido a la vida humana.
442. *Ibid.*, 127; 163.
443. *Ibid.*, 129 ss.; 164 ss.
444. Véase supra § *16.1*.
445. Recuérdese lo dicho en el § *12.2*.
446. Habermas, 1992, 134-135; 1998, 169.
447. Se supera así la aparente aporía expuesta por Rousseau: el lograr un tipo de asociación donde al mismo tiempo el ciudadano permanece libre y sin embargo es obediente a la ley. La ley, en este caso (no como en Hobbes), no ha sido dictada *por un poder soberano externo*, sino *por sí mismo*, ya que el ciudadano como miembro de la comunidad es el soberano. Permanece «libre» ante la ley en tanto cumple lo libremente estipulado, ya que el ciudadano se «ha ligado» a sí mismo y ante los otros con *la obligación* de cumplir lo acordado por consenso racional y aceptabilidad voluntaria.
448. En el próximo parágrafo (§ *24*) trataremos el tema, que no será el de la «analogía» de los principios políticos, para distinguirlos de la «universalidad» abstracta de la moral, o de la ética, porque desarrollaremos la cuestión de una *subsunción analógica*.
449. *Op. cit.*, 138; 172. Esta formulación presupone una situación ideal de comunicación. Para nosotros vale como un «postulado» de imposible realización empírica; es decir, es un «principio de orientación», lo cual es muy útil, y por ello punto de partida de toda «deconstrucción» (véase en la *Crítica* los §§ *34* y *43*).
450. En el *Esquema 23.01* hemos indicado este «círculo» de la legitimidad/obediencia. La *flecha d* indica la obligatoriedad de la ley; la *flecha e* la necesidad de la obediencia o, en su defecto, el asumir los castigos que el sujeto del delito había estipulado *con anterioridad*, y que lo «liga» (obliga) no sólo *ante sí*, sino, y principalmente, *ante los otros* de respetar su «palabra», sus decisiones. En el *Esquema 14.03* se mostraba esa «circularidad» de manera originaria.
451. El uso legítimo (o normativo) de la acción policial entrará en crisis cuando enfrente la coacción ante comunidades que tienen *nueva* conciencia de *nuevos* derechos no contemplados en el cuerpo de las leyes (tema que trataremos en el § *44*). Cuando la coacción *legítima* se torna violencia (y aun terrorismo de Estado, como en el caso de frecuentes acciones del Estado de Israel contra los palestinos, tales como la «ley del talión» o venganza de Estado sin juicio jurídico previo) una *Política de la Liberación* tiene claros conceptos interpretativos para tratar la cuestión de manera universal. Véase Dussel, 2004.
452. Habermas, *op. cit.*, 152; 185. Entre esas «obligaciones ilocucionarias» (*illokutionären Verflichtugen*) está la obediencia a la ley.
453. Obsérvese cómo Habermas no quiere usar la palabra «económica», lo que lo obligaría a enfrentar el problema del capitalismo, como un sistema que niega esos derechos fundamentales (y en especial en el presente, cuando la «flexibilización de trabajo» ha llevado a dejar a los trabajadores de todo el mundo globalizado en un estado de indefección jurídica ante un capital mundial en «estado de naturaleza» —es decir, sin normativización jurídica con posibilidad de coacción *legítima* (!) en el nivel mundial—). Ahora sí que se hace necesario aquel: «¡Proletarios *de todo el mundo [globalizado]*, uníos!».
454. *Ibid.*, 156-157; 189.
455. Cuestión que trataremos a continuación en el *punto 5.* de este parágrafo.
456. *Ibid.*, 155-156; 188-189.
457. *Ibid.*, 168; 201.
458. *Ibid.*, 208-209; 237.
459. En el mundo latino expresado con la palabra *applicatio*, en el alemán con la de *Anwendung*.
460. Releyendo el volumen IV escrito en 1973, *La política latinoamericana* publicada en Bogotá

en 1979 (parte de la obra en cinco volúmenes *Para una ética de la liberación latinoamericana*, bajo el título genérico de *Filosofía ética latinoamericana IV*; véase Dussel, 1973 (en el CD-Rom, Dussel, 2004, en la catalogación 12), creemos conveniente recomendar al lector consultar en los §§ 6.1-6.6 (vol. IV, 63-123; en especial notas 380 ss., pp. 165 ss.) temas a los que deberemos necesariamente referirnos, ya que serán explicados allí con mayor detención, en el contexto de las política latinoamericana en la década de los años setenta. Allí puede observarse la clara distinción entre *«nación oprimida* como *pueblo»* (en el sentido populista) y *«clase oprimida* como *pueblo»* (vol. IV, 64-80) (en sentido *crítico*, antipopulista o de exterioridad *social*, que Horacio Cerutti [1983] nunca advierte en su crítica unilateral de la cuestión en mi exposición precisa de aquellos días).

461. *Sotér* en griego es el «salvador», del verbo *sózo* que significa «salvar».

462. Véase Dussel, 1973b, § 5, pp. 39 ss. *Hypo* (debajo) y *lepsis* (captura, percepción) significa: sospecha, opinión, creencia. «Cae bajo la acción» de una función hermenéutica, interpretativa de opinión (*doxastiké*, en Aristóteles, 1960, 1140 b 27). Es el «juicio elegido» (la *máxima* de Kant), el «juicio querido» (por la voluntad) o el «querer juzgado» (por la razón discursiva práctica); la *Entscheidung* o decisión final, decisiva, empírica.

463. *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 b 11-20.

464. Toda *disidencia* justa, cuando logra probar en el futuro su verdad práctica contra el *consenso vigente*, es un acto determinado por la *frónesis* y no por el consenso válido. La *frónesis* da la «razón práctica» *veritativa* anterior al futuro consenso *válido* (si logra hacer aceptable por todos dicha *nueva* razón práctica). La «verdad de la razón» en vista de bienes *materiales* (como *contenido*: en último término la reproducción y desarrollo de la vida *humana*, que son los «bienes prácticos humanos» de Aristóteles) crea el «consenso», y no viceversa.

465. *Arkhé* (origen, principio). Para los clásicos la *syndéresis* o *noûs* (*EN*, VI, 3, 1132 b 16-17) son los «hábitos» primeros que captan los «principios prácticos» por los que se alcanza la verdad. «Por la decisión práctica (*hypolépsei*) o la opinión teórica (*dóxe*) es posible incurrir en error» (*ibid.*).

466. Véase *supra*, en la descripción histórica de la política, vol. 1, [7].

467. Véase mi obra Dussel, 1973, vol. 2, § 24, pp. 52-59.

468. Véase el tema en *De Veritate*, q. 16 (Tomás de Aquino, 1964, 320 ss.). La *syndéresis* es una «facultad» (*potentia*) y un «hábito» (*habitus*) natural acerca de los «primeros principios prácticos» (*habitus naturalis primorum principiorum operabilium*) (*ibid.*, resp., p. 322), que se da en todo ser humano y «es imposible que se extinga» (*impossibile extinguatur*) (*ibid.*, a. 2, resp., p. 324).

469. *De Veritate*, q. 17, a. 2, resp. 1 (p. 330). La *syndéresis* se ocupa de los «juicios universales» (*iudicium universale*) que se aplica en un «silogismo del particular» (*syllogismo particulari*). La conciencia es por una parte una «facultad» (*potentia*; *ibid.*, q. 17, a. 1, *et videtur*, p. 326); por otra es «hábito» (*habitus*; *ibid.*, *sed contra*, p. 327), ya que puede ser mejor o peor, según el uso que se haga de ella. En tercer lugar, la conciencia es también «acto» (*actus*; *ibid.*). En cuanto que aplica los universal a lo particular adecuadamente, decimos que es «recta» (*recta*); en cuanto dirige la acción decimos que los propio de ella es «instigar, conducir u obligar» (*vel instigare, vel inducere, vel ligare*); en cuanto examina el acto cumplido decimos que «acusa o remuerde» (*accusare vel remordere*), o por el contrario «defiende o excusa» (*defender vel excusare*) (*ibid.*, resp.; p. 328).

470. *Summa Theologiae*, I-II, q. 14, a. 1, cuerpo (Tomás de Aquino, 1950, I, 71).

471. *Ibid.*

472. *Ibid.*, II-II, q. 49, a. 5, cuerpo; II, 269.

473. *Ibid.*, I-II, q. 13, a. 3. cuerpo; I, 69.

474. *Ibid.*, cit. I-II, q. 14, a. 1.

475. Todos los textos que siguen pertenecen a *op. cit.*, II-II, q. 49-51; II, 266-277.

476. Edelman, 1989.

477. Aristóteles la denomina *aisthesis* (*EN*, VI, 8, 1142 a 28-29); en latín *sensus* (Tomás de Aquino, 1949, 328), *intellectus* (II-II, q. 49, a. 2, cuerpo; p. 267).

478. Recuérdese lo dicho en la *Historia*, supra en [15].

479. En griego *eustokhía*. La descripción de esta aptitud esencial en la política es descrita así: «Solertia autem est facilis et prompta coniecturatio circa invendionem medii» (II-II, q. 49, a. 4, cuerpo; pp. 268-269).

480. Distingue todavía la prudencia del príncipe o de la ciudad (*regnitiva*) o de los súbditos (*politica*) (*Ibid.*, a. 1, cuerpo; p. 265).

481. *Ibid.*, q. 51, a. 4, ad 3; p. 277.

482. Texto ya citado de la *Crítica del Juicio*, Introducción, *iv*; B xxvi, A xxiv (Kant, 1961, 20; 1968, VIII, 251).

483. En el primer caso puede ser una aplicación del ciudadano en la vida cotidiana política; en el segundo puede ser el filósofo que fundamente el principio o lo tome como punto de partida para una justificación; en el tercer caso puede ser el juez que aplica la ley.

484. Para Apel es la *Teil A*; para nosotros el «Nivel C» (son los principios *implícitos* que trataremos en la *Crítica, capítulo 3, §§ 24-27*).

485. El descubrimiento, clarificación y arquitectónica construcción de todo un «marco teórico jurídico» (con principios y normas, constitucionales y legales) exigido por el «caso concreto» *difícil* o lo que Dworkin denominará «teoría coherente del derecho» (Dworkin, 1999). Creo que a su Hércules debió llamarle Osiris, la omnisciencia divina perfecta: el juez perfecto.

486. Véase Dussel, 1974c, en frecuentes lugares; o el momento dialéctico-ontológico del método que asciende de lo particular (la parte) al todo ontológico (Dussel, 1973, cap. 6, § 36; vol. 2, 156 ss.) Escribíamos hace años: «El primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y ontológicamente hacia el fundamento [...]. En segundo lugar, de-muestra científicamente (epistemática y apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales» (*ibid.*, 163).

487. Texto citado de Kant, B xxvii, A xxv. La *fundamentación* (*flecha c* del *Esquema 23.04*) es un nuevo ascenso hacia el origen último.

488. El texto merece citarse: «[...] das oberste Prinzip aller Sittengesetze ein Postulat ist» (*KUk*, § 91; B 460, A 454; p. 316 ed. cast.; p. 601 ed. alem.).

489. Texto ya citado de *La religión dentro de los límites de la pura razón*, BA v (Kant, 1968, VII, 650). Es interesante que el postulado zapatista: «¡Otro mundo es posible!», es el postulado que antecede al de Kant en este caso.

490. *La metafísica de las costumbres*, § 62; A 235, B 265; (Kant, 1968, VII, 479; 1988, 195).

491. La «paz perpetua» misma es ahora el fundamento de los «principios políticos», el postulado último de toda justificación política. Éste es el nivel «universal» (C) (que funda los principios) que hubo de «buscarse» para poder tener una referencia última del sentido práctico, de la moralidad y de la legalidad de todo «caso concreto» sobre el cual se ejerce la facultad del juicio reflexionante, que asciende de lo particular (el caso) a lo universal (el fundamento de los principios).

492. *Op. cit.*, § 61; A 228, B 257 (p. 474; pp. 190-191).

493. *Ibid.*, § 62; A 229, B 259 (p. 475; p. 192).

494. *KUk*, Introducción, iv; B xxvi, A xxiv (Kant, 1968, VIII, 251; p. 20).

495. *KpV*, A 4-5 (Kant, 1968, IV, 679).

496. Texto citado, *MS*, Introd., i (Kant, 1968, VII, 318). El juez no enfrenta a un sujeto moral, a un juzga la acción *ética*, que se determina *moralmente* por exigencias subjetivas, *internas*.

497. «La *Ética del discurso* como *Ética de la responsabilidad*», en Apel, 1992, 30-31.

498. *Ibid.*, p. 32.

499. *Ibid.*, 38-39. Apel repite frecuentemente de que «las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas» (*ibid.*, 40).

500. Este argumento me llevará a invalidar en su aplicación empírica a la ética del discurso (véase Dussel, 1998, [133-134]).

501. «El que argumenta ya ha aceptado también necesariamente la *obligación* de ayudar a superar la diferencia —a largo plazo, aproximadamente— mediante la transformación de las relaciones reales» (Apel, 1985, 260).

502. La *Ética* y la *Política de la Liberación* tienen, en cambio, dichos recursos, tanto al nivel de la acción estratégica (en especial la *crítica*), las instituciones (transformadas a tal fin) y aun de los principios (porque cuenta con otros principios que permiten *mutuamente* su aplicación). El principio formal permite la aplicación del material; el principio material mueve a cambiar las condiciones reales (histórico-sociales) de la asimetría, como veremos en la parte *Crítica* de esta obra.

503. Habermas, 1999b. «Justificar» (*Rechtfertigung*) indica el «descenso»; «fundamentación» (*Begründung*) indica el «ascenso». Aristóteles lo sabía muy bien (ver Dussel, 1974c).

504. Habermas, 1992, V, I (p. 244; p. 268).

505. *Ibid.*, 244; 269.

506. Véase Dussel, 1973, cap. 1, § 7: «Hermenéutica existencial» (vol. 1, 65 ss.).

507. Siguiendo el sentido de la *flecha a* del *Esquema 23.04*, el juez deberá seleccionar por co herencia y conocimiento previo (la *paidéia* en la que Aristóteles hacía consistir el proceso *dialéctico* (Dussel, 1974c, § 3, pp. 28) un *lugar* en el sistema del derecho (2) y principios fundamentales (1). Y en este caso no puede sino partirse de las «opiniones cotidianas» (*tà endoxa* la denominaba Aristóteles) y ejercer una «imaginación creadora» (semejante a la del creador artista), contando claro con el conocimiento del especialista en el tema, que descubre coherencias *hipotéticas* en el sistema del derecho que pueden «servirle» para juzgar el caso con «pretensión de legitimidad de la decisión judicial».

508. Habermas, 1992, 245; 269. Adviértase que la «*pretensión* de legitimidad» no es lo mismo que la mera y absoluta «legitimidad»; sólo tendrá que cumplir con las condiciones de toda «pretensión».

509. Dworkin, 1999, 4; 146 ss.

510. Habermas, 1992, 256; 279.

511. *Ibid.*, 260; 282.

512. Es todo el proceso que partiendo del nivel C, baja de 1) y 2) por la *flecha b* (del *Esquema 23.04*) al juicio determinado (justificado) del caso concreto con pretensión de legitimidad.

513. *Flechas a* y *c* del indicado *Esquema 23.04*, de «ascensión dialéctica». Véase Günther, 1989.

514. Habermas, 1992, 267; 289 (en referencia al texto de Günther, 1991).

515. Habermas, 1992, 279; 299.

516. Éste es el argumento apodíctico contra la pena de muerte. Dicha pena debería ser dictaminada por un «juez perfecto» por medio de una «decisión perfecta» —porque sería una pena no falsable, no invalidable: no falible—: al muerto no se lo puede resucitar. Como dicha reversibilidad es imposible, pero todo juicio humano es finito; luego, no puede *nunca* darse como pena la muerte del acusado. Esta pena, en una cultura postconvencional, es manifestación de barbarie del pasado. G. W. Bush ha afrontado, sin suprimirla, la ejecución de decenas de dichas penas, lo que manifiesta la irracionalidad y su total insensibilidad ética, jurídica y política.

517. Aquí habría que traer a cuento a la obra de MacIntyre, 1988, aunque modificada.

518. Habermas, 1992, IV, I; 170; 203. «En el sistema de la Administración pública se concentra un poder que una y otra vez ha de *regenerarse* a partir del poder comunicativo [...] La idea de Estado de derecho puede desarrollarse por tanto recurriendo a los principios conforme a los que se obtiene derecho legítimo a partir del poder comunicativo y éste a su vez a través del derecho legítimamente establecido se transforma en poder administrativo» (*ibid.*, IV, III; 208; 237.

519. Habermas, 1992, 187; 217.

520. Habermas advierte esta problemática al considerar que «el poder social (*soziale Macht*), aunque de modo distinto que el administrativo, puede tanto posibilitar como restringir la formación del poder comunicativo» (*ibid.*, 215-216; 243). Este «poder social» es algo así como la *potentia* que surge desde abajo, desde los reclamos de los oprimidos o excluidos —que Habermas no trata de problematizar suficientemente—. Aunque escribe: «cuando se cumplen las condiciones materiales (*materielle Bedingungen*) necesarias para poner en práctica libertades de acción o comunicación» (*ibid.*). Y llega a expresar: «La idea de que el poder del Estado podía elevarse como *un pouvoir neutre* por encima de las fuerzas sociales, fue siempre ya ideología» (*ibid.*, 216; 244).

521. Así como el juez debe interpretar (hermenéutica) el cuerpo de las leyes para dictar un juicio, de manera análoga todo ciudadano debe interpretar (la hermenéutica política cotidiana) el *sentido político* de las acciones de los actores políticos y el funcionamiento de las instituciones según se las haya previamente definido.

522. Traducida al castellano por *Historia y crítica de la opinión pública* (en alemán *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*; Habermas, 1962), la palabra alemana *Oeffentlichkeit*, del abstracto (*-keit*) de *oeffentlich* (público) que procede de *offen* (abierto, franco, patente), no puede traducirse por *publicidad*, sino por «*esfera pública*». La transformación de *Oeffentlichkeit* (la esfera pública) en *öffentlichen Meinung* (opinión pública) —cuestión del capítulo VII (278 ss.; 261 ss.)—, debe hoy considerarse como confrontando una nueva transformación, que partiendo de «opinión pública» clásica se pasa a la «construcción manipulada» de dicha opinión pública —como efecto de las ciencias de la comunicación y de corporaciones trasnacionales globalizadas—. Esta última transformación, más allá del Estado social dentro del que se encontraba Habermas en 1961, y en un mundo globalizado por redes electrónico-computarizadas, da al tema una total nueva actualidad. Sobre su visión un tanto más actual véase Habermas, 1992, VIII, III, 1 (435 ss.; 440 ss.).

523. Habermas, 1962, 13 ss.; 41 ss.

524. *Ibid.*, 17 ss.; 44 ss.

525. *Ibid.*, 22; 49.

526. *Ibid.*, 28; 53.

527. *Ibid.*, 32; 56.

528. En México, la casa de Miguel de Allende, patriota comerciante a inicios del siglo XIX, tiene la misma estructura (evidentemente no hay un tercer piso, porque en San Miguel no hay canales).

529. Todos los imperios, desde el persa hasta el inca, tuvieron correos, pero nunca para transportar correspondencia privada y en tal proporción.

530. Habermas, 1967, 103-104; 117.

531. «Opinión» puede significar, por una parte, un acto de menor certeza que un juicio científico,

filosófico, cierto, argumentando; mera opinión cotidiana (*dóxa* en griego). Pero, por otro lado, es la reputación, el crédito, el juicio que alguien o algo merezca, en el sentido de la «honorabilidad» de Mandeville («Tengo una excelente opinión de fulano»).

532. *Supra* [134].

533. Habermas, 1962, 114; 126.

534. *Du contrat social*, IV, 7 (Rousseau, 1963, 174 ss.).

535. *Discours sur les sciences et les arts* (Rousseau, 1963). La «*opinión*» simple es el falso juicio («*A quoi bon chercher notre bonheur dans l'opinion d'autrui*»; *ibid.*, 228).

536. Véase *Du contrat social*, IV, caps. 1 y 2 (pp. 148 ss.).

537. *Discours*, 226.

538. Un cierto populismo espontaneísta latinoamericano cayó en esa simplificación; no así la *Ética de la Liberación* (contra el aviso de H. Cerutti). Sería la relación entre el crítico y el pueblo. En la narrativa simbólica semita habría que referirse a la dialéctica entre el pueblo que adora al ídolo en el desierto y el profeta Moisés que lo critica (y lo orienta hacia la «Tierra prometida») cuando había perdido el rumbo.

539. Véanse §§ 315-320.

540. *Rechtsphilosophie*, § 316 (Hegel, 1971, VII, 483).

541. *Ibid.*, § 319 (p. 488).

542. *Ibid.*, § 320 (p. 489).

543. *Rechtsph.*, § 319 (p. 486).

544. Cit. Habermas, *op. cit.*, 163; 164.

545. *Rechtsph.*, § 244, p. 389. Esa masa es irracional y no forma parte propiamente de la sociedad civil: «la subsistenca de los miserables [no] sería procurada por el trabajo, lo que sería contrario al principio de la sociedad civil» (*ibid.*, § 245, p. 390). Como ya hemos expuesto en otros lugares, la «sociedad civil es impulsada a buscar, fuera de ella, [...] en otros pueblos, que les son inferiores en cuanto a los recursos que ellos tienen en exceso» (*ibid.*, § 346, p. 391). Esos pueblos están en América latina, en África o Asia. La contradicción de la extrema pobreza producida por el capitalismo funda la posibilidad del colonialismo, justificado plenamente por Hegel (aunque Alemania prusiana no tenía colonias por el momento).

546. Para la burguesía, es evidente.

547. Habermas, *op. cit.*, 167; 168.

548. Cohen y Arato, 1995, 185; 222.

549. En *On revolution* (Arendt, 1965) critica directamente a Rousseau por las razones que ya hemos dado; es decir, el haber dejado que las reivindicaciones sociales de los *sans coulottes* distorsionaran la esfera pública, política.

550. Cohen y Arato, 1995, 232; 271.

551. Véase Luhmann, 2000, cap. 8; *Oeffentliche Meinung*, pp. 274; 318; y Luhmann, 1982.

552. Luhmann, 1971, 13 (cit. Cohen y Arato, 1995, 318; 362).

553. *Ibid.*, 20.

554. Cohen y Arato, 1995, 319; 363.

555. Luhmann, 2000, 305 ss.

556. Véase *§ 41* del capítulo 3 de la *Crítica* de esta obra.

557. La argumentación en un sentido muy amplio, tal como la expone Pedro Reygadas en su obra *Teorías de la argumentación*, 2005.

Capítulo 3

# LOS PRINCIPIOS IMPLÍCITOS FUNDAMENTALES: LA NORMATIVIDAD DE LA POLÍTICA

[365] Seamos claros desde el comienzo de este *capítulo 3*. Me interesan los principios[1] y la cuestión *normativa* (que no es exactamente el problema *ético*) en la política. Sin ellos tanto en los ciudadanos como en los políticos profesionales en general[2], no podrá haber ejercicio delegado del poder político, es decir, liberación alguna. El político éticamente corrupto es un mal político, que no resistirá las propuestas de traición, de dentro y de fuera, contra la comunidad política a la que dice representar. En un curso de filosofía política para un grupo de políticos *profesionales*, que imparto desde 2004 en el Distrito Federal de México[3], los dirigentes se mostraron interesados en una tal exposición, principalmente, porque incluí el tema de los «principios *normativos* de la política». Esos principios son de difícil comprensión, de más confusa operabilidad, y de poco frecuente vigencia. Pero de todas maneras siempre se encuentran ya como presupuestos implícitamente debajo de toda acción política o de la organización o transformación de toda institución. No se trata, en primer lugar, de un mero tema filosófico, de un neokantismo de moda, ni siquiera de la exigencia de coherencia y consistencia de un discurso teórico (que ciertamente me interesa y que intento simultáneamente); se trata fundamentalmente de una exigencia política de vida o muerte, de legitimidad *real* y cuyo no-cumplimiento produce no sólo una completa incoherencia práctica o el innecesario sufrimiento de pueblos enteros, sino la destrucción misma del poder consensual como tal (el origen último de lo político): la *potentia*. Hay que definir la política de *nueva* manera, para que la transformación que se necesita sea posible. Con operadores políticos corruptos éticamente no hay posibilidad de liberación de la pobreza, de la dependencia, de la ilegitimidad.

Los principios normativos políticos, en primer lugar, constituyen las condiciones de posibilidad, el momento mismo esencial de lo político. Si lo político es de alguna manera el ejercicio del poder consensual con capacidad de cumplir las mediaciones para la permanencia y aumento de la vida de la comunidad política, los principios son los *presupuestos*

*ya siempre dados* que permiten como exigencia deóntica tanto el querer vivir mismo como contenido de la comunidad, como la posibilidad de gestar el consenso como unidad de la *potentia*, como la consideración de las circunstancias para su desarrollo. No son entonces momentos posteriores de las acciones o las instituciones políticas que norman sólo como reglas externas (a la manera de la *legalidad* de Kant), sino que son las condiciones *a priori* intrínsecas constitutivas de la existencia originaria, los pre-sub-puestos normativo ontológicos del poder político.

De tal manera que, tal como los expondremos en este parágrafo, los principios políticos son: *a*) *negativamente*, los que delimitan el campo político en cuanto tal; *b*) *positivamente*, los que constituyen los supuestos abismales o condiciones absolutas de posibilidad de la *potentia* política, de los momentos primeros del Poder consensual como tal. El no-cumplimiento de los primeros principios normativos de la política destruye al poder comunicativo mismo: el punto de partida y de llegada de toda la política. Si lo político es el *despliegue del poder* consensual en el campo que dicho poder abre y estructura, el no-cumplimiento de estos principios normativos de la política corrompe el origen mismo. El *hecho empírico* de «lo político» se diluye, se desvanece, de debilita, se desarticula, pierde consistencia. Los principios desplegarán su virtualidad en todos los ámbitos: *b.1*, en la consensualidad del poder; *b.2*, en su querer vivir comunitaria e institucionalmente; *b.3*, en su relación de factibilidad con la escasez de los bienes naturales; *b.4*, en la acción estratégica como política en sus componentes; *b.5*, en las instituciones (marcando sus límites disciplinarios y contenidos).

La corrupción originaria consiste en pretender ejercer el poder *del otro* (de otro ciudadano, o de la comunidad o parte de ella) como poder *propio*: es el fetichismo del poder. El primer momento de su desarrollo consiste en torcer ese poder pretendidamente *propio* a favor de *sí mismo*: es el primer uso fetichista del poder. Toda otra corrupción es un nuevo desarrollo de esta corrupción.

En este *capítulo*, en primer lugar *negativamente*, se deberá definir el marco que encuadra el «campo político» donde se cumplen las acciones y las instituciones, como políticamente «posibles». Si la política es el «arte»[4] de lo «posible», hay una línea, un horizonte que define y diferencia lo posible de lo imposible. Lo imposible en este caso no es simplemente lo que no puede hacerse, sino lo que practicándose con pretensión de acción política justa no lo es, porque se ha transformado en una actuación anti-política o destructivamente no-política. Hay acciones que pueden efectuarse, pero no *como* «políticas»; es decir, al intentar una acción que ha perdido el sentido político (cuando se sobrepasa el límite de su propia naturaleza, como por ejemplo al asesinar al oponente político) la acción deja de ser ya política. En segundo lugar *positivamente*, se mostrará la *potentia* normativa de los principios que se sitúan como un *a priori* ontológico debajo de los constitutivos mismos del poder, en todos los momentos de su despliegue, exigiendo a los agentes a realizar lo que el poder necesita para poder aparecer *como potencia existente* en

un campo político dado. La *moralidad* del singular kantiano es asumido por los principios como un actor comunitario intersubjetivo que tiene motivaciones propias en efectuar lo común, y no ya como un vacío y frío *legalismo* externo (se supera así al neokantismo liberal, hoy tan en boga, y al voluntarismo irracionalista schmittiano, en el poder como dominación del Imperio, con los grupos neostraussianos), asumiéndolos, reconstituyéndolos unitariamente y superándolos.

## 1. *Los principios políticos operan implícitamente*

[366] Rosa Luxemburg nos indica el tema que deseamos exponer en primer lugar:

[...] Los *principios* [...] imponen a nuestra actividad *marcos estrictos* (*feste Schränke*), tanto en referencia a los *fines* a alcanzar, como a los *medios* de lucha que se aplican, y finalmente a los *modos* de lucha [...] naturalmente, los que buscan sólo los éxitos prácticos pronto desean tener las *manos libres*, es decir, separar la praxis de la teoría [léase: los principios], para obrar independientemente de ella[5].

Para tener ante los ojos parte de la complejidad del tema, proponemos los siguientes niveles de abstracción, conservando el orden de lo expuesto hasta el momento (*nivel A*: acción política; *nivel B*: instituciones políticas; y ahora *nivel* C: principios políticos):

Esquema 24.01. DIVERSOS GRADOS LÓGICOS DE ABSTRACCIÓN Y DE APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS, MOMENTOS TELEOLÓGICOS[6] Y ACCIONES, Y SUS EFECTOS DESDE UN ORDEN POLÍTICO DADO

| | |
|---|---|
| *Nivel C. Principios políticos* | |
| 1. Orden ontológico u *omnitudo realitatis* | - Fundamento ontológico o constitución real del viviente humano |
| 2. Principios éticos *implícitos* | - Primer grado de abstracción |
| 3. Principios políticos *implícitos* | - Subsume el nivel anterior |
| 4. Postulados político | - Son enunciados de perfección[8] |
| 5. Utopías política[7] o modelos | - Se imaginan con contenidos históricos |
| *Nivel B. Instituciones políticas* | |
| 6. Sistema político histórico concreto | - Se conforman instituciones según los principios, postulados, proyectos, etc. |
| *Nivel A. Acciones políticas* | |
| 7. Proyectos políticos y fines de la acción | - Se organizan metas de acción concretas |
| 8. Reglas de estrategia de acción | - Se fijan desde los fines decididos |
| 9. Reglas tácticas de acción | - Son determinados coyunturalmente desde la estrategia |
| 10. Medios políticos a emplearse | - Se eligen desde las tácticas |
| 11. Acción concreta política (*praxis*) realizan | - Se decide en consecuencia y se contingentemente |

| | |
|---|---|
| *Efectos políticos positivos o negativos*[9] | |
| 12. Aún los no-intencionales a corto plazo | - Se siguen a las acciones |
| 13. Aún los no-intencionales a largo plazo | - Difícilmente previsibles |

La acción política, despliegue del poder político (impulsado por los principios, como veremos), se efectúa dentro de un *campo estratégico-institucional*, dentro de un ámbito delimitado por los principios; es decir, que la acción está «en-marcada» por de un horizonte de posibilidad/imposibilidad, desde lo que N. Luhmann llamaría una «doble contingencia», donde las expectativas ante una acción se encuentran *aseguradas* en el interior de dicho *marco*. Lo que sobrepasa ese *marco* es una acción caótica, imposible de ser juzgada como política. La «expectatibilidad» *posible* se encuentra entonces dentro de un espacio delimitado, cuyas fronteras ponen los principios políticos. Es algo más que la mera *virtù* de Maquiavelo —que no subsumiendo principios éticos, *enmarca* un ámbito demasiado laxo, dentro del cual sin embargo la imprevisibilidad de la *fortuna* ha sido disminuida, gracias a ciertas reglas coherentes de conducta (en el *nivel 8* y 9, del *Esquema 24.01*), pero donde a largo plazo el orden político mostrará contradicciones imposibles de superar, por lo que el campo no podría llamarse todavía estrictamente político, en cuanto al despliegue del poder consensual.

Puede entonces entenderse desde ya que los principios, límites *universales* de toda acción, no quita a ésta su inevitable carácter de *contingencia falible*; es más, aumenta la capacidad para mejor manejar la falibilidad contingente en cuanto tal, según veremos.

Es necesario además intentar articular una reflexión ontológica (y aun la del realismo crítico de un X. Zubiri) con otra de corte deontológico; es decir, de alguna manera mostrar la relación entre Heidegger y Zubiri con Kant. En efecto, en nuestra primera *Ética de la Liberación*[10] intentamos una fundamentación ontológica de la ética a partir de un *Dasein* como «ser-en-el-mundo», cuyo horizonte último ético-ontológico era la «comprensión-del-ser» (el *télos* de Aristóteles). Desde ese *Entwurf* (pro-yecto)[11], como «poder-ser» adviniente, como futuro (*Zu-kunft*) diría E. Bloch desde Heidegger, se *abrían* las *posibilidades*, que era todo el orden de la acción (la *praxis* como actualidad del ser-en-el-mundo). Las *posibilidades* de acción quedaban así fundadas en la *comprensión-del-ser*. El «poder-ser» (como pro-yecto) era el «deber-ser» que se constituía en la «comprensión-del-ser»: la falacia naturalista nada tenía que ver en este horizonte ontológico, ya que el «ser» humano era originariamente «ético», y *abocado* desde su origen mismo a la responsabilidad auténtica de ese su *ser*. *Ser* y *Deber-ser* se daban simultáneamente desde el punto de partida. Las acciones eran *debidas* desde el pro-yecto ontológico.

Pero, además, los principios políticos no obligan *desde afuera*, sino que constituyen *desde dentro* la esencia misma del poder como *potentia* positiva, ya que obliga al «querer vivir» el hacerlo desde un «consenso» que sea «viable»; es decir, los principios políticos impulsan los momentos esenciales del poder en cuanto tal.

Desde el realismo crítico de Zubiri, el *mundo* heideggeriano quedó situado dentro de un *cosmos*[12], en el que el sujeto humano viviente es *real*, en un sentido pre-ontológico (aunque siempre accedamos a su realidad desde el mundo, desde el lenguaje, desde la interpretación). «*Hay* hechos *reales*, aunque están siempre *interpretados*» —contra la propuesta de un Nietzsche o G. Vattimo (con el que debatimos esta cuestión durante tres días en Bogotá[13]) de que «*no hay* hechos, *hay* sólo interpretaciones»—. Es en este orden donde se sitúa el sujeto viviente y vulnerable (*ordo realtitatis*), y la exigencia política (desde el principio material) de la producción, permanencia y aumento de vida humana que obliga al querer vivir como *potentia*. Sin este orden trans-ontológico podemos caer en una mera fenomenología intencional de corte idealista o meramente formal; se perdería el orden de la *verdad práctica*[14], y el origen del poder como realidad.

Mientras que en el horizonte problemático de Kant, de corte idealista o meramente formal, el *entendimiento* constituye objetos (correlativo al momento de la interpretación del *sentido* de Heidegger). Por su parte, la razón pura teórica no tiene ya un momento objetivo propio, porque las Ideas no son objetos sino postulados (objeto de «fe racional»[15]), y por ellos son necesarios «principios» formales morales (*nivel* 2. y 3. del *Esquema 24.01*) —según un principio de universalidad cuya validez no tiene *contenidos*— o «postulados» de acción política e histórica (*nivel* 4.) —que recuperan un cierto *contenido* de la acción histórica y política, y por ello los asumiremos como postulados «políticos», reconstruyendo su sentido—. ¿Es incompatible una comprensión ontológica (o aun trans-ontológica) con una moral de principios de tipo kantiano? Lo sería si dejáramos a la moralidad kantiana dentro de la concepción de un *paradigma solipsista idealista moderno de la conciencia*, y no fuera redefinida y complementada —retomando aún elementos de la tradición más antigua, como por ejemplo la noción de *arkhé* en Aristóteles, y de la tradición del pensamiento árabe o latino-germánico—[16]. En estos casos, los principios prácticos (que eran captados por el *lógos praktikós* o *ratio practica* mediando la *syndéresis*, según hemos visto) eran enunciados o juicios universales que expresaban el *télos* humano (o la *comprensión-del-ser* heideggeriana) ligados a la realidad de la existencia. Los principios expresaban dimensiones ontológicas del ser-en-el-mundo, como momento del ser humano, ético por naturaleza[17].

[367] De esta manera, para nosotros, los principios éticos (y en su momento políticos, como despliegue del «ser-humano» en una región ontológica o un «campo práctico» analógico) *explicitan* como exigencias enunciados que tienen dimensiones ontológicas, o del sujeto real viviente, ya dadas. La *explicitación* de lo *implícito* es el pasaje de *lo dado*

*ontológica* o *realmente* en el ser humano como estructura viviente con actividades cerebrales superiores auto-concientes. El *hecho* de ser responsable del propio comer (también culturalmente, como arte culinario o celebración ritual) para seguir viviendo humanamente, se *explicita*[18] en el: «¡*Debemos* comer para no morir!» —como exigencia ética[19].

Por analogía con el *campo del juego* —campo sin intención práctica, es decir, donde la tensión vida-muerte del sujeto humano es dejada de lado, y por ello se «descansa», no se tiene ya el peso de poner la vida a riesgo—, Wittgenstein propone como ejemplo a las reglas que organizan la acción del *homo ludens*, que puede servirnos metafóricamente para introducir el tema. Si diez deportistas juegan un partido de básquet, en un «campo deportivo», deben cumplir con las reglas de ese deporte. Si dos boxeadores, en el cuadrilátero cumplen con las reglas del box, triunfa el que logra impactar con más golpes a su «enemigo» («enemigo» *deportivo* ciertamente, lo cual supone ciertos *límites* o disciplina), al que aun puede dejar sin conciencia. Es decir, en el box se puede vencer físicamente al antagonista en cuanto tal. La intención no es asesinarlo, sino dejarlo indefenso y por lo tanto *deportivamente* vencido. Si, en el caso anterior, un basquebolista dejara fuera del juego a un «enemigo» en un partido de básquet, propinándole golpes como el boxeador, habría dejado de ser basquebolista (este comportamiento es *imposible* como basquebolista) y no sería sin embargo boxeador, sino que recibiría una pena por la infracción cometida contra las reglas (los principios) del básquet. Si insistiera en golpear al contrario, entonces habría aun dejado de ser deportista, habría ultrapasado el «límite» de *este* deporte, y habría que llamar a la policía para que lo tratara como un simple infractor de la ley, en el *campo político*, ya que estaría agrediendo a otro ciudadano. Cuando un basquebolista agrede *sin intención* de hacerlo a un oponente deportivo (acto que el boxeador efectúa *con la intención* legítima en su campo boxístico, dejando aquí el hecho de que es un deporte que debería estar prohibido por inhumano), es objeto de pena, y todavía es correctamente deportista si acepta la pena en su contra. Si no la aceptara y agrediera al árbitro, por ejemplo, sería suspendido; es decir, habría dejado de ser deportista, según ya lo hemos indicado. Lo mismo acontecería si el boxeador, después de derrotar al contrario, quisiera seguir propinándole golpes. Habría igualmente sobrepasado el «límite» de ese deporte específico.

Analógicamente, el *campo político* tiene reglas, principios. El *campo militar* tiene otras reglas. En este último se intenta eliminar físicamente al «enemigo» (el *hostis* de C. Schmitt, el *enemigo absoluto* de Derrida), al menos dejarlo sin defensa y derrotado, y puede incluir su eliminación física, y el que lo hace no dejaría por ello de ser militar. Pero si en el *campo político* alguien matara a su «antagonista *político*» porque lo considera un enemigo «total» (enemigo militar), entonces el campo político dejaría de ser político; se transformaría en un campo antipolítico o perversamente político: su acción sería algo distinto que propiamente una acción política. En este sentido, las «reglas» o «principios» políticos de-

limitan el campo político *como político*, y es «imposible» seguir siendo político cuando se intenta matar al antagonista, como en el caso de un enemigo militar. En la metáfora deportiva, el básquet sería a la política lo que el box al arte militar. Teniendo en cuenta que también el box y el arte militar tienen reglas (principios), porque de lo contrario tampoco sería box sino una pelea callejera y una batalla militar una carnicería bárbara y primitiva. Aun la guerra tiene principios propuestos por tratados internacionales (el antiguo *ius gentium* que J. Locke desconoce).

La «crítica» de la razón y la voluntad políticas es el claro análisis de los *límites* del «campo político». Los principios políticos (o las reglas normativas fundamentales) nos permitirán definir dichos límites. El delimitar la diferencia, por ejemplo, entre el antagonista político y el *hostis* (el enemigo militar), supone un criterio y un principio de diferenciación, anterior a dicho antagonismo.

Los «principios», sin embargo, están siempre *implícitos* u ocultos de manera pre-predicativa cotidianamente. Se encuentran *invisibles* en el desarrollo mismo de las prácticas políticas —en el sentido preciso que le daremos en esta obra de filosofía política—, y, sin embargo, definen consistentemente los «límites», las fronteras que enmarcan lo «posible/imposible» del «campo político».

De lo que se trata es, atendiendo las razones de los pensadores «antiprincipialistas», intentar elaborar un concepto de «principio» que sea posterior a esa posición escéptica. Sería el caso de principios que cumplen *implícitamente* en la práctica política la función de definir, como un «marco» de referencia, un «campo» entre lo «posible» e «imposible» (tal como lo define Hinkelammert) de lo político propiamente dicho, negativa y positivamente. Acontece como las reglas lingüísticas: no se las aprende primero y después se las aplica. En las prácticas empíricas no se descubre que el principio se aplicó inadecuadamente cuando se logra definir una contradicción entre el uso práctico *a posteriori* y el conocimiento *a priori* teórico *explícito* de la regla. Por el contrario, el principio práctico (en nuestro caso los principios éticos subsumidos por los principios políticos, y éstos aplicados prácticamente y en concreto en la acción estratégica o institucional efectiva) son los que permiten la coherencia y pretensión política de justicia de la misma acción y de la institución, del poder en su ejercicio cotidiano, en el corto y largo plazo. Si, por ejemplo, un político asesina a su antagonista, además de eliminar físicamente al oponente (que significa ya la disminución del poder ante un enemigo externo), crea al mismo tiempo una «enemistad» actual y creciente de todos los «amigos» del asesinado: ahora tiene «enemigos» en el sentido militar del término (y no sólo antagonistas políticos, que ponen su propia vida a riesgo[20]), y en mucho mayor número (además, potencialmente «enemigos» en un posible campo de violencia extra-política o de una política como ejercicio del poder como pura dominación). Además, sus propios «amigos» comienzan a sentirse inseguros, y ocultan posibles críticas para no transformarse en posibles «enemigos». Crece la tensión en el campo político distorsionado, desnaturalizado, y el político

asesino deberá comenzar a crear un sistema de terror para inmovilizar a antagonistas, enemigos, y también a los amigos ahora inseguros. El poder consensual se debilita; los participantes le retiran su adhesión. El «campo político» se va transformando lentamente en un «campo militar», o meramente policial, de mutua manipulación, espionaje e insostenible desconfianza generalizada. Se habría perdido el consenso mínimo necesario para la hegemonía (ahora en el sentido gramsciano). Se habría destruido la *potentia*. El totalitarismo corrompe entonces el «campo político» como político, como espacio del ejercicio del poder comunicativo.

El enunciado que se refiere negativamente al principio material y universal político se enunciaría: «¡No mates al antagonista político!». Positivamente obligaría: «¡Actúa fraternalmente[21] con otros miembros de la comunidad política!» y ejerce el poder en vista de la permanencia y aumento de la vida. Esto muestra en las prácticas políticas mismas «implícitamente» su sentido político, a largo plazo y empíricamente, dando estabilidad y crecimiento en el tiempo al ejercicio institucional del poder consensual, en sus diversas modalidades y estructuras, pero, y en segundo lugar, manifiesta también en su misma constitución la posibilidad de la existencia del campo y de la acción política, permitiendo negativamente la existencia de la oposición (del antagonismo político) dentro del enfrentamiento democrático por la hegemonía en el ejercicio político posible del poder consensual (antagonismo político que no es la «enemistad» del oponente en la guerra, en este caso en el sentido de C. Schmitt o de J. Locke), que positivamente despliega un aumento de vida política.

[368] La posición anti-principialista se levanta contra una cierta defensa de principios formulados de manera racionalista *explícita*, predicativa, abstracta. Pero sería justificable si se definen los principios de una manera adecuada, y con un rico contenido pragmático. Un antiprincipialismo a toda costa adoptaría una posición que le impediría tener criterios para delimitar el *campo* que permitiera una acción y una organización institucional propiamente *políticas*. Cuando se niegan simplemente los principios en nombre de la contingencia de la política, o porque antes se critica el ejercicio de la razón desde un escepticismo radical —a la manera de Richard Rorty—, en este caso la política «queda en el aire», sin fundamento deontológico. Esto acontece porque antes se ha caído en un escepticismo de todo ejercicio de la racionalidad, incluyendo la política, pero también, y subrepticiamente, de la racionalidad crítica democrático-emancipatoria. Otra cosa es negar que se puedan fundamentar los principios, o que no deban fundamentarse en última instancia trascendentalmente —como lo propone en su «destrascendentalización» (*Detranszendentalisierung*) Habermas contra Apel—. Habrá que explorar diversas maneras de fundamentación, y quizá ejercitarlas simultáneamente. Tampoco puede negarse que haya principios a partir del argumento de que el antagonista aparece empíricamente de manera inesperada en un campo político sin contenido (un «universal vacío») y sin condiciones —como opina E. Laclau—, por lo que parecieran inúti-

les y innecesarios dichos principios, porque no otorgan claridad alguna al análisis de la lógica de la lucha por la hegemonía. Se oponen a la existencia de principios desde una cierta posición crítica postmoderna al afirmar la fragmentaridad de la política y la imposibilidad de toda universalidad de principios, porque negaría la complejidad de la acción estratégica, su incertidumbre, su contingencia, su indecibilidad[22], propias de la política. Por último, también se oponen a los principios al negarse que el actor político deba conocerlo *explícita* y *predicativamente* para poder actuar. Atendiendo a todas estas razones, y muchas otras, que explican la posibilidad de una posición anti-fundacionalista hemos creído que es posible desarrollar una estrategia argumentativa que permita sin embargo mostrar la conveniencia y necesidad crítico-política de ciertos principios políticos siempre *implícitos* en las prácticas políticas.

Robert Brandom muestra cómo las «reglas» (*rules*) (o los «principios» en nuestro caso), pueden ser interpretados por los racionalistas (como Platón, Kant o Frege) como reglas o principios *explícitamente* conocidos (y enunciados) como tales, y que se aplican con posterioridad: «Wittgenstein argues that [...] proprieties governed by *explicit* rules rest on proprieties governed by practice. Norms that are *explicit* in the form of rules presuppose norms *implicit* in practices»[23].

Sellars argumentó contra el «regulismo» (que en política sería un «principialismo») en el sentido de mostrar que si se necesitara conocer la regla para usarla en las prácticas lingüísticas, habría que poder conocer antes otra meta-regla para enunciar la misma regla (porque ella consiste también en un enunciado lingüístico) para saber si su enunciado es correcto, pero esto nos llevaría a un regreso al infinito[24]. Brandom concluye: «The norms *implicit* in regularities of conduct can be expressed explicitly in rules, but need not be so expressible by those in whose regular conduct they are *implicit*»[25].

El principialismo piensa los principios políticos como enunciados explícitos proposicionales, que además deben ser fundamentados (el fundacionalismo), para que el ciudadano o el político, al tener conciencia de ellos, pueda aplicarlos. El anti-principialismo niega simplemente dichos principios al opinar escépticamente su imposibilidad, o al no poder imaginar o no creer necesario un ejercicio, *aunque implícito*, de los principios de las instituciones y de las prácticas políticas de los diversos actores del campo político. Por nuestra parte, en cambio, afirmaremos los principios como normas (o reglas práctico-políticas) constitutivas, como reglas que fijan *límites* al campo político, y que desde dentro animan las instituciones y el ejercicio de las acciones *políticas*, normalmente de manera no-intencional, invisibles o encubiertos a la conciencia del agente, siendo sin embargo vigentes *implícitamente* en la institución o la acción misma. El agente, gracias a los principios, *enmarca* de hecho, empíricamente, el campo político, y obtiene un impulso normativo para organizar las instituciones y efectuar su acción, ejerciendo implícitamente el principio en todo lo político. De no hacerlo, la institución o la acción se situaría *fuera del espacio* político, faltándole la *potencia* normativa,

desarrollando estructuras de poder de manera patológica, auto-centradas, fetichistas; de un poder como dominación totalitaria, autoritaria, despótica, o de otro tipo, que desde un punto de vista estrictamente *político* habría dejado de serlo, y comenzaría a producir efectos negativos inesperados, que crearían tanto *ruido* en el corto y largo plazo, que el campo político, las acciones políticas y las instituciones irían desapareciendo en cuanto tales, negadas, destituidas o suplantadas por otros tipos de acciones o instituciones que habrían pasado a otro campo de la acción (por ejemplo, al campo de la guerra o al de la mera manipulación tenocrática o totalitario-policial).

2. *Principios, postulados, utopías y proyectos políticos*

[369] Pienso que es necesario diferenciar claramente los *principios éticos* de los *políticos* (*niveles 2.* y *3.* del *Esquema 24.01*) y éstos de los *postulados* políticos (*nivel 4.*). Sabiendo, además, que dichos *postulados* (piénsese en *La paz perpetua* de Kant; o en los «conceptos trascendentales» de Hinkelammert) no deben ser confundidos con las *utopías* imaginarias (recuérdese la obra de Tomás Moro; *nivel 5.*), ni con los *proyectos* políticos concretos (*nivel 7.*). Por su parte, los *modelos* o tipos institucionales posibles sirven para la realización concreta de los *sistemas* políticos empíricos (*nivel 6.*), dentro cuyo horizonte (y más allá de éste cuando se tiene intención transformativa) se cumplen las acciones estratégico-políticas (indicadas en los restantes *niveles* del *Esquema 24.01*).

Veamos algunas de estas nociones a fin de fijar un contenido semántico mínimo en cada una de esas expresiones. Los *postulados*, y tal como lo hemos visto cuando Kant trata el tema[26], son referencias que *orientan* la acción:

> La *paz perpetua* es ciertamente *irrealizable*. Pero [las] alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al *estado de paz perpetua*, no son irrealizables, sino que son sin duda *realizables*, en la medida en que tal *aproximación* es tarea fundada en el deber[27].

El postulado, como un horizonte que siempre se desplaza y nunca puede realizarse, como la estrella Polar de los chinos que les permitía *orientarse* en la navegación nocturna pero que como tal era inalcanzable. La «ilusión trascendental» —en expresión de F. Hinkelammert[28], consistiría en el caso de que los navegantes quisieran efectivamente llegar a la estrella con sus juncos— es la que comete el anarquista extremo de izquierda revolucionario, o el conservador capitalista, cuando intentan realizar empíricamente el postulado *hic et nunc* (por ejemplo: la «sociedad sin clases», la «disolución del Estado» en Bakunin o J. Holloway, el «comunismo» en su etapa plena —de *El Estado y la revolución* de Lenin—; o el «Estado mínimo» de Nozik, la «competencia perfecta» del neoliberalismo de F. Hayek, que es postulada desde un mercado *total*; o la «fraternidad» y la «igualdad» de la Revolución francesa, etc.). Todos

estos ejemplos nos hablan de situaciones ideales, «perfectas»[29], ya que teniendo (o no) posibilidad lógica son *empíricamente imposibles* de ser realizados plenamente; sin embargo, tienen una *función política* ya que abren nuevos horizontes de acciones e instituciones *posibles*[30]. Intentaremos proponer algunos postulados correlativos a los principios políticos —que son enunciados deónticos universales o imperativos, como veremos—. Consideremos, sólo como en esbozo, cómo usó la categoría de postulado K. Marx en la economía política (que puede servirnos como ejemplo análogo para la política)[31]. Marx indica un aspecto del postulado de la economía burguesa cuando escribe:

> La *producción* por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del *lenguaje* sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí[32].

Esta intuición Marx pudo haberla tomado de Hegel en aquello que Habermas recuerda de que es «mérito de Hegel haber descubierto el papel epistemológico del lenguaje y del trabajo»[33] —pero Habermas no puede desarrollar el tema por su formalismo—. Ante esa formulación Marx enuncia otro postulado contrario:

> Imaginémonos finalmente, para variar[34], una *asociación de hombres libres* que trabajen con medio de producción comunitarios y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza social [...][35].

Esta descripción adquiere forma definitiva en otro enunciado:

> El *Reino de la libertad* sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores [...] Por consiguiente, esta más allá (*jenseits*) de la esfera de la producción material propiamente dicha [más allá de] todos los modos de producción posibles (*möglicher*)[36].

Éste es el postulado del campo económico, en el que su límite *imposible empírico* sería un futuro «tiempo de trabajo cero»: la economía *perfecta* supondría *no trabajar más*, *tiempo libre* para el campo de la cultura; y, por ello, «la reducción de la jornada de trabajo es la condición básica»[37] (cuando menos se trabaja hay más tiempo para la creación espiritual, pasaje del campo económico al de la cultura), que es como una *aproximación* asintótica al cero de trabajo, imposible empíricamente (como Kant imagina la *aproximación* a la *paz perpetua*, empíricamente imposible, por medio de una anticipación: la «alianza entre los Estados»).

El *postulado*, según el «principio empírico de imposibilidad»[38], aunque enuncie un imposible empírico orienta la acción hacia *lo que* el principio obliga. El postulado es un enunciado *descriptivo* (como horizonte perfecto) acerca de lo que en el principio es *prescriptivo* (en el ámbito empírico). El ámbito en que se ejerce el *deber-ser* del principio no es ideal sino empírico; es lo que se *debe* efectuar en lo concreto existente.

Valga esta corta reflexión sobre el sentido de los «postulados» en la acción práctica y en el nivel de las instituciones.

Las *utopías*, en cambio, son narrativas imaginarias que parten de hechos reales que se proyectan al futuro. La descripción de los momentos *negativos* del orden histórico existente son claramente descritos; frente a ellos se relatan acontecimientos imaginariamente futuros en los que *positivamente* se daría un mundo mejor que el actual, donde las «injusticias» presentes desaparecen. Las utopías son fácilmente comprensibles por el *imaginario* popular. Pulularon en la crisis del mundo de la Cristiandad en el momento del origen del capitalismo, en los siglos XVI y XVII. La *Monarquía indiana* de Torquemada (una Cristiandad franciscano-indígena sin presencia de europeos) o la *Utopía* de Tomás Moro son, en efecto, utopías: aunque no-tienen-lugar (*ouk-tópos* en griego) sirven como un horizonte imaginario político crítico o constructivo de la nueva sociedad.

El *proyecto político* concreto, que por ejemplo puede presentar un partido político para mostrar su plan de acción, es ya una formulación estratégica global con intervención de expertos (economistas, politólogos, planeadores, historiadores, psicoanalistas, filósofos, antropólogos, y muchos más, no debiendo faltar los militantes expertos) que proponen con racionalidad medio-fin (razón estratégico-técnica) objetivos precisos que se comprometen a realizar en el corto y mediano plazo. No deberían faltar los horizontes de largo plazo —y sería un proyecto político con sentido histórico mayor.

## 3. *Ética y principios normativos de la política*

### 3.1. *Tres posibles relaciones*

[370] Hegel se refería a nuestro tema cuando escribía en la *Filosofía del Derecho*:

> Se ha hablado mucho de la oposición de la moral y la política, y de las exigencia de la primera de medir a la segunda. Aquí habría que observar que el bien de un Estado (*Wohl eines Staats*) tiene totalmente otra justificación que el bien del singular, y [que] la existencia de la substancia ética (*sittliche Substanz*) del Estado, esto es, su derecho inmediato, no es abstracta, sino que tiene existencia concreta. Sólo esta existencia concreta, y no numerosas ideas generales tenidas por mandatos morales, puede ser tomada por el Estado como principio (*Prinzip*) de la acción y de la conducta. La así llamada injusticia política, aparente oposición [a la moral], responde a una visión superficial de las concepciones de la moralidad (*Moralität*), de la naturaleza del Estado y de la relación con los puntos de vistas de la moral[39].

Hegel está criticando frontalmente a Kant, y muestra (como C. Schmitt, por ejemplo) la incapacidad del filósofo de Königsberg de articular adecuadamente ética y política. En efecto, Kant, al reducir el derecho y la política al cumplimiento de la *legalidad externa*, reservando la morali-

dad subjetiva para el acto propiamente ético-individual (como ética de la convicción), dejó —cuestión tan criticada con razón por C. Schmitt— a la acción política sin motivación *fuerte*, una voluntad ética, propiamente *política* como ejercicio de una elección constituyente de la voluntad de los individuos y de un pueblo. La política perdió su *contenido* de voluntad, de poder, su articulación con las motivaciones de los ciudadanos singulares y de la comunidad política. Esta política legalista con una normatividad puramente formal, externa, conduce, a la larga, a la despolitización o al «maquiavelismo» (no la del propio Maquiavelo) de una política sin parámetros éticos. Después no es posible criticar los efectos de una política corrompida: si la política es una formalidad (con el tiempos sólo una técnica del ejercicio del poder como dominación), ¿por qué no sería un instrumento para el cumplimiento de los intereses de los grupos, clases, naciones, Estados más poderosos? No habiendo una convicción subjetiva de la necesidad de cumplir con una ley acordada por todos, es decir, legítima, el corrupto no sería el que dejó de cumplir una exigencia normativa, sino que sería simplemente el que no supo técnicamente ocultar suficientemente ante la ley (o al posible acusador o juez) los hechos que pudieran reconstruir su acto delictuoso. Sin conciencia ética intersubjetiva que se articula con la legitimidad comunitario-objetiva, ¿cómo exigirle al ciudadano o al representante el cumplimiento de objetivos comunitarios a los que dijo efectuar como miembro de la comunidad o como representante? Sólo el ingenuo dejará de aprovecharse de las instituciones públicas para el provecho de los suyos.

Pero Hegel habla además de una «*injusticia* (*Unrechte*) propia de la política» —en el texto citado—, que sería algo así como lo indicado en el siguiente ejemplo. En la ética hay un mandato universal: «¡No matarás!», pero en la decisión política de detener a un delincuente la policía puede dar muerte, sin ser su objetivo pero por accidente, al asesino que viola la ley; más aún, acontece que los héroes (por ejemplo, G. Washington, M. Hidalgo o P. Lumumba) en su lucha por la emancipación de la Patria dan inevitablemente muerte a soldados enemigos. Esta muerte sería una de las «injusticias» —a los ojos de una moral subjetiva— de las que habla Hegel[40]. Hegel muestra que habría oposición en una «superficial» visión de la moral subjetivo-individualista y la existencia de una política formal-externa. Si se describe ambos momentos de manera más adecuada y profunda, y se distingue lo abstracto (moral) de lo más concreto (político) —donde pueden darse oposiciones de principios universales en situaciones de mayor complejidad, y donde hay que saber elegir priorizar los principios según la situación concreta, sin perder por ello la exigencia normativa, en el sentido de una teoría *ad hoc* a la manera sugerida por R. Dworkin—, se puede justificar plenamente la aparente oposición.

Otra manera, semejante a la kantiana (en la cuestión de la articulación de la moral y la política hasta *La metafísica de las costumbres*), de intentar llegar a una articulación de la ética y la política, es la de Dworkin en su obra *Ética privada e igualitarismo político*[41], pero su individua-

lismo metafísico le impedirá igualmente una resolución del problema. En efecto, en una ética del «modelo del desafío» el «liberal ético» deberá exigir de todos los participantes en la político el tener una «igualdad de recursos» —criticando en cierta manera el «segundo principio», de la diferencia, de J. Rawls: «Los liberales éticos insisten en que la justicia es una cuestión de *recursos*[42], no de bienestar[43]. Pero, ¿qué porción de recursos es la porción justa? La igualdad liberal concreta: una porción igual para todos»[44].

Pero de inmediato se enfrenta a un segundo problema. Desde el punto de vista «parcial», de cada persona, esos recursos podrán ser usados según mayor o menos pericia, según objetivos muy diversos que producirían de inmediato nuevas diferencias: «En condiciones de igualdad de recursos se produce una división del trabajo entre la perspectiva política y la privada»[45]. Para que hubiera una situación de justicia, habría además que compensar «los recursos personales [como inteligencia, fuerza, salud, etc., que] no pueden subastarse. Por eso la igualdad liberal exige un reajuste en los recursos impersonales [en tercera persona] que compense las diferencias de recursos personales»[46]. Y así sigue construyendo argumentos hasta llegar a proponer que en tercera persona el individuo puede aceptar un sistema de acuerdo neutral (que sería lo político) donde cada uno pueda conservar su modo sustantivo de vivir la vida buena en primera persona. Por lo tanto, la política (en tercera persona) no es una «continuidad» de la ética (en primera persona); sino que cada uno, teniendo derecho a su propia convicción, debe tener tolerancia por otras posiciones sustantivas desde el marco de la «igualdad liberal» política. La ética en tercera persona, por su parte, siendo tolerante, es un momento de la política liberal. Cuando se niega la homosexualidad, por ejemplo, «la igualdad liberal tampoco puede ser neutral respecto de esas convicciones en primera persona, evidentemente, porque exigen algo que ella reputa injusto»[47].

En este individualismo metafísico la perspectiva colectiva (la política) se ha disuelto en un campo impersonal vacío de motivaciones éticas personales, donde la perspectiva individual (la ética) es tolerada como algo externo a lo político propiamente dicho. Una posición como la de Hegel, de C. Schmitt o de los comunitaristas, es evidente, se opone a esta manera de articular ética y política.

Por su parte, J. Habermas, tocando uno de los aspectos de la relación entre ética y política nos indica:

> La moral y el derecho sirven ambos, ciertamente, a la regulación de conflictos interpersonales, y ambos tienen por fin proteger por igual la autonomía [individual y pública] de los participantes y afectados. Pero no deja de ser interesante que la *positividad del derecho* imponga una *escisión* de la autonomía, que no tiene equivalente por el lado de la moral[48].

Éste, y muchos otros aspectos, nos obligan a tomar la cuestión más sistemáticamente. En efecto (y según hemos visto), hay diferente maneras de encarar la relación entre la ética y la política, y más concretamente,

entre los principios éticos y políticos. Al menos podríamos indicar, para comenzar, tres maneras parciales o reductivas de describir la relación entre ética y política. Considerémosla de manera sólo indicativa.

[371] En primer lugar, por *exclusión*, *a*) la ética y la política se oponen como dos momentos diversos. Se trata de liberar a la política de exigencias normativas como las establecidas por la ética. En el caso de Maquiavelo, que se enfrenta a la tradición en la que tanto la ética como la política comportaban esencialmente virtudes (recuérdese la posición de Aristóteles, Alfarabi o Dante, donde había una prudencia o justicia del singular y otras políticas), el Florentino describe una política que se libera del ejercicio de las virtudes prácticas tal como se las entendía en ese momento. La política moderna habría dado sus primeros pasos descartando las virtudes del pasado y definiendo una nueva *virtù*, que consistiría en un cierto hábito que tendría *reglas* estratégicas y tácticas para la acción[49] semejantes a las *artes*. Era una *tékhne* que tenía semejanza, aunque mucho menos elaborada y dentro de una lógica de la *presencia*, del *modelo* y del *encuentro* de la acción militar griego-renacentistas, con la *estrategia china*, que incluía un cierto cinismo, un comportamiento del engaño, un saber no poner nunca todas las «cartas sobre la mesa».

Ésta será la concepción de la Modernidad, en especial en su relación con la periferia colonial (con el indio, el esclavo, el colono de otra cultura), con el oponente mercantil, con la clase trabajadora en Europa, con el antagonista del ejercicio político de un «poder como dominación legítima». De igual manera un cierto procedimentalismo extremo puramente formal, que podría atribuirse a ciertas teorías de la democracia actual, evacuaría las exigencias éticas o normativas de la política. Es una posición que hoy tienen mucha audiencia.

En segundo lugar, por *inclusión*, *b*) se piensa la relación entre ética y política desde su articulación como «ética política». Desde el *género* de la ética se desciende a varias *especies*: la ética individual, familiar, política, etc., que son por ello especificación de un género. Para algunos intérpretes árabes o latinos-germánicos de la Cristiandad europea fue la posición de Aristóteles[50]. La «ética política», hoy en día, sería la parte comunitaria de la ética[51]. Pero entonces la política como tal —al no ser ética política es nuevamente definida— queda sin un componente intrínseco normativo.

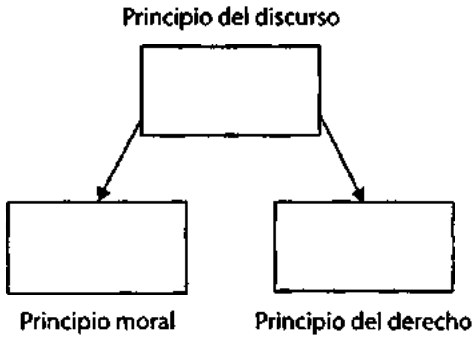
Habría una tercera posición, por *yuxtaposición*, *c*) en la que se describe el momento *normativo* de la política, pero ante la cual deberemos indicar algunas diferencias de fondo. Se trata del modo de articular la relación de los principios éticos con los principios tales como el principio democrático o del derecho, que aunque parciales (porque no son tratados como principios políticos propiamente dichos) indican ya un camino de solución. Se trata de la propuesta de Apel y Habermas. La solución de los filósofos frankfurtianos se ha ido diferenciando, ya que recientemente Apel ha criticado las tesis de Habermas. Veamos rápidamente el estado de la cuestión. Para ambos, existe un «principio dis-

cursivo» que desde el comienzo, y por inspirarse pragmáticamente en Ch. Peirce, debía tener un contenido normativo, y jugaba el papel de un «principio moral» (en el ambiguo ámbito de la *Lebenswelt*). Ante las objeciones que a Habermas de no distinguir suficientemente los principios morales de los políticos, éste propuso en *Factibilidad y validez* una solución que podría resumirse en el siguiente texto:

> Desde el puntos de vista normativos (*normativen*) [...] la autonomía moral y la autonomía ciudadana son co-originales y pueden explicarse con ayuda de un ahorrativo principio del discurso (*Diskursprinzips*), que no expresa otra cosa que el sentido de las exigencias postconvencionales de fundamentación (*Begründungs-*). Este principio [...] tiene ciertamente un contenido normativo[52] [...] pero se mueve a un nivel de abstracción que [...] es todavía *neutral (neutral)* frente a la moral y al derecho, pues se refiere a normas de acción en general [...] es todavía indiferente frente a la distinción entre moralidad y legitimidad[53].

Apel reacciona fuertemente contra este texto en muchos niveles. En primer lugar, no puede aceptar que el principio moral y el del derecho gocen de igual originariedad. Desde Kant el principio moral no puede tener «el mismo rango en cuanto se trate de la fundamentación de la validez universal»[54]. El principio moral es anterior y superior (ocuparía en el *Esquema 24.02* de Habermas el lugar del Principio del discurso).

Esquema 24.02. LOS TRES PRINCIPIOS DE HABERMAS, ORGANIZADOS EN DOS NIVELES DE ABSTRACCIÓN




En segundo lugar, siendo para Apel idéntico el Principio del discurso al Principio moral, no puede ser *neutral* sino claramente *normativo*[55], porque es ya la norma básica de la moral[56]. En tercer lugar, un Principio del derecho habría que definirlo claramente con respecto al Principio democrático, que indica un nivel político —que Habermas identifica con el mero nivel del derecho, dentro del cual se mueve la totalidad de la

obra *Factibilidad y validez* que es sólo una *filosofía del derecho*, y nunca una *filosofía de la política*[57]—. En cuarto lugar, Apel presenta la problemática de la justificación, o la *aplicabilidad* (*Anwendbarkeit*) de la norma básica, no sólo a la política (como Principio democrático), sino igualmente a la economía de mercado[58]; cuestión que Habermas no ha analizado en detalle, y tendría muchas dificultades en hacerlo.

Es sabido que para Apel, además del Principio del discurso (o «Norma básica de fundamenación consensual») existen «Normas básicas de responsabilidad histórica»[59], gracias a las cuales los miembros de la comunidad de comunicación están obligados a procurar no sólo la conservación de las condiciones naturales de la humanidad, sino alcanzar la simetría entre todos sus miembros (como un logro histórico-cultural), para lo que habría que aplicar la norma básica en relación con los principios políticos[60] y económicos más concretos. Es en este nivel en el que el principio del derecho se debe integrar con el poder político y económico, pero no se ve claro que el principio del derecho es un momento *interno* al *campo político* y por lo tanto habría que articularlo con los demás principios políticos. Pareciera que para Apel hay *solamente un* principio, el del derecho —ya que el mismo principio democrático es ya empírico—, que no es propiamente así descrito como un principio político, del que no se sabe qué relación tenga con el poder político o con el Estado[61]. Este nivel de la «responsabilidad histórica» sólo se extiende sobre el «Principio democrático», que articula «la autonomía privada y pública, y donde los ciudadanos son simultáneamente autores y súbditos de las leyes»[62].

Apel distingue entre «el principio de la democracia [que] no puede equiparse, en la línea de los principio, con aquel, discursivamente fundamentable, del derecho en general»[63]. El tema daría para una larga discusión.

Pienso que, para poner fin a esta corta introducción a la temática, las tres soluciones indicadas de las posibles relaciones entre ética y política no son las que desearía sostener, en cada caso por diversas razones. Sería necesario llegar a una solución más comprensiva, que no dejara a la política en una situación de no-normatividad absoluta; o que confundiera la relación ética y política con la mera posibilidad de una ética política (donde la ética política delimitaría un horizonte normativo que pudiera diferenciarse de la política como tal[64]); o cuando se confunde lo ético (o lo moral) como el ámbito meramente individual, y lo político como lo meramente formal (el derecho y la democracia). La discusión entre Habermas y Apel nos ha advertido de todos modos sobre una manera de impostar la problemática de la articulación de los principios éticos y los políticos, pero que deberemos resolver de otra manera dada la crítica que hemos realizado de la ética del discurso en cuanto a los principios, cuestión a la que se refiere nuestra *Ética de la Liberación*.

### 3.2. *Principios éticos y principios políticos: posible articulación*[65]

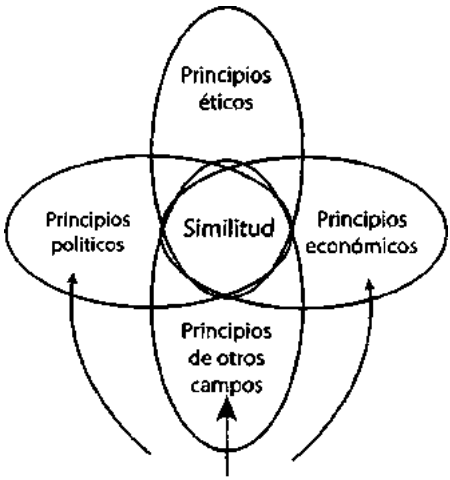
[372] Si Kant nos habla en la *Crítica del Juicio* de juicios reflexionantes o determinantes, ahora debemos tocar los del segundo tipo. Se trata de una subsunción determinante de los principios éticos por parte de los principios políticos. La «pretensión de bondad»[66] del acto ético es subsumida en una más compleja e institucionalizada «pretensión política de justicia»[67], en un campo específico práctico, en tanto cumple las exigencias de la normatividad propia de la política *como política*. El que no cumple con las exigencias normativas de la política no es sólo un mal ético, sino que comete una injusticia *política*, cuyas contradicciones, debilitamiento del ejercicio del poder consensual (*potentia*), ineficacia o corrupción (fetichismo de la *potestas*) se dejará ver a corto o largo plazo.

Se trata de clarificar tres cuestiones. La consideración de la manera cómo se produce la subsunción de los principios éticos en los diversos campos prácticos posibles. La descripción de dicha subsunción en el caso de los tres principios fundamentales de la ética en el campo político. Y, por último, una rápida consideración del concepto de *normatividad* que manejaremos en el campo político (que no debe ser considerado meramente *ético*).

#### 3.2.1. *Subsunción* analógica de los principios éticos en los diversos campos prácticos

El perenne problema de las éticas de principios es la cuestión de la *aplicación*[68]. Esta «aplicación» puede concebirse *a*) como el mero pasaje del género a la especie, y por lo tanto la totalidad del contenido semántico o extensión del concepto específico estaría ya incluidos en la identidad del género. O, cumpliendo otra posibilidad lógica, *b*) se trataría del pasaje del analogado principal, que tiene un ámbito de *semejanza* (*similitudo* decían los clásicos), pero no de identidad, con los restantes analogados que lo subsumen, guardando éstos un cierto ámbito de *distinción* (es la cuestión de la Di-ferencia[69]). Los meros principios éticos (al menos en número de seis en nuestra *Ética de la Liberación*) *determinan* el ámbito semántico en el que tienen *semejanza* con los campos prácticos concretos (la exigencia deóntica formulada por el principio ético con contenido universal: donde los principios éticos coinciden con los principios políticos con «semejanza» —*similitudo* y no identidad—). Los principios prácticos de los campos específicos y concretos (económico, pedagógico, ecológico, político, religioso, deportivo, familiar, cultural, del género, de la raza, etc.) *subsumen* ese núcleo de semejanza (*similitudo*) dentro de un horizonte noético con mayor complejidad, de diversa *extensión*. Es decir, son «asumidos» (*subsumidos*) en un concepto más concreto.

Esquema 24.03. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS (ANALOGADO PRINCIPAL) SON SUBSUMIDOS ANALÓGICAMENTE POR LOS PRINCIPIOS PRÁCTICOS (ANALOGADOS MÁS CONCRETOS) DE CAMPOS PARTICULARES




Aclaraciones al *Esquema 24.03*. En el ámbito de la *similitudo* (la similitud) los principios éticos coinciden con todos los demás; es lo que tienen de *semejantes*, no de *idénticos* (por ejemplo: el «¡No matarás...!», que en el caso ético no es idéntico sino sólo semejante al «¡No matarás...!» de cada campo práctico). El nivel de la *distinctio* («distinción analógica» del *Esquema*), es en lo que cada principio *no* coincide con los otros (pero no es *diferencia específica* sino un *analogado*). Así: «¡No matarás *al competidor en el mercado*!», en el campo económico; «¡No matarás *al antagonista como el opositor en el conflicto por la hegemonía*!», en el campo político; «¡No matarás *al hijo/a*!», en el campo pedagógico (como cumplió Abraham con Isaac, pero no Edipo); «¡No matarás *a la mujer*!», en el campo del género, son principios normativos analógicos.

Los principios éticos no pueden regular una acción concreta supuestamente ética *en cuanto tal*, ya que, como indicaba Max Scheler con respecto a los valores[70], una acción puramente ética que encarnara un valor en abstracto no tiene realidad alguna. Nadie puede cumplir un acto ético *en sí*, un mero acto de *justicia* en cuanto tal. Todo acto concreto se ejerce subsumiendo un principio ético en una acción cumplida en un momento intersubjetivo de un campo *determinado*, dentro de un sistema, en referencia aunque sea lejana a algún tipo de pertenencia comunitaria (como singular de una comunidad), más o menos institucional, etc. El «mundo

de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*) de Habermas, en cuanto relación intersubjetiva sin campo, sin sistema o sin institucionalidad alguna, es una abstracción inexistente, ya que por más íntimo y particular que sea, al final todo acto es un acto ético *en un campo*... al menos familiar, por ejemplo. En este caso, y como tal, los principios éticos correspondientes son subsumidos en los principios normativos de una familia, con características históricas y sociales determinadas, aunque sea en una sociedad post-convencional (donde la familia tiene, inevitablemente, una cierta organización «convencionalmente» post-convencional: la post-convencionalidad absoluta es imposible, ya que intentaría la indeterminación empírica imposible del postulado).

Como hemos indicado, el ejercicio de los principios éticos subsumidos en un campo «familiar privado» (que no es el de la moralidad solipsista kantiana, que consistió en una reducción individualista que define ambiguamente lo moral) deben distinguirse del ejercicio de los principios éticos subsumidos en el campo «público-político». Los principios éticos no tendrían como tales un «campo» propio (por ser abstractos)[71]. El «¡No robarás!»[72] en general, en su dimensión universal y ética, no tiene contenido concreto ni un campo práctico propio. Es un principio de principios. El «¡No robarás *el salario al obrero en la empresa capitalista*!»[73] es un imperativo ético subsumido en el *campo* económico del *sistema* burgués, y en tanto específico y concreto tiene ahora «contenido» real, empírico. De la misma manera en el caso de todos los principios del campo político en su formulación normativa más abstracta. La ética filosófica estudia los principios éticos en general, abstractamente. La filosofía política estudia los principios políticos que, como todos los principios prácticos de algún campo específico, subsumen los principios éticos y los ejercen en las prácticas constitutivas (serían maneras analógicas de cumplir los principios éticos), e implícitamente (como normatividad ejercida en concreto, sin necesaria conciencia, enunciado o definición explícita) de cada uno de los campos indicados.

[373] Si tomamos como ejemplo el campo económico, nos permitirá plantear el tema que venimos tratando. La relación entre ética y economía ha sido tratada, entre otros, por Adam Smith, Friedrich Hayek, Amartya Sen o Peter Ulrich. En primer lugar, frecuentemente, la relación no se establece directamente entre *ética* y *campo práctico regional* (lo económico), sino que está mediada por la articulación entre ética y un *sistema* determinado (por ejemplo, en economía: el capitalismo; en política: el liberalismo). En el caso de los dos primeros economistas nombrados se tratan de pensadores que se ocuparon de éticas económicas que justifican la racionalidad del *sistema* capitalista (uno de los posibles del campo económico), sin intención de clarificar la relación más amplia entre ética (y sus principios) y el *campo* económico (que daban por supuesto y que de hecho identificaban con el *sistema* dentro del cual se encontraban)[74].

Así Adam Smith, profesor de ética y activo creador de la teoría económica del *sistema* capitalista, pensaba la relación entre ética y economía de una manera que se impondrá posteriormente. El sujeto ético

cumple normativamente los principios prácticos del capitalismo como sistema de mercado. No es propiamente que la economía subsume los principios éticos (como hemos explicado hasta aquí), sino inversamente, un *sistema* histórico-concreto dicta las normas fundamentales a la ética, que se transforma así en una *ética del mercado*. Los principios de esta ética (que subsume o aplica los principios del mercado) se atiene, primeramente, a que el gobernante no intervenga en el mercado (por ser éste una realidad infinitamente compleja[75]). Debe, por otra parte, defender la propiedad privada y el respeto de los contratos. Por su parte, el ciudadano debe respetar las reglas de la competencia y las leyes jurídicamente vigentes (en una Gran Bretaña organizada políticamente por la burguesía). Sobre todo, debe estoicamente tener un dominio sobre sus pasiones, ahorrar, ser sobrio en sus gastos y laborioso en su trabajo. Como puede observarse es una ética fetichizada o fundada sobre los principios de la competencia del mercado de un *sistema* histórico-concreto (pero con la pretensión de ser *natural* o propio de un «estado de naturaleza» segundo, cuando existe ya *stock*, es decir, capital): el capitalista. El *campo* económico se confunde con el *sistema* y no queda exterioridad crítica alguna posible.

Aún de manera más coherente, Friedrich Hayek distingue dos tipos de morales. Una voluntarista, que pretende que hay principios *a priori* que deben respetarse en la economía, por una parte, y otra, por el contrario, que entiende a los mecanismo del mercado (que son para él evolutivos, naturales y necesarios) en tanto deben ser aceptados con *humildad*, sin rebeldías irracionales (y, por otra parte, rebeldías inútiles) contra el cauce necesario del mercado. En primer lugar, se descarta el primer tipo ético:

> Demandas de justicia son sencillamente incompatibles con cualquier proceso natural de carácter evolutivo [...] Porque es indudable que el funcionamiento de tal tipo de procesos no se detiene jamás [...] No puede dicha evolución estar sometida en ningún momento a lo que las gentes puedan considerar sea más justo[76]. El principio de la *justicia distributiva* —según el cual cada actor debe recibir lo que moralmente merece— carece totalmente de sentido en un orden extenso de cooperación humana[77].

Hayek propone un escepticismo radical en cuanto a la moral tradicional o en el primer sentido:

> Aun cuando sea indudable que la moral tradicional [...] no puede justificarse racionalmente, lo propio acontece con cualquier otro posible código de conducta [...] Cualquiera que sean las normas que en definitiva decidamos adoptar, nunca podrán justificarse sobre la base de la razón[78]

Es decir, sólo el mercado, infinitamente complejo, nos permite conocer lo necesario dando como resultado final un precio a cada mercancía (es así un mecanismo de conocimiento)[79]. La competencia es la que regula todo ese inmenso mecanismo. La moral que pretenda imponer

acciones correctivas es ilusoria. Así se pasa a un segundo tipo de moral, en la que el actor, al descubrir los mecanismos *naturales* del mercado, los acepta con virtuosa resignación y humildad:

> La desigualdad se soporta sin duda mejor y afecta muchos menos a la dignidad humanas si está determinada por fuerzas impersonales [...] En una sociedad en régimen de competencia no hay menosprecio para una persona ni ofensa para su dignidad cuando es despedida[80]. Afirmo igualmente que si la humanidad se negara a asumir las mencionadas tradiciones[81] [...] condenará a muerte y a la miseria a gran parte de la población actual[82].

Como vemos, en este caso, es *un sistema* concreto (*ni siquiera el campo*) económico el que aplica sus principios a la ética. Ésta, entonces, es la que explicita los principios económicos y actúa en coherencia. La ética sería así un ámbito subsidiario de la economía, que nos evita caer en la actitud de aquellos que «se sienten perturbados [éticamente] por algunos efectos [negativos] del mercado» (p. 142); es decir, «las reacciones supuestamente racionales [éticas] que incesantemente se rebelan contra las instituciones y la moralidad de las que el orden capitalista no puede prescindir» (p. 37) deben ser superadas por una ética funcional al sistema. Como puede imaginarse, se trata de una inversión fetichista casi perfecta. La ética —en el sentido que la hemos definido en la *Ética de la Liberación*— ha desaparecido y en su lugar se ha construido una ética perfectamente acomodada a la reproducción del sistema concreto, no de la vida humana, de cada comunidad y de la humanidad en último término.

El neoliberalismo nos propone la relación de la ética y un campo práctico concreto de manera invertida. Lo económico constituye a la ética y ésta a la política.

[374] Por su parte Amartya Sen[83], economista de la India, reaccionando contra la economía liberal clásica e igualmente ante una ética utilitarista articulada con la economía capitalista-liberal, intenta pensar los principios éticos y la economía de una manera más crítica que F. Hayek (y aun que A. Smith). En primer lugar, «¿por qué debe ser únicamente racional perseguir el propio interés excluyendo a los demás?»[84]. Por el contrario, que «la maximación del propio interés deba ser racional parece ser absolutamente insostenible» (p. 33), ya que, por ejemplo, «el éxito de algunas economías de libre mercado, como la de Japón, [...] sugiere que las desviaciones sistemáticas del comportamiento egoísta hacia el deber, la lealtad y la buena voluntad han desempeñado un papel fundamental en el [dicho] éxito industrial» (pp. 35-36). Por otra parte, la ley de «optimalidad de Pareto», en el sentido que toda medida económica debería aumentar la utilidad de algunos pero sin reducir la de ningún otro, que tendría sentido en la relación rico-pobre, a la inversa, cuando se trata de beneficiar al pobre significa siempre «un reducir el lujo de los ricos» (p. 50); es decir, el rico no maximiza su interés propio; lo limita. Éticamente A. Sen propone que cada agente económico parte de una situación particular con *capabilities*[85] (capacidades de desarrollo) diferentes, en medios

culturales y económicos distintos, donde el «bienestar» no significa mejorar el PIB en dólares, sino ver cumplidas sus expectativas valorativas:

El conjunto de *capacidades* representa pues la libertad de elección que una persona tiene entre los modos de vida diferentes que quiere cumplir[86]. Es posible concebir el modo de vida conseguido por una persona como una combinación de *realizaciones* o bien de hacer (*doing*) y de ser (*being*)[87].

Vemos, entonces, que a diferencia de Hayek, Sen opina que los principios económicos subsumen a los éticos, que siendo los vigentes de un mundo de vida (a la manera de los «comunitaristas»[88]) se imponen a la economía, que es una mediación en la realización del «modo de vida» concreto, motivado por sus valores desde donde se debe medir el grado de desarrollo de un pueblo. Porque mal se habría desarrollado una comunidad que aunque poseyera índices objetivos de mayor riqueza (medidos por un criterio monetario mercantil) hubiera fracasado en realizar el ideal de vida buena de la comunidad[89].

Peter Ulrich[90] efectúa la tarea analítica de aplicar a la economía la ética del discurso. Se trata nuevamente de una crítica de la razón utilitarista en economía[91], pero ahora desde el «giro pragmático» de la «razón ético-comunicativa» (p. 269). Se trata de partir del «*a priori* de una comunidad de comunicación económico-política» (*der politisch-ökonomischen Kommunikations-gemeinschaft*), y situándose en un nivel procedimental estudiar la relación entre «mundo de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*) y orden económico-político (que es un *sistema*) a través del problema de la propiedad privada, y en especial por la democratización de todos los procesos de gestión del acuerdo consensual (*Konsensorientiertes Management*) (p. 431); para terminar reflexionando sobre un «sistema social del Estado» como «política social emancipatoria» (*emanzipatorische Sozialpolitik*) (p. 467):

La transformación de nuestras instituciones y formas de vida socio-económicas van a requerir todavía un largo e intensivo proceso de aprendizaje democrático —proceso emancipatorio del trabajo del viejo mito de la mega-máquina industrial (p. 474).

Ulrich ha subsumido, de manera muy interesante, en el campo económico el principio moral formal discursivo, del consenso democrático en la gestión económica y en la participación del trabajo en el proceso productivo. Pero, paradójicamente, no ha desarrollado propiamente todo el *aspecto material de la economía*; es decir, toda la esfera de la precisa *razón material económica* (que no es la mera razón económica ético-*comunicativa, formal*). Por ello no ha sabido situarse en el *a priori* de una comunidad de *productores-consumidores* económico-política propiamente dicha (que no es la mera comunidad *comunicativa* correspondiente)[92]. Es la aplicación del principio discursivo formal a la economía; uno de los tantos principios éticos (que para Ulrich, como para Apel o Habermas, pareciera ser el único).

Por otra parte, la subsunción de los principios éticos en los diversos campos prácticos son hoy denominadas «éticas *aplicadas*» —como en el caso, por ejemplo, de la «ética de la empresa» o de la «bioética médica»—. Frecuentemente se transforman en práctica casuística en el presente, constructos ideológicos ya determinados por el *sistema* capitalista; es decir, son en realidad éticas funcionales intra-sistémicas (un poco como la de Hayek en economía), pretendiendo ser discursos «libres de valores» (a partir de la expresión weberiana de *Wertfreie*, lo que por otra parte supone definir a la ética subjectiva a partir de «juicios de valor»), siendo en realidad teorías que consolidan, justificando, ciertos *sistemas* concretos dentro de los respectivos campos prácticos. Así, la bioética se plantea de manera abstracta la prohibición o posibilidad ética de la eutanasia o la clonación, pero no tiene ninguna perspicacia para iniciar la descripción (y crítica) del entero *sistema de la salud*, o quizá más exactamente del *sistema para enfrentar enfermedades*. Este *sistema*, que incluye un cierto tipo de medicina occidental eurocéntrica con una concepción de la enfermedad somática, en gran medida quimioterápica (cuyos fármacos son producidos por corporaciones trasnacionales químicas, con monopolios conocidos y sistemas de propaganda que se ha probado producen frecuentemente nuevas enfermedades —como Ivan Illich criticó en su momento[93]—), cuyo diagnóstico de lo que sea *enfermedad* está en buena medida bajo el control de una medicina científico-positivista elitista (y para los que tienen recursos para pagarla, que son minorías en el horizonte mundial), con un *sistema médico* que permite que el mismo especialista, sus clínicas, hospitales, compañías de seguros, empresas de producción de instrumentos cada vez más sofisticados, terminen por *explotar económicamente* a la enfermedad (y al enfermo, y sus familias, y en especial cuando van llegando a ser adultos mayores). Es decir, el *sistema* actual de enfrentar a la enfermedad se articula al *sistema* capitalista (es decir, el campo económico se cruza con el campo de la salud), y produce una coyuntura *anti-normativa* como *totalidad*, lo que abre una posibilidad ética que la bioética médica está muy lejos de saber analizar filosóficamente. Es un ejemplo, entre muchos, en el que los principios éticos deberían ser subsumidos por los principios normativos del campo de la salud de manera creativa. Cuando uno ofrece —como me ha pasado— este tipo de programas en cursos de la Facultad de Medicina sobre la así llamada «Ética médica» (que es una moral solipsista abstracta en un sistema vigente que no es analizado), evidentemente, no son aceptados por los claustros de profesores bien enmarcados en el *sistema* de explotación económica de la enfermedad.

### 3.2.2. Modo analógico de subsunción de cada uno de los tres primeros principios éticos en el campo político

[375] Así como cada campo práctico subsume los principios éticos analógicamente, lo mismo acontece con el campo político que nos ocupa.

En primer lugar (tema del *§ 25*), el mero *principio ético de validez*[94], componente formal necesario de toda «pretensión de bondad» (de un acto, una norma, una micro- o macro-institución, etc.), será analógicamente subsumido ahora por el *principio político de legitimidad* (que denominaremos «Principio democrático», que necesitará por su parte ser redefinido dentro de nuestro propio discurso), y, por lo tanto, asume también el principio jurídico *de legalidad* (con respecto al sistema del derecho[95]), que debe ser cumplido por toda acción *política* (que tiene otras determinaciones que el puro acto *abstracto* ético; por ejemplo consta de las determinaciones a efectuarse dentro de una «esfera pública», «institucional», en referencia al ejercicio del «poder consensual de una comunidad política», dentro de un concreto «campo político», etc.) con «pretensión política de justicia»[96]. Por esto con razón Francisco Suárez[97] pensaba que el régimen democrático era el «natural», que no necesita institucionalidad originaria. En efecto, la comunidad debe llegar al acuerdo de darse un rey (en la monarquía), o permitir a pocos (el *senatus*) gobernar en nombre de todos, o, efectivamente, institucionalizar la democracia. La manera originaria de querer (aunque sea implícitamente y por costumbres ancestrales) darse una organización política es *ya siempre* y como *presupuesto* la vigencia del «principio democrático» (que podría llamarse igualmente «principio originario de consensualidad»). El acto mismo de decisión para determinar el cómo se elegirán los representantes de una Asamblea constituyente, es ya un momento del ejercicio de este principio procedimental normativo. Si la decisión emana de una participación simétrica de los afectados dando razones, puede decirse que esa decisión tiene *legitimidad*. De esta manera, en *todos los momentos de la vida política* en que haya necesidad de llegar a acuerdos consensuales, este principio subsume en el campo político el principio ético de validez universal.

En segundo lugar (tema del *§ 26*), el *principio ético material*[98] es subsumido igualmente por el principio material universal de la política, en aquello de que el contenido de todo acto humano debe en último término producir, reproducir o acrecentar la vida de la comunidad, teniendo como última instancia a la humanidad actual y futura. Ahora se complifica el principio meramente ético, dadas las exigencias institucionales propias del campo político al cruzarse con los campos ecológico, económico y cultural constituyéndose en el *ámbito material* de la política[99] (que en su conflictualidad constituye el «problema social» que trataremos en la sección *Crítica*, volumen III). En algo el principio material de la política es *semejante* al principio ético (en aquello del respeto absoluto a la vida humana y a su desarrollo), pero ahora acotado en el horizonte analógico determinado (en aquello en que lo político es *dis-tinto* de lo meramente ético).

En tercer lugar (tema equivalente en esta política, que trataremos en el *§ 27*), el *principio de factibilidad de la ética*[100] se enfrenta primeramente con las limitantes que la *naturaleza* establece a toda acción e institución humana. Como opinaba D. Hume, y tantos otros, si pudié-

ramos producir por milagro los satisfactores que nuestras necesidades requieren, es decir, si no hubiera escasez, no existiría ni la política, ni la economía, ni casi ninguna exigencia de disciplina. Habría infinitos bienes para necesidades siempre menores. Pero como Kant lo enuncia en su imperativo hipotético de factibilidad: «Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una ley natural, es moralmente imposible»[101]. Es decir, la máxima debe poder ser realizada cumpliendo las reglas de la naturaleza, donde las condiciones necesarias (no las contingentes) están fijadas, no sólo por las relaciones humanas intersubjetivas o la exigencia de la vida humana, sino por las reglas más generales de la naturaleza que limitan el operar humano en el espacio, el tiempo, la gravedad: la escasez y las limitaciones empíricas de la corporalidad del ser humano (como ser físico real, aun antes de ser viviente). De nuevo, la política estará drástica e inescapablemente limitada por las condiciones de posibilidad físico-naturales, a las que hay que saber agregarle todas las condiciones delimitantes empíricas económicas, psicológicas, culturales, históricas, políticas, etc. No todo es políticamente posible; ni tampoco todo lo técnicamente posible de ser operado es posible político *normativamente* (esta última como posibilidad normativa). Esta «posibilidad» no es ya natural sino situada dentro de las *exigencias normativas* de la política, esfera regulada también por los dos primeros principios ya enunciados (el material de reproducción de la vida humana y el formal de legitimidad).

Repitiendo, el *principio de factibilidad ética* adquiere ahora nuevas determinaciones transformándose en un *principio de factibilidad estratégico-política*, lo que incluye mayores componentes prácticos, más responsabilidades a corto y largo plazo, y mayor capacidad de habérselas con otros actores estratégicos y dentro del cuadro de las instituciones existentes (o desafiándolas para su transformación). Por ello, es igualmente un principio de responsabilidad de los efectos de las acciones y las instituciones que hay que saber prever con seriedad honesta —sabiendo de las limitaciones propias del agente humano finito—, desde cuyos efectos *negativos* (aunque sean no-intencionales) se iniciará la tarea deconstructiva de toda la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*.

En efecto, los principios políticos, implícitos en las acciones y las instituciones, subsumen a los principios éticos. Si se los «explicita», aparecen en primer lugar como principios políticos y no como éticos. Sólo ante un segundo movimiento de explicitación aparece, por su parte, el momento ético subyacente. El simple «¡No debes matar... al antagonista político!», que está *implícito* en toda práctica política que pueda recibir el nombre de tal, aunque no se tenga conciencia explícita o en forma predicativa de su existencia, ni de su aplicación, tiene por su parte *implícito* el imperativo todavía más general: «¡No matarás!» (el principio abstracto ético). Ambos principios están vigentes en toda acción política, y se los «ejerce» siempre *de hecho* en las prácticas políticas, cumpliendo su función de poner un marco, un freno a cualquier acción que pretendiera obrar lo contrario, mostrando su «eficacia» política a largo plazo, dando

coherencia a la acción política; constituyendo al poder políticamente como *potentia*, moviendo las voluntades y exigiendo el llegar al consenso, por dentro, y permitiendo también elaborar el criterio por el que se enmarca al oponente en el campo político como «antagonista» *político* («oposición» dentro de los límites definido por el campo político), y no como «enemigo» *militar* (el oponente absoluto, a ser eliminado físicamente por el ejercicio del arte de la estrategia técnica del *campo* militar). El principio político al subsumir el principio ético-material lo determina regionalmente («¡No matarás [contenido analógico de *semejanza* con todos los campos restantes] a ningún ciudadano de la comunidad política [*Distinción* determinada analógica propia de la política]!»).

Si alguien elimina físicamente la posible simetría del oponente, si se le niega una adecuada participación en el campo político (por ejemplo, encarcelando injustamente al antagonista), la pérdida del consenso, de la validez, de la legitimidad de su acción roerá el impacto o sentido político de su acción (se tornará autoritaria), y el ejercicio del poder ya no será el de un «poder comunicativo», sino meramente el ejercicio de una coacción violenta, policíaca: poder como dominación, *potestas* negativa. En este caso, la permanencia a largo plazo de lo político en el campo político no tendría posibilidades, sostenibilidad, legitimidad, condiciones necesarias para su vigencia. Habría desaparecido el poder político legítimo. El no cumplimiento empírico de ciertos principios implícitos lleva entonces al fracaso de la acción y de la institución *como políticas*. Puede permanecer su presencia dominadora, es decir, y como ya lo hemos indicado, sería una acción o institución destructiva de la *potentia* de la comunidad política; y habría dejado de ser política como «obediencia».

El principio negativamente enunciado («¡No matarás!») delimita el campo; enunciado positivamente («¡Debes considerar al antagonismo político dentro de un ámbito de fraternidad fundamental, porque eres miembro de la misma comunidad política!») impulsa *por dentro* los momentos constitutivos esenciales del poder político (como *potentia*), de las acciones estratégicas y de las instituciones políticas. Analicemos la cuestión con mayor detalle.

Podemos afirmar que el cumplimiento serio de estos tres principios *políticos* permiten honestamente al agente político (o a la institución) tener al menos una «pretensión política de justicia» —que consideraremos en el *§ 28*—, intersubjetiva (en cuanto a la vigencia de su conciencia normativa política[102]) y objetiva (con legitimidad *real*, no solamente legal o formal). Pero es más, el cumplimiento de estos principios constituyen la posibilidad real de la existencia de lo que llamamos el *poder consensual* no fetichizado como mediación para la sobrevivencia (no sólo como permanencia sino como acrecentamiento histórico-cualitativo de la vida humana) que se produce por momentos que son fruto de las exigencias de los nombrados principios. En primer lugar, el poder es *consensual* y en tanto tal tiene *unidad* de las voluntades suficiente para lanzarlas hacia un objetivo con potencia. Se trata del cumplimiento del «principio demo-

crático», que es condición ontológica *a priori* del consenso que constituye la cohesión del poder como tal poder. En segundo lugar, el poder es la voluntad general de la vida de la comunidad para vivir; es decir, es el cumplimiento del «principio material» de la político, como su *potencia* misma. El principio material es el soporte normativo de tal potencia. En tercer lugar, el poder consensual es tal cuando «*puede poner los medios*» para la sobrevivencia de la comunidad; es decir, cumplir con el principio de factibilidad política que considera y ejecuta los medios a la mano, en la escasez propia de toda estrategia, para realizar el *contenido* (del principio *material*) siempre *legítimamente* (según las obligaciones que dicta el «principio democrático»). Queremos con esto sugerir que estos tres principios están *debajo* de la *realidad* misma del poder como tal; son el *supuesto* y el *límite* no sólo del campo político, sino de las acciones estratégicas de la política, de todas las acciones e instituciones. Son como la sangre nutriente de todo el organismo. Mientras sus miembros cumplen sus exigencias, aunque sea implícita o inadvertidamente, el cuerpo político *goza de buena salud*. Cuando dejan de ser cumplidos *de hecho*, comienzan a surgir en el cuerpo político, en la comprensión y ejercicio de las acciones estratégicas y en la corrupción de las instituciones los signos de las contradicciones, de conflictos sin solución, de debilitamiento del poder consensual, con el inevitable crecimiento del ejercicio del poder como dominación, como coacción *desde arriba*, como despotismo, totalitarismo, autoritarismo, injusticia social, etc. (*potestas* negativa del poder). La pérdida de conciencia político-normativa en la comunidad es debilitamiento del poder consensual, es corrupción de la potencia; es como una planta debilitada a la que atacan hongos y plagas, terminan por secarla. El cumplimiento de los principios da a la comunidad la fuerza, la vitalidad, el poder, *potentia*.

### 3.2.3. La «normatividad» de lo político (subsunción de la obligación abstractamente ética en el campo político)

[376] La palabra *normatividad* asume en el *campo político* analógicamente el contenido semántico de las obligaciones originadas por los principios o las exigencias *éticas*, que como tales (*como éticas*) no tienen campo propio, sino que están vigentes sólo en el ámbito abstracto del analogado principal.

El acto o la institución políticos, si son positivamente políticos, deben cumplir también con las obligaciones que analógicamente define la ética; pero dichas obligaciones son analógica y normativamente políticas, y ya no éticas. Son actos o instituciones con «pretensión de justicia» *en tanto actos e instituciones políticos*. Si el acto político ha perdido su exigencia deóntica, es decir, su determinación *normativa*, es ya políticamente corrupto, fetichista —en su sentido *estricto* y *fuerte*—. Es sólo su pura apariencia; una ficción política; un mero ejercicio de fuerza bruta desprovista de sus cualidades en tanto políticas. Cuando J. Stalin desata toda una maquinación para asesinar a L. Trostky, manifiesta que ese tipo

de ejercicio de la fuerza política no es ya política en su sentido pleno: se encuentra en el campo del ejercicio de una coacción despótica (que ha convertido el campo práctico en un puro enfrentamiento, de lucha a muerte en sentido físico). El campo político se debilita, desaparece, y en su lugar comienza a bosquejarse un campo de batalla, un «estado de guerra» —que ya no es el «estado civil», aun para J. Locke[103].

La *ética* tiene, entonces, la tarea de analizar las obligaciones prácticas abstractas que deben ser cumplidas por el ser humano viviente en cuanto tal (no es un campo individual, privado o del «mundo de la vida cotidiana» de un J. Habermas). Lo *normativo* de la ética consiste en su *obligatoriedad*, lo que supone la intersubjetividad mutuamente obligante, en el hecho de imponerse a las voluntades libres, autónomas (y la razón práctica que acuerda por razones) por reglas de acción que se aparecen como «exigentes»[104]. El sujeto se descubre como «exigido», pero no bajo el régimen de otro tipo de «necesidad» como la que impera en el orden natural o de lo físicamente regulado. Es sólo una «necesidad» ética (que puede ser o no ser cumplida por una voluntad libre; no así la cosa física que no puede menos que efectuar lo que la ley de la naturaleza determina). Lo que obliga *normativamente* no es ley de la naturaleza. Hay, entonces, un cumplimiento *necesario* físico natural; y un cumplimiento *obligatorio* propio del sujeto libre. Esto último, la *obligatoriedad* o *exigencia* que rige ante una libertad intersubjetiva, comunicativa, es la *normatividad*.

Por su parte, lo *normativo* de la política efectiviza *analógicamente*, en el campo político, el mismo tipo de *obligaciones prácticas* que las éticas, pero *determinadas* de manera más compleja, analógica y concretamente en el campo político. La obligación teórica de cada miembro de una comunidad científica —pensada por Peirce o Apel— de *aceptar* el mejor argumento de otro participante de la misma comunidad, es una inferencia teórica que conlleva —en su relación al otro científico como sujeto humano— la obligación científica (ante la verdad de lo expresado) y normativa del que *humildemente* reconoce el mejor argumento. Es una exigencia lógica y *normativa* (material veritativa por el contenido de lo argumentado; formal válida por la intersubjetividad del consenso logrado). En el caso de la política, la aceptación de las exigencias de una ley del Estado (en la que se ha participado simétricamente en su promulgación) o de una decisión tomada democráticamente (según la definición que hemos dado), es igualmente una *obligación*. Pero no es una obligación meramente ética (con normatividad abstracta puramente moral), sino que ahora es una obligación institucional o público-intersubjetiva (e incluyendo otras determinaciones de *lo político*, no contenidas en la definición de *lo ético*) que la constituye como una *obligación política*. Este tipo de *exigencias que obligan* a la voluntad de los miembros de la comunidad política, racional y consensualmente aceptadas, es lo que constituye la *normatividad* de lo político.

Deseamos insistir mucho en esta cuestión, que es algo más que la pura relación entre ética y política. Pienso que desde el tiempo de Ma-

quiavelo se confundieron semánticamente las cosas, y no veo que se haya aclarado de manera precisa el tema. Es demasiada pretensión indicar que pocos lo han considerado como lo expongo, pero no veo en el panorama de la filosofía política contemporánea un planteo decisorio de la cuestión.

Insisto entonces. La *normatividad* de lo político (que no es la mera *normatividad* ética) constituye a la acción, a la institución y al principio político *como políticos*. No se trata de la presencia de la *ética en la política*; lo cual podría dejar a *la política* sin normatividad siendo todavía *política*. No se trata de una *ética política*; que, aún peor, dejaría a la parte de la política que no es el ámbito de la «ética política» sin normatividad alguna —y es lo aceptado en el mejor de los casos y en general en la práctica política y aun en el objeto de la ciencia política.

Emparentada con la posición descrita, se encuentra la pura exclusión de la ética y la política. La excusa frecuente es: «¡Bueno, ese acto de justicia debió ser la realización de un principio ético; pero la política no es la ética!». O como cuando F. Hayek, que entra a considerar el que puedan morir seres humanos por decisiones económicas que preservan la libertad del mercado (en nombre de salvar mayor número de vidas), exclama: «¡Salvar las vida de las víctimas es un problema ético, pero la economía no es una ética, sino que es una ciencia!» —con lo cual se sobre-entiende que la ética es un *plus* que algunas conciencias generosas sienten el deber de cumplir, pero que nada tiene que ver con la *ciencia* económica—. Este tipo de juicios de valor superficiales y contradictorios, son los que deseamos mostrar en su destructividad irresponsable.

Los principios éticos son subsumidos en todas las acciones e instituciones políticas, pero bajo las exigencias de obligaciones políticas. Para muchos, el ciudadano o el político que no cumpliera las exigencias «éticas» (por ejemplo, presionar desde una posición de autoridad sexualmente a una secretaria, confundiendo así la esfera privada con la pública, pasando de una exigencia que se enfrenta con lo «ético» al orden de la «normatividad política»), podría ser, por una parte, juzgado de ser un sujeto éticamente *malo*; pero, por otra, podría ser tenido como un ciudadano que *en tanto político* no podría ser juzgado políticamente por ese acto «privado»[105]. Cuando un político, por ejemplo, se hace fijar lícitamente un sueldo desproporcionadamente alto en referencia a la media de la administración, puede no incurrir en ninguna ilegalidad, pero puede ser considerado un ciudadano o un político *injusto*, que corrompe las acciones o las instituciones políticas, y los sistemas que son las mediaciones concretas. La pura *legalidad* (kantiana) o la pura *estrategia política* no basta para el cumplimiento de la *normatividad real*[106] (formal procedimental, material y de factibilidad) de la acción y la institución política; es necesario aún cumplir con los principios políticos normativos, tal como intentamos describirlos en estas páginas, para que la política adquiera autonomía de la ética, por una parte, pero, y principalmente, para asignar un criterio normativo al politicismo injusto, corrupto hoy frecuentemente vigente. ¿Cómo se podrá formar o educar la conciencia

normativa y la voluntad con pretensión de justicia del ciudadano y del político si no se logra integrar ni teóricamente las exigencias de lo que en el ámbito ético se denominan obligaciones prácticas universales: no robar, no matar, dejar hablar con libertad al oponente, no torturar, no humillar, etc.? Todas estas exigencias no son sólo ni primeramente valores éticos, sino que son imperativos prácticos que permiten el aumento de la *vida* humana de la comunidad, que organizan las exigencias del *consenso* práctico y que delimitan las acciones inspiradas por la razón *estratégico*-instrumental. Sin dichas exigencias la humanidad, los Estados, las comunidades, las instituciones están, no en un originario «estado de naturaleza» (que nunca existió), sino en un permanente «estado de guerra», que es lo que se impone como siendo la naturaleza de las acciones y de las instituciones *políticas* (amigo-enemigo; la política meramente como el horizonte estratégico de la negociación de conflictos) desde el poder definido como dominación (peor todavía si se le agrega lo de: «legítima», y ya es cinismo si se concluye con el: «ante obedientes», de la tradición weberiana).

Deseamos resumir recordando que los principios políticos ni son meramente aspectos negativos (como el indicar el límite del campo tras el cual lo político se torna imposible), ni obligaciones que sobre-puestas y como exteriores al campo político se imponen al ciudadano o al político, sino que son *condiciones radicales de posibilidad* que conforman la esencia de lo político como un *a priori* sin el cual deja de existir ese tipo de acciones e instituciones en un muy particular campo de prácticas, que tienen ciertas reglas sin las cuales la humanidad quedaría desprovista de una de las mediaciones sistémicas fruto de una ingente creatividad histórica, que dieron como resultado un *hábito* o *disciplina* que sujeta la voluntad de los miembros *plurales* de la comunidad para no ultrapasar ciertos límites (que constituye las costumbres del «estado civil» opuestas al caos ficticio de un hipotético «estado de naturaleza», barbarie sin limitaciones), y que las *une* consensualmente por un «principio democrático» que, como hemos dicho, atraviesa *todos los momentos* del campo político. Sin principios lo político desaparece y se transforma en acciones e instituciones que giran en torno a criterios contradictorios que no pueden acrecentar su eficacia estratégica a través del largo plazo de la historia, a favor de la vida humana y en el respeto a la autonomía de sus miembros y comunidades. Sería una comunidad con muy débil o ningún poder consensual, que no resistirá el embate de otras comunidades que hayan logrado mayor cohesión y *potencia*.

### 4. *Distinción entre fundamentación y justificación o aplicación de los principios políticos*

[377] Las normas o principios normativos (*a*), como todo enunciado práctico (toda máxima, acuerdo intersubjetivo, decisión, norma, ley, etc.), pueden ser tomados como punto de partida para un *ascensión dialéctica* a sus supuestos, a su fundamento. Este movimiento lo deno-

minaremos «fundamentación». Se fundamenta un principio o enunciado por el pasaje de lo particular que «busca» lo universal que lo funde (es un acto de la capacidad de juzgar *reflexionante*). Hegel diría que es un pasaje de lo que aparece (*Erscheinung*), lo fundado, hacia la Esencia (*Wesen*) (el fundamento: *Grund*). Por su parte, los primeros principios, siendo universales últimos, no pueden pasar a otro horizonte superior o anterior (en el orden de la fundamenación), sino que reflexionándose sobre sí mismos, prueban, por auto-mostración, por el absurdo o por imposibilidad de sus contrarios, los principios *últimos en su esfera*. Por el contrario (*b*), el movimiento *descendente* de los principios (máximas, normas, etc.) hacia sus posibles aplicaciones concretas, o en tanto son subsumidos en la acción, la institución o campos más concretos, como proceso de descenso explicativo o *epistémico*, lo denominaremos «justificación». Se justifica una decisión (acuerdo, norma, ley, etc.) desde sus principios. Justificar es un acto de la capacidad de juzgar *determinante*, que pasa de lo universal a lo particular o singular. Sería pasar del *Grund* (el principio, o Esencia o el Mundo, para Hegel o Heidegger) a lo que aparece como *explicado* (en este sentido es un proceso epistémico).

Desde ya debe tenerse en cuenta que la fundamentación de los principios normativos de la política se apoyan en la fundamentación anterior de los principios éticos, que son los primeros, abstractos y por último fundamentales. En realidad en la política se subsumen dichos principios ya fundamentados. De todas maneras podemos indicar algunos aspectos de una tal fundamentación política teniendo conciencia que es un momento segundo[107].

*a*) *El proceso ascendente*[108], que hemos denominado «fundamentación», comienza desde lo más cercano, pasando por los intermediarios, para llegar al final al fundamento último, cuando, como expresa Wittgenstein, «la pala se dobla». Éste es aquel tipo de enunciados que alcanza un horizonte con un estado «detrás del cual ya no se puede transitar»; es decir, la «irrebasabilidad» (la *Unhintergehbarkeit* de K.-O. Apel) propia de los *primeros* principios, que ya fue analizada de manera tan influyente por el mismo Aristóteles en sus textos sobre la dialéctica[109].

Estos principios en el campo político, pueden ser mostrados como necesarios (que de manera implícita están siempre presentes en el ejercicio de las prácticas concretas políticas como hemos visto) por contradicción dialéctica al absurdo de su contrario, y en esto consistiría una posible fundamentación dialéctica, tal como ya Aristóteles entendía la *mostración de los primeros principios*. Estos principios son primeros, en cuanto no hay ningún otro *detrás* de ellos en la política[110]. Cada principio recorta un aspecto o esfera de determinación necesaria del campo político; por ello hay tantos principios normativos como esferas de este complejo campo, y, por su parte, se tendrán tantos oponentes para las respectivas fundamentaciones como tipos de principios hayan. La negación de un principio político produciría una patología en un aspecto específico del campo político, de las acciones y las instituciones políticas. A la *negación* del principio material de la política, le seguiría la patología

totalitaria (donde la eliminación física por asesinato, por ejemplo, de los antagonistas reemplazaría la lucha por la hegemonía), o la ceguera ante la miseria (todo lo cual debilitaría en su *contenido* al poder político). A la *negación* del principio formal o democrático le seguiría la patología autoritaria, la crisis radical de la legitimidad o la unidad misma del poder. Y la *negación* del principio de factibilidad política produciría la patología anarquista (que intenta lo imposible políticamente), la ingobernabilidad o el decisionismo de derecha (que se auto-define como teniendo en su misma acción el sentido último de la lucha por el dominio sobre sus antagonistas, catalogados como amigos o enemigos, y cuyo contenido en referencia a la vida humana y forma procedimental normativa quedan indefinidos y sin criterios ni límites en la coherencia de esa misma acción y de las instituciones en el corto y largo plazo[111]).

Konrad Ott, en una obrita *Fundamentaciones morales*[112], nos habla del lugar de la fundamentación de principios éticos en la lógica interna de la ética. Y se refiere a los modos de fundamentar los principios efectuados por Kant[113], por la corriente utilitarista[114], por la ética contractualista[115], por la de Alan Gewirth[116], concluyendo con la fundamentación intentada por la ética del discurso[117]. Es interesante descubrir, y el autor no lo sugiere, que todos intentan la fundamentación de un solo *último* principio.

Una fundamentación dialéctica, no necesariamente trascendental (aunque no la excluye), permite mostrar que es imposible negar el principio sin caer en una contradicción performativa. El que enuncia: «Yo, cuando hablo, siempre miento», se ha contradicho performativamente. Está hablando, y si siempre miente expresó en este caso una verdad; por lo tanto es falso lo que ha enunciado, y se contradice en el acto mismo de hablar (al realizar o efectuar el «performance» de su enunciado). De la misma manera, hay que probar que el que intenta refutar los primeros principios normativos de la política, niega al mismo tiempo la política como tal.

En la *Ética de la Liberación* hemos mostrado, además, que cada proceso de fundamentación exige, en los seis principios a los que mínimamente hemos llegado, tomar en consideración sus respectivos y diferentes oponentes. Al principio de la argumentación práctica de validez se le opone el escéptico. Al principio material de la vida humana en comunidad se le opone el cínico que, desde el ejercicio del poder como dominación, pretende no entrar en la argumentación (es el oponente *más peligroso*[118], porque tiene los instrumentos monopólicos de la coacción). Ante el principio de factibilidad política se levanta como oponente el anarquista extremo (intentando lo imposible empíricamente, cayendo en una ilusión trascendental de pretender cumplir empíricamente un postulado en su contenido lógico en un nivel de infinita perfección) o el conservador (que afirma como imposible la crítica y empíricamente posible). La temática sugerida la trataremos en cada uno de los principios.

[378] *b) El proceso descendente*[119], que hemos denominado «justificación»[120], comienza por los principios o normas universales que son

subsumidos por los niveles más concretos de la acción política[121] y en la organización de las instituciones. Expresando el modo como el juez debe situar (con un juicio *reflexionante*) «el caso» del acusado en el contexto de la «universalidad» de todo el sistema del derecho[122] —y del que R. Dworkin exigía un Hércules (míticamente mejor hubiera estado Osiris, como la omnisciencia divina perfecta)—, el momento de la justificación es el momento en que se puede «explicar», o dar cuenta del sentido normativo de una posible acción o institución concreta: «He decidido hacer esto porque...». Este «porque» justifica la acción: va del principio o el horizonte más universal o de la particularidad de un sistema al singular empírico. Se trata de una acción *hermenéutica*, es decir, una «interpretación» derivada (como la llamaría Heidegger) que va desde el mundo como un todo a la posibilidad (acción o institución) como ente al que se le «encuentra» un *sentido* —el *sentido* del *ente* en la fenomenología ontológica, o en el *sistema* de N. Luhmann—. Todo sentido se des-cubre *dentro* de la Totalidad del mundo. La silla de un aula universitaria queda justificada en su *forma* por la función que cumple dentro del sistema didáctico del acto pedagógico (tiene una parte que sirve como mesa para escribir, debajo del asiento tiene un lugar para libros, etc.; su *forma* es muy diversa al trono de un rey, a la silla del presidente de una república, a la silla de un juez, al banquillo del acusado, a una silla eléctrica, a la silla de un comedor o cocina, etc.). Las *formas* de las sillas quedan «justificadas» desde la funcionalidad total de la Totalidad *dentro* de la que se encuentra. La pregunta del que se enfrenta a ella y exclama: «¿A qué se debe la forma de esta silla?», es la cuestión por la fundamentación (la parte *busca* por abducción, como pensaba Ch. Peirce, al todo en el que fundarse: juicio *reflexionante*); en cambio, el carpintero que debe fabricar una silla se pregunta: «¿Qué tipo de silla debo producir; es decir, qué *forma* debe tener una silla cuya función se explica dentro del aula universitaria?» (el todo se *aplica* a la parte: juicio determinante). En este segundo caso, entonces, la parte *subsume* al todo; o el todo *se aplica* a la parte (dos maneras de decir algo que tienen significados diversos[123]).

El «silogismo práctico» de Aristóteles que parte de principios normativos (el todo), y que por la deliberación (el acto mismo discursivo de la subsunción-aplicativa o hermenéutica-explicativa) llega por inferencia a una *hypólepsis* («lo que esta debajo» del principio: la decisión querida y juzgada). Se indica este pasaje descendente de la ilación (subsunción) o deducción (justificación) de la conclusión práctica: la máxima de la voluntad deseada, la justificación con pretensión de verdad que impera la acción u origina la institución. El proceso de fundamentación es explícito y teórico, el de la justificación en cambio no es sólo teórico sino igualmente cotidiano, implícito y constituye la «pretensión» de verdad y validez (además de justicia) en aquello que todo enunciado, aunque sea subjetivamente, se confronta intersubjetivamente (al menos ante sí mismo como otro) a los posibles enunciados falsantes e invalidables del otro. El darse a sí mismo una razón ante una acción posible es un pro-

ceso natural de justificación que es concomitante a toda decisión. Volveremos sobre el tema.

### 5. *Articulación arquitectónica de los principios*

[379] Para esta *Política de la Liberación*, como lo fue para la *Ética de la Liberación*, los principios se articulan co-determinándose en una arquitectónica compleja, sin última instancia. La formulación de una *co-determinación sin última instancia* quiere evitar las falacias reductivas en la política (de la que hemos hablado en el *§ 13.2*), tanto *a*) *los economicismos* (el del marxismo estándar como el de los neoliberales, el primero en torno a la planificación total y el segundo desde el mercado total al que debe servir el Estado mínimo) —donde el principio material es el *primer* principio y la última instancia—, como *b*) *los formalismos* (tanto contractualista, liberal o de la ética del discurso y la teoría del derecho de Habermas) —donde el principio formal es el único principio determinante, o al menos el principal—, como *c*) *los decisionismo* o la política meramente: *c1*) sea como acción estrategia que exacerba el principio de factibilidad (desde Maquiavelo, hasta la «política del solo interés» de Henry Kissinger, o la «decisión» en el estado de excepción de un C. Schmitt, o exclusivamente como «lucha por la hegemonía» de un E. Laclau) —donde el principio de factibilidad es el único principio determinante—; *c2*) sea como acción destructiva que niega el principio de factibilidad con un comportamiento anti-institucional (proponiéndose lo imposible empíricamente como en los anarquismos extremos).

#### 5.1. *Los principios material, formal y de factibilidad sin última instancia*

Intentaremos una descripción compleja sin *última instancia*. Es decir, con diversos momentos mutuamente determinantes. De esta manera el campo político no tendría *un* último principio universal de todo el campo sino varios; cada principio sería el último en las diferentes *esferas* que componen la totalidad del campo político.

En mi *Ética de la Liberación*[124] he expuesto la necesidad de contar al menos con seis principios éticos, que se me fueron imponiendo como mínimo número pero suficiente para abarcar un discurso normativo complejo (lejos de todo principialismo fundacionalista). Si los principios políticos implícitos en la acción política subsumen a los éticos, debemos analizar también como en la ética cuáles son sus relaciones y determinaciones mutuas.

En dicha *Ética* habíamos ordenado la exposición (didácticamente) comenzando por el principio material. En esta *Política* daremos otro orden a la exposición de los principios, como ya hemos indicado en otro trabajo[125]. La vida humana no es un principio; es la última referencia total como el *modo de la realidad* del ser humano. El principio material es *uno de los principios*, que tiene a esa vida humana como *contenido*. Como

principio discreto, singular, no es última instancia ni necesariamente el primero de todos los principios. Sería un materialismo unilateral. El principio material y el formal se articulan y se determinan mutuamente. Esto ha dado lugar a ambiguas interpretaciones de mi postura teórica. Me catalogan de naturalista, vitalista, darwinista, materialista, etc. Es verdad que si se parte desde el principio material, el principio formal o el del ejercicio de la razón discursiva puede juzgarse como una función *de aplicación* del primero. Pero si se comienza, como puede hacerse con todo sentido, por el principio formal (que en política es el principio democrático), el principio material determina *el contenido* de la argumentación, de las decisiones, de los consensos o de los acuerdos a los que se lleguen legítimamente, orientando la discusión misma, que serían justificados válidamente desde el principio político discursivo. Podríamos haberlo hecho así en esa *Ética de la Liberación*, para no prestar lugar a dudas y superar el antiguo economicismo estándar que olvidó la importancia de lo político —como adecuadamente lo anota en numerosas obras Laclau—, y frecuentemente ignoró la importancia de la legitimidad democrática. Aunque, de todas maneras, también somos críticos de un cierto politicismo formalista (que afirma como política una mera legitimidad formal, o peor: el puro procedimentalismo) que olvida el momento material —tanto liberal de un Rawls, como también en el caso del tratamiento negativo de lo social, que dice referencia al aspecto material de lo político, por parte de H. Arendt.

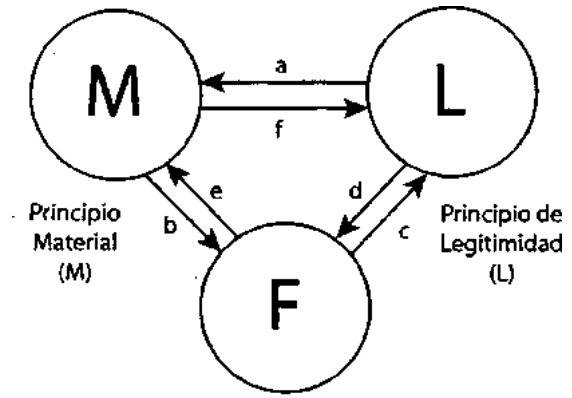
Con razón James Marsh[126] me indica que el principio de validez de la ética no puede meramente ser considerado un segundo principio, es decir, consistir en ser exclusivamente el *principio de aplicación* del primero y último principio material. He insistido que ningún principio es última instancia, pero, desgraciadamente en la *Ética de la Liberación*, por una cuestión del orden en la exposición, pudo parecer que el principio material era última instancia y primer principio de la ética en general, y que el principio procedimental normativo de validez era sólo un segundo principio derivado. Pero ésta no era mi intención, explícitamente indicada en esa obra. Debe aceptarse, sin embargo, que el principio de validez puede servir de principio de fundamentación o de aplicación del principio material[127]; pero, a la inversa, el principio material sólo da «lo que ha discutirse», el tema, y, además, la *orientación normativa* del contenido de la misma discusión, pero no su *formalidad, validez* moral en sentido estricto, que en política es la *legitimidad*, como cumplimiento del principio democrático, sino en cuanto a la coherencia de los contenidos teniendo como última referencia la vida humana. De manera que ninguno de los dos es el principio que se situaría como la última instancia *general* del campo político, sino sólo en su esfera, y que sirve a los otros como mediación o como término, pero ambos y mutuamente. El principio formal puede aparecer como el *principio de fundamentación* o *de aplicación* en última instancia del principio material, y de hecho debe articularse siempre como su momento moral procedimental. Por su parte, el principio material puede aparecer como el *principio de orientación*

del tema discutido, fijando la referencia veritativa a la realidad de la vida como supuesto de toda argumentación, según las exigencias morales del principio formal. Sin el *principio de orientación*, como su nombre indica, la discusión se perdería, entraría a una situación de caos, de desubicación; como los navegantes sin brújula[128] los expertos no tendrían exigencias éticas en el propio tema de la discusión[129]. Mutua determinación específica sin última instancia; articulación arquitectónica compleja sin reduccionismos. De todas maneras la tarea de la fundamentación es discursiva, lo que no niega que pueda haber un *primer principio material universal* y que se lo pueda fundamentar contra otro oponente que el del principio formal (que se enfrenta al escéptico).

En general, las filosofías políticas intentan fundar la acción política partiendo de un solo principio. El utilitarismo desde el placer o la felicidad; el formalismo discursivo desde un principio consensual, que puede ser contractualista o discursivo; el decisionismo de un C. Schmitt desde la oposición estratégica amigo-enemigo o de la voluntad plesbicitaria del pueblo; un cierto conservadurismo piensa que la política se encarga de resolver conflictos para la permanencia del orden político vigente (como si dicho orden vigente fuera un límite de imposible superación o el valor primigenio); etc. Pienso que dichas posiciones son reductivas, porque en lo político la articulación de los principios es mucho más compleja, ya que hay un pluralismo de principios, con diversas esferas de su ejercicio, e igualmente con numerosas mediaciones hermenéuticas, estructuras institucionales de la sociedad política y civil, y, por último, un nivel propiamente estratégico (donde pueden dar luz a la acción política las propuestas desde un Maquiavelo, hasta C. Schmitt, S. Žižek, o un Enrique Serrano en América Latina). El nivel concreto estratégico de la acción política como lucha por la hegemonía, como campo «vacío» que habría que llenar (en la compleja e interesante propuesta de E. Laclau), no es de ninguna manera el único horizonte de lo político. Todas estas posiciones son reductivas, si se avanzan como excluyentes. Abordan momentos que ciertamente son necesarios, pero de ninguna manera suficientes para abarcar todo el significado, todo el «concepto de lo político». Abogamos entonces para abrir al debate de lo político incluyendo muchos aspectos frecuentemente dispersos, unilateralmente narrados por discursos reductivos, que deseamos asumir en una visión mucho más compleja y que dé cuenta de lo político en general.

Consideremos ordenadamente las posibilidades arquitectónicas mínimas de este *Esquema 24.04*. La determinación formal del principio procedimental al principio material (*flecha a*), indica la necesidad, como ya lo hemos expresado, de que todo consenso acerca de la esfera material debe ser formado por la aplicación del principio democrático. La determinación material (*b*) del principio material sobre el de factibilidad estratégica limita las acciones e instituciones empíricas a las posibles normativamente dentro del horizonte que permita la permanencia y aumento de la vida en todas las dimensiones de cada miembro de la comunidad. Es decir, prohibe las acciones estratégicas que niegan la vida. La

Esquema 24.04. MUTUA CO-DETERMINACIÓN DE LOS PRINCIPIOS POLÍTICOS




determinación de factibilidad sobre el principio formal (*c*), pone igualmente límites al deliberar y decidir acerca de las acciones e instituciones efectivamente posibles desde las condiciones empíricas de escasez. Esto evita discutir sobre imposibles, veleidades, ficciones y centrarse sobre lo que tiene estratégicamente condiciones de existencia futura, real.

Podríamos invertir las determinaciones y considerar, ahora, la determinación formal sobre el principio de factibilidad (*d*), en el sentido de aceptar que todo análisis de la existencia de las condiciones reales depende de una discusión democrática y de decisiones que sepan pesar las razones. Debe ser una factibilidad descubierta intersubjetivamente. La determinación de factibilidad del principio material (*e*), por su parte, fija o delimita las exigencias de la permanencia y aumento de la vida de la comunidad dentro de los límites de la escasez, propios de los ámbitos ecológico, económico o cultural, lo que significa nuevamente una obligación de sensatez y de realismo. Por último, la determinación material sobre el principio formal (*f*), es el que *orienta* el contenido de la discusión, una vez que el principio formal ha determinado las exigencias procedimentales de la deliberación. Cada una de estas seis determinaciones tienen 1) otro *contenido*, 2) otro *término desde* el cual (*ex quo*) parte y 3) *al* que llega (*ad quem*), por lo tanto 4) otra *dirección* o determinabilidad. Estos cuatro aspectos son los momentos de su descripción diferencial.

Tomemos las seis posibilidades ya indicadas. La *determinación formal* del principio material (*a*) le da a la decisión que se tome políticamente en la esfera material (estudiada en el § 21) su carácter de *legitimidad real* (por sumar la legitimidad formal con contenido material). Éste es

el contexto de toda la discusión política con el economicismo socialista estándar, por ejemplo, que dio prioridad absoluta de última instancia a lo material, ignorando el sentido político del principio democrático. Se sustancializó la determinación material (*f*) y se destruyó su estatuto político. Como lo muestra E. Laclau, se minimizó la política y se maximizó la economía, destruyendo a ambas.

En cambio, la *determinación material* del principio formal (*f*) le da al principio democrático (estudiado en el *§ 25*) un criterio de intrínseca orientación de la discusión, un criterio de justicia material (ecológico, económico y cultural), que le impide caer en un formalismo de los derechos individuales o privados, en una prioridad del derecho a la libertad y autonomía (primer principio de J. Rawls) sobre la desigualdad socioeconómica (segundo principio), que deriva en un cierto politicismo formalista (que de hecho declara la total separación del campo económico), criticado ya por Hegel, mucho más por K. Marx o desde la derecha por C. Schmitt, entre otros. En este caso se autonomizó fetichistamente la determinación formal (*a*).

Estos dos principios son los pivotes de toda la vida política, y por ello falsean e invalidan las falacias reductivas más frecuentes. Como hemos expresado al comienzo de este *§ 24*, los primeros principios normativos de la política tienen, por una parte, una función *negativa*, de limitar el campo político y los subcampos; pero *positivamente* constituyen intrínsecamente las condiciones de posibilidad del poder político, de los aspectos constitutivos del poder consensual como tal. Si no se atiene el ciudadano o político profesional a los primeros principios normativos de la política se corrompe el poder mismo. El *hecho empírico* de «lo político» se diluye, se desvanece, se debilita, se desarticula, pierde consistencia... en todos sus aspectos. Cada principio inspira, moviliza deónticamente la consensualidad; el querer vivir comunitaria e institucionalmente; la relación de factibilidad con la escasez de los bienes naturales; la acción estratégica como política en sus componentes; las instituciones (justificando su fines y contenidos), etcétera.

No se trata entonces de una mera cuestión extrínseca a la política (como la legalidad kantiana; o como una exigencia subjetiva, mero juicio de valor aleatorio, optativo como los juicios del gusto culinario). Se trata de la vida (posibilidad) o muerte (imposibilidad) de la política como política, y de la comunidad política en su existencia misma.

### 5.2. *Posible contradicción de los principios en su aplicación en niveles más concretos. Discernimiento político de las prioridades*

[380] El tema[130] es metodológico, y se trata del pasaje en la aplicación de los principios políticos de un nivel más abstracto a uno más concreto. Pareciera en muchos casos concretos que se producen contradicciones entre los principios, o la aplicación de uno mismo a casos concretos diversos. Pero lo que acontece es como entre aviones que vuelan a diversa altura en el espacio atmosférico y no chocan aunque se crucen sobre un

punto del territorio. Los primeros principios políticos (que trataré en los *§§ 25 ss.*) se encuentran en diversos niveles de abstracción dentro del campo político (no es lo mismo la posición de *1a.* que la de *3c.* del *Esquema 24.05*). Su aplicación nos abre la puerta al amplio ámbito de relaciones abstracto/concreto y simple/complejo que puede aclararnos objeciones posibles a la cuestión de la aplicación en el campo político, y aun dentro de sistemas concretos.

Esquema 24.05. NIVELES DE ABSTRACCIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y LAS NORMAS JUSTIFICADAS EN SU APLICACIÓN

| | a. Abstracto 1 | b. Concreto 1<br>Abstracto 2 | c. Concreto 2 |
|---|---|---|---|
| 1. Lo simple 1 | 1a | | |
| 2. Lo simple 2<br>Lo complejo 1 | | 2b | |
| 3. Lo complejo 2 | | | 3c |

La no consideración de estos diversos niveles de abstracción/complejidad conduce a una «falacia abstractiva», en donde, por ejemplo, el «¡No matarás!» universal abstracto y simple de la ética pareciera que se *contradice* con la exigencia del uso monopólico del ejercicio de la coacción por parte de la sociedad política, en la que se justifica que un policía, sin intención directa (pero como un acto de defensa de un niño inocente que intenta secuestrar el crimen organizado), mate al secuestrador. Esta muerte no intencional es efecto de un acto que puede ser justificado por el «estado de derecho», pero podría ser interpretado como negación del principio ético. Si así fuera, a la política se la confinaría como un campo en el que rige el principio de factibilidad puramente estratégica, pero de ninguna manera los principios normativos como los que la ética obliga. Es decir, éticamente nunca, en ningún caso, se puede matar; políticamente, en cambio, como es un campo separado o exterior a la ética, se puede matar —aquí no impera la normatividad ética, con lo cual se desnormativiza a la política, opinión aceptada tanto por procedimentalistas hasta por cínicos o anti-principialistas escépticos—. La aparente contradicción no se produce si situamos lo enunciado en el ejemplo en diversos niveles de abstracción.

Podríamos argumentar por la coherencia normativa de la ética y la política en el caso del heterocidio del secuestrador de la siguiente manera. Se parte del supuesto que la defensa de un orden legítimo exigido para la reproducción de la vida de la comunidad: 1) siendo el principio de la vida humana en abstracto de vigencia universal (tanto en la ética

como en la política, analógicamente subsumido en este campo), 2) en su *aplicación* se situaría como premisa mayor del silogismo práctico que, teniendo en cuenta la reproducción de la vida de los miembros concretos de la comunidad, exige instituciones que deben ser organizadas legítimamente por la participación simétrica de los afectados. 3) Nace así un orden político complejo que debe ser garantizado por la obediencia de todos sus miembros al sistema de leyes promulgadas (porque si algunos no aceptaran las exigencias de dicho orden, se volvería al estado de naturaleza, lo que pondría a riesgo la reproducción y aumento de la vida comunitaria), 4) por lo que legítimamente los que deciden organizar el tal orden (que en principio son todos los ciudadanos contando con instituciones de representación legítima) determinan igualmente las instituciones para proteger dicho orden como «estado de derecho» (se instituye así el poder judicial, códigos penales, la policía, el ejército, etc.). 5) Los miembros de la comunidad que no cumplen lo establecido por ellos mismos, como miembros soberanos origen de la ley, serán objeto del ejercicio del tipo de coacción legítima monopólica por parte de la sociedad política que se haya establecido, y pudiera acontecer el caso de que, en la refriega por reglamentar los que no cumplen lo que se ha establecido, pudiera darse la situación de producirse el heterocidio del secuestrador, del ejemplo. 6) En estos casos, el heterocidio cumplido por la institución legítima no es asesinato ni se opone al mandato ético de «¡No matarás!», ya que ha sido el efecto no deseado del cumplimiento de mediaciones justificadas en el principio de defensa de la vida humana (del inocente que se intentaba secuestrar)[131].

El principio ético «¡No matarás!» se encuentra en un nivel abstracto (*1a.*). El principio político es más concreto (por ser un campo particular) o complejo (por exigir no sólo la acción estratégica sino igualmente las instituciones públicas como momento del despliegue del poder consensual) (*2b*). Pero el caso ejemplificado es todavía más concreto y complejo, y entran en conflicto dos principios universales: 3cα) la exigencia del principio democrático justifica la obligación legítima de usar un medio para físicamente reducir al secuestrador a partir del marco del principio del derecho, como coherencia con el estado de derecho, sin lo cual la vida comunitaria estaría en peligro, y 3cβ) la exigencia del principio material de reproducir y aumentar la vida de los miembros de la comunidad (contrariado en este caso porque se elimina la vida de un miembro: el secuestrador). En este ejemplo, el criterio político de prudencia (deliberativo discursivo y prudencial de *frónesis*) da prioridad al principio del derecho, en un nivel de concreción/complejidad mayor. La «falacia reductiva» queda descartada. La política, y el político que opera o juzga (el policía, el juez, el ciudadano) de ninguna manera queda *fuera de la normatividad* política, analógica a la de otros campos y como subsunción, también analógica, de los principios y exigencias éticas abstractas/simples.

Podríamos tomar un ejemplo más complejo aún (sería como un *4d*), y anticipándonos una vez más al tema de la sección *Crítica*, propiamente

la política de liberación. En este caso se produce la crítica de un orden dominador exigido por un nuevo desarrollo o aumento de la vida comunitaria: 1) Siendo el principio de la vida humana en abstracto de vigencia universal, y 2) teniendo en cuenta que la reproducción de la vida en comunidad de los sujetos concretos exige instituciones; 3) cuando el orden institucional se ha tornado injusto (como la situación colonialista de la Nueva España ante España a comienzo del siglo XIX, o Nueva Inglaterra ante Gran Bretaña), tiránico, dominador o excluyente de posibles miembros de dicho orden, y niega con ello la vida o cualidad necesaria de la vida comunitaria de las víctimas. 4) Éstas, estratégicamente en sus luchas, tienen derecho a oponerse al orden dominador en su totalidad (como Miguel Hidalgo o George Washington). 5) La eliminación eventual de la vida de los que defienden el orden injusto (colonial, por ejemplo un general español o inglés) por las luchas de las víctimas a fin de liberarse de las estructuras de dominación colonial que sufren, para permitir así el *desarrollo* o *aumento* de la vida de las víctimas (posibilitando también desde ese momento la honesta reproducción de la vida de los dominadores, que habrían dejado de serlo), no puede juzgarse como asesinato culpable (heterocidio en sentido estricto o negación del principio material ético), sino como un efecto no deseado ante la decisión del dominador de continuar su praxis heterocida (contra las víctimas, y en este caso sería culpable e intencionalmente injusta, y éticamente perversa). Esto no deja a la política nuevamente *fuera de la normatividad*, analógica a la ética, aunque sea una acción dolorosa e inevitable (ante la voluntad tiránica del ejercicio del poder como dominación sobre la comunidad política colonial).

Habría, como en el caso anterior, contradicción de mayor número de principios políticos, ya que no sólo el heterocidio del soldado español o inglés se opondría al abstracto principio material (*1a*), sino que además se opondría al principio del derecho (claro que un derecho en último caso de la metrópolis, pero no de la colonia —ya que no habían participado en su promulgación, y mucho menos simétricamente, de manera que el «Derecho de Indias», recopilado en 1681 por el rey de España no tenía legitimidad alguna ante los colonos patriotas—). Lo que acontece es que, como veremos, se aplica ahora una nueva generación de principios, los *críticos*, más concretos/complejos, que subsumen a los tres primeros y van más allá de ellos con nuevas exigencias, como veremos en la sección *Crítica*. El principio material crítico que se aplica a las víctimas (cuya mera sobrevivencia exige un desarrollo de la vida comunitaria global, histórica) y la nueva legitimidad del consenso crítico de las víctimas (que se opone a la legitimidad vigente dominadora que será debilitada hasta desaparecer por una crisis de deslegitimación) está en contradicción con los principios políticos del antiguo orden (el colonialista metropolitano). Nuevamente es necesario discursiva y prudencialmente saber decidir cuál principio tiene prioridad. Para el comprometido con el orden imperial (español o inglés) el *estado de derecho* sigue vigente, y los actos e intenciones de los patriotas son simplemente de simples bandidos

o terroristas. Para los patriotas los propios principios políticos críticos que la comunidad de emancipación ejerce tienen absoluta prioridad ante los principios del orden establecido injusto, metropolitano, heterocida e ilegítimo para ellos. La coacción que cada uno ejerce tiene un sentido normativo exactamente el contrario: por parte de los metropolitanos la acción es políticamente injusta, perversa, terrorista; por parte de los patriotas (de Nueva España o Nueva Inglaterra) la acción es políticamente justa, con honesta y objetiva justificable pretensión de justicia, que será así reconocida por todos (incluyendo la metrópolis) en el largo plazo. Puede haber heterocidido: el cometido por España o Gran Bretaña es un asesinato; el cometido por M. Hidalgo o G. Washington es un acto que en la complejidad concreta de la dramática situación concreta no puede negarse que tuvo «pretensión política de justicia».

Valgan sólo, por ahora, como ejemplos del pasaje a diversos grados de abstracción/complejidad, y de la necesidad de saber determinar cuál principio debe escogerse como prioritario en cada caso.

Además, los mismos principios tienen diversos grados de abstracción/complejidad. Los principios políticos constitutivos o *fundamentales* (expuestos en esta *Arquitectónica*), sean material, formal o de factibilidad, son más simples/abstractos que los principios *críticos* (del volumen III, la *Crítica*), ya que los suponen y los subsumen (lo concreto que subsume a lo abstracto/simple es más complejo). Además, los principios material y formal son más abstracto/simples que el de factibilidad (que debe tenerlos en cuenta para que su factibilidad estratégica no deje de ser *política*). El más complejo de todos los principios es el sexto (el principio-liberación, que expondremos en el *§ 35*, porque subsume a los otros cinco, que son su condición de posibilidad). Hay entonces entre los mismos principios niveles de abstracción/complejidad.

## 6. *Coherencia ética del político. Permanencia de lo ético en lo político*

[381] El «sujeto ético» actúa en diversos «campos» prácticos, tantos como actividades cumple en su vida diaria. Es miembro de una familia («campo» *A* del *Esquema 16.01*), participa en la vida de un barrio urbano («campo» *B*), está inscripto en un partido político y es simplemente un ciudadano («campo» político C), trabaja en una empresa química («campo» *D*), juega al fútbol en un club deportivo, es parte de una comunidad religiosa o de una orquesta *amateur* («campos» *N*). En cada uno de estos «campos» desempeña como actor una «acción» particular, diferenciada, conocida y reconocida por el mismo sujeto así como por los otros miembros de la comunidad. Ante una acción «funcional» en el todo del «campo», los demás miembros «saben» cómo deben actuar y tienen expectativas en la consecución lógica dentro del «libreto» de su función en ese preciso espacio intersubjetivo.

El mero sujeto ético abstracto es ahora un «actor» concreto, es un agente que «representa» un «papel» predeterminado en principio. Dentro de los «campos» el actor que cumple con las reglas del sistema prác-

tico/concreto subsume analógicamente las exigencias normativas de los principios éticos. El «principio de coherencia» se juega en la articulación de las diferentes maneras de ejercer los principios universales éticos en los sistemas específicos de acción de cada campo; es decir, de cumplir esos principios en las acciones dentro del horizonte de dicho «campo». La «incoherencia» ética podría darse al justificar las máximas o las normas de las acciones en los diferentes campos y sistemas respectivos a partir de principios contradictorios, o en actuar sin principio algo en alguno de ellos (o en todos ellos); o en aplicar los principios éticos de manera inconsistente o contradictoria. De lo que se trata es de una justificación, aplicación o subsunción que opere por *semejanza analógica*.

Para una ética discursiva esta problemática sobra, ya que el consenso racional práctico que acuerdan los participantes afectados simétricamente situados no cambia formalmente aunque cambie la temática de la discusión. A una ética más compleja, que tiene principios para «*orientar*» *éticamente el contenido de la discusión*, se le presenta la dificultad de una subsunción coherente del orden en donde es posible ejercer una función de «orientación» en «campos» prácticos diversos. La ética discursiva conoce sin embargo perfectamente la coherencia en su accionar que debe enfrentar un político que aplica el principio moral consensual democrático en el campo político, con otros ciudadanos miembros de un partido político, pero que, en el mismo momento, no lo aplica en el campo familiar (donde el principio moral es de género o pedagógico y no ya democrático o político), por un machismo que le impide discutir los problemas hogareños con su mujer, y guardando proporción, por un autoritarismo ante sus hijos. En este caso puede no haber coherencia.

Adelantémonos en un tema perteneciente al volumen *Crítico* (§§ *32 ss.*). La cuestión cobra mayor complejidad cuando se opera con varios principios, y en especial con los «principios político-*críticos*»[132], que se sitúan desde el «lugar» de los que sufren efectos negativos de las acciones de un sistema, de una institución, de un «orden», y que aunque tengan sus actores hegemónicos «pretensión de justicia», sin embargo (por la mera existencia de víctimas que sufren los indicados efectos negativos) se trata de un «orden» injusto (por tener víctimas) y los que actúan como sujetos (actores) del tal «orden» cometen actos injustos (aunque tengan la conciencia tranquila de estar actuando con «pretensión de justicia» o «bondad»). En cada «campo» habrá sistemas específicamente diferenciados, y en cada uno de ellos habrá «otro» tipo de víctimas (en la familia, la dominación o exclusión de la mujer; en la economía de los pobres excluidos; en la política de minorías o mayorías dominadas; etc.). Para ser «coherente» habrá que descubrir en cada «campo» concreto el tipo de estructura, y dentro de ella la dominación, y por lo tanto definir con precisión el tipo de «víctima». La Ética (como el fundamento de la Filosofía, en especial la práctica) de la Liberación situó al Otro, a la víctima primeramente como «pobre». Pero de inmediato fue analizando los diversos tipos de victimación (el niño y la cultura popular en el «campo» pedagógico; la mujer en el erótico; las naciones periféricas subdesarrollas, y

explotadas por un capitalismo del centro metropolitano desarrollado en el «campo» económico, y de diversa manera en el político; etc.).

De nuevo, sería incoherente ser «crítico» en el nivel económico o educativo, luchando por la liberación de las víctimas de estos «campos», pero en cambio conservador en el nivel familiar o político. En los primeros casos lucharía por el reconocimiento de las víctimas económicas o pedagógicas, pero en las últimas se inclinaría, en cambio, por aconsejar acciones que respeten el «orden» imperante (de dominación machista sobre su mujer o de la exigencia de un poder dominador ante obedientes dentro del «estado de derecho» como última instancia, por ejemplo).

El *sujeto* (la flecha *S* en el *Esquema 16.02*), que se hace presente en todos los «campos» en donde actúa cotidianamente (a los que atraviesa en un punto, como un «nodo»), y en los que cumple diferentes papeles (es una «actoría» concientemente diferenciada, como miembro de una «red», refiriéndome a la metáfora de M. Castells), deben éticamente justificar y aplicar analógicamente (en proporción a la estructura práctica de cada «campo») los mismos criterios y principios éticos (subsumidos por los respectivos principios normativos de cada «campo») en toda acción estratégica, en la generación de instituciones específicas, en la hermenéutica de textos de cada uno de los «campos» prácticos (sistémicos siempre, menos o más institucionalizados), o en otros modos de su presencia activa.

Es importante indicar que la *coherencia del sujeto-actor* en la articulación de la aplicación de los principios éticos subsumidos analógicamente en los principios de cada «campo», no puede reposar simplemente en un consenso discursivo concreto, ya que aunque pueda en cada «campo» contar con la intersubjetividad discursiva de los diversos miembros de las comunidades que actúan en ellos, sólo el sujeto singular (*einzeln*) y único puede «situar» coherentemente su actividad en cada «campo» en vista de su «proyecto» (*Entwurf*, el *Sein-koennen* de Heidegger) biográfico, que a veces le obliga a asumir la disidencia, aun heroica como en el caso de Sócrates ante el *démos* ateniense. Puede en cada caso tomarse «a sí mismo como otro», y dialogar consigo mismo en un monólogo «actuado» como ante una comunidad virtual[133], y por ello «argumentar» a favor de la coherencia o no de su acción en los diversos «campos», pesando los razones de usar o no los mismos criterios y principios éticos en los niveles específicos de cada «campo». De todas maneras, aunque pudiera pedir «consejo» a amigos, familiares, terapeutas psicólogos o psicoanalistas, asesores morales o políticos, comunidades próximas, etc., la responsabilidad final es inalienablemente singular, y aquí la *frónesis* retorna mostrando su importancia ética y específica en cada «campo». Porque si Aristóteles analizaba el caso de la *frónesis* de una familia o la *frónesis* política, ahora debemos extenderla analógicamente a todos los «campos» posibles: *frónesis* económica, deportiva, religiosa, etcétera.

Es exactamente desde la posición singular del sujeto ético, como teniendo un proyecto práctico-normativo biográfico, pero igualmente una inserción sistémica e intersubjetiva (en lo político, económico, cul-

tural, de género, de raza, etc.), desde donde puede surgir el «disenso» en la discusión racional que intenta alcanzar un consenso práctico. La «coherencia» en los diferentes tipos de acciones que un sujeto ético efectúa, puede obligarle en un «campo» a no cumplir con lo que se esperaba actuara según lo acordado por el consenso acordado entre sus iguales; y por lo tanto deberá afrontar el disenso.

No se trata de la contradicción que puede producir una obligación de un «campo» que entra en oposición con la de otro. Como en el caso de un miembro de una comunidad del «campo» religioso que se encuentra en el tiempo del año en el que debe guardar ayuno (por ejemplo, para un musulmán la época del Ramadán), es él quien debe decidir si participa o no en un banquete político de una fecha patria (por ejemplo, en Francia) que se lleva a cabo en el mediodía. En este caso la decisión que se adopte será la conclusión de una deliberación propia de la *frónesis*, que «sabe prácticamente decidir» (*orthós lógos praktikós*) cuál de las dos posibles acciones tiene mayor relevancia en vista de su «proyecto práctico-biográfico» (*télos*).

[382] El «principio de coherencia» se aplica en cambio a diferentes acciones que tienen el mismo principio ético por analogado principal, y que se cumple en diversos «campos». Por ejemplo: desde el principio material ético-universal, por el que se debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana[134], se intenta tener una actitud ecológica de ahorro de energía. En un «campo» práctico, el familiar, se edifica una casa ecológica usando concientemente energía solar para la calefacción y el agua caliente; pero en el «campo» del transporte urbano se usa un automóvil privado, y aún más grave, se elige un modelo que usa excesiva gasolina. En la empresa productivo-económica capitalista se utiliza poca calefacción para ahorrar dinero (aunque los trabajadores sufran frío), y se exige en cambio en la universidad de sus hijos excelente calefacción en las aulas, las instalaciones deportivas o los dormitorios. Estas decisiones contradictorias en diversos «campos» deben modificarse hasta articularlas por semejanza analógica gracias a una aplicación «coherente» de los principios.

En cada «campo» el *contenido* de la acción debe ser analógicamente semejante. También el *modo* y el *sentido* de la aplicación y subsunción de los principios debe ser analógicamente semejante[135]. Las acciones en este caso no tienen sólo, y cada una por separado, «pretensión de bondad»[136] (con respecto a cada «campo» específico), sino que tienen al mismo tiempo «pretensión de coherencia», en el nivel singular, biográfico y complejo del sujeto ético concreto —que atraviesa los «campos» y sus sistemas donde juega sus diferentes «papeles» o funciones como «actor», adoptando diversos «disfraces» y «caretas», que pueden sin embargo ser auténticas (el concepto de «persona» en latín significa exactamente el «sonar», «personare», la voz del actor a través de la careta en el teatro[137] romano).

Cuando se habla hoy en día, ante la corrupción generalizada en las burocracias público-políticas y privado-empresariales, de *la necesidad de*

*la ética en la política*, o, por el contrario, del abandono en la filosofía política moderna del componente ético, ya que la ética no abarcaría el «campo» de la política como en el pensamiento clásico, pienso que se están refiriendo, no sólo al problema de ausencia de normatividad en el «campo» político, en sus principios, instituciones o acciones políticas empíricas (es decir, una falta de ética política[138]), sino que se está haciendo referencia directamente al *principio de coherencia* sin advertirlo. Cuando el ciudadano desconfía políticamente del profesional de la política, no se trata sólo de que lo critica porque no haya subsumido los principios éticos en sus acciones políticas, sino que aunque los subsume «aparentemente» en el «campo» político, pero no en los otros «campos» —como en el caso de W. Clinton en su vida sexual privada, pero usando un espacio público[139]— crea «inseguridad» acerca de la autenticidad de su «pretensión política de justicia», al no aplicar los mismos principios en »todos» los «campos» de su conducta-. El ciudadano exige «coherencia» de su representante, tanto en el político conservador como en el revolucionario, porque a quien se le tienen «confianza» como «representante» es a un sujeto ético concreto, que se espera actúe previsiblemente como lo ha prometido en su campaña pública anterior a su elección. Por ello se espera que no sea sólo «pura apariencia», cambiable y contradictorio ante acontecimientos críticos. Se tiene por ello la expectativa de que «represente» al ciudadano que lo elige siempre de manera veraz —con intención recta—, donde la realidad de su accionar en todos los «campos» sea analógicamente semejante con su «apariencia», y esta expectativa se «asegura» cuando se verifica en los diversos «campos» de su acción un obrar *coherente*.

Una advertencia más. La universalidad de los principios en nada quita a la acción y a la organización de las instituciones la indecidibilidad y la contingencia de las decisiones políticas que las sustentan. El principio político, justamente por ser universal, despliega un horizonte simple y abstracto que mejor deja recortarse la casi infinita complejidad-concreta de las acciones estratégicas y las instituciones reales. Lo contingente político consiste en algo que es posible (no es imposible), que puede ser de otra manera porque no es necesario. Es concreto, y por lo tanto, es algo posible de ser justificado por principios políticos y es complejo y, por lo tanto, no es universal o abstracto. Por su complejidad casi infinita no puede decidirse con certeza (es entonces incierto); no se impone como lo evidente (es lo que debe experimentarse, falsarse, intentar lentamente por prueba/error evitar efectos negativos incorregibles). Es lo imposible de ser decidido con omnisciencia (fuera de la capacidad finita humana). Por lo tanto, la acción y las instituciones, que dependen de una máxima indecidible, sin claridad distinta y simple (como las ideas cartesianas), no pueden sino inevitablemente cometer dichos *efectos negativos*. La cuestión no es retroceder ante ellos o declararse inocente de su existencia. Una política de la responsabilidad asume los efectos negativos de sus decisiones inciertas e infinitamente complejas para corregir dichos errores (efectos negativos que producen víctimas políticas); para corregirlos

con coherencia. La corrección coherente del ciudadano (representado o representante) que no pierde «pretensión política de justicia» es la acción política correcta. El político injusto, perverso, dominador, cree que nunca comete errores (así lo cree, y por ello no puede corregirlos). El político ejemplar es el que sabe que los errores son inevitables, enfrenta los efectos negativos, los corrige coherentemente según los principios normativos (y por ello hay coherencia a corto y largo plazo, potenciando el poder consensual), y progresa en el aprendizaje de la construcción y transformación de instituciones políticas adecuadas para la comunidad política.

Una última reflexión. Aunque los principios éticos son subsumidos como políticos en el campo político, queda un ámbito trascendental de lo ético en la política, no ya como principios abstractos normativos, sino como la carnalidad real y concreta de cada sujeto que cumple alguna función en dicho campo. Cada sujeto, en su corporalidad vulnerable, sigue siendo siempre de alguna manera *trascendental* al campo político, como la Alteridad que grita cuando no se cumplen sus exigencias. Es la Exterioridad de la subjetividad viviente corporal con respecto a toda acción o institución política, como la *Di-ferencia*, como la Dignidad del Otro ciudadano como otro, como otro que uno mismo, como otro que la comunidad política como totalidad. Esa trascendentalidad del sujeto humano a todo campo y a través de todo campo, también del campo y los sistemas políticos, nos recuerda que nunca se pueden cumplir todas las expectativas de todos los miembros de la comunidad política. La finitud de la contingencia de la acción y las instituciones nos deben recordar que el dolor y el grito del sujeto es un más allá de infinita exigencia y normatividad política.

## 1. *La razón político-discursiva*

[383] Toda la cuestión planteada por las corrientes «contractualistas» se refieren, en última instancia, a la existencia de un consenso originario del que parte la institucionalidad política. Ese consenso originario, sin embargo, nunca es efecto de un acto histórico, voluntario conciente, explícito, como decisión de constituir desde cero una comunidad política. La *pietra nigra*, una piedra enterrada en el Foro romano no lejos del senado, quería remitir a ese contrato originario. Lo mismo puede decirse de la piedra que recuerda en Jerusalén el pacto o alianza de Abraham con su Dios. Otro tanto se recuerda en la Meca. Esos actos que corresponden a una narrativa simbólica o mítica, «en aquel tiempo» diría Mircea Eliade, dicen referencia al tiempo originario que el contractualismo considera siempre como una «metáfora» del hecho empírico e histórico de una comunidad política ya siempre existente con un cierto consenso que antecede a todo acuerdo contractualizado. El tema del «contrato» nos remite entonces a lo que aquí nos ocupa, a la referencia necesaria del consenso en una comunidad de comunicación política que acepta una cierta institucionalidad como la propia, como la tradicional, como lo que permite ejercer el poder (la *potestas*) por parte de las autoridades (sea el jefe del clan, de la etnia, el rey antiguo, los ancianos en Israel o los senadores de la República romana, o el Emperador chino secundado por la burocracia secularizada de los mandarines o la junta de comerciantes más importantes como acontecía en Tiro o Sidón, antecedente de Tebas o Atenas, de Venecia o del parlamento inglés). Hay un consenso primordial, intersubjetivo, implícito y siempre ya dado, sin el cual ningún gobierno puede ejercer el poder comunitario —que se funda en la racionalidad práctica discursiva como acuerdo acerca de lo que la tradición ha mostrado como mejor y que se acepta hasta tanto alguien pueda poner dicha hegemonía en cuestión—. La legitimidad de una organización del ejercicio del poder se sustenta formalmente en el consenso político, en la aceptación tolerable del orden establecido de las instituciones vigentes. Todo acuerdo o constitución explícita, acordada, proclamada, firmada como contrato o alianza política viene después y modifica ese suelo duro de la tradición consensual.

La comunidad política, entonces, como comunidad de comunicación pública desde una estructura del poder que queda delimitada en un campo político, tiene siempre implícita una referencia última al criterio político de legitimidad de todas las normas legales, acciones o instituciones que determine. Este criterio último de legitimidad política es siempre y de alguna manera el de la participación simétrica de los afectados (afectados por lo que ha de resolverse) teniendo como instrumento fundamental para alcanzar los acuerdos algún tipo de instituciones donde

se expresan argumentos, razones (que pueden también ser narrativas simbólicas o míticas en su origen), todo lo cual está motivado por cierto tipo de igualdad política, que permite la homogeneidad de la voluntad general[140].

El principio moral de validez práctica[141] es subsumido ahora como posibilidad de delimitar el campo político como político, ya que la mera validez abstracta formal es ahora concretizada como principio político de legitimidad (siempre implícito de hecho en las acciones e instituciones políticas). El paradigma lingüístico consensual, ya que la vida política sin la retórica (la expresión persuasiva en la esfera pública público, en el *ágora*) no es tal, adquiere sentido pleno. La intersubjetividad en general alcanza ahora como intersubjetividad política su especificidad formal estricta. Veamos en primer lugar en qué consiste la racionalidad política en tanto que formalmente ejercida.

La *ratio política* libre, autónoma, discursiva, procedimental o democrática (*formaliter*) es un uso de la racionalidad que permite alcanzar la legitimidad (validez formal) de toda norma legal, acción o institución. Para ello es necesario que la razón pueda ejercerse en la participación pública, efectiva y simétrica de los afectados; es decir, de los ciudadanos como actores en el ejercicio de la plena autonomía que tienen en la comunidad de comunicación política, como comunidad intersubjetiva con soberanía política, fuente y destino del derecho, cuyas decisiones tienen por ello pretensión *de legitimidad* política, con pretensión de universalidad. Se trata de la *razón político-discursiva*.

Entramos así en un terreno muy transitado. Se trata del momento discursivo del consenso, de la autonomía, la libertad, la soberanía política, que pudiera ser denominado con Habermas como el «principio democrático»[142]. El principio material o de *contenido* del ejercicio de la razón política (que, como veremos en § 26, es en último término la exigencia normativa en el uso del poder para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) no puede constituir su objeto mismo (la *decisión* realizadora de lo material), ni ejercerse sin mediación de la razón político-discursiva. Es decir, a la pregunta: «¿Con qué procedimiento político se logra el consenso acerca de la producción, reproducción o desarrollo la vida humana de una comunidad?», sólo puede responderse: «¡Decídase la mediación necesaria de manera libre, autónoma, democrática o discursiva legítimamente según las reglas públicamente institucionalizadas!»; en otras palabras: «¡Procédase democráticamente!».

### 2. *La voluntad que reconoce la igualdad*

[384] El reconocimiento puede interpretarse como un acto propio de la razón (un *conocer* al Otro *como el igual*). Puede también analizarse fenomenológicamente como un acto de la voluntad que «da lugar» (la *contractio* de la subjetividad no solipsista, egoísta) al Otro, como una afirmación de la alteridad (en un sentido intrasistémico todavía) de la voluntad ajena que impone límites al deseo (de muerte) de la expansión

ilimitada del *sí mismo* como totalidad totalitaria. Cuando D. Hume se refiere a que hay que poner una *frontera* (la propiedad privada) a la codicia de los avaros, pasión desmedida que tiende a la sola afirmación de un sujeto sobre todo el resto, está considerando esta cuestión[143]. Con razón A. Honneth escribe:

> La reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco[144]; y esto a lo largo de la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco: de la dedicación emocional, que conocemos en las relaciones de amor o de amistad, [que] se distinguen del reconocimiento jurídico y de la adhesión solidarias, en tanto que formas de reconocimiento recíprocas[145].

Es decir, el amor entre los miembros en el nivel de la voluntad, el reconocimiento de ser una persona libre jurídicamente en el de la racionalidad discursiva, y el de «una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas»[146] en el nivel social, son el fundamento para el reconocimiento de la igualdad del Otro. Estos tres momentos positivos se oponen a otros momento negativos o de «menosprecio» que marcan la diferencia negativa: odio, maltrato y violación, desposesión de derechos y desconocimiento de la dignidad y honor del Otro, aspectos de denigración como desigualdad —que trataremos en la *Crítica*.

La igualdad, entonces, debe afirmarse cuando la Di-ferencia excluye; cuando la igualdad pretende homogeneizar desde un grupo dominante a los que tienen derechos, culturas, sexos, razas y necesidades distintas se hará necesaria la afirmación de la Di-ferencia[147].

En el nivel formal de la política también deben incluirse las pasiones, los sentimientos, porque existe igualmente una determinación fundamental de la voluntad, ya que se trata de un orden que regula el sistema límbico-afectivo de la intersubjetividad de la comunidad política. Kant indicaba que el «respeto» por la ley era un sentimiento determinado por el amor a la ley en su universalidad. Los sentimientos en general, para Kant, eran motivaciones materiales y patológicas, pero en el caso del respeto se trataba de uno cuasi-formal, porque su materia era la pura ley universal y por lo tanto no tenía propiamente contenido empírico.

De la misma manera el intento de M. Honneth[148], con sus trabajos sobre el «reconocimiento» (*Anerkenung*), intenta mostrar un nivel pulsional que no deja de ser formal. El «reconocimiento de la igualdad del Otro», en lo que consiste pulsionalmente la «igualdad» (uno de los ideales utópicos de la Revolución francesa), tiene en efecto una dimensión propiamente formal, ya que sitúa al interlocutor u oyente intersubjetivo en la comunidad de comunicación política como alguien que tiene la misma dignidad que el hablante. En nuestra *Ética de la Liberación*[149] mostrábamos cómo el «reconocimiento del Otro como igual» era una necesaria mediación entre el orden material (del contenido ético) y el orden moral (del procedimiento normativo de validez), ya que permite situar a los hablantes, argumentantes, en un mismo nivel normativo de

libertad, autonomía y participación. El reconocimiento del Otro como igual había sido definido por Apel como la condición necesaria de la argumentación, en una comunidad lingüística de comunicación en el que dicho reconocimiento permite éticamente al argumentante tomar seriamente al Otro, y gracias a ello aceptar su razón[150]. La aceptabilidad de la razón, del argumento del Otro, presupone la posibilidad (que sería una cierta humildad, como actitud de la voluntad que «da lugar» al Otro) de tener que negar el propio argumento como inferior si el del otro es verdadero o propone una mejor razón falsando la argumentación del primero. El «socialismo ético» de Charles Peirce es reformulado por Apel como las condiciones éticas ya siempre presupuestas para toda argumentación. En este caso la aceptación o reconocimiento del Otro como igual y la aceptación o recepción del argumento del Otro van de la mano. La «igualdad» entonces se presupone como condición del consenso. La pulsión que sitúa al Otro al menos en el mismo nivel del argumentante, participante pragmático en la comunidad de comunicación política, superando diversos tipos de «menosprecios» que excluyen al Otro de hecho de la comunidad política, y que, por lo tanto, le niegan el carácter de «afectado» en simetría, es el tema en cuestión. Fichte había ya situado el reconocimiento como la posición de los individuos que permite como una base establecer las relaciones del derecho[151]. El joven Hegel de Jena desarrollará estos principios de manera creativa, para colocar el reconocimiento en el fundamento de la primera filosofía política de esa época, aunque en la *Fenomenología del Espíritu* el tema dejó de tener vigencia. El deconocimiento de la dignidad del Otro es fuente de conflictos, al negar la igualdad, que trataremos en el próximo volumen *Crítico* de esta obra.

## 3. *El Principio democrático*[152]

### 3.1. *A la búsqueda del Principio democrático*

[385] Toda la teoría hipotética o metafórica del contractualismo moderno se funda en el intento de encontrar alguna fundamentación a la *normatividad*[153] formal-política, que parte de una libre participación simétrica de los ciudadanos afectados en un acto conciente de acuerdo. Observemos la formulación rousseauniana, en *El contrato social*, del problema del consenso originario. Para ello sería necesario «encontrar una *forma de asociación* que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno se une a todos no obedeciéndose sino a sí mismo, y quedando tan libre como antes»[154].

Se trata de encontrar la referencia primera, la que se autoafirma como soberanía, en cuando cada uno al ser participante se obedece a sí mismo al cumplir lo decidido. Sin embargo, no se indica bien que el fundamento de esa obediencia estriba en que el obediente lo es porque antes es la fuente misma que ha dictado la ley, y por ello, con respecto al acuerdo o consenso que representa la ley ya no es libre, sino que debe

cumplir obligatoriamente lo acordado —aquello de que *pacta servanda sunt*— y por lo tanto está sujeto a su fiel cumplimiento igualitario, como autonomía que sin embargo auto-obliga. Rousseau no tiene claro el concepto de comunidad de comunicación que *permanece* en el tiempo como última referencia, como actor diacrónico (y por lo tanto última instancia del sujeto que pudo darse la ley pero también puede cometer crímenes contra esa misma ley) en el proceso histórico. La *Voluntad general* no es, por ahora, sino la Voluntad igualitaria, unificada también por el consenso, de la comunidad política en cuanto comunidad de comunicación que permanece en el tiempo histórico. Rousseau no encuentra la fórmula adecuada para expresar que dicha comunidad política, aunque nunca entrega a otra instancia ni su protección, ni sus bienes, ni la potestad de decidir por sí misma, sin embargo no «queda tan libre como antes». En efecto, ahora es una Voluntad institucionalizada, determinada, acotada por acuerdos que restringen la omnímoda voluntad libre porque indeterminada; pero por indeterminada y caótica le es imposible la sobrevivencia. La Voluntad general es el poder consensual, comunicativo, soberano, fuente de toda ley y por ello obediente a la ley como voluntad disciplinada a sus propios acuerdos.

Veamos de qué manera define la cuestión Spinoza, dentro de un discurso complejo que ya hemos tratado[155]. A la teoría del contrato social debe añadírsele la institución de la mayoría, que tiene su validez porque «si dos hombres concuerdan y conjugan sus fuerzas, aumentan su potencia [...]; cuanto más hombres son los que se estrechan en la relación, tanto mayor será el derecho que todos juntos adquieran»[156]. Y por ello: «Este derecho, que resulta definido por la potencia de una multitud (*multitudo*), suele llamarse público. Y lo ejerce de manera absoluta el que por *consenso común* administra la cosa pública [...] Cuando esta administración concierne a una asamblea de elementos tomados de la multitud, entonces el derecho público toma el nombre de democracia»[157]. Ya antes había escrito algo semejante:

> En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que se pueden obrar, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo[158].

En efecto, la potestad soberana no está obligada por ninguna ley, porque es la fuente de todas las leyes, y, por ello, por ser fruto del común acuerdo libre y autónomo, deben todos los miembros de la comunidad obedecerla. Todo esto presupone, como vamos observando, la existencia *a priori* ya siempre presupuesta de una comunidad política. Como hemos visto, nunca puede haber un individuo solipsista como punto de partida de ningún contrato originario. Mientras que en las teorías contractualistas o liberales, incluyendo a John Rawls[159], y aún en mayor medida a Robert Nozick[160], se cae en una inevitable aporía debido a su

individualismo metafísico (y en algunos casos cuasi-anarquista, en cuanto a la inclinación de considerar siempre la perversidad intrínseca de la institución del Estado): si se afirma al individuo se niega la institución (y viceversa). Siendo el ser humano un ser por naturaleza individual y libre, toda «institución»[161] produce inevitablemente una cierta represión, «constreñimiento» (*constraint*)[162] contrario a la naturaleza. El anarquismo de izquierda —a lo Bakunin— cree también que toda «institución» es perversa[163], porque «reprime» la prístina y comunitaria libertad humana. Bakunin se propone destruir las instituciones por acción directa; Nozick se propone en cambio reducirlas al «mínimo» posible.

[386] Para Spinoza, entonces, el consenso democrático está ligado, argumentativamente, a la esencia y aumento de poder comunicativo:

> El hombre más potente y libre en el estado de naturaleza es el que se deja guiar por la razón [...] Así la República con mayor potencia es la potencia y más libre es aquella que toma la razón por su fundamento y por regla de acción. Pues el derecho de la República está determinado por el poder de la multitud, que se conduce como un *solo espíritu*. Pero esta *unión* [...] sólo es concebible si la nación se propone precisamente como fin esencial, aquel que la sana razón enseña que es más útil para todos los hombres[164].

La democracia es entonces el tipo de organización que unifica los seres humanos por el consenso racional, dándole poder y mayor poder como potencia en la unidad.

Kant planteó la cuestión de manera completamente diferente en su *La metafísica de las costumbres*, en la Introducción, parágrafo E, cuando escribe: «Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es *exterior (äusserlich)* en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que *no está mezclado con nada ético* [sic], es el que no exige sino fundamentos *externos* de determinación del arbitrio»[165].

Como el derecho se sitúa en una esfera de lo «externo» (en nuestro caso lo externo a la intersubjetividad es imposible) se impone de manera directa a las facultades apetitivas (lo material, siempre egoísta o patológico para Kant) o a todos los individuos por «coacción» (*Zwang*), porque «el derecho está ligado a la facultad de coaccionar»[166]. La acción que concuerda con el derecho no es moral («no está mezclado con nada ético», hemos copiado arriba), y, por lo tanto, no tiene normatividad propia alguna, sino sólo mera legalidad externa. El dilema se ha profundizado: la moralidad individual se ha escindido de la legalidad pública que poseen los instrumentos coactivos externos del derecho[167]. No se ha partido de una «*comunidad* discursiva» sino de un individualismo metafísico. El individuo es el moral; lo político es lo meramente legal (sin moral constitutiva a lo político como político). No se ha podido presuponer la intersubjetividad, y por ello se cae en aporías graves. La política sin referencia ética va a la deriva cuando la «vida cotidiana» en la Sociedad civil pierde sus referencias fuertes a las tradiciones éticas de la cultura (como argumentan adecuadamente en este aspecto, y no en otros, los comunitaristas[168]). Pero la normatividad política no se funda

en las tradiciones culturales particulares sino en la esencia de la soberanía de la comunidad que «se da las leyes» (lo que los alemanes expresan con la palabra *Gesetztgeber*).

Por ello la posición intersubjetiva sostenida desde los años setenta por Apel y posteriormente por Habermas les ha permitido superar la aporía del individualismo liberal: existiendo como punto de partida una comunidad, ésta se comporta (sin constreñimiento *contra natura*) *como fuente* del derecho (dándose a sí misma las leyes), exigiéndose para la legitimidad de sus acuerdos una participación igualitaria, simétrica, con libertad y autonomía comunitario-discursiva de sus miembros, quienes *como destinatarios* del derecho lo debe obedecer por ser su fuente. Si el «afectado» ha sido participante simétrico del dictado de lo que lo afecta, la decisión es legítima para todos los participantes, y mediando el principio procedimental o formal político, que regulará también normativamente la «institucionalización» de las mediaciones, lo decidido es obligatorio, coactivamente exigitivo.

El concepto de «soberanía», que ya hemos tratado más arriba, en cuanto la comunidad es el origen y destinatario del derecho, como momento de una comunidad histórico-discursiva, resuelve la aporía de las posiciones «contractualistas»[169] —en aquello de que los contratantes deben abandonar su voluntad para que el soberano pueda ejercer con libertad la suya[170]—. Además, el «principio democrático», que deberemos enunciar todavía, no es sólo un procedimiento meramente formal «externo» y coactivo (legal), sino que consiste en ser el fundamento normativo formal del campo político.

El aporte de Habermas significa formalmente un gran avance en la delimitación de la «razón político-discursiva», y debe ser subsumida en una filosofía política más compleja como la que estamos exponiendo aquí. Sin embargo, y como veremos a continuación en el *§ 26*, al negar la vigencia política del nivel material (de la reproducción política de la vida humana, de las pulsiones, que en Habermas queda reductivamente indicado en el tema de la «formación de la voluntad»), cae en un formalismo reductivista. La legitimidad se establece para J. Habermas en un nivel puramente discursivo, formal. No puede comprender que un sistema político «*pierde* legitimidad» al no reproducir aceptablemente la vida humana de los ciudadanos (como acontece frecuentemente en América Latina). Hay que articular el tema de la legitimidad *formal* con el aspecto *material*, para enriquecer la concepción puramente formal o procedimental del problema de la validez política: sería una situación de legitimidad *real*. En los países poscoloniales, periféricos, pobres, la reproducción (ecológica, económica y cultural) de la vida humana es una dimensión política esencial de la legitimidad. Por ejemplo, en el presente, al producirse un creciente empobrecimiento de la población, por la política económica neoliberal, se deslegitiman gobiernos que han cumplido *formalmente* (frecuentemente sólo en la simetría del ejercer el derecho del voto de los ciudadanos, lo cual está lejos de ser «simetría» política plena) con el principio democrático, pero que han descuida-

do *materialmente* el proceso legitimatorio. Se trata de saber articular el primer principio con el segundo (el socio-económico) de John Rawls, cuestión defectuosamente analizada en su *Teoría de la justicia*; y por ello también es defectuosa la aplicación del principio formal del *overlapping consensus*, ya que sólo permite pluralidad en un nivel material tales como los culturales o religiosos, pero no en el ecológico y social del capitalismo, que también debería ser incluido como el nivel económico fundamental[171].

### 3.2. *El enunciado del Principio democrático*

[387] Por el momento hemos comenzado a situar el nivel del principio *formal* de la política, que no es el único principio —como pretenden los formalistas, como en el caso de Apel o Habermas—, ni es tampoco el primer principio con primacía sobre el segundo —como en el caso de Rawls—. En efecto, el Principio *formal* (el Principio democrático o Principio de legitimidad política) y el Principio *material* de la política (del deber de la reproducción de la vida humana, tema del § 26), sin última instancia[172], deben articularse adecuadamente en la constitución de sus esferas propias, en los movimientos de su proceso, implicándose en su aplicación. Nada acerca de la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad puede *decidirse políticamente* sin la mediación de los niveles formales procedimentales que alcanzan la pretensión pública de legitimidad que le otorga el principio discursivo en la política (siendo la argumentación pública e institucional de la comunidad política la fuente de toda decisión de los afectados, gracias a una simétrica participación autónoma de cada uno de sus miembros).

Sin embargo, no hay mucha claridad de la existencia bien determinada de este principio. El mismo Apel tocando el tema escribe:

> [...] La estrategia argumentativo pragmático-trascendental de la ética del discurso, en el sentido de la fundamentación de la parte A con respecto a B[173], está en grado de justificar por extensión del principio (*Ergänzung des Prinzips*) el discurso ideal moral como un *principio de instituciones* (*Institutionsprinzip*), tales como el *derecho* y la *democracia*[174].

Puede verse en este texto que el principio del derecho y el principio de la democracia se sitúan como en un mismo nivel, y ambos como extensión *integrada* al principio moral. Por su parte, como lo político es sólo un «sistema» (casi a lo N. Luhmann) que coloniza el «mundo de la vida», el «poder político» (*Machtpolitik*) se confunde casi con la «coacción del Estado» (*Staatsgewalt*)[175]. Además, para Habermas hay «poder social», «poder administrativo», y siempre bajo la hegemonía formal del principio del derecho. No existe entonces claridad sobre un principio (o muchos principios) *normativo* político propiamente dicho —sobre todo en el caso de Apel—. El principio democrático queda como subordinado al principio del derecho, que juega el papel del principal principio

de legitimidad coadyuvado por su capacidad de poder usar la coacción monopólica del poder del Estado —en el que Habermas tiene por último definitiva confianza, y ante tal coacción la moral, con su pura exigencia subjetiva, le parece demasiado débil—. Lo que acontece es que, en efecto, la sola motivación ética (incluyendo las motivaciones afectivas y los aspectos morales y de factibilidad) deben desplegarse en instituciones públicas y pasar así a estructurar el «campo político» —inexistente para los filósofos nombrados, que sólo cuentan con la categoría de «sistema» abstracto—. Por nuestra parte, denominaremos «Principio democrático» a un principio universal político situado en el nivel originario donde se geste la legitimidad primera. Antes del ejercicio del poder constituyente, en el mismo poder instituyente; antes, aun en el Poder mismo como voluntades en consenso (esencia del poder en cuanto tal), el principio de legitimidad obliga ya a las voluntades a llegar a acuerdos racionales, de manera que se trata del principio político formal constitutivo de la *potentia*. Por supuesto se *desplegará* en su aplicación pasando del mero consenso constitutivo del (*a*) poder originario de la comunidad a impeler a dicho poder a llegar por acuerdo a constituirse en (*b*) poder instituyente, en (*c*) poder constituyente, en (*d*) poder constitucional, en (*e*) poder institucional (en las estructuras de la Sociedad civil o política), en (*f*) poder legal, etc. Todos esos momentos están bajo el imperio *normativo* del que denominaremos Principio democrático o Principio de legitimidad (que cumple en el campo político la misma función que en la ética cumplía el Principio de validez práctico). Quizá parezca una denominación abusiva (porque la «democracia» es un tipo de organización del poder o del gobierno), pero deseamos indicar con esto que, desde el siglo XX la democracia será el único tipo de gobierno posible, que es siempre mejorable, que puede descubrir nuevas alternativas institucionales en su ejercicio, pero siempre dentro de lo que se denominará «democracia». Por ello, retrotraemos hasta el origen esta denominación institucional, un poco a la manera de F. Suárez: «A la multitud[176] humana, pues, hay que considerarla [...] —hemos copiado más arriba— en cuanto que por su voluntad (*voluntate*) específica o consenso común (*communi consensu*) se reúne en un cuerpo político»[177].

Esa voluntad consensual, en tanto se constituye discursivamente, cumple ya los requerimientos de lo que llamaremos Principio democrático. Así, cuando escribe que de los tipos de gobierno que sólo son «institución positiva» (como la monarquía o la aristocracia) se distingue la democracia, que es el único que no exige organización específica, ya que cumple con la exigencia de ser «institución o dimanación natural»[178], y por ello ante cualquier tipo de gobierno y su ejercicio «el pueblo podría usar de su poder *natural* para defenderse, *porque nunca ha sido privado de éste*»[179]. Es decir, ante la crisis de cualquier gobierno institucional la comunidad vuelve a la constitución consensual del poder; es decir, vuelve a regirse por el Principio democrático, tal como lo definiremos. Sería, entonces, el Principio democrático el principal principio formal procedimental normativo de lo político como tal, del cual dependería,

por ejemplo, el principio del derecho (que parecieran tener una cierta prioridad en Apel y Habermas, debido a su formalismo), el principio judicial, etcétera.

### 3.2.1. Descripción del Principio democrático o Principio de legitimidad política

[388] De una manera general, y sin agotar todas sus determinaciones, proponemos como descripción mínima del Principio democrático o formal político el siguiente enunciado, expresado a modo de un imperativo categórico: *Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en del sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena* participar los afectados *(de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo* a partir de razones *(sin violencia) con* el mayor grado de simetría *posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal*[160]*)* obliga legítimamente *al ciudadano.*

Habiendo cumplido este imperativo, el ciudadano (sea representante o representado) puede tener honesta y seriamente *pretensión política de legitimidad*, de justicia formal, en su accionar político, teniendo como horizonte de referencia desde su comunidad local hasta, atravesando los diversos niveles comunitarios y, en último término, a la humanidad en cuanto tal. Es una *pretensión política universal*, es decir, legítima para todo ser humano que ocupara su lugar empírico en el campo político.

Como podrá observarse en la formulación son numerosas las determinaciones que fijan su concepto mínimo. El aspecto normativo lo hemos sugerido por expresiones tales como: «opera» (un imperativo de *deber-ser*), «deber político», «exigencia práctica», «que obliga». Se trata, con toda claridad, del aspecto formal del accionar político determinado desde la libertad, la autonomía de la voluntad, la igualdad jurídica (como «equidad»; mucho más compleja que la mera *fairness* liberal de un Rawls), situadas originariamente en el nivel empírico de la comunidad, y teniendo conciencia de todas las inevitables restricciones que se imponen en el cumplimiento de este «principio democrático». Por ello, indicamos ciertas particularidades limitantes cuando incluimos que se trata de la «*más plena*» participación —pero que nunca por definición puede ser «perfecta»—; «con el mayor grado de simetría *posible*» —veremos en la parte *Crítica* de esta obra las contradicciones de esta imposible *perfecta* «simetría» empírica, lo que abrirá todo el campo de la filosofía política *crítica*—, de todos los «afectados *de los que se tenga conciencia*» —porque siendo histórica, dicha «toma de conciencia» es siempre finita y se ignoran de hecho muchos sujetos que son realmen-

te «afectados»[181]—. Lo cierto es que esta descripción del principio nos permite formular inicial o indicativamente el concepto de «legitimidad *formal*» de manera analítica, simple, abstracta, y como punto de partida de muchos otros niveles concretos de mayor complejidad.

En muchos casos de extrema urgencia es imposible empíricamente reunir al grupo correspondiente de afectados para llegar a un acuerdo. En esos casos habrá que formularse monológicamente (que no es solipsista) razones suficientes, de las cuales se tiene honesta conciencia de poder presentar públicamente cuando sea posible, de manera que haya una *seria* pretensión de legitimidad en esa *virtual* convocación de los pares, poniéndose «en el lugar de los otros» —como exigía Kant en su *Crítica de la razón práctica*, que no es condición suficiente pero al menos supletoria.

Este principio procedimental y normativo evitará todo tipo de vanguardismo o procedimientos que impidan lo público comunitario de las decisiones en todos los niveles. La intersubjetividad actual, institucional y comunitaria se transforma así en una «escuela», en un «cultura política» que forma la voluntad igualitaria y la razón práctica discursiva. La retórica cobra nueva vida como arte de la argumentación tomando en consideración el estado de receptividad del Otro. Las escuelas de cuadros de los partidos políticos se hacen necesarias; los medios de comunicación deben dar material para el debate, pero, igualmente, testimonios de rigor argumentativo y de intención veritativa. La comunidad política debe elevar el grado de exigencia en la aceptación de razones en toda mediación que se decida, en todos los niveles de la vida política. Una comunidad en vigilia, que sabe juzgar, descartar, desarrollar razones, forma un cuerpo sano democráticamente.

Llamamos, por otra parte, al Principio democrático el principio formal, normativo o procedimental de la política en general, en cuanto la democracia —para nosotros— significa la instancia que definen el *modo* o *procedimiento* formal (por argumentación racional, participación simétrica, autónoma o libre del participante) que obliga al que toma parte en los acuerdos. Y, al mismo tiempo, lo sitúa como obediente ante las decisiones o leyes que haya dictado de la *manera* indicada. *Pacta servanda sunt* (los pactos *deben* cumplirse): es un momento normativo. Y, por ello mismo, los acuerdos son legítimos ante el mismo participante (ante su conciencia política de ciudadano) y ante todos sus iguales. Principio democrático, Principio formal de la política o Principio de legitimidad política son entonces sinónimos en esta *Política de la Liberación*. Es un principio procedimental ciertamente, pero es igualmente normativo; es un procedimiento empírico que otorga a las decisiones el carácter institucional de la determinación de legitimidad, y a los sujetos de esas decisiones la *pretensión de legitimidad política*, que como todas las restantes *pretensiones* políticas —según veremos más adelante— deben cumplir exigencias particulares.

### 3.2.2. *El Principio democrático con respecto al momento racional del poder*

El Principio democrático no es un principio *extrínseco* que pueda o no cumplirse en las acciones políticas estratégicas o en la creación y desarrollo de las instituciones del campo político, sino que constituye a ambos niveles (la acción y la institución) intrínsecamente. En este momento histórico de la humanidad una comunidad que no sea democrática ha dejado de ser política en su sentido pleno[182]. ¿Por qué? Porque si lo propio de la política es el despliegue del poder (como *potentia* positiva de la comunidad política) dicho principio entra a constituir a dicho poder en sí mismo, en cuanto tal. Es decir, los miembros de la comunidad *deben* participar, disciplinando su voluntad (como *potentia*, como Voluntad de vivir, como Poder-poner los medios para la vida) al querer de la comunidad. Ese consenso es fruto de razones de mayor peso de aquellas vertidas por lo que han debido abandonar las propias por no tener la fuerza de convencimiento intersubjetivo suficientes. El *deber* aceptar dichas razones y por lo tanto el *deber* asumir dichas razones como propias en el consenso común motiva a las voluntades, la fuerza no con violencia física o externa sino como la convicción de las razones a formar una comunidad en acuerdo sobre la decisión tomada. El Principio democrático —contra lo que piensa R. Rorty que, por una parte, admite la democracia, y que, por otra, no admite principios universales— obliga subjetivamente a los ciudadanos a participar en el consenso. Se unifica así la exigencia subjetiva normativa (*debo* admitir las mejores razones; debo participar en el consenso por razones) y las objetivas (la comunidad *debe* cumplir con lo acordado, debemos cumplir con las decisiones o leyes consensuadas; *debemos* respetar nuestras vidas). Hemos superado la convicción individual subjetivista del liberalismo, y la motivación voluntarista política irracional de C. Schmitt.

Entrando *el consenso* como nota esencial de la definición del poder político, es también un momento del consenso legítimo la *simetría* en la participación de los afectados. Es decir, todo ciudadano *debe* poder participar (es un derecho) y tiene la *obligación* de participar (es un deber) en todo aquello que lo afecta. Si se le impide la participación, o si no es simétrica, es una negación de la democracia —objetivamente, como derecho—, y no sentirse exigido a participar y luchar por tener simetría es igualmente falta de adhesión a la democracia —subjetivamente, como un deber no cumplido.

Decir legitimidad, que es el efecto de un procedimiento que obliga democráticamente (por ello es normativa), es una característica de la praxis política que da al agente la necesaria aceptabilidad de lo que opera políticamente ante el resto de los ciudadanos (sean representantes o representados), ya que indica el grado de racionalidad participativa (lo que incluye iguales condiciones argumentales) que tal praxis cuenta ante todos los miembros del cuerpo político. Esa aceptabilidad es el afianzamiento o seguridad anticipada de que la acción tendrá una expectativa

positiva por parte de la comunidad, que responderá como ante el que tiene *auctoritas* como determinación del agente. Esa confianza de que el agente es legítimo, que tiene autoridad para obrar lo que está agenciando, solidifica los comportamientos y crea la *unidad* que constituye la esencia del poder comunicativo de la comunidad política. Obrar sin legitimidad es tener que volver a construir, en el mejor de los casos, la posibilidad de una aceptación que deberá esperar a que se pruebe su autenticidad, y por lo cual al comienzo siempre es precaria, crea la necesaria exigencia de *probar* si es sincera la voluntad del ejercicio de algún tipo de capacidad de conducción de los momentos propios del campo político. Maquiavelo en *Il Principe* debe dar al nuevo *condottiero* italiano renacentista reglas estratégicas para crear esa confianza por parte de la comunidad, ya que sus acciones no se apoyan en una previa legitimidad participativa, sino en el liderazgo más o menos carismático de difícil o endeble legitimación. El príncipe se ha impuesto no democráticamente, y su legitimidad deberá conseguirla por caminos ambiguos que, aunque Maquiavelo intentará detectar una cierta racionalidad, más se aparecerán a consejos estratégicos de factibilidad —que de real legitimidad.

Por todo ello, tenemos que concluir que el momento racional es tan necesario como la *potentia* de la voluntad que motiva la acción o estructura la institución. Los escepticismos postmodernos de un campo político atravesado sólo por una estrategia de pura hegemonía sin normatividad, o el cinismo militaristas de los imperios o de los dictadores no puede alcanzar una legitimidad a largo plazo. Pero no debe olvidarse que la pura legitimidad *formal* (deberá ser co-determinada por una legitimidad *material*, de dimensiones ecológica, económica y cultural) no es suficiente. Es necesario una legitimidad *real*, articulación de las dimensiones anotadas.

Si todo lo indicado se cumple, el ciudadano sería miembro de una comunidad donde imperarían criterios racionales, democráticos o igualitarios con soberanía política; es decir, con libertad, autonomía y plena participación simétrica como origen y destino de la ley, del poder comunicativo.

### 3.2.3. El Principio democrático con respecto al momento de la voluntad de participación[183] en el Poder

[389] Solidificada *la unidad* de la comunidad por el consenso, debe igualmente constituirse como *potentia* desde una cierta disciplina de la voluntad, una cierta tolerancia democrática que es como un respeto por todos los miembros de la comunidad, que se torna en honestidad en el cumplimiento de los acuerdos consensuados, es decir, en una decidida y subjetiva obediencia[184] a las decisiones política legítimas.

Deseo por ahora denominar «voluntad de participación»[185] a la disciplina o actitud que se impone a los impulsos humanos para poder cooperar en la obra común.

Hay además un abrirse a la aceptación de la igual dignidad del Otro, que es condición de posibilidad normativa de la argumentación política, siguiendo la indicación de Peirce y Apel, en el llamado «socialismo lógico» del primero, que consiste en indicar que para que sea posible una comunidad de cognoscentes, de científicos, de argumentantes (y, por extensión, de una comunidad política) se exige como condición que se los sitúe, en una evaluación previa, a todos los miembros que dan razones como poseyendo una misma dignidad—. Cuando el esclavo argumenta honesta y seriamente, en situación normativa, con su propietario, éste debe concederle la condición de libre, es decir, de simetría, porque de comenzarse la argumentación, si tuviera la posición más débil el propietario que el esclavo, podría interrumpir el proceso al verse «perdido» por el argumento del esclavo (cuyo primer tema, evidentemente, sería: ¿Es justa la esclavitud?) exigiéndole obedecer (como esclavo que es) e interrumpir su argumentación. Si esto aconteciera el propietario del esclavo no habría nunca sido honestamente argumentante, y por lo tanto habría corrompido la necesaria simetría en la participación argumentativa que sujetos racionales exigen. De este tipo de argumentación se sigue la exigencia de la igualdad, reconocida como punto de partida, de todos los ciudadanos de una comunidad política, a fin de legítimamente alcanzar decisiones consensuales racionales (y razonables).

Pero, repito, el «querer-participar» y la «aceptación del Otro» ciudadano argumentante son posiciones *de la voluntad* que se imponen, contra una cierta tendencia individualista al autismo, narcisismo, egoísmo (destructor del poder como consenso), como co-laboración, *aprecio*, *respeto*, *justicia* de considerar al Otro como semejante con igual dignidad (sabiendo que la dignidad es el fundamento de todos los valores) cuando se pretende tomar la Di-ferencia como un fundamento de discriminación que imposibilita un consenso que legitima las decisiones.

### 3.3. *La fundamentación del Principio democrático*

[390] El político práctico, que lucha contra el cínico, no tiene por tarea fundamentar un principio que, por otra parte, se encuentra la mayoría de las veces *implícito* en sus accionar político. Sin embargo, dentro de la comunidad política —sea un grupo, un partido, un nuevo movimiento social, una comunidad de especialistas de lo político, etc.— es necesario que algunos (y son los que pueden pedagógicamente producir, reproducir y aumentar dicho grupo, partido o movimiento con la explicación del consenso racional y la motivación entusiasta de la voluntad) lleven el proyecto político hasta sus última consecuencias *racionales*. La normatividad política exige una convicción también intersubjetiva de los miembros que en momentos de crisis debe saber remontarse hasta el fundamento de su accionar. En el caso del filósofo político, la exigencia de llegar hasta las últimas consecuencias teóricas se transforma en una obligación lógica (de coherencia) y práctica (al poder mostrar la última instancia de toda posible aplicación). Por nuestra parte, la tarea ha sido

en buena parte efectuada, ya que el principio formal de la ética ha sido suficientemente trabajado por la ética del discurso, como por ejemplo por un Apel, que ha intentado diferentes maneras de fundamentar formalmente el principio del discurso, que se encuentra debajo del principio democrático (como su analogado político correspondiente), o principio de legitimidad política —así denominado por nosotros.

El tema tiene cierta relevancia porque Richard Rorty, escéptico teóricamente, acepta sin embargo la democracia. Habría que preguntarse si no se trata de una contradicción performativa. El sistema concreto norteamericano (que no es un modelo a imitar ni es un principio, y tiene hoy evidentes falencias que deberá corregir so pena de caer en un colapso de ilegitimidad), históricamente bajo una cierta tradición liberal, acepta que la manera de resolver conflictos no incluye el uso directo de la fuerza. Todos los principios más o menos explícitos de tal sistema concreto supone siempre que los conflictos indicados se resuelven por razones (aunque sea de una muy débil *conversation*; al menos los que conversan deben saber de qué hablan y cuáles son las causas por las que pueden llegar a acuerdos). Sería entonces el cumplimiento de ese principio tal como lo hemos enunciado (aunque no admitiría un Rorty una argumentación en sentido fuerte).

Observemos la argumentación de Apel en un momento de su exposición, y cuando se refiere a lo que «puede notarse especialmente con los filósofos latinoamericanos»[186]. Tratando el tema de «la relación entre el principio del derecho y el principio de la democracia», Apel nos manifiesta las reducciones que necesariamente presupone el estrecho marco teórico habermasiano para sus reflexiones. Como cuenta sólo con dos sistemas (el político y el económico), sin ninguna elaboración compleja del campo político propiamente dicho, la aplicación del principio moral cobra un reduccionismo inevitable. Por una parte, «el derecho, en la medida que compensa la insuficiencia del principio moral [...] y la reduce de manera directa, exonerando a los seres humanos del comportamiento característico de la estrategia contra-estratégica [...], puede ser visto como un instrumento de la parte B de la ética del discurso»[187]. Es decir, el derecho gracias a la coacción se hace más eficaz (estratégicamente) que el mero principio moral; no advirtiendo que esto acontece porque el ámbito moral es más abstracto, simple y vacío necesariamente que el principio político del derecho que se juega en un campo práctico concreto, complejo y pleno de acciones e instituciones.

En segundo lugar, Apel acepta «la diferencia entre el principio del derecho (en el sentido de la co-originariedad del derecho y la moral [...]) con el principio democrático (*Demokratieprinzips*)»[188]. A lo que observamos que, para nosotros y como primera consideración, el principio moral de validez[189] de ninguna manera se encuentra en una igual originariedad (*Gleichursprünglichkeit*) que un principio del derecho. Ya que, como hemos visto, uno es el analogado principal (situándose como en un nivel más abstracto, como el principio moral), y el otro es un analogado que subsume al anterior (en un nivel más concreto; no espe-

cífico pero sí particular, el del derecho). De todas maneras, acepto que el principio moral abstracto (en otro nivel) se diferencia de los principios del derecho, que por su parte (en el mismo nivel del campo político) se distingue del democrático. Pero este último, y como segunda consideración, no está situado semánticamente en el mismo grado de abstracción, ya que el principio democrático constituye intrínsecamente el principio del derecho, en el sentido que todo el sistema del derecho (y su principio) son un ámbito de aplicación *concreto* del principio *abstracto* democrático (de mayor universalidad). El principio del derecho subsume al principio democrático (o éste se aplica a aquél). Es decir, todos los procedimientos normativos legítimos del sistema del derecho (tal como lo hemos explicado en el *§ 23*), *antes* de ser legislados *ya presuponían siempre como condición de posibilidad* virtualmente implícitas las reglas prácticas democráticas (como principio de legitimidad aun de lo legal y lo jurídico). Las reglas por las que se convoca a una Asamblea constituyente o a un Poder legislativo constitucional son *previas* a ambos cuerpos institucionalizados desde una comunidad política democrática todavía no institucionalizada (ya que por hipótesis la situamos en un nivel de ejercicio del Poder instituyente originario).

En tercer lugar, para Apel, la fundamentación del principio del discurso, que es moral, vale como única fundamentación en sentido estricto, ya que todas las relaciones con principios subalternos son movimientos de aplicación de una «parte A» internamente, o con respeto a la «parte B». Por nuestra parte, si no podemos menos que afirmar que la fundamentación del principio de validez práctico-moral juega el papel de fundamentación principal («Debes proceder del tal manera que, para que el acuerdo sea válido, es necesario que se llegue a ese resultado por una argumentación racional —sea del tipo que sea— con participación simétrica de los afectados», de lo contrario aun el escéptico se contradice), sin embargo, es necesario practicar procesos de fundamentación analógicas para probar en cada campo, esfera y ámbito el modo de su vigencia.

Esto, además, se relaciona con la cuestión del poder político. Si el poder político se ejerce sólo como modo colonizador (tipo de dominación de inspiración weberiana) en el «mundo de la vida cotidiana», nada tiene que ver con la *normatividad* de los principios. Si por el contrario el poder consensual en el campo político, de la comunidad política, ya incluye las exigencias de los principios normativos implícitos, la fundamentación de los principios (o la relación de fundamentalidad de los principios más concretos con los más abstractos) tienen que ver con una «fundamentación del poder político» mismo. ¿Cómo se fundamenta el poder político? En abstracto, el fundamento de todo ejercicio del poder es el poder originario consensual de la pluralidad de voluntades de la comunidad política originaria (la *potentia*). De este poder, *potentia* que se construye desde abajo, desde el nivel de la acción y como originantes de las instituciones, se fundamentan o derivan todos los otros. Aun el poder totalitario o autoritario (la *potestas* fetichizada) toma su fuerza de algún rescoldo del poder consensual de la comunidad. Cuando se

usa las instituciones que permiten ejercer la coacción monopólica del Estado, ejercicio delegado de una institución que la comunidad política conformó para hacer cumplir los acuerdos legítimos, contra el poder consensual de la comunidad que le dio origen (dividiendo sus voluntades, confundiendo hermenéuticamente el sentido de los hechos para destruir el consenso de abajo, etc.), está actuando con una *potestas* o fuerza ilegítima, fetichizada, pero empírica. Esa «fuerza» está fundada aparentemente (fundamentada) en el poder consensual, corrompiendo su origen y finalidad. Por supuesto, el ejercicio *delegado* del poder del Estado a favor de la comunidad que lo ha constituido, está sustancialmente fundado en el poder consensual original. Los principios (sean formal, material o de factibilidad) se fundan en los principios éticos, subsumiéndolos, porque dichos principios constituyen por su parte no ya el poder consensual político, sino, *antes aún*, la *voluntad* de los actores comunitarios como sujetos que «quieren vivir» y «pueden» hacerlo (como principio ético material), que «quieren participar» en la construcción del consenso, como la referencia del principio formal moral, y en la real posibilidad empírica y técnica de poner el acto: la factibilidad ética (que incluye los dos principios previamente enunciados). Es decir, la fundamentación del poder político (desde su nivel más fundamental y abstracto hasta sus niveles más complejos, institucionales y concretos) van de la mano con la fundamentación de los principios normativos políticos (que paso a paso sigue del fundamento a lo fundado, los momentos del poder y de los principios que lo constituyen).

[391] Teóricamente la argumentación de fundamentación del principio de legitimación es más fácil, porque cuenta con un principio abstracto *ya fundamentado en la moral* (como principio de validez práctico). En nuestro caso el principio de validez moral adquiere en la política la fisonomía de principio democrático (no primeramente como principio del derecho) o principio de legitimidad política. El *oponente* de un tal principio político puede ser un escéptico, en el sentido de indicar la imposibilidad para la razón práctica de regirse por tal principio. Es entonces un escéptico en política. ¿Cómo podría argumentarse ante tales escépticos? Mostrando que al hablar de política, en su mismo concepto, ya se enuncia implícitamente dicho principio. Negarlo es negar la política en cuanto tal. Por ejemplo, para que una decisión sea políticamente aceptable por los miembros de una comunidad es obligatorio que haya habido una participación libre y simétrica de los ciudadanos involucrados; otra manera de alcanzar dicha decisión sería un proceso despótico de violencia. El consenso de los ciudadanos dejaría de ser obligatorio, y el ciudadano se transformaría en mero súbdito. La voluntad dominante ejercería el poder fetichizado desde su propio interés (como *potestas* auto-referente), o del grupo dominante, y el poder político como *potentia* se debilitaría o desaparecería[190]. La argumentación de fundamentación podría ser aproximadamente la siguiente:

1. Todo el que argumenta políticamente para alcanzar alguna decisión consensual ya ha manifestado *in actu* que sitúa al oponente dentro

de una fraternidad comunitaria en la que lo reconoce como igual (la *isonomía* de los griegos), es decir, que es un afectado por lo que ha de discutirse considerado en simetría.

2. Desde la indicada igualdad la única manera posible de alcanzar consenso político es cumpliendo con las exigencias de las instituciones organizadas con ese fin que permiten a los participantes expresar su opinión con razones, es decir, por medio de algún tipo de argumentación práctica (de los más variados tipos, formas o expresiones).

3. Usar otro tipo de mediación, tal como la violencia, para ganar la aceptación del otro a la propia razón es una contradicción performativa (porque el acuerdo consensual es racional y libre, y por ello no puede ser coaccionado externamente; si se violenta al otro se prueba en el uso mismo de la fuerza la negación de la propia pretensión de validez, que presupone dejarse llevar por la sola fuerza probatoria del mejor argumento)[191].

4. Luego, siempre *debemos* intentar alcanzar la legitimidad de las decisiones políticas por medio de una participación simétrica de los afectados proponiendo razones, y nunca por algún tipo de violencia (que viole la libertad y autonomía del oponente), y por medio de instituciones creadas con tal fin.

El que no cumple el principio realiza un acto ilegítimo, en cuanto no atiende las condiciones estipuladas por el Principio normativo de legitimidad. Lo que acontece es que en cierta manera, el acto ilegítimo abandona el campo político, deja de ser político, ya que por el uso de la violencia anula el campo político y lo transforma, por ejemplo, en un campo militar donde la disciplina del ejército no supone en la toma de decisiones la libertad, la autonomía o la igualdad por parte del otro participante, el otro militar subordinado. Así la violencia expulsa a los actores hacia otras dimensiones externas de la disciplina práctica que la política presupone para no caer en el autoritarismo —por ejemplo, de respetar al *antagonista político* de C. Schmitt, permitiéndole libertad, autonomía e igualdad—. El autoritarismo niega estas determinaciones de la subjetividad política, y debe ser considerado *por defecto* un tipo espurio de ejercicio de poder político, como en el caso de los «que mandan mandando». En realidad es el ejercicio de una acción anti-política, ya que para el autoritario no es necesario el consenso, ni la hegemonía, ni la democracia, sino el ejercicio de su sola voluntad despótica (la *potestas* fetichizada que no se funda ni se regenera en la *potentia*[192]). Se trata de la *despolitización del campo práctico* —como si a un campo de fútbol se lo llenara de piedras y se transformara en un depósito de materiales de construcción: habría dejado de ser un campo deportivo—. Tanto E. Laclau (que critica al socialismo real porque destituye la política transformándola en administración económica desde el Estado: un autoritarismo economicista) como H. Arendt (con su crítica del totalitarismo nazi, que igualmente despolitiza el campo político y organiza un *campo policial* en favor del desarrollo de una estructura industrial-militar con voluntad imperial: autoritarismo nacional-capitalista, ya que

lo de racista es una excusa para la eliminación del capital judío alemán) han observado que el incumplimiento del principio consensual de legitimidad queda mostrado en su vigencia por el absurdo: el que cumple con violencia sus propios intereses (corrompiendo el campo político) cae en contradicción performativa, porque niega la política *como política*.

Pero no es sólo que el que niega el Principio democrático radicalmente *abandona el campo político*, sino que, en el largo plazo, falto de legitimidad (por un proceso de *crisis de legitimación*) y no pudiendo contar con la fuerza unitiva del consenso, ni del entusiasmo comunitario en la participación, al final se debilita a sí mismo. El poder autoritario deslegitimado lentamente no puede contar con la fuerza que viene desde abajo cuando los ciudadanos han sido los responsables de las decisiones que los involucra. El ejercicio del poder político autoritario no se funda en la *potentia* (poder de la comunidad política), por ello se ejerce como una fuerza *externa* —en el sentido kantiano—, extraña, lejana; el miedo reemplaza a la igualdad fraterna. Los sujetos se paralizan; se transforman en espectadores; observan cada vez más horrorizados los efectos de los que luchan y dan su vida por la libertad, la autonomía y la igualdad de los ciudadanos. La crisis de legitimidad (el no cumplimiento del Principio democrático) se transforma en crisis de hegemonía; la dominación pura, coactiva, directa, policial ocupa el lugar de la participación política. Falto de fundamento, el poder autoritario al final se derrumba; cae siempre porque... «tiene los pies de barro», ya que los pies de fuerte hierro son los del poder de las voluntades consensualmente unidas de la comunidad política que cumple las exigencias del Principio democrático, que juzga los tiempo de tiranía como «huecos oscuros» de las historia de los pueblos.

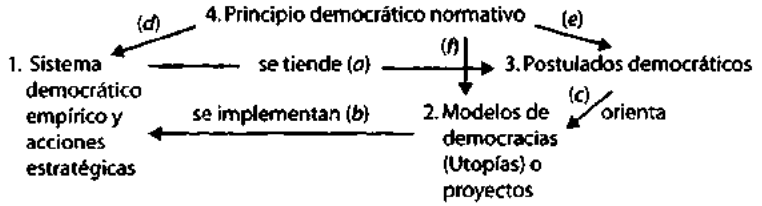
Como lo hemos descrito aquí el Principio democrático no es eurocéntrico[193] —recordando que la palabra *démos* es egipcia, de lengua copta y según tradición del Sur, bantú—, y permite aplicarlo de manera analógica no sólo a ciudadanos singulares sino a naciones (como en la España del siglo XV que unificaba a naciones —Castilla, Aragón, Cataluña, Vasconia, Galicia, Andalucía, etc.— por consenso, que se expresaba en un pacto que estipulaba los condiciones del ejercicio delegado del poder del rey peninsular desde 1476, fecha del casamiento de Isabel y Fernando), o en el África podría ser un pacto entre étnicas (que nunca el colonialismo intentó organizar desde el siglo XIX), o de ciudadanos individuales dentro de la Modernidad europea. Todo sistema político histórico gozó siempre de un cierto consenso empírico («democrático» lo llamamos, por extensión hacia atrás, hacia los orígenes; como modo *natural* de dirimir conflictos o pactar acuerdos) al menos implícito (como F. Suárez indica), que puede institucionalizarse «democráticamente» (desde el siglo XVII). Es verdad que el sistema empírico en el que *cada ciudadano (o al menos una oligarquía) cuenta como un voto* en la asamblea o en la votación de la comunidad ampliada, habiendo nacido en las primeras grandes ciudades de Mesopotamia, el Índico y el Mediterráneo, floreció en Egipto y los fenicios, se extendió por Grecia y

la Hélade, en el Imperio bizantino, en Venecia o Génova orientales, para culminar en el parlamentarismo inglés o la Constitución norteamericana, se globaliza rápidamente desde la mitad del siglo XX. Sin embargo, ese Principio no es europeo exclusivamente. Los que son europeos o norteamericanos son los *modelos* de democracia dominantes, que frecuentemente se confunden con los sistemas *empíricos* concretos de algunas de estas naciones. Para nosotros, entonces, hay que distinguir entre la universal normatividad del Principio democrático y los *modelos* que se han formulado teóricamente, y los *sistemas* que se han implementado históricamente. Ni los modelos ni los sistemas son imitables tal cual; es necesaria siempre su transformación para aplicarlos a partir de las circunstancias concretas (históricas, geográficas, culturales) de cada comunidad política. ¿Cómo puede compararse una comunidad política sueca en Escandinavia con otra mozambiqueña en África? Siglos de diferenciación cultural, económica y ecológica las han diferenciado hasta tal grado que cualquier aplicación del Principio democrático en dichos ámbitos políticos exige partir de realidades situadas con abismales diferencias. Y, sin embargo, en todas las comunidades empíricas el Principio democrático puede efectuar progresos en un proceso de «democracia sin fin».

4. *Los postulados políticos (positivos)*[194]

[392] Antes de comenzar la exposición deseamos indicar en un *Esquema 21.01* los diversos niveles del resto de nuestra exposición en este parágrafo.

Esquema 25.01. DISTINCIÓN ENTRE SISTEMA DEMOCRÁTICO CONCRETO (1), MODELOS DE DEMOCRACIAS (2), POSTULADOS DEMOCRÁTICOS (3) Y PRINCIPIO DEMOCRÁTICO-NORMATIVO (4)




*Aclaraciones al* Esquema 25.01.1. Sistemas democráticos concretos: nunca son perfectos[195]; siempre son perfectibles, contingentes, falibles, inciertos; tienden (flecha *a*) y se orientan por postulados. 2. Son modelos teóricos, utopías imaginarias o proyectos empíricos generales[196] que se implementan en 1 (*b*), y son orientadas por el postulado (*c*). 3. Postulados de imposibilidad empírica[197] que orientan la construcción de modelos, utopías o proyectos de los sistemas, instituciones y acciones democráticas. 4. Es el principio universal deóntico[198] (que obliga a: (con la flecha *d*) 1., (*e*) 3., (*f*) 2.).

Llamaremos «postulados democráticos» a aquellos enunciados lógicamente posibles, pero imposibles empíricamente, que sin embargo son criterios *de orientación*. El intentar cumplir perfecta y empíricamente estos postulados lo hemos llamado «ilusiones trascendentales» (utopías imposibles empíricamente). Valga el siguiente ejemplo, ya referido, meramente metafórico. Los navegantes chinos se *orientan* en la noche, en el hemisferio norte, por la estrella Polar (en el hemisferio sur por la estrella Canope). Gracias a la estrella hacen sus mapas de las costas, de los arrecifes, de los obstáculos posibles. Se orientan por la estrella en el cielo. Es sumamente útil. Sin embargo, si algún navegante intentara llegar *empíricamente* a la estrella Polar habría confundido: la utilidad de la estrella (como *orientadora*) con la imposibilidad *empírica* de alcanzarla (intento *lógicamente* imaginable, pensable, no contradictorio, posible, y quizá «en muchos siglos» podría técnicamente llegarse gracias a adelantos de navegación astronómica, como indicaba Kant con su «paz perpetua»)[199]. Lo *empíricamente* irrealizable puede ser políticamente *útil* —cuestión que el Nobel Saramago no pudo entender[200]—. El postulado (lógicamente comprensible, empíricamente imposible) es útil, porque es un criterio de orientación; intentar realizarlo (como el comunismo del marxismo; la disolución del Estado de los anarquistas, etc.) es una «ilusión trascendental».

Veamos tres postulados, entre los muchos posibles.

### 4.1. *La democracia directa (situación ideal pragmático-política)*

[393] La democracia directa sería una situación ideal pragmático-política que se ha dado en la historia muchas veces. Como acabamos de indicar, desde los tiempos de las ciudades fenicias del Mediterráneo o en Venecia, hubo comunidades donde las decisiones políticas eran tomadas por todos los miembros de la comunidad política, homogéneamente considerados en cuanto ciudadanos (frecuentemente sólo formaban parte los más ricos, los propietarios, los libres —con excepción de esclavos—, etc.), los varones, etc. Por su bajo número, algunos cientos o miles de ciudadanos, esas democracias (u oligárquicas) fueron empíricamente imposibles en comunidades más amplias. Cuando subió el número de los ciudadanos el antiguo sistema de democracia directa se transformó en un ideal, en una idea regulativa, en un postulado. La importancia de este postulado consiste en que recuerda a los Estados modernos el *alejamiento* de un sistema más *perfecto*. Es decir, se toma conciencia de que los *sistemas democráticos empíricos* son siempre imperfectos, defectuosos, limitados, jamás ejemplares del todo ni para todos. Serán juzgados por su justicia participativa, por su gobernabilidad, estabilidad, capacidad de negociar conflictos. Su legitimidad no le será dada por cumplir la democracia *perfecta* directa, sino por remediar su imposibilidad por *acercamientos* tolerables, acordados por la comunidad, y legítimos de alguna manera, aunque se tenga conciencia de sus debilidades.

De todas maneras, en ciertos niveles (en todas las instituciones de bajo número de participantes, comunidades debajo de los municipios,

consejos, cabildos, distritos, soviets, o en tribunales colegiados, etc.), es posible implementar la democracia directa participativa en el ejercicio del poder no-delegado por la comunidad en esa instancia decisoria colectiva. La presencia del postulado es un principio de orientación en la procedimentalidad (normativa) de lo que deba consensuarse. Veremos la fecundidad de los postulados, no sólo en la producción y reproducción de las instituciones, sino también en su crítica transformación.

El intento de realizar empíricamente ahora y aquí el postulado de la democracia directa para evitar toda institucionalidad representativa sería, como la hemos denominado, la «ilusión trascendental» de ciertos anarquistas de izquierda (como M. Bakunin, en nombre de la perfección moral de los ciudadanos) o de derecha (como en la solución de C. Schmitt y su democracia «aclamatoria», francamente irracional).

### 4.2. *Identidad del representante/representado*

Siendo imposible empíricamente la democracia directa en una sociedad política con una población consistente en millones de ciudadanos, se descubrió desde antiguo la necesidad de elegir representantes, cuyo menor número equivale a muchos más ciudadanos por los que ocupa un lugar en una institución de segundo grado, siendo elegido. El postulado de la identidad es lógicamente posible, pero empíricamente es imposible implementarlo.

Este postulado se podría enunciar de la siguiente manera: El ejercicio del poder perfecto supone la identidad entre representante y representado; sería una identidad transparente, en lo que el representante expresaría la voluntad de sus representados por mandato puntual en cada caso, y que informaría de manera instantánea los resultados de las gestiones. Dicha representatividad perfecta es empíricamente imposible. Siendo imposible habrá que ensayar empíricamente instituciones complementarias que se acerquen al ideal de la identidad representante/representado, sabiendo de antemano sus debilidades. Es nuevamente una cuestión de factibilidad concreta.

De todas maneras, habrá que buscar siempre la manera de *disminuir* la distancia del representante al representado por medio de instituciones que mejoren esa mediación necesaria y siempre imperfecta (a veces francamente corrupta, otras medianamente soportables, en épocas clásicas con una aproximación máxima a la identidad de todas manera asintótica, es decir, imposible). Tiene mayor legitimidad el representante que permite a sus representados poseer casi tanta información como el propio representante, a fin de que el ciudadano representado pueda tener plena conciencia de los procesos de decisión de los cuerpos de representantes.

### 4.3. *La unanimidad*

Entre los mayas de Chiapas, las decisiones deben ser tomadas por unanimidad. Si alguno, aunque fuera un niño, mantuviera su voluntad di-

sidente, la comunidad no puede darse por satisfecha, y no puede pasar a realizar la decisión. Pueden pasar días para que la última voluntad en disenso admita el consenso. Estamos ante la exigencia tradicional de un postulado llevado a la práctica empírica. No podemos decir que se haya caído en una «ilusión trascendental», dado el bajo número de los participantes y el grado de cercanía de todos los miembros en el momento de tomar sus decisiones. Pero, si aumentara el número, la complejidad y la gravedad de las decisiones (por ejemplo, tener que emprender la defensa armada contra un enemigo inminente, donde el tiempo es un elemento de vida o muerte), podría darse el caso de que un miembro o un cuerpo colegiado parcial de la comunidad debiera decidir (en referencia *virtual* al consenso posterior posiblemente alcanzado), lo que podría conducir a la comunidad al éxito, pero quizá también a la destrucción o a la derrota. Se trata de un postulado de orientación, no de un principio normativo u obligatorio empírico de acción; debe, además, siempre ser institucionalizado, estipulando las condiciones de una no-unanimidad *legítima*. La *legitimidad* de la no-unanimidad es decidida institucionalmente por el Principio democrático como principio *normativo*. Por su contenido, el postulado de la unanimidad es un principio de *orientación*; su institucionalidad será referir la normatividad a la mediación cuantitativa, no cualitativa, de la mayoría/minoría, como veremos.

Por ello, hay que admitir la posibilidad de existencia de un no-consenso legítimo (cuando se cumple el principio democrático), que supone igualmente el admitir la institucionalización del disenso político legítimo de una oposición. El disenso minoritario es esencial en el proceso democrático, ya que abre la puerta a la discusión real y a la posibilidad futura de cambiar las decisiones en vista de sus efectos, en particular de los efectos negativos, donde los disidentes pueden ganar la hegemonía futura y con ello la mayoría consensual. La existencia del disenso, en apariencia contra el postulado de la unanimidad, muestra el interés de que se haya intentado seria y honestamente llegar a tal aceptación sin oposición, sin contradicción, pero el que queden algunos sosteniendo sus razones disidentes garantiza a la comunidad un principio crítico interno en el cual le va la vida política democrática a la comunidad. Por ello, el respeto de los derechos de los disidentes, ante la imposible unanimidad empírica, es un momento esencial en la aplicación del Principio democrático. En el manejo de los «mayoriteos pretendidamente unánimes» (que por el simple número mayoritario de los votos no consideran seriamente las razones de la oposición minoritaria en disenso), es decir, cuando el consenso anula o elimina el disenso, se niega el Principio democrático y se cae en el autoritarismo, despotismo o dictadura de las mayorías, que impedirá el desarrollo de una democracia. Se trata de una involución anti-democrática.

Sartori expresa que «si el criterio de la mayoría se transforma (erróneamente) en la norma absoluta»[201], se excluiría de la ciudadanía a la minoría, y la mayoría se haría permanente —ya sin oposición minoritaria—. No habiendo otra posición posible se impondría autoritariamente

la opinión vigente de la mayoría, y sería imposible «cambiar de opinión» en el futuro. «Los derechos de la minoría son la condición necesaria del proceso democrático mismo»[202].

¿En qué consisten los derechos de la minoría? En que se cumplan las determinaciones que contiene la definición del concepto mínimo del Principio democrático. Por ejemplo, uno de esos derechos es que si se juzga a la minoría en su comportamiento, y como en todo juicio, el acusado, y más si es minoría, tiene que ser respetado en los momentos constitutivos de un tal juicio. En primer lugar, en que la mayoría deba evaluar racionalmente (y no decidir desde motivos estratégicos egoístas o partidistas), es decir, ecuánimemente, las pruebas que el acusado presenta en su defensa. Es falta de respeto a los derechos de la minoría, y prueba de irracionalidad e injusta corrupción, decidirse condenar al acusado en minoría *antes* (en el tiempo) de escuchar o prestar atención a sus argumentos[203]. En segundo lugar, y con respecto al respeto debido al acusado, es necesario ponderar si la acción juzgada merece la pena, y en qué cualidad y cantidad. Un acto insignificante, que quizá pudiera exigir la reprimenda a un jefe de obras[204], no puede ser el motivo de una pena atribuida a una autoridad lejana institucionalmente del ejecutante, y además que involucre su destitución —que es un castigo administrativo máximo, desproporcionado y por ello injusto—. Es no tener respeto al derecho de la minoría usar una triquiñuela para castigar con una pena de descomunal consecuencia (ya que el acusado, aunque minoría en un cuerpo de representantes, puede ser una mayoría en la opinión pública, lo cual significa, de paso, una bofetada a la misma ciudadanía que ha elegido a los que forman parte de la eventual mayoría *de representantes*, que poco tiempo después podrían ser minoría[205]).

Sartori concluye que para ser democrático «un gobierno mayoritario [debe ser] frenado y limitado por los derechos de la minoría»[206], de lo contrario se transforma en un régimen autoritario, anti-democrático.

No hay derecho a usar los órganos del Estado, sea una procuraduría, una cámara legislativa o un cuerpo judicial, para eliminar a un oponente político. Este acto muestra la falta completa de formación democrática de la voluntad de los que obran de esta manera, mancha definitivamente el nombre singular de todos los actores, de los cuerpos, y de los partidos involucrados. Un «asesinato político» no es cosa pequeña, imborrable en la memoria de un país con tradición, y, sobre todo, cuando se están dando los primeros pasos hacia el estado de democracia. La democracia, como indica Boaventura de Sousa, es un proceso sin fin. Ningún país puede pretender ser ya democrático —ni los Estados Unidos ni ningún país europeo—, sino que son sistemas concretos en un proceso continuo de «democratización sin fin». Por ello, si en algún país se procede por «mayoriteos» amañados y corruptos se daría siempre un enorme paso atrás en dicho proceso de democratización.

## 5. Frónesis *monológica y discursividad comunitaria*

[394] En la *Ética a Nicómaco*, ya lo hemos visto, Aristóteles se ocupa en el libro VI (1138b-1145a) sobre los hábitos (*héxis*) de la razón (*lógos*); entre ellos trata la virtud de la *frónesis* (a la φρόνησις se la puede traducir por la *virtud* o *sabiduría práctica* de la razón ética o política: *prudentia* en latín). En la filosofía contemporánea, la corriente formalista de Apel o Habermas, entre otros, opina que la antigua *frónesis* política ha sido incluida y superada en la acción comunicativa que tiene legitimidad práctica en la comunidad política y que se alcanza gracias a la deliberación democrática, que no es sino el ejercicio de una argumentación pública que intenta llegar al acuerdo por medio de la participación simétrica de los afectados concordando con las exigencias de las instituciones políticas vigentes (con *pretensión* no sólo *de legitimidad*, sino, por ello, igualmente de *rectitud política*). Pareciera que la antigua *frónesis* no tiene ya lugar. Pero no es así.

Si se considera más de cerca la cuestión podrá observarse que los actores que deliberan en los órganos institucionalizados de la comunidad democrática tienen, como lo hemos mostrado en nuestra *Ética de la Liberación*[207], la posibilidad de afirmar una posición disidente con respecto a la mayoría. Esta disidencia no deja de ser legítima por ello, ya que en la comunidad política democráticamente institucionalizada debe igualmente dejar lugar para minorías disidentes. La disidencia legítima, como hemos visto, es esencial en la democracia, en la discursividad, en la argumentación racional misma. ¿Qué es un argumento sino razones ante un oponente real o posible? Si no hubieran oponentes honestos y serios no habría argumentación, ni progreso racional cualitativo, ni democracia. Pero, ¿cuál pueda ser *la razón* por la que algunos miembros puedan adoptar una posición de no aceptación de la argumentación práctica que la mayoría tuvo por suficientemente persuasiva, y por lo que acordaron un acuerdo *legítimo*? La razón es, exactamente, a causa de que para el disidente la justificación del acuerdo no fue lo suficientemente fuerte como para tener que abandonar la propia posible decisión que se le sigue imponiendo como más aceptable, razonable.

Esa disidencia racional, también *legítima*, que no acepta el acuerdo *legítimo*[208] de la mayoría, está fundada en un silogismo práctico monológico que puede oponerse con derecho al silogismo público mayoritario. Los inventores, los innovadores, los genios políticos tuvieron razones (veritativas) contra la validez intersubjetiva legítima de la mayoría. La *legitimidad* —diría A. Wellmer— no es una razón, simplemente asegura: «Si *todos* afirman políticamente Z, siendo que es válido para ellos, es probable que pudiera ser verdadero para mí; pero dada la razón política X que yo he descubierto, y que ellos desconocen, y que no aceptan todavía, no puedo asumir su consenso legítimo, porque negaría la verdad de X, no-válida todavía para ellos, pero *legítima* para mí, porque tengo razones para ello». Aceptar el consenso de la mayoría simplemente porque es mayoritario no es honesto ni serio —aunque frecuente—. Se

necesita virtud cívica para defender responsablemente la propia opinión fruto de la *frónesis*; es decir, el tener por propia convicción como verdadero lo a realizar políticamente. Sócrates, solo ante toda la asamblea, es el ejemplo de la legitimidad de la *frónesis* ante un consenso casi unánime injusto, aunque *formalmente* posible (al menos por haberse respetado la institucionalidad del uso de la votación mayoritaria, que no es condición suficiente de democracia).

Es en este nivel, monológico y no solipsista, como la *frónesis* puede seguir cumpliendo una función relevante en la filosofía política. Una cierta filosofía política comunitarista[209] se opone al mero formalismo recordando la importancia clásica de la virtud (que aun en Maquiavelo se hace presente, para ser posteriormente suplantada por la regularidad de las instituciones). Pienso que ha llegado el tiempo, ante la corrupción generalizada en política, peligrosa para la sobrevivencia de la especie humana, de no olvidar la necesidad de asegurar la subjetividad política (desde el ciudadano hasta los representantes) con lo que los clásicos denominaban virtud (*areté* en griego, *virtus* en latín)[210]. No sólo los principios implícitos, las instituciones y los organismos partidarios, sino igualmente la afectividad (como el reconocimiento, y aun el respeto por los iguales) y la indicada virtud de la *frónesis*, vienen a dar mayor solidez a la razón práctica discursiva en la deliberación pública que logra acuerdos a partir de los cuales se debe obrar legítimamente (desde las normas legales, hasta acciones o instituciones), es decir, democráticamente o con legitimidad política.

### 5.1. *La aplicación del principio democrático*

Ya hemos expuesto el tema de la *aplicación*[211], pero en este caso se trata la cuestión de una manera privilegiada. En efecto, en la política, en todos los niveles (de la acción estratégica a las instituciones y principios), el principio formal *de aplicación* discursivo-racional es el Principio democrático, ya que es el procedimiento político para alcanzar todas las decisiones, que son las que forman la trama de la política *como acción*, y por ella *como institución*. Es decir, y se trata de un momento esencial de la voluntad política, de la subjetividad política de todos los actores del campo político —duro aprendizaje de la izquierda después de tantos vanguardismos, «comité centrales», *dictaduras* del proletariado, democracias centralizadas; igualmente de ambiguos liderazgos populistas; pero aún más decisivamente de los elitismos de derecha desde el pretendido derecho de los *mejores*, aunque minorías— en *toda decisión política*, directa o indirectamente, actual o virtualmente, ya que todo consenso, acuerdo, negociación debe siempre tomarse desde la aceptación del nivel correspondiente de la comunidad, los afectados. Si se trata de un barrio, deben poder participar los miembros de ese territorio urbano; si se trata de una decisión a nivel del Estado provincial deben poder participar los ciudadanos de ese Estado; y así sucesivamente. Si es una decisión de un partido, de una comisión, de un grupo, etc., *toda*

*decisión* debe tomarse discursivamente de manera consensual, simétricamente. Ese *hábito democrático*, virtud fundamental en la formación de la voluntad, de actuar pública, permanente y comunicativamente crea un «Estado de democracia» (correlativo y fuente del «estado de derecho»). El «estado de derecho» dice, estrictamente, legalidad; el «estado de democracia» indica en cambio una cultura de legitimidad, de reconocimiento del Otro, aun del antagonista, desde el horizonte de la igualdad y la fraternidad fundamental. El Poder consensual de la comunidad, como *potentia*, se fortalece *intrínsecamente* en la continua *aplicación* de este principio. El *deber* obrar consensualmente no es así un imperativo exterior o legal (como en Kant), sino una exigencia normativa interior e intersubjetiva del agente, pero igualmente *constitutiva* del poder consensual mismo, *desde dentro* (produce la unidad por la fuerza del consenso *debido*, *potentia*, y además, posteriormente al acuerdo, un consenso *legítimo*, fundamento de la *potestas* formal positiva).

Es aquí donde se abre un capítulo nuevo de la política. La *pedagogía política* puede enseñar práctica y teóricamente el «Estado de democracia», desde la infancia en el hogar (por padres que exijan razones a sus hijos y acuerden decisiones por consenso respetuoso), cuestión ya planteada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt con sus estudios sobre *La autoridad en la familia*, hasta en la escuela (por métodos de participación, de elección de representantes, de respeto a la disidencia, por hábitos de discusión tolerante de las posiciones del otro, etc.). Una *virtus democratica* se alcanza con siglos de práctica. Una voluntad que permite la disidencia desde una inteligencia discursiva puede educarse en los ciudadanos para crear el hábito democrático en la comunidad, virtud política por excelencia.

### 5.1.1. La aplicación en la esfera del derecho y otras instituciones de legitimación

[395] Habermas nos habla de un Principio del derecho, que hemos subsumido en el Principio democrático. Dicho principio consiste en la mediación universal formal de aplicación en el nivel de las acciones (ya que siempre tienen referencia comunitaria y pública, si son políticas) y de las instituciones, como modo procedimental y normativo que les permiten alcanzar la legitimidad requerida en el campo político. Si repasáramos toda la materia expuesta en el § 23, podríamos observar que en cada momento el Principio democrático puede (y *debe*) ser el modo de la aplicación. El Principio democrático se refiere, en primer lugar, a la soberanía misma de la comunidad, donde nace y se regenera la legitimidad.

Ya hemos expuesto repetidamente que la comunidad política originaria es a la que se atribuye, en primer lugar, la *soberanía* en su sentido pleno. Soberanía significa, en primer lugar, la fuente del ejercicio del poder como *potestas*. Se trata del sujeto o actor, singular o comunitario, que posee poder (como *potentia*) de decidir toda mediación que la comunidad necesita para actuar con legitimidad y poder así garantizar

su sobrevivencia plena. Ese modo universal de decidir es el Principio democrático. Al darse la propia sistematicidad, institucionalidad, constitucionalidad en todos los niveles, la comunidad política es el primer momento del ejercicio del poder. La comunidad política es auto-referente: es el origen de su primera determinación como totalidad. Aun este primer *ponerse como soberana* debe ser ya cumpliendo las exigencias del Principio democrático. Como comunidad indeterminada, no considerada todavía en el tiempo histórico sino como mera posibilidad (*potentia* en sí, la comunidad sin embargo debe ya darse la primera organización sistémico-institucional, y por ello se autodefine como la fuente de las decisiones para limitar o determinar sus funciones heterogéneas internas. El Principio democrático organiza el *modo* de esa primera institucionalización. Digo «no considerada todavía en el tiempo histórico», porque empíricamente, aunque inevitablemente se encuentra *ya siempre como teniendo alguna institucionalidad* por muy primitiva o negativa que sea, de donde procede toda transformación (constitutiva emancipadora o liberadora del estado anterior, que se interpreta como indeterminación o caos: «estado de naturaleza»), la «posición originante»[212] de la soberanía recuerda a la comunidad política vigente el momento heroico instituyente, constituyente o fundamental de la época institucional en la que todavía se vive en el presente. El tiempo anterior y próximo a la primera constitución política (como fundamento de la legalidad) es de donde nace la autoridad de la tradición de la misma comunidad (concepto modificado de la *auctoritas* de H. Arendt), como ejercicio originario de la *potestas* (del Poder soberano). La primera decisión de darse una institucionalidad, para ser legítima, debe fundarse ya en el Principio democrático.

La soberanía de la comunidad política, que es ese «ponerse» de la propia comunidad como el auto-poder originante, como la última fuente del darse a sí misma toda institucionalidad; del darse empíricamente la constitución o las leyes; del originar la administración de dicho poder en general, debe decidir ese «darse» alguna institucionalidad desde un estado de participación simétrica de los afectados, es decir, cumplir con el Principio democrática. Por ser el origen de toda decisión, la comunidad política soberana democráticamente autodeterminada se obliga a sí misma a obedecer lo decidido, porque se obliga legítimamente a sí misma a obedecerse. En este caso los que mandan a la comunidad política como representantes (*potestas*) no «mandan mandando, sino que mandan obedeciendo» —como enuncia el principio democrático originario de todo gobierno proclamado por el Movimiento Zapatista chiapaneco—. Las estructuras de la administración por representación del poder diferenciado de la comunidad política ejerce legítimamente el poder administrativo (o ejecutivo) como obediencia a la misma comunidad política, si ha respetado el Principio democrático.

La soberanía críticamente democrática de la comunidad política se escindirá en su momento como el fundamento de la «soberanía popular», concepto que se podrá desarrollar sólo en el volumen *Crítico* de

esta obra —sistematicidad conceptual requerida por la coherencia de la filosofía política, como veremos allí—. La «comunidad política» anticipará y fundamentará el concepto de «pueblo», que es más complejo que aquélla por encontrarse en un grado de mayor desarrollo del discurso político.

El Principio democrático regirá todos los procedimientos de la Asamblea constituyente, todos los capítulos de la posible Constitución, del enunciado de los derechos, de la diferenciación de los Poderes (la *potestas*). Es evidente que jugará un papel paradigmático en los procedimientos normativos del Poder legislativo, en los Parlamentos o cuerpos del Estado donde la discursividad crítica, las razones, la aceptación de los argumentos jugará un papel fundamental. La filosofía nació como retórica junto al *ágora* ateniense y como control racional para el ejercicio empírico del Principio democrático: el logar consenso a partir de argumentaciones políticas de participantes simétricos afectados por lo tratado. Pero igualmente deberá penetrar todo el sistema del derecho, los cuerpos de jueces, los procedimientos de aplicación de las leyes. El «estado de derecho», como hemos indicado, es en realidad el momento *legal* del horizonte de la legitimidad que crea el Principio democrático en la vida política de una comunidad.

### 5.1.2. La aplicación en la esfera material

El Principio democrático, como principio de legitimidad, se aplica también como procedimiento universal en toda decisión de la esfera material, y por lo tanto, igualmente, como mediación en la aplicación del mismo Principio político material (objeto del próximo § 26). Esto ha llevado, por ejemplo a Apel, a que se opine que es el único principio político. La falacia reductivista consiste en pensar que la legitimidad de una decisión transforma *ipso facto* a esa legitimidad en el momento político pleno. Una decisión *legítima* según el Principio democrático puede ser injusta, inadecuada, contradictoria desde un punto de vista material o de su factibilidad estratégica —y esta verdad del juicio material político no es exclusivamente responsabilidad de los expertos (ingenieros, economistas, intelectuales de la cultura, etc.)— sino que recibe su *orientación* y *posibilidad factible* de otros principios políticos.

Desde un punto de vista formal, procedimental o de legitimidad toda decisión en lo tocante a la esfera material (sea en la subesfera política del campo ecológico, económico o cultural) *deberá* siempre atenerse a las exigencias del Principio democrático. En los equipos técnicos de la sociedad política que se ocupen de la preservación ecológica de la comunidad, de la producción, distribución y desarrollo de la vida económica o cultural de la comunidad, se deberá siempre aprender a tomar las decisiones consensualmente, horizontalmente, con la contribución participante de todos los afectados en la responsabilidad del gobierno, por ejemplo. Aun en la aplicación del poder administrativo del Poder ejecutivo, del presidente, del primer ministro, de sus ministerios o secre-

tarías, de los responsables de diversas instituciones públicas, debe siempre primar un espíritu democrático de co-responsabilidad compartida, de una voluntad formada en alcanzar acuerdos en todos los niveles y sobre todos los temas, acciones o funciones institucionales. La vigencia del Principio democrático es universal.

### 5.1.3. La aplicación en la esfera de la acción estratégica

De la misma manera, en el nivel de la acción, en el trabajo en equipo, contando siempre con los otros miembros con los que se comparten responsabilidades, en sus más diversos niveles organizativos, el Principio democrático es la referencia necesaria en las tomas de decisiones.

Contra el vanguardismo, burocratismo y líderes carismáticos siempre es necesaria la cultura democrática. Lo que no significa que se necesiten grupos de intelectuales orgánicos, bien organizadas burocracias y el entusiasmo político de líderes democráticos ejemplares, que mueven por su temple y por su entrega a la tarea pública, porque las instituciones y las comunidades no niegan la posibilidad de expresar fuertes pretensiones de sinceridad o autenticidad, de creatividad y entrega en sus responsabilidades por parte de los representantes, de las autoridades, con coherencia heroica, ética y clara responsabilidad de expertos, de profesionales de la política, que muestran al ciudadano el camino a seguir. Por ello, las personalidades política ejemplares son también necesarias en toda vida política factible.

El defecto contrario sería el gobierno de los expertos, pretendidamente neutrales, que piensan refutar la legitimidad democrática con la eficacia tecnológica de la pura gobernabilidad.

El Principio democrático no deberá confundirse con un igualitarismo sin exigencias normativas, que se inclina sin serio debate y deliberación a la mera opinión de la mayoría puramente cuantitativa. El antiguo defecto de la demagogia no ha dejado de ser la fácil pendiente en la que puede derivar un democratismo superficial de encuestas.

El Principio democrático no puede reemplazar entonces el saber del experto; pero el saber del experto debe ser conducido por el juicio práctico y legítimo del político. Como el arquitecto que depende del ingeniero que le calcule la resistencia de los materiales para la construcción de un rascacielos; siendo el juicio estético del arquitecto el que tenga la última palabra en la *orientación* del conjunto de la obra. De la misma manera, el político democrático sabrá alcanzar acuerdos legítimos de medidas eficientes, donde la «factibilidad *política*» sobrepasa la capacidad del experto en una disciplina material específica. El experto tiene «pretensión de *factibilidad*» (en el campo material respectivo); el político tiene por ahora «pretensión de *legitimidad*» (pero que, con otros aspectos que expondremos a continuación, podrá tener la plena «pretensión política de *justicia*»).

### 5.2. *Algunas micro-instituciones simples y concretas requeridas por la democracia*

[396] Ya nos hemos referido a algunas de estas «instituciones» políticas de larga vida. Aunque sean muy simples deben considerase como instituciones, ya que son comportamientos que tienen expectativas de respuestas permanentes en el tiempo correlativas, tradicionales diacrónicamente y que son incluidas como comportamientos regulados intersubjetivamente y aceptados por todos. La democracia, como principio, con postulados, modelos o sistemas, siempre incluyen estas instituciones que fueron surgiendo a través de los siglos en diferentes comunidades políticas y que fueron posteriormente asumidas por el resto. Veamos algunas de estas muy conocidas instituciones que no constituyen intrínsecamente, y con la exclusividad de sus exigencias, el carácter de *democrática*; es decir, cualquiera de ellas puede convertirse en una acción *anti-democráticas* si no cumple con otros requisitos formales y materiales.

#### 5.2.1. La mayoría y la minoría

Un *sistema democrático* debe incluir siempre como momento esencial el actuar por consenso. El consenso, como ya hemos indicado[213], presupone siempre la posibilidad del disenso. Es más, se origina en el disenso. La institución democrática maneja esta oposición consenso/disenso dentro de un principio normativo que vale para ambos momentos. Tanto el consenso como el disenso suponen que debe permitirse la participación simétrica de los afectados pública e institucionalmente a partir de razones. El disenso, en la mayoría de los casos (con excepción de que fuera sostenido por un solo ciudadano), es un *consenso minoritario*. El *hecho* de ser minoría no le quita al consenso minoritario el que pueda tener la mejor razón, y que en el mediano o largo plazo pueda o no ser aceptada por la mayoría. Ser mayoría no es un criterio de verdad, ni siquiera de validez, sino que es un criterio de *eficacia* (de *factibilidad*) que permite *de alguna manera* muy precaria poder continuar con las exigencias *temporales* de la vida de la comunidad. En efecto, el tiempo es esencial para la vida. Una decisión *perfecta*, un consenso *absoluto* (omnisciente) exigiría tiempo *infinito* (y además capacidad racional también infinita). Como esas condiciones (lógicamente posibles) son empíricamente imposibles, debe resolverse en concreto de alguna manera ante la que se tenga inevitablemente una actitud de posible falibilidad. Esa manera debe ser resuelta consensualmente con razones (nuevamente: con razones de factibilidad en este caso no de contenido veritativo). Se acuerda que una vez discutida la cuestión en un tiempo razonable (de imposible determinación *perfecta*) se expresará el estado de aceptabilidad en que se encuentra cada participante. Se interrumpe entonces el proceso argumentativo (sea como fuere, aunque sea a partir de narrativas míticas aceptadas por todos, o por la mayoría), y cada participante expresa su juicio sobre lo que se discute según un principio de igualdad. Se estipulan así las reglas

de un juego (en este caso jugo *real* y práctico). El proceso argumentativo podrá continuar de diversas maneras; el estado de aceptabilidad de cada participante podrá madurar en el sentido de lo que en un momento *x* tuvo la mayoría, pero posteriormente puede inclinarse en un momento *z* por la posición que adoptó la minoría en disenso. Ante una nueva expresión de posiciones, puede invertirse la situación y la mayoría pasar a ser minoría. No es un simple cambio cuantitativo; pudo ser una maduración conveniente cualitativa que exigía tal inversión superadora y positiva. Las comunidades históricas pueden tomar decisiones mayoritarias suicidas y desaparecer como consecuencia (como cuando la ciudad de Tiro sobrestimó su capacidad y afrontó los ejércitos de Alejandro Magno). Otras ciudades no opusieron resistencia, sobrevivieron y lograron posteriormente nuevamente su independencia. Ésta es la indecidibilidad y la falibilidad inevitable de todo consenso político. De todas maneras es necesario tomar decisiones; no tomarlas sería todavía mucho peor que tomar algunas decisiones erradas (aunque pueden haber otras muchas acertadas).

Normativamente, repetimos, respetar con iguales derechos a la disidencia minoritaria es esencial para el proceso de sobrevivencia y legitimidad de una comunidad política, para su continuidad en el tiempo, para su madurez democrática, su gobernabilidad, su eficacia justa.

Al final, consenso y disidenso, como instituciones que manejan la temporalidad de la política, son mediaciones empíricas ambiguas, cambiantes, cuyo *sentido democrático* no se deduce del simple hecho de ser un grupo mayoritario, que nunca es criterio de verdad, aunque puede ser legítimo —pero si cumple los principios normativos políticos, de lo contrario puede perder aun dicha legitimidad.

### 5.2.2. La *representación* en la democracia

Ya hemos indicado la existencia de un postulado de la representación (como identidad entre representante/representado). La mediación entonces de la representación política es nuevamente una institución simple que nace ante la imposibilidad de la democracia directa en sociedades políticas de millones de ciudadanos en extensos territorios. Como tal, nunca un actor político podrá representar *perfecta* o *transparentemente* a ningún otro; debería ser él/ella misma, y en ese caso no habría representación. Por definición el representante no es el representado y por lo tanto hay una distancia, opacidad, mal-entendido entre el representante y el representado, aunque se establezca la más sincera y honesta relación responsable de cumplir con esa función. La cuestión es, nuevamente, poder determinar mínimamente, cuándo una representación es políticamente legítima, o cuándo deja de serlo. Es *democrática* la representación cuando cumple los principios honesta y sinceramente. En el caso del Principio democrático, la representación es democrática cuando cumple este principio. Es decir, el representante debe tomar toda decisión como representante de los representados, habiendo llegado con éstos a acuer-

do a partir de un consenso gracias a una participación simétrica (del representante) con los representados, siendo estos últimos los afectados en aquellas necesidades incumplidas que sufren, acerca de las cuales hayan podido dar razones para que se obre en su lugar (como representante). En este caso su representación es legítima —lo que no significa que es *perfecta*—. La legitimidad de la representación indica que ha cumplido con el principio democrático y con las instituciones correspondientes a la función política de la representación. Los postulados le sirven como horizontes de orientación para mejorar el cumplimiento de los procedimientos exigidos de la representación democrática.

Como en el caso de otras instituciones simples, la representación política no es intrínsecamente democrática, sino que es una representación *democrática* la que cumple con las exigencias del Principio democrático y las instituciones que aplican dicho principio empírica e históricamente. El representante ejemplar se *acerca* a condiciones semejantes de lo que pudiera ser una democracia directa o a la identidad representante/representado (los dos postulados), sabiendo que son imposibles empíricamente pero que puede actuarse dentro de su horizonte paradigmático, con reuniones permanentes con sus representados, tomando en cuenta sus necesidades, discutiendo sus proyectos, dando información sobre los debates y resultados, etc. Puede entonces ser este representante *más democrático* que otros.

La llamada «democracia *representativa*» norteamericana, en cuanto el representante es de hecho miembro de una elite política (y económica), distorsiona el sentido democrático de la representación; es necesario que gane en auténtica representación popular.

### 5.2.3. La votación secreta o pública como medio de toma de decisiones o de elección de personas

La cantidad y el número nunca es cualidad. Una votación suma subjetividades, miembros de un cuerpo. Nunca es criterio de verdad; a lo más es un criterio que «asegura» (pero muy relativamente)[214] al ciudadano al verse rodeado de los más. Dar a cada participante un voto de igual calidad (al darle igual cantidad de decisión) es contrario a un principio aristocrático. El dar a cada sujeto un voto es ya una decisión institucional democrática. Cuando los ciudadanos votan cada uno con un voto, tanto en la elección de sus representantes como en las asambleas, comisiones o demás cuerpos colegiados de todas las instituciones de la sociedad civil o política, usan un instrumento democrático, pero, nuevamente, en la medida que cumpla con otras condiciones del principio democrático. Un voto fraudulento, conseguido con desproporcionada y desigual propaganda por parte de uno de los candidatos a una función electivo-política (que sólo expresa mayor cantidad de medios económicos pero no mejores propuestas políticas para la comunidad) es cuantitativamente mayoría, pero no cuenta con la cualitativa legitimidad democrática normativamente expresada. La no-simetría en la participación invalida la

pretensión política de *legitimidad*. Es decir, la emisión simple del voto, su mayor número en cuanto tal, no determinan la legitimidad del efecto de tal mayoría numérica. Es una condición necesaria, pero no suficiente. Para la suficiencia se necesitan todavía otros determinantes o componentes para su democraticidad. Estos *otros* componentes son el cumplimiento articulado de, al menos, los tres principios políticos que venimos describiendo[215].

El número, la cantidad no agrega ninguna cualidad a la decisión. El que sea «secreta» en ciertos casos de votación política de los ciudadanos sí agrega cualidad a la decisión electiva: al no sentirse presionado por la opinión pública puede expresar con mayor sinceridad su juicio personal honesto, serio, razonado. El *voto secreto* crea independencia, asegura la inviolabilidad de la conclusión valorativa de lo que ha decidirse por votación. Es cierto que en algunos casos, como por ejemplo en las gestiones del Poder legislativo, por el contrario, el anonimato puede encubrir una cierta irresponsabilidad del que se esconde entre los numerosos desconocidos. En este último caso es necesario que institucionalmente se asuma públicamente la responsabilidad de la decisión en una votación nominal, que puede tener suma gravedad para una comunidad política. Los legisladores deben afrontar el juicio de sus representados y de la historia.

### 6. *De las «formas de gobierno» a los «modelos de democracia»*

[397] Como su nombre indica, las «formas» de gobierno se refieren, y en continuidad con el tema antes indicado, a una cuestión institucional, ahora procedimental o *formal*, pero al mismo tiempo de *factibilidad*, ya que lo que se busca es la estabilidad en la reproducción material de la comunidad política, con gobernabilidad legítima o aceptada por todos. Es un saber *cómo operar*. Se refiere a la estructura de las instituciones de la sociedad política (del Estado propiamente dicho), cuya *forma* tiene que ver con la *legitimidad* y la *factibilidad*, para permitir en el largo plazo la existencia de un orden político para la defensa y desarrollo de la vida comunitaria, es decir, con un tal arreglo de las partes que permita un mejor ejercicio de los momentos centrales de la vida política. Con respecto al primer aspecto: *a*) el poder alcanzar un consenso en el asunto que exige una decisión política, gracias a *b*) la participación de *c*) los afectados *d*) de manera simétrica. Esta cohesión alcanzada de la pluralidad de voluntades le da a la comunidad la posibilidad de su existencia en el tiempo, acumulación de experiencias, de riquezas, de instrumentos, de instituciones que permiten un cierto progreso cualitativo de la sobrevivencia del grupo. Además, las indicadas *formas* hacen *posible* la toma de decisiones cuando la comunidad va aumentando en número, desde las ciudades neolíticas de unos cuantos cientos de personas hasta los actuales Estados con decenas o cientos de millones de miembros. Estos componentes institucionales fueron determinando el surgimiento de ciertas *formas* de gobierno de las comunidades, que fueron resistiendo por las

costumbres, que se fueron imponiendo por la estabilidad que alcanzaban las comunidades que las habían descubierto y respetado. El hecho de que la *forma mixta* de gobierno de Venecia le diera larga permanencia (desde el siglo IX hasta el XVI de nuestra era) fue motivo suficiente para que se volvieran los ojos de los políticos de la modernidad temprana, los que tenían voluntad instituyente, para preguntarse por las causas de su «éxito». Las instituciones políticas, entonces, fueron creciendo, complificándose, ampliando, perfilándose, entrando en crisis, refundándose durante los diez últimos milenios, en ciudades, confederación de ciudades, reinos, imperios, hasta llegar a los Estados modernos metropolitanos europeos desde finales del siglo XV (el primero de todos, por la unificación de los Reinos de la Península ibérica, bajo la autoridad de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, que era una monarquía contractual al comienzo, hasta caer en el absolutismo).

Las *formas* o tipos de regímenes (maneras de *diferenciar* las funciones política que debían cumplir los Estados) o de gobierno (en último término de la sociedad política, en donde el gobierno es un nivel interno de ciudadanos electos o renovables), no debe considerárselos sólo en sí o abstractamente, sino que es necesario observar, obviamente, qué tipo de poderes, en qué momento, en cuáles circunstancias, son las que crean mayor *legitimidad* (condición procedimental normativa) y *factibilidad* (eficacia) en el largo plazo, y que así puedan lograr la reproducción y crecimiento de la vida de la comunidad (contenido material). La cuestión de la permanencia y estabilidad es un efecto de la profundidad del proceso de legitimación y eficacia; su evaluación se dirige directamente a la producción de legitimidad y factibilidad *hic et nunc* (no en general, para todos los tiempos, todos los lugares, todas las coyunturas). Puede que en una situación histórica caótica, de grandes conflictos entre reinos, un gobierno que acentúe la unidad (tanto por una monarquía —como la hobbesiana—, o una forma de dictadura —desde la schmittiana y hasta la leninista o la establecida en China al comienzo del siglo XXI— o un partido único —como en el populismo latinoamericano de los años treinta—) pueda tener argumentos normativos (que parta de la situación excepcionales) de justificación. Esta forma de gobierno puede entonces ser implementado como el mejor *hic et nunc* (no el mejor *en sí abstractamente*), lo cual, de todas maneras, es ya un juicio incierto (como todo juicio político) que corre serios riesgos, y que de hecho puede producir peores efectos que de haber intentado una democracia pluri-partidista, pero políticamente no hay que descartarlos *a priori*. Lo cual no nos impide indicar cuál sea el que debiera generalizarse en la situación ideal actual[216] de la historia mundial o regional, dada la madurez alcanzada por la humanidad contemporánea, pero siempre a partir del grado de evolución política concreta de la comunidad política que nos aboca.

¿Son *formas* de *gobierno* o forma de Estado? El gobierno en la sociedad política es un momento del Estado constituido por aquellos «políticos militantes» y/o «profesionales»[217] (no propiamente miembros de la burocracia estable o de carrera) nombrados *ad hoc* por fuerzas políticas

(hoy partidos políticos), electos por votaciones de la comunidad política, que han logrado la hegemonía o el ejercicio de la fuerza del Estado, cuyas decisiones contingentes constituyen la agenda del proyecto político de un grupos de representantes en la conducción del aparato del Estado, como «pilotos» que dirigen la nave a su destino estratégico asignado. El equipo que «timonea» (*kybernão* en griego) el timón está alojado en la cabina de la conducción de la nave. Los marineros (la burocracia) cumple otras funciones necesarias, pero estratégicamente secundarias, por la complejidad en la administración de la macro-estructura institucional del Estado contemporáneo.

[398] Se trata de *formas de gobierno*, en cuanto al momento del ejercicio de la *autoridad* diferenciada, pero que supone una *forma de la sociedad política* como totalidad. Una monarquía determina la unicidad del gobierno (el rey, sus consejeros y la corte), que puede ejercer su dominación delegándola a aparatos burocráticos (por ejemplo los mandarines chinos), secularizados, y altamente profesionalizados del Estado. El gobierno es un momento del Estado.

Norberto Bobbio propuso, en una obrita pedagógica, una reflexión histórica sobre las formas de gobierno[218]. Habría que intentar descubrir criterios de organización de las formas de gobierno que se relacionen a la progresiva conquista de mayor legitimidad y factibilidad. Desde el ejercicio de la dominación gubernamental por uno solo (monarquía), al ejercicio de la fuerza con autoridad compartida por un grupo (senado, oligarquía o aristocracia), hasta el proceso lento de una participación creciente del número de los miembros de la comunidad política desde un principio de igualdad (democracia), según circunstancias históricas bien determinadas. Pero esta evolución no se da en abstracto, sino que responde a exigencias históricas concretas.

Por ejemplo, las ciudades puertos del Mediterráneo desde antes del V siglo a.C., estaban gobernadas frecuentemente por los mercaderes más ricos, que poseían grandes flotas y obrajes donde se producían mercancías para el intercambio (objetos de cerámica, posteriormente de hierro, etc.). Así acontecía en Tiro, Sidón, Cartago, Marsella, Pérgamo, Atenas, tiempo después en Roma (pero igualmente en Mesopotamia, en el Índico, en el Mar de China). Los imperios eran monárquicos; las grandes ciudades bajo la protección de los imperios eran el laboratorio donde fue creciendo la experiencia del campo político; eran el horizonte privilegiado del tema que tratamos. En el transcurso del tiempo, esos emporios comerciales necesitaron mayor número de trabajadores para producir las indicadas mercancías, había exigencia de mayores tripulaciones para las flotas y por lo tanto de marineros, y también había que contar con soldados para defender con sus ejércitos bien equipados la ciudad metropolitana y sus numerosas colonias contra los piratas y contra otras ciudades metropolitanas. Éfeso llegó a tener setenta colonias, mucho antes de que Atenas alcanzara notoriedad; no era extraño que Heráclito de Éfeso o Tales de Mileto fueran filósofos muy anteriores al Sócrates ateniense. Había entonces que compartir el gobierno con los

que participaban en el crecimiento y glorias de toda la comunidad política. La comunidades tenía representantes en cuerpos (en Sais, como en todo Egipto, la «aldea» o «comunidad» se denominaba en copto antiguo: *démos*), que fueron abiertos a todos los ciudadanos. Como muestra Jacques Rancière en *Mésentente*[219], los ricos y pobres debían tener un cierto tipo ambiguo de «igualdad» en la asamblea de la *polis*: equidad siempre negociada, en conflicto permanente, en litigio inevitable, que constituía el *campo político* en cuanto tal. Se trataba de un aumento de legitimidad y factibilidad, de permanencia; con el consenso la comunidad crecía, ganaba en fuerza, en el poder político que emanaba de la pluralidad de las voluntades compactadas en un nuevo tipo de unidad, de participación simétrica de *los afectados*, que de pasivos súbditos van pasando a ser *activos* y responsables miembros de los órganos que toman las decisiones políticas directrices; participación activa que se puede perder en los reinos macedónicos bajo la figura monárquica de Alejandro y su sucesores, y que debilitarán a las ciudades griegas preparándolas al dominio romano. El ciudadano griego en su época clásica era un hoplita (soldado de infantería fuertemente armado y protegido con implementos de hierro que manejaba con suma maestría, con fuerza labrada en el gimnasio, siendo temibles a sus enemigos).

De la misma manera en nuestra época, no puede pensarse en abstracto una forma de gobierno como la mejor universalmente. Por ejemplo, la democracia liberal. Se trata de un idealismo falto de realismo histórico y político. En países africanos de recientes emancipación, por ejemplo, donde la organización de la etnia no ha logrado ser subsumida en formas de gobiernos modernos tradicionales, la mera imitación de una «democracia occidental» salta al vacío y comete errores monumentales. La integración de la población africana culturalmente plural que se intenta organizar en los Estados *à la* europea, produce el efecto negativo que tiene por causa ese mismo colonialismo europeo. El error político podríamos denominarlo una «falacia abstractiva»: se piensa que el mejor régimen para Europa o Estados Unidos puede servir en África, Asia o América Latina. Las *formas* de gobierno deben responder a la historia, a la cultura, a las circunstancias coyunturales, a partir del criterio fundamental de *legitimidad* y *factibilidad*, es decir, de la participación simétrica de los miembros de la comunidad que institucionaliza el Poder político según sus propias tradiciones para dar garantías de permanencia en el largo plazo. Si la pluralidad de voluntades aunadas por el consenso de la comunidad puede crecer con una Asamblea estatal donde cada etnia envía sus representantes en igual número (como un senado interétnico), y, al mismo tiempo, se eligen otros representantes en proporción al número de la población (sea por partidos, grupos religiosos, u otros criterios que tengan vigencia en la población africana), para constituir *como una* Cámara de diputados, quizá pudieran constituirse nuevas formas *de gobierno* de una sociedad política naciente que no debe imitar necesariamente las existentes. Un Estado pluri-cultural, pluri-étnico, pluri-religioso en un mismo territorio exige creatividad política. El ciudadano

no recibiría una definición homogénea, sino heterogénea y con muchas dimensiones, y el *derecho a la Diferencia* sustituiría, subsumiéndolo, al derecho a la igualdad. Los llamados dictadores africanos posteriores a la emancipación a partir de la segunda parte del siglo XX, tuvieron frecuentemente un modelo de *formas de gobierno* occidental, y cometieron horribles persecuciones y genocidios para homogeneizar a la población. Les era imposible igualar a la población en el territorio asignado al Estado. Debieron, pero nunca se llegó a la claridad *cómo*, institucionalizar la *Diferencia*, y nadie les ayudó (menos los poderes metropolitanos, que usan todavía hoy la división étnica interna para continuar con su latrocinio neocolonial en la época neoliberal de la globalización).

Por otra parte, ante la crisis de la representación, ya que los elegidos van constituyendo una burocracia política auto-referente, privilegiada, que se vuelve opaca a las exigencias de la sociedad civil y del ámbito social, será necesario crear nuevas instancia que modifiquen las formas de gobierno tradicionales y que creen vasos comunicantes con nuevas instituciones que permitan la fiscalización y la recreación de una mayor participación ciudadana, permanentemente. Será necesario transformar las formas de gobierno articulando una «democracia representativa» con una «democracia participativa».

[399] Por ello las discusiones actuales sobre las *formas de gobierno* se concentran sólo en las formas democráticas, ya que las restantes han ido perdiendo definitivamente actualidad. Sin embargo, las diversidades en este momento son quizá mucho más impresionante que en el pasado. Si tomamos en consideración los nueve modelos de democracia que nos propone David Held[220], debemos considerar en primer lugar (de manera eurocéntrica, es obvio) la «democracia clásica» (I) (pp. 27 ss.).

Saltando muchos siglos Held describe la llamada por él «democracia protectora» (II) (pp. 52 ss.) de los derechos del individuo ante la monarquía absolutista y posteriormente ante el Estado como tal. Es un modelo liberal, que supone la economía de mercado competitiva, la propiedad privada burguesa, la representación por elección universal, división de los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), nacimiento de la sociedad civil, soberanía de un Estado sobre un territorio extenso.

En tercer lugar, nos habla de un «modelo radical de democracia» (III) (pp. 94 ss.)[221], que partiendo de Rousseau o Wollstonecraft[222] exige la igualdad política y económica, que como en Ginebra hay una cierta democracia directa siendo una comunidad pequeña, pre-industrial, descubriéndose igualmente los derechos de la mujer[223].

El IV modelo sería el de una «democracia directa», como una generalización de la Comuna de París, propuesta en algunos textos de Marx[224], en una interpretación sumamente estándar como «el fin de la política» (al sobre-valorarse la determinación económica), cuya «disolución del Estado» —como veremos— fue en realidad un postulado más que un modelo empírico a aplicarse.

Analizando ya las variantes contemporáneas, estudia las posiciones de Max Weber y Joseph Schumpeter (V) (pp. 175 ss.), mostrando que

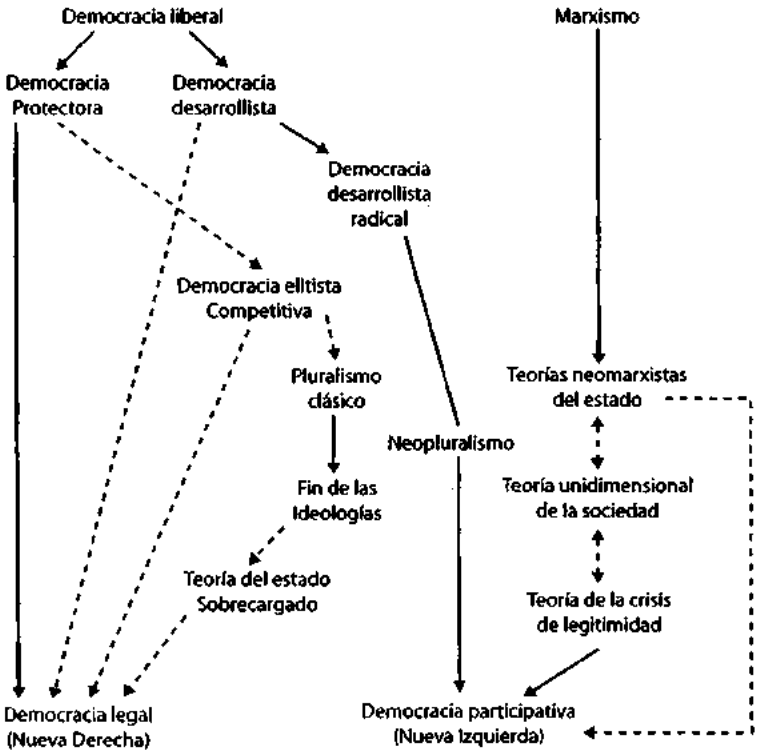
ambos tienen una visión desencantada de la democracia, de la política, exponiendo un realismo empírico sin normatividad, que se concreta en una especie de «democracia elitista competitiva», que es llevada a cabo por los políticos profesionales, partidos políticos con posiciones antagónicas, en torno a un régimen parlamentario (que permite un ejecutivo fuerte), que se hace auxiliar por una burocracia estable e independiente, en una sociedad capitalista industrial, donde no esperan mucho del electorado, en general descrito como poco informado y puramente emotivo, aislado y vulnerable[225].

El VI modelo, «pluralista»[226], partiendo de algunas intuiciones de Madison, y bajo la inspiración de Robert Dahl, muestra la importancia de los grupos de interés o de presión, siendo las fracciones políticas la base de la vida política, no su peligro, e interpreta la competitividad de posiciones como el fermento del crecimiento democrático. Escribe Dahl:

> La propiedad y el control contribuyen a crear grandes diferencias entre los ciudadanos respecto a la riqueza, la renta, el estatus, las capacidades, la información, el control sobre la información y la propaganda, el acceso a los líderes políticos, y, por término medio, las oportunidades de vida predecibles [...] Diferencias de este tipo ayudan a su vez a generar importantes desigualdades entre los ciudadanos [...] para participar como iguales políticos en el gobierno del Estado[227].

El VII modelo que expone Held es fruto de una larga crisis de la izquierda de post-guerra. Desde la posición de S. M. Lipset sobre «el fin de las ideologías»[229], H. Marcuse (1969) muestra la «unidimensionalidad» de la proclamada democracia norteamericana, fundada en las irreconciliables contradicciones del capital, que en realidad domina el campo político con fuerzas coercitivas ideológicas, lo que produce una «crisis de legitimidad»[230], y una conciencia de que el Estado ha administrado deficientemente las cargas sociales, transformándose —para una ideología conservadora— en un «pesado» Estado de bienestar, con un amplio clientelismo burocrático. Surge así una «Nueva derecha» (inspirada en parte en F. Hayek o R. Nozick), en el tiempo de los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan —que preparan el campo para las protestas del 1989—. La teoría liberal clásica pasa a extremos nunca vistos. La libertad del mercado se transforma en el centro de la racionalidad de la democracia (desde el postulado de un «mercado de competencia perfecta»), y el Estado, en cierta manera, se autolimita en un proceso de privatización que «aliviana» los gastos públicos; es decir, se transforma en un «Estado mínimo». Se trataría de una «democracia legal» (así la denomina Held[231]), cuyo mejor nombre sería: «democracia de mercado», ya que bajo el liderazgo político de un tal Estado mínimo, según los principios liberales llevados al límite, se propone una sociedad de libre mercado lo más extensa posible, sin intervención del Estado, dando a la iniciativa privada toda libertad, privatizando las empresas del Estado (del criticado «Estado de bienestar»[232]), «flexibilizando» las leyes laborales y persiguiendo frontalmente, de dura manera, a los sindicatos

Esquema 25.02. MODELOS DE DEMOCRACIA SEGÚN DAVID HELD[228]




laborales organizados desde la década de 1930 (desde la crisis económica del 1929): el *New Deal*.

La «nueva izquierda», entre los que podemos contar a C. Pateman[233], N. Poulantzas[234] y C. B. MacPherson[235], comenzaron a elaborar lo que pudiéramos denominar la «democracia participativa» (sería el modelo VIII)[236]. Desde la consideración que el capitalismo produce distorsiones necesarias, desigualdades que determinan la posición de los ciudadanos en el campo político, intentan extraer en la posición socialista aquellos momentos que pueden articularse a un modelo transformado de democracia. No es una democracia liberal ni es una estructura del socialismo real, porque muestran la necesidad de elecciones universales, existencia de partidos políticos, de libertad de prensa y de discusión libre de las opiniones. Estudiaremos estas cuestiones más adelante, cuando expongamos la necesidad de la «transformación» de las instituciones políticas.

Por su parte, Frank Cunningham[237], partiendo de las posiciones teóricas de Aristóteles, Rousseau, Tocqueville, Marx o Schumpeter, analiza algunas propuestas más teóricas, además de los modelos de democracia ya indicados[238]. Así la «teoría de la decisión social» (*Social choice theory*) aplicada a la política nos daría algo así como una «democracia cataláctica»[239], una ingeniería social que habría vaciado a la política de la mayoría de sus determinaciones, donde el *forum* se habría identificado, y reducido, al *mercatus*. Entre los nuevos modelos propone la «democracia pragmática», inspirada primeramente en John Dewey[240] —aunque también se refiere a su maestro Macpherson, ya nombrado—. La «democracia deliberativa» que es una escuela norteamericana que parte de la obra de J. Habermas[241], propuesta entre otros por James Bohman y Joshua Cohen, que nos será muy útil para describir el aspecto que denominamos *formal* de las acciones e instituciones del campo político. Aunque advierten la necesidad de relacionar el aspecto deliberativo de la democracia con otros niveles (como por ejemplo J. Bohman muestra la necesidad de articular la «pobreza política» con la «democracia deliberativa»[242]; o la intervención de Iris Marion Young sobre la «diferencia»[243] tal como lo mostraremos más adelante), hay como una imposibilidad de enfrentar el campo económico, y en especial el sistema capitalista como tal.

En el *Capítulo 6* del volumen sobre la *Crítica* volveremos sobre estos temas, deconstructiva o críticamente.

### 7. *Los sistemas políticos democráticos concretos*

[400] Cada sociedad política o Estado particular o territorial, con una población actualmente de millones de habitantes, tiene un sistema político histórico, empírico, fruto de una mayor o menor tradición política que adquiere determinaciones propias de grados diversos de legitimidad, gobernabilidad, estabilidad, eficacia, desarrollo. De todas maneras todos los Estados tienen sistemas políticos singulares y por ello inimitables; ninguno de ellos puede ser *modelo* (en el sentido que lo hemos definido en el anterior parágrafo 6.) para otros sistemas concretos. Puede un *sistema* (indicado con *1* del *Esquema 23.01*) aprender de otros; puede tomar el *modelo* (indicado con *2*) en el que otro sistema se inspira (pero que nunca realiza perfectamente) como su propia creación. Es un eurocentrismo muy extendido tomar los *modelos* de democracia en Europa o Estados Unidos y proponerlos como los paradigmáticos para todos los sistemas existentes en los países periféricos, postcoloniales. No se advierte que cada Estado particular se encuentra en un momento único de su propio desarrollo. La adopción directa, mimética, abstracta de otro sistema empírico (aun de su modelo), de sus instituciones concretas o de sus postulados, pueden ser altamente nocivos para la evolución que dicho Estado periférico pueda realizar en el proceso democratizador incipiente. Pretender acelerarlo es también destruirlo. Frecuentemente el neocolonialismo europeo, desde 1989 igualmente por parte de Estados Unidos, maneja la ideología de la «democratización» como una doctrina

abstracta, perversa, que oculta los fines expansionistas del Imperio militarista (desde la política exterior de los dos presidentes Bush). ¿Cómo podría democratizarse Irak, en manos de una tiranía sunita que tenía sin embargo principios nacionalistas en el uso del recurso natural del petróleo y gas, por medio de una atroz guerra de destrucción masiva cuya finalidad era apropiarse de petróleo? El cinismo sin límite encubre, con un aparente proceso de «democratización», la ocupación simple y llana de los pozos petroleros, y la apropiación ilegítima (ante todo tipo de derechos, tratados o leyes nacionales o internacionales) de dichos recursos.

La «democratización» de un *sistema empírico* debe siempre partir de la realidad existente, creando nuevas instituciones en coherencia con las ya existentes en esa cultura política concreta. No deben entonces confundirse los principios con los postulados, con los modelos y con los sistemas políticos concretos. Ningún sistema concreto puede decirse que sea *perfectamente* democrático. Todo sistema tiene deficiencias anti-democráticas. La *democratización es un proceso continuo* al infinito que, como la línea asíntota, nunca podrá identificarse con su concepto. «Concepto» que en realidad no existe, porque el principio es exigencia normativa pero no una descripción conceptual con contenido. Igualmente el postulado es un enunciado imposible de orientación empírica (sin concepto positivo). Los modelos son por definición particulares, es decir, tienen concepto positivo pero no de la democracia *como tal*. De manera que no puede existir (porque es teóricamente contradictorio) un sistema empírico democrático *perfecto* posible. La pretensión del Imperialismo militarista de imponer una institucionalización ejemplar de democracia a otros países es, en el mejor de los casos, una «ilusión trascendental». Estratégicamente dice intentar organizar empíricamente un sistema democrático propiamente dicho para un país periférico o poscolonial débil, encubriendo de hecho perversas intenciones de dominio anti-democrático. La «democracia» se transforma así en su contrario: en la justificación de una acción despótica y brutal (lo mismo puede decirse de los «derechos humanos», de la «justicia», etcétera).

[401] El principio material de la política podría enunciarse de manera inicial, y con la máxima simplicidad, como el *deber del querer vivir* de cada uno de los miembros y de la comunidad política como totalidad. Es la fuerza normativa que reimpulsaría, desde dentro, ontológicamente, la misma tendencia a la permanencia en la vida por parte de la comunidad[244].

Todo lo que se argumenta democráticamente debe estar *orientado* por la pretensión política de justicia, cuyo componente material es la *pretensión política de verdad práctica*. En último término, abstracta, universal y *a*) *negativamente* formulado como prohibición de una máxima no generalizable —como nos indica Wellmer[245]— podría enunciarse, en uno de sus aspectos: «¡No matarás al antagonista político!». No es justo (en referencia a una justicia *material*), no es *político*, y por ello el que no cumple ese imperativo habría sobrepasado el límite dejando atrás al campo político, porque ha eliminado al sujeto mismo de la política (y, por ello, tampoco es democráticamente legítimo, con respecto a la legitimidad *real* y no sólo *formal*) al decidirse en principio y abstractamente por la negación de la vida humana de un tal oponente.

*b*) *Positivamente*, en cambio, ese principio se enunciaría resumidamente: «¡Debemos producir, reproducir y desarrollar la vida de todos los miembros de la comunidad política!», lo que incluye la vida de todos, aun a la propia vida como miembro de la comunidad sobre el que tiene responsabilidades políticas, porque, como escribe Wittgenstein el 10 de enero de 1917, «si el suicidio está permitido, todo está permitido»[246]. Este principio no es sólo *condición absoluta* material de todos los demás, sino *componente esencial* del contenido de todos los momentos constitutivos de la vida política, del campo político como tal, de las acciones estratégicas y de las instituciones políticas en general, del poder como *potentia*.

Es en este sentido como un principio puede determinar a otro principio desde la determinación propia de su esfera —ahora *materialmente*—. El principio material de la vida humana en el campo político *determinará* los *contenidos* y dará *orientación* al discurso de la comunidad política democrática regida por el principio de legitimidad formal. El principio procedimental de legitimidad impera en la esfera de los momentos de fundamentación y justificación normativa. El principio material rige sobre la orientación de los temas del discurso en la esfera de la satisfacción de los miembros en cuanto pueden reproducir y acrecentar la cualidad de sus vidas inmediatas. Como hemos visto, el principio formal *determina* al principio material (ecológico, económico y cultural) en todos los momentos en que haya de decidirse *consensualmente* alguna medida a tomar, cuando haya de alcanzarse algún acuerdo en todos los niveles de la acción y de la institucionalidad. Pero el principio material *orientará*

todo momento discursivo en cuanto permite descubrir el *contenido* mismo de la discusión, de la decisión, del acto o de la institución.

1. *La razón político-material*

El campo político queda siempre delimitado, en su nivel material, por una exigencia primera: el no negar la vida de la comunidad política misma, de los antagonistas políticos, en último término de toda la humanidad. El tema se indica pero no es idéntico cuando hablamos de «la lucha por la auto-conservación»[247]. En efecto, la vida humana, como es obvio (pero no por ser trivial es aceptable, comprensible o claramente analizado), es el supuesto absoluto y el fin de toda la política. Si los actores políticos mueren (por hambre, por represión, por persecución, por guerra, etc.), el campo político desaparece, porque desaparecen los actores de tal campo, o porque se transforma en otro tipo de campo (por ejemplo, en un campo militar). La vida es la condición absoluta, pero aún más: es el *contenido* de la política; y es por ello igualmente su objetivo último, cotidiano, el de sus fines, estrategias, tácticas, medios, estructuras, instituciones. Más aún si consideramos la situación ecológica tan precaria como la actual de la humanidad, para la cual la vida de las generaciones futuras, *en el largo plazo*, no esta garantizada de ninguna manera si se consideran las condiciones de la destrucción ecológica de la Tierra, y el inmovilismo político de las grandes potencias para tomar decisiones eficaces globales, planetarias, urgentes e impostergables, cuestiones totalmente ausentes en la agenda prioritaria de los actores económicos, militares o políticos dominantes.

Para comprender la problemática debemos tener claridad sobre el tipo de racionalidad que se ejerce en este nivel de la política. Es sabido que la *ratio política* es compleja (ya que incluye diversos tipos de racionalidad), pero en un modo específico de su ejercicio tiene por *contenido* (*materialiter*) fundamental el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, públicamente, en última instancia de toda la humanidad, en el largo plazo. Es decir, teniendo a la misma vida humana como criterio, se tiene la pretensión de acceder a la *verdad política* (en cuanto responsablemente se intenta honestamente dicha reproducción a través de la política) y por ello su pretensión es universal[248]. En este sentido la razón tendrá como ejercicio específico a la *racionalidad* o a la *razón político-material*.

Aquí deseamos tratar en primer lugar una cuestión de suma actualidad. El principio material determina el ámbito de la pretensión de *verdad política* —que siempre se juega en la falible decisión que nunca tiene certeza absoluta—. El estudio de Habermas sobre la obra de Robert Brandom, acerca de la cuestión de la verdad práctica puede servirnos para situar el tema. Veamos brevemente el problema para poder mostrar nuestra posición al respecto.

Tanto Brandom, que al final propone en un objetivismo absoluto de tipo ontológicamente hegeliano, como Habermas, que tiene una teoría

consensual de la verdad práctica (como Apel), no llegan a lo que deseo sugerir como la última referencia veritativa del *modo de realidad* de la vida inmediata de la comunidad política. Al faltarles una referencia fuerte, propia del realismo crítico —en mi caso este realismo crítico me es exigido por necesidad de saber incorporar en la política la responsabilidad material del tema social, del hambre de los oprimidos, de la miseria en las comunidades de los Estados postcoloniales, de la reproducción de una vida humana no garantizada ni por los Estados del «centro», ni por el mercado globalizado neoliberal, etc.—, se cae en un cierto formalismo o procedimentalismo que, aunque sostenga la normatividad (como en el caso de Habermas, no así el de Bobbio), falto de criterios materiales no puede siquiera ejercer plenamente la función discursiva, de la cual fija las condiciones formales pero se abstiene de intervenir en el contenido de la discusión misma (que la deja en manos de los expertos).

Internémonos, aunque sea introductoriamente, en la exposición de Habermas sobre la obra de Brandom. Lo que nos interesa para esta *Política de la Liberación* es poder seguir afirmando una *pretensión política de verdad* —en referencia a lo *real material*, a los hechos empíricos ecológicos, económicos y culturales, desde la perspectiva de la subjetividad corporal viviente del ciudadano—. La política no termina con la sola pretensión política de legitimidad (formal). El hambre o sufrimiento de un pueblo puede ser detectado cognitiva y afectivamente como hechos a los que se tiene acceso desde una *referencia* a lo *real* por parte de nuestra subjetividad, acceso a lo *real* que se encuentra más allá de una mera interpretación intersubjetiva válida de valores. Con la teoría consensualista de la verdad, Habermas intenta ir más allá del objetivismo absoluto de Brandom. Pero dicha recuperación de objetividad como referencia al mundo no la pensamos como suficiente. Deberemos aún sobrepasar la posición consensualista de Habermas y abrirnos cognitiva y tendencialmente a un ámbito donde la vida de la comunidad pueda servirnos de *criterio real de descubrimiento*[249] de los problemas más urgentes de la política en el presente (en su sentido fuerte y no sólo ni meramente consensual)[250].

Se nos dice que «La *realidad* con la que confrontamos nuestras oraciones no es una realidad desnuda, sino que ella misma *está ya siempre* impregnada lingüísticamente. La experiencia con la que controlamos nuestros supuestos está estructurada de forma lingüística e incrustada en contextos de acción»[251]. Esta expresión es perfectamente aceptable, pero de esto no se sigue que no exista un *acceso* a lo *real* que no sea *exclusivamente* lingüístico. Contra G. Vattimo, que afirmaba: «¡No hay hechos, hay sólo interpretaciones!», le replicaba en Bogotá: «¡Hay hechos, y están siempre interpretados!». De la misma manera, todo «estado de cosa» objetivo entra siempre ya (según la fórmula de la condición ontológica de posibilidad) en un horizonte lingüístico, cultural, de estructuras políticas, etc., pero, al mismo tiempo, dice referencia a lo *real* en cuanto tal[252]. El modo como lo *real* es constituido neuronalmente en nuestra subjetividad lo hemos denominado *verdad real* —captación de

realidad originaria, siempre ligada a la estructura lingüística, afectivo imaginaria, etc., pero discernible de ellas: un centauro es un objeto puramente racional, el ser humano que veo hambriento pidiendo limosna es captado como *algo de «suyo»*, *desde sí* consistente substantivamente e independiente de la captación que pueda obtenerse de él[253].

Brandom opera con una terminología propia, en la tradición pragmática y kantiana. Más allá del horizonte del estímulo sentido (*sentience* le llama Brandom[254]) se encuentra el horizonte humano (la *sapience*) en el cual a la vigilia (*aware*) se le agrega el «poder dar y exigir razones», lo que nos permite ser «creyentes», es decir, a algo *«tomarlo-como-verdadero»* («beliving is *taking-true*»[255]). Cada participante en la discusión (en el dar y exigir razones) valora la pretensión de validez del otro con la suya propia, y va como «marcando puntos» (*scorekeeping*), los logros que cada uno alcanza en la discusión[256]; y todo esto de manera pública, en último término. El saber lingüístico es el medio de la disputa, que tiene reglas *implícitas*. El hablante puede explicitar esas reglas, siendo las reglas lógicas las más abstractas —pero siempre en función pragmática—. Con el giro lingüístico «la autoridad epistémica de la que gozaban las vivencias privadas de un sujeto se transfiere a las prácticas públicas de una comunidad lingüística»[257]. A Brandom le interesa el oyente (o intérprete) más que el hablante, el que recibe el enunciado del otro con pretensión de verdad y valora su «peso» desde su propia perspectiva (de intérprete-oyente). El oyente-intérprete considera las actitudes prácticas del hablante (la «pretensión de sinceridad», por ejemplo, estudiada por Habermas) desde su propias «actitudes prácticas» (*practical attitudes*). Todo ello lleva a que, después del ir y venir de las razones evaluadas desde las actitudes de ambos contendientes, alguno comienza a «desacreditarse» a los ojos de sus oponentes. El *Knowing-How* (el modo de conocer) tiene una cierta prioridad sobre el *Knowing-That* (lo que se conoce), «en términos de las capacidades o habilidades prácticas *implícitas*»[258], y en consideración a las consecuencias prácticas que se suponen[259]:

> Las expresiones llegan a significar lo que significan por ser usadas como lo son *en la práctica*, y los estados y las actitudes intencionales tienen los *contenidos* (*contents*) que poseen en virtud del papel que juegan en la economía de la conducta de aquellos a los que se les atribuyen[260].

[402] Por ello, «nuestras actitudes cognitivas deben, en última instancia, responder a estos hechos[261] que trascienden (*transcendent*) las actitudes»[262]. Pareciera entonces que hay una objetividad de los contenidos, que de todas maneras presupone la normatividad (el obedecer reglas) del habla, en el sentido que sólo lo que resiste argumentativamente a objeciones puede tenerse como verdadero. Habermas indica que Brandom tiende a no distinguir suficientemente entre «normas de acción [que] vinculan la voluntad» con las «normas de racionalidad [que] conducen su mente»[263], y por esto identifica, como pragmático que es, la actitud preformativa con lo verdadero, en donde lo verdadero es lo que se trata

como tal, como verdadero. Esto supone afirmar un mundo el mismo para todos, con independencia de la perspectiva de cada uno. En el mundo hay objetos a los que nuestra conducta se liga. Pero hay además enunciados sobre ese «estado de cosa». En el primer caso algo es objetivo; en el segundo es tenido por tal. El intérprete, entonces, puede oponerse a la pretensión de verdad del segundo. El saber del mundo no es idéntico al saber lingüístico. La referencia deíxtica (del señalar con el dedo) no necesita la segunda. Pero invirtiendo la tradición, Brandom concibe, en último término, que «la objetividad de nuestros conceptos y de las reglas materiales [están] ancladas *en un mundo que en sí* está estructurado conceptualmente»[264], de una manera muy semejante a la hegeliana. Los hechos del mundo son aquellos que pueden enunciarse en oraciones verdadera (siendo el mundo la totalidad de los hechos), porque el mundo es de naturaleza lingüística. Hemos caído en una suerte de idealismo absoluto de la objetividad. Brandom ha absolutizado el consenso fáctico de la comunidad lingüística (que es la que va «puntuando» los logros y desaciertos de los argumentantes), donde se encuentra el mundo objetivo y los individuos. Para Habermas en la comunicación no hay meramente una relación entre dos argumentantes desde el coro de los espectadores (la comunidad lingüística) que observa y juzga. En la comunicación —objeta con razón Habermas a Brandom— los dos interlocutores tienen actitudes muy diversas al ser meramente evaluados por un jurado impersonal. El hablante propone un acto de habla con pretensión de verdad ante el oyente, que puede pedir razones; en este caso el hablante da razones, y llegan a un acuerdo[265]. El acuerdo no es simplemente el haber impersonalmente logrado una «puntuación» (como en un match de box) en donde uno ha vencido al otro. Brandom se mueve todavía dentro de un paradigma de la razón instrumental y de un solipsismo de la conciencia, y la comunicación tiene sólo finalidades cognitivas.

Hasta aquí hemos seguido a Habermas, y en cierta manera le hemos dado la razón con respecto a la posición de Brandom[266]. Pero, ahora, deberíamos separarnos de Habermas, para quien la pretensión de verdad acerca de algo en el mundo, tiene todavía aspectos de un cierto idealismo —criticable desde un realismo crítico—. En efecto, si es aceptable que deben distinguirse los hechos de las normas (objetividad de la normatividad), no es tan aceptable que haya que dejar de articularlos en ciertos casos. Habermas escribe: «En las inferencias prácticas de tipo moral [...] se hace ya patente la asimetría en la categoría de las razones: para la justificación de estas intenciones prácticas *los hechos (Tatsachen) no constituyen ninguna base suficiente*, y no tan sólo resultan esenciales»[267]. Y esto porque, como es sabido, la justificación de los «puntos de vista normativos» siempre «se apoyará menos en argumentos fácticos que en *valoraciones fuertes*»[268]. Es decir, la normatividad de los actos se funda en los valores de la comunidad, de la cultura, en las estructuras sociales intersubjetivas. No hay pretensión de verdad práctica o política real, sino que habrá sólo pretensión de rectitud o de legitimidad. Esta posición la hemos criticado en nuestra *Ética de la Liberación*[269].

Es interesante que en el capítulo 4. de *Verdad y justificación*, al tratar la posición de Hegel, y refiriéndose a Marx, toca aspectos que ya hemos indicado en otro parágrafo, pero que deseamos retomar aquí. Con respecto a la posición de Hegel, lo cita Habermas:

*La boca* (Mund) *que habla, la mano* (Hand) *que trabaja [...] son órganos realizadores y ejecutores [...] Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones por las que el individuo [...] deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí*[270]. Lo interior —comenta Habermas— se exterioriza en un medio que va más allá de la subjetividad[271].

Habermas, sin embargo, nunca desarrollará este ámbito de «la *mano* que *trabaja*», que se encuentra dentro de los campos de la ecología, la economía o de la cultura (aun con sus instrumentos materiales), que deben ser distinguidos del ámbito del lenguaje (*la boca*). La *realidad* de las cosas *reales* (no de los *objetos* del *mundo*) está situada dentro de lo que deseamos denominar *cosmos* (para distinguirlo de *mundo*, *Welt*). La totalidad de las cosas reales (la *omnitudo realitatis* de X. Zubiri) es el *referente* al que el trabajo se dirige y trans-forma (cambia *realmente* su forma, por la acción *física* de la mano). Esa *realidad* no es sólo ni primeramente objetiva; es resistente, consistente físicamente desde sí, «de suyo», captada neuronalmente como un *prius* a la captación misma: son las cosas reales *antes* de ser objetos conocidos, por conocer o ignotas, cuya misma constitución nada dice en relación al conocimiento o a su posición de valor de uso (en un nivel práctico de necesidades). La consistencia propia *de suyo* de lo real es *anterior* e *independiente* (lógica y realmente) de la subjetividad. Habermas (como Heidegger) sólo se refiere a un mundo existencial, lingüístico, «totalidad de hechos» (así definido por Wittgenstein o Brandom), referencia objetiva del lenguaje. Mientras que por el trabajo se accede al *cosmos*[272] como *lo real*, y como realidad *objetiva* en cuando incorporado a un *mundo* (totalidad ontológica o existencial), que puede *realmente* transformarlo en *mundo cultural* (por el trabajo). Pero, igualmente, el *cosmos* puede parcialmente conocerse en cuanto realidad *objetiva*, y es la referencia última de la estructura lingüística en posición veritativa. Ese acceso siempre lingüístico, interpretativo, mundano a la realidad de lo *real*, tiene a la vida humana como criterio de acceso. Es decir, pragmáticamente, lo *real* interesa a la subjetividad corporal viviente en cuanto es siempre y de alguna manera mediación para la vida —sólo en ese caso la voluntad tiende a ese *aspecto* de lo real y fija la referencia del momento cognitivo: la cosa *real* deviene *objeto* constituido—. Esa referencia a lo real (siempre bajo las condiciones lingüísticas, interpretativas, existenciales del mundo, pero también *referente* a la *realidad* de la cosa *real* a través de hechos empíricos) es lo que constituye el *contenido material* de todo acto voluntario y cognitivo. La razón *material*, que tiene como criterio de verdad la reproducción y el acrecentamiento de la vida del sujeto, accede a lo *real* para captar su contenido objetivo, constituido neuronalmente, es decir, actualizado en

la subjetividad como captación de lo real. Lo real tiene una consistencia física en el *cosmos, de suyo*. Lo conocido (y amado) tiene una existencia neuronal (intencional diría E. Husserl), es un *objeto* constituido que dice referencia a *lo real*.

El cuasi-idealismo de la teoría consensual de la verdad de Habermas (que es en realidad teoría de la validez intersubjetiva), al no descubrir la capacidad *material* de la razón, le impide analizar toda la esfera de los *contenidos* referentes a la vida inmediata de la comunidad política, en sus esferas ecológica y económica, reduciendo —como J. Rawls, Ch. Taylor y tantos otros— el aspecto material de la existencia humana a la esfera de la cultura, y a los valores fuertes de dicha cultura. La ceguera de los aspectos materiales de la política (como la ecología y la economía) tienen las peores consecuencias.

En una *Política de la Liberación*, hay *hechos* (de los que Habermas indica que «en las inferencias prácticas de tipo moral [...] los hechos *no constituyen* ninguna base suficiente») que tienen relevancia para descubrir aspectos normativos. El *hecho* real de que el ser humano necesita alimentarse (por ser una subjetividad corporal viviente), es el punto de partida para justificar la obligación política de proveer un tal alimento a la comunidad política por parte del que ejerce el poder (*potestas*) como representante. Cuando una población tiene a un alto porcentaje de su población con hambre, se trata de un *hecho*; la política no puede sino hacerse cargo, por exigencia normativa, de una tal realidad a la que se accede por *hechos empíricos*. Hay *hechos*, que no son meros valores culturales ni de otro tipo (ya que en realidad fundan los valores), que se encuentran a la base de la normatividad[273] de la política en su aspecto material. Los *hechos* de la extinción de especies animales, el efecto invernadero que pone a riesgo la vida futura de la humanidad, etc., son descubiertos por la razón *material* (un tipo de racionalidad), que mide toda actuación humana desde la vida humana como última referencia, como hechos *peligrosos*, efectos del comportamiento humano global —por lo tanto no son ya *hechos* meramente *naturales*, sino hechos *prácticos* de responsabilidad política— que deben evitarse. La razón instrumental considera la relación técnica medio-fin (y «fin» en un sentido técnico). La razón *material* considera *a los fines de la acción instrumental* desde el horizonte de la posibilidad o imposibilidad de la conservación y aumento de la vida humana en el mediano y largo plazo. Juzga por tanto a los fines y a los valores (que para M. Weber son referencias dadas irrefutables, legitimadas por tradición). Un medio para un fin, racional por lo tanto para Weber, de un sistema dado, eficaz para la razón *instrumental*, puede ser considerado por la razón *material* como irracional, ya que pone en peligro la vida humana. El sistema capitalista es considerado por muchos críticos como una estructura cuya eficacia o criterio de productividad se ha tornado irracional: los efectos no intencionales ponen en riesgo la vida en cuanto tal en el planeta Tierra, y a la vida humana por la producción de efectos negativos no intencionales, tales como la pobreza estructural creciente. La vida humana como criterio de la razón

*material* juzga a los sistemas desde su *contenido*; juzga sus fines, sus medios. La *legitimidad* formal nos habla de la autonomía y la libertad de los participantes. Las exigencias de la racionalidad *material*, siempre en referencia a la vida humana inmediata, nos hablan de los medios y fines debidos para la reproducción y desarrollo de esa misma vida, como condición y momento constitutivo de la política en cuanto tal.

## 2. Conatio vita conservandi: *fraternidad* y dikaiosyne

[403] Si la razón *material* accede a la realidad para dar el *contenido* a la política, la voluntad como querer-vivir de la subjetividad corporal es el momento tendencial de esa misma referencia de la subjetividad a la realidad de lo *real*. La voluntad es un *querer* conservar y acrecentar la vida, y como voluntad política. Esa tendencia se refiere a la realidad *cósica* (en la ecología y la economía) o a la realidad *cultural* o del Otro, en cuyo caso el otro sujeto es querido como última referencia en dicha reproducción y aumento de vida, como comunidad. De esta manera, el poder de la comunidad como *potentia*, es el correlato de la razón material. La razón *capta* subjetivamente el aspecto real necesario para la vida; la voluntad *tiende* a ese aspecto *real* aspirando a la satisfacción, es decir, al poder subjetivar esa sustancia física y nutricia de la realidad objetiva en su propia subjetividad, o la compañía del Otro también como afirmación de vida comunitaria, ya que el solitario está perdido: no podrá reproducir ni aumentar su vida, simplemente se extinguirá. El trabajo, como relación con la realidad física, es objetivación de la subjetividad como preparación, por transformación de la realidad, del consumo como subjetivación de la objetividad transformada en satisfactor, y como mediación práctica con los otros miembros de la comunidad —en cuya división del trabajo estriba la posibilidad del aumento civilizatorio de la misma vida humana social.

El racionalismo nos ha acostumbrado a tratar la política desde el punto de vista de la razón práctica. Es necesario no olvidar nunca el *deseo*, la *voluntad*, la *conatio* spinozista que en este caso es la tendencia a la conservación de la vida humana como tal: *conatio vita conservandi* —modificando la expresión clásica.

Si la fraternidad es la amistad entre los sujetos, intersubjetiva, la *dikaiosyne* o *justitia* indica que esa fraternidad o amor por el Otro como igual debe empíricamente concretarse en atribuirle *materialmente* lo que le corresponde: el fruto de su trabajo como sobrevivencia ecológica, justicia económica y derecho a la identidad valorativa de su propia cultura. «Dar al otro lo que *materialmente* le corresponde» es el momento productivo (ser humano-naturaleza) de la relación práctica (sujeto-sujeto) en la que se articulan fraternidad benevolente y justicia por la equidad de sus *contenidos* empíricos en relación a la vida (vida ecológica, vida económica, vida cultural) desde el poder: biopoder.

En una obra sugestiva, *Políticas de la amistad*[274], Jacques Derrida desarrolla una reflexión política pero no sobre la razón formal-discur-

siva política, sino sobre lo que Max Scheler llamaría el *ordo amoris*: el orden del amor político. La amistad política es un aspecto material del Poder como fraternidad que unifica las voluntades y las «liga» en un manojo que multiplica su fuerza sumada funcionalmente. Es ésta una determinación *material*, un aspecto del contenido de la política. En efecto, la amistad o fraternidad política une a la comunidad política (y fue una de las dimensiones utópico pulsionales de la Revolución francesa: «Igualdad, fraternidad...», y de Rousseau en su expresión «la voluntad *general*»). No hay poder comunicativo (*potentia*) sin fraternidad; es la otra cara de la razón discursiva, no como oposición, es decir, como una razón discursiva negada, sino como articulación con la razón del otro: como voluntad común gracias al amor. No es lo contrario ni lo opuesto; no es una alternativa. Arquitectónicamente es otra dimensión de lo mismo. *Ptah*, el dios egipcio, tenía dos manifestaciones: *Toth* la lengua (la razón, el *lógos* griego o la *dabar* semita) y *Horus* el corazón (el amor creador). De la misma manera la dimensión material o de contenido de la política tiene una razón político-material (fundamentalmente ecológico-económico-cultural) y una pulsión de cohesión fraterna (lo apolíneo nietzscheano, pero todavía *positivamente*, como solidificante del poder político originario: la fraternidad interburguesa oponía un frente unido ante el antiguo mundo feudal, y después ante los terratenientes o del mercantilismo anti-industrial).

Es interesante observar que, en la tradición fenomenológica iniciada por E. Husserl[275], Max Scheler intenta superar el racionalismo formalista describiendo un ámbito intermedio entre objetos racionales y puramente afectivos, el reino de los *valores* (*Werte*), que por lo mismo no son objeto de la razón conceptual teórica ni de alguna potencia psicológica del desear, sino constituidos y descubiertos por un «sentimiento estimativo» (*Fühlen*)[276], no puramente subjetivo sino determinado por la objetividad pura de los valores. Esta facultad que *estima* valores sería, para nosotros, la razón práctica articulada a la voluntad que tiende a la *satisfacción*, como realización de las mediaciones para la vida. Es de notar que tanto M. Scheler como Nicolai Hartmann escriben páginas significativas sobre la relación de los valores, el sentimiento estimativo y la vida[277]. Hegel, por su parte, ha tocado ambos temas en su sistema[278]; lo mismo que Nietzsche y M. Heidegger[279].

En efecto, Scheler comprendió profundamente que la pura razón práctica kantiana, que procedía por el imperativo formal *a priori* —al menos en su tercera época, la trascendental—, dejaba de lado completamente el ámbito tendencial (ya que el respeto era un sentimiento igualmente formal) y valorativo. Por ello, pretendió descubrir un *ámbito material* (de contenidos) y que sin embargo fueran *a priori*, analizable desde la *epokhé* fenomenológica (un tipo de *noémata* constituido por una intención o *noesis* específicamente ética). Eran los valores captados por ese *Fühlen* (sentimiento estimativo). Este ámbito material ha corrido con suerte, ya que desde G. Moore, M. Weber, J. Rawls, K.-O. Apel o J. Habermas, todos los aceptan como claramente existentes y válidos

en su objetividad *material*. Es más, es la única *materialidad* que aceptan los tres últimos nombrados. El estatuto ontológico de los valores nunca ha sido bien definido (ya que va desde un platonismo realista hasta el subjetivismo, no empírico y por ello no válido para la ciencia en sentido fuerte, de los «juicios de valor» de un A. Ayer), y sin embargo el tema tiene sentido y hay que saber describirlo de manera satisfactoria.

Todos advierten que hay una relación entre los valores y la vida humana. Lo que pasa es que dicha vida es dicotomizada en momentos contrapuestos. Por una parte, la vida biológica vegetativa o animal del cuerpo humano, y por otra la vida espiritual o mental[280]. Aunque Hartmann admite que «el ser humano no ha creado la vida, sino que está constituida, es real (*wirklich*), le ha sido dada (*ihm gegeben*)»[281] —tal como expresaba E. Bloch—, opina que «el valor de la vida es ontológicamente la base del sujeto»[282]. Pero la «vitalidad, la fuerza de la vida, [...] la salud» son «bienes supremos»[283], pero que deben ser distinguidos de la vida del ser espiritual del ser humano. Scheler, por su parte, muestra «la referencia del valor a la vida»: «Los valores y el tener valor son absolutamente relativos a la vida»[284]. Hay sin embargo valores «útiles» y otros «espirituales»; estos últimos son los valores «más altos» (*höchster*) en referencia a los valores «biológicos»[285], y como tales son independientes de ellos[286]. De esta manera se oscurece la enunciada relación de la vida humana con los indicados valores.

[404] Por su parte, Hegel distingue perfectamente el «sentimiento práctico» (*praktische Gefühl*) tanto del entendimiento, que constituye objetos, como de la razón práctica o de los sentimientos en general. Este «sentimiento práctico» es un momento «del espíritu práctico [...] y como tal tiene el *contenido* (*Inhalt*) de la razón, pero como inmediatamente singular (*Einzelnen*)»[287], no como universal. Para Hegel esta facultad es un «sentimiento» del «deber-ser», un sentimiento ético.

Habría todavía que radicalizar la reflexión. En efecto, los valores existen de alguna manera como *a priori* de la acción práctica. Si tenemos en cuenta los recientes estudios de la neurología cerebral[288] —en investigaciones como las de A. Damasio[289]—, y en la línea de las reflexiones en este punto acertadas de Nietzsche, se dice que una mediación, una acción posible o una cosa que nos enfrenta en el mundo (como una piedra o un animal, como posible alimento o como depredador peligroso), o como institución social o histórica, tienen *valor* por el lugar que ocupan en el ciclo medio-fin cuya última instancia es la reproducción o aumento de vida. La *jerarquización* de las cosas real con valor es necesaria, ya que debe saberse situarlas dentro de un orden memorizado, lexigráficamente determinado (nombrado) en una escala de mayor o menor utilidad, en el momento de usarlas. La corporalidad viviente cerebrada, desde las exigencias ecológicas, económicas y culturales, fija el valor de las posibilidades existenciales, siempre *humanas*[290], y determina la *peligrosidad* de lo que mata o el *valor positivo* de lo que es mediación de la vida humana (todo en último término subsumido por los contenidos culturales). Es decir, la mediación *tiene valor*, vale (valga la redundancia) en tanto

está integrada a un ciclo de producción, reproducción o aumento de vida humana. El *valor* indica que la mediación es efectivamente *medio* para la vida humana. La vida humana es así el *criterio del valor* de todas sus mediaciones, pero, como tal *no tiene valor* (contra lo que opinan M. Scheler, N. Hartmann o A. Heller), porque tiene *dignidad*. Marx indicaba correctamente que la vida humana (el «trabajo vivo») no podía *tener valor*, porque era la «fuente creativa del valor»: la mercancía *vale* en tanto contiene vida objetivada. La vida es el criterio del valor, sin valor ella misma, no porque no tuviera un *contenido* propio humano, normativo, ético, sino porque es el criterio último ético y político de todo lo que *vale*. Es la vida humana la que otorga *valor económico* a las mediaciones económicas de la vida humana; es la misma vida la que constituye el *valor político* de todas las mediaciones del campo político (acciones e instituciones); y así en todos los campos. El tipo de racionalidad que estima el valor o descubre la relación de medio-fin en todas las mediaciones para la vida es lo que denominamos *razón material práctica*.

Por esto *la vida humana es criterio universal de verdad práctica* (en nuestro caso: política). De lo real que nos rodea, de todo lo que se presenta del cosmos real en nuestro mundo, prestamos atención, interpretamos, recortamos cotidianamente (y aun en la actividad científica, en la acción práctica política, etc.) todo lo que *dice relación* en último término ya siempre *con la vida humana*, con nuestro proyecto singular, público o político de vida (sea cual fuere su contenido cultural como «vida buena», de lo que nunca estamos tratando aquí). La *omnitudo realitatis* (la totalidad de las cosas reales en nuestro mundo existencial y más allá de su horizonte) sólo *aparece* a nuestra consideración en tanto *tiene que ver* como mediación de realización de algún aspecto de nuestra vida. Verdad es la actualidad, en la interioridad construida neuronalmente de nuestra subjetividad, de la cosa o instancia real. Y bien, sólo actualizamos, construyendo objetualmente lo real en nuestro cerebro, aquello que dice relación al proyecto concreto inmediato de nuestras vidas. En este sentido la vida es criterio de verdad, de verdad práctica y de verdad política. Es la cuestión *material* por excelencia. Lo que no entra en el circuito del interés por las cosas que despierta la vida humana inmediata, queda *fuera* de nuestra consideración; es decir, no es actualizada en nuestra subjetividad. Puede ser parte de *lo real*, pero no es realidad *objetiva*.

Debemos dar un paso más. Si de lo real que nos rodea detectamos las mediaciones para la vida, son igualmente esas mediaciones las que atraen nuestras tendencias, pasiones, sentimientos, todas las estructuras del sistema límbico cerebral. Las tendencias, pulsiones, la voluntad tienen las mediaciones que nos permiten la producción, reproducción y aumento de la vida inmediata, y tienden a ellas anticipando como *deseo* el *gozo* o la *satisfacción* de la subsunción de lo de nutricio o necesario que esa mediación tenga para nuestra vida corporal viviente-cultural. Si el niño *desea* el azúcar es porque tiene la energía que necesita para cumplir las exigencias de su vitalidad juvenil. Si el científico *desea* llegar

a la solución de un teorema se trata, de medios inferiores a mayores, en una complicada sinergia de estructuras, en última instancia para, por el conocimiento científico, producir, reproducir o aumentar la vida humana. La voluntad, como la hemos definido, es el *querer-vivir*. La razón material práctica descubre o conoce (constituye cerebralmente como objetos complejos) de lo real lo que necesita manejar en el campo político para llevar a cabo labores ecológicas, económicas o culturales. La voluntad, por su parte, tiende a lo real como *satisfactor* (de la misma vida inmediata). Se tiende a las cosas (que se necesitan), pero también se tiende (pulsión hacia el Otro, amor, *deseo metafísico* lo llamaría en su *ápice* E. Lévinas) a otras subjetividades corporales vivientes, a otros seres humanos, y en la política a otros miembros de la comunidad en dicho campo. Y bien, el poder político primero (*potentia*) es la pluralidad de voluntades unidas por el consenso (de alguna manera siempre racional), y ahora nos toca llamar la atención en este aspecto, también *solidificadas, soldadas* por la *fraternidad*. Desde Schopenhauer, lo hemos visto, el ser o la realidad es vista como Voluntad (*Willen*). En nuestro caso sería «Voluntad de Vida» (*Willen zum Leben*). Se trata del momento de la voluntad como *querer-vivir-con-los-otros* en tanto realización de una satisfacción profunda, no ya sólo en el nivel erótico (del campo familiar), o del juego (en el campo deportivo), sino en la satisfacción de la compañía del Otro por la alegría que produce a la subjetividad corporal viviente otra subjetividad, con la que puede contar, con la que puede efectuar acciones públicas, institucionales, efectivas, eficaces con respecto a la mutua y gozosa realización y aumento de la vida de la comunidad política. Más poder (como *potentia*) tiene una comunidad cuando más «amistad» pública existe entre los ciudadanos. Éste es el tema de la obra de J. Derrida anotada arriba.

En la nombrada obra *Políticas de la amistad*, Derrida se impone la tarea de deconstruir el concepto de *fraternidad*, el postulado de la Revolución francesa, dando como fruto un libro barroco con mil pliegues. Pienso, sin embargo, y como veremos en el *§ 33* (cuando expongamos el momento *crítico* del principio material de la política), que se enreda entre ellos y se le pierde el último de dichos pliegues. Se le «dobla la pala» (de Wittgenstein) antes de tiempo, porque, aunque aprecia tanto a E. Lévinas, nunca llegó a entenderlo, y esta deconstrucción así lo prueba. En efecto, todo transcurre dentro del horizonte ontológico —con *dos polos* antitéticos—, pero nunca sobrepasa dicho horizonte hacia el ámbito meta-físico o ético, donde en un *tercer momento* encontraría la solución a la doble aporía presentada con gran erudición (sobre las mismas posibilidades de interpretación del «loco de Turín»[291]). En realidad es un diálogo sostenido con Carl Schmitt, de paso con Nietzsche, con Aristóteles y muchos otros filósofos que trataron la cuestión de la amistad. Derrida aborda entonces diversas políticas o maneras de tratar el tema de la «amistad» (o «enemistad»), teniendo como referencia permanente las dos aporías nietzscheana, que no logra resolver —ni él ni Nietzsche, como hemos dicho: «Y quizá entonces llegará también la hora de la ale-

gría, cuando diga: ¡*Amigos, no hay amigos*!, grita el sabio moribundo; ¡*Enemigos, no hay enemigos*! —grito yo, el loco viviente»[292].

[405] La primera aporía se enuncia en la contradicción de echarle en cara a los amigos (*¡Amigos!*) el que no hay amigos. Con respecto a esta aporía, sea porque el «primer amigo» es sólo uno, lo que es muy poco; sea porque aún él no puede ser el «perfecto amigo», porque la perfecta amistad es propia de los dioses, es decir, es empíricamente imposible; lo cierto es que permitirá muchas sutiles reflexiones (que tanto agradan sofísticamente a Derrida). Pero, al final podríamos preguntarnos: ¿Por qué se trata del «sabio moribundo»? Derrida nunca explica bien este hecho[293]. En referencia a la segunda aporía, grita a los enemigos (¡*Enemigos*!), pero resulta que en realidad no los hay. Esta segunda aporía quedará encubierta y sin solución en toda la obra de Derrida. Menos aún se pregunta por qué el «enemigo» deja de serlo, y ¿por qué es *locura viviente* el decretar que dicha enemistad ha dejado de existir? ¿Desde qué horizonte la enemistad desaparece y el enemigo puede transformarse en «amigo»? Este enigma no tendrá solución para Derrida (porque ni la descubre ni como enigma). Su reflexión se despliega a la luz de dos textos semitas que aunque los cita nunca quedan aclarados (y que, paradójicamente, forman parte de lo mejor de la *expresión verbal* de gran belleza de Nietzsche, pero incomprensible para Nietzsche). Estos textos semitas se refieren a la segunda parte del enigma nietzscheano. El primero, de manera semejante al texto de Nietzsche, opone amistad a enemistad (no así el texto de Aristóteles, que sólo habla de amistad; o el segundo, del fundador del cristianismo, sólo habla de enemistad): «Maldito el que no tiene *amigos*, porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo. Maldito el que no tenga ningún *enemigo*, porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final»[294]. Nietzsche debió inspirarse en un texto semejante a este enunciado, pero, repito, no pudo resolverlo. El otro texto, que sólo se refiere a la enemistad, impensable para Aristóteles, y que Nietzsche lo hace presente en la segunda parte de su enunciado, echando mano una vez más a la tradición semita (tan detestada por Zarathustra): «Habéis oído decir: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pero yo os digo: *Ama a tus enemigos y ruega por aquellos que te persiguen*[295].

En sus idas y venidas es a Schmitt a quien Derrida tiene como referencia esencial. La cuestión es, en su fundamento, que la *fraternidad* en la comunidad política está atravesada por una contradicción que la fractura: la línea pasa por el amigo/enemigo. No es el enemigo total, es sólo el enemigo público político dentro del Todo de la comunidad, de la fraternidad. Pero esa fraternidad fragmentada, además es *falo-logocéntrica*, ya que no es *sorelidad* (hermandad con la hermana) sino *fratrokrasia* patriarcal.

Queriendo pensar el enigma nietzscheano Derrida se pierde, no aclara, se empantana, no avanza:

*La frase muy familiar de Aristóteles*, es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que

hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección que grita desde el presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente[296].

No se muestra claramente el sentido de la sabiduría, por qué enfrenta a la muerte, y por qué la amistad se vive en ese horizonte. Menos aún se muestra de qué locura se está hablando (como negación de la sabiduría ante la muerte, por lo tanto de otra sabiduría ante la vida), y por qué en el horizonte de la vida el enemigo desaparece. Queda todo en una penumbra sugestiva, inteligente, pero que no resuelve el enigma.

La deconstrucción de la *fraternidad* derridiana, que de todos modos puede sernos útil como un primer momento negativo (no pudiendo radicalizar la negatividad y menos avanzar en la construcción positiva posterior), se despliega como hemos dicho confrontando a Schmitt, por ello:

Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental. Sería injusto reducir a él el pensamiento de Schmitt, como se hace frecuentemente, pero ese axioma es en cualquier caso indispensable tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y de la soberanía. La desaparición del enemigo hace doblar las campanas por lo político como tal. Marcaría el comienzo de la despolitización (*Entpolitisierung*)[297].

Es evidente que Schmitt, así como Nietzsche y Derrida, entienden el poder político como dominación, y el campo político ocupado por estructuras de una «Voluntad de Poder», que se ordenan en fuerzas organizadas en grupos de amigos ante enemigos. De todas manera, y como elemento propio de un cierto vitalismo larvado en todos ellos (que desearía decantar de elementos reaccionarios refiriéndome a A. Negri, Marx o Freud), toda la reflexión dice relación a la vida humana:

Schmitt [...] nombra sin equívoco ese dar muerte. Ve ahí el sentido de la originariedad ontológica [...] que se debe reconocer a las palabras *enemigo* y *lucha*, pero primeramente y sobre el fondo de una antropología fundamental o de una ontología de la *vida humana*: ésta es un *combate* y cada ser humano es un *combatiente*, dice Schmitt [...] Esto significa al menos que el ser para la muerte de esa vida humana no se separa de un ser para el dar muerte o para la muerte en combate[298].

[406] Es una política fundada en la vida, pero, como todo el pensamiento de derecha (incluyendo Heidegger), es una vida «para la muerte». Es el riesgo de la muerte lo que constituye el campo político como político, y por ello más que la fraternidad (como amistad) es la enemistad el momento esencial. De nuevo debemos recordar que si el poder de la comunidad es la *potentia* afirmativa, el campo político es el campo donde se despliega la acción y las instituciones políticas para lograr la

reproducción y aumento de la vida, y no su contrario. Su contrario, la muerte, recuerda la vulnerabilidad de la política, su límite, el fetichismo, la *potestas* como dominación. Frecuente sí, pero no por frecuente esencial. En el pesimismo schmittiano, como en Maquiavelo, Hobbes y tantos otros, todo parte de la «hostilidad». No hay «hostilidad sin la posibilidad real de dar muerte, [así como] no hay tampoco, correlativamente, amistad fuera de esa pulsión mortífera [...]. Esta pulsión mortífera del amigo/enemigo procede de la vida y no de la muerte, de la oposición a sí de la vida en tanto que se afirma ella misma, y no de algún tipo de atracción de la muerte por la muerte o para la muerte»[299]. Se intenta afirmar la vida, pero siempre a través del rodeo de la muerte. La fraternidad se hace imposible como punto de partida, porque es «a partir de esta extrema posibilidad [amistad/enemistad] como la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente *política*»[300]. Lo política tiene su concepto en esa tensión entre vida y muerte, entre amistad y enemistad, la fraternidad sólo cubre el primer momento, pero no el segundo, como tensión siempre temible de la muerte que como una espada de Damocles constituye el campo político (moderno) como tal.

Por el contrario, en la filosofía clásica griega se hablaba de una *virtud* o *hábito* que hacía tender o desear al miembro de la ciudad a dar a todos los otros participantes del todo político lo que le correspondía según su derecho (y no según la inclinación egoísta): la *dikaiosyne* (δικαιοσύνη). En la Cristiandad germánica se expresaba lo mismo por el adagio: *Justitiam ad alterum est*[301]. La evolución de este concepto de justicia, que sería largo de rastrear[302], nos mostraría que no ha perdido su actualidad si por tal se entendiera una cierta disciplina de la subjetividad deseante que permite poner a disposición de los otros miembros de la comunidad bienes comunes sobre los que debe ejercerse el poder delegado del Estado como institución que contribuye a producir y distribuir equitativamente las mediaciones para la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos. Una pretensión política de *justicia* se remitirá en último término a esta cuestión. Los clásicos dividían la justicia en tres tipos: *a*) la justicia legal que inclinaba a cumplir las leyes (sería la disciplina de los ciudadanos en el «estado de derecho»); *b*) la justicia que se dirigía de la parte al todo o justicia productiva, en la que los miembros de la sociedad tendían económicamente a trabajar para poder contar con los bienes necesarios para la reproducción de la vida; y, por último, *c*) la justicia distributiva, del todo a la parte, por el que la comunidad, institucionalizada, permitía a los ciudadanos participar en los bienes comunes del todo —a la que prestó especial interés el utilitarismo de J. Bentham—. Todo ello es parte de lo que debe tratarse en el aspecto material de la política, actualizada su problemática, pero no por clásica inútil.

Habrá también que tener claro, en definitiva, que el momento decisivo, conclusivo, final del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción*, o más exactamente el consumo consumado (valga la expresión). Cuando la subjetividad corporal viviente físicamente subsume, digiere el satisfactor material, la cosa real, y lo *trans-forma*

en su propio cuerpo. El «pan» (que el juzgado por Osiris ha dado al hambriento como cumplimiento de una exigencia de justicia trascendental, más allá de la mera ley positiva) *deviene realmente* la *subjetividad corporal* del ciudadano: «subjetivación de la objetividad» escribía correctamente Marx: «En la primera [la producción], el productor se cosifica (*versachlichte*); en el segundo [el consumo], la cosa producida por él se personifica (*personifiziert*)»[303].

Esta «personificación» del objeto material producido (en las sub-esferas ecológica, económica o cultural) es el cumplimiento *por su contenido, material* entonces, de la política. Ésta es también la *verdad* del utilitarismo, en cuanto la felicidad es la constatación o resonancia subjetiva de la corporalidad re-constituida en su vitalidad y sentida como placer, goce. La política no tiene sólo como *condición* la alimentación (Aristóteles ponía, en este sentido, a la agricultura como condición de la posibilidad de la existencia de la *polis*), sino como efectuación de la esencia de la política en tanto acción *reproductiva* (permanencia) y como *aumento* (desarrollo) de vida humana (ya que en el nivel cultural la posibilidad del despliegue cualitativo de la vida no tiene límites y puede siempre *mejorarse*: creación incesante de nuevas necesidades humanas y por ello exigencia de nueva producción hacia futuras más excelentes *satisfacciones*). La razón material política descubre la *verdad práctica* de la realidad cósica y cultural en cuanto manejable; la voluntad fraterna unifica las voluntades materialmente; pero, al final, ambas operan para poder vivir plenamente los *contenidos de la vida humana*. Hemos así descrito el momento *material* del *bien común* político (objetivo [en tanto finalidad y objetividad anterior a la praxis política] de la *pretensión política de justicia*), que exige también *legitimidad* formal democrática, y, por último, *posibilidad fáctica* real para completar todos sus componentes mínimos.

### 3. *El Principio material de la política*

[407] Se trata de un principio político incontrovertible, que siempre ha estado ya presupuesto en toda descripción o filosofía política, pero *implícitamente*. Hay que explicitarlo, describirlo, fundamentarlo, mostrar cómo se subsume en todos los momentos de la política, tanto de la acción estratégica como de las instituciones, en especial en el ejercicio delegado del poder como representación (*potestas*).

#### 3.1. *El Principio siempre supuesto implícitamente*

Este momento racional de la política es tan obvio, trivial, tan del sentido común, que ha quedado oculto detrás de otras consideraciones de la filosofía política moderna. Quiero dar algunos ejemplos, demasiados conocidos —y los doy por conocidos, para mostrar su aparente trivialidad.

Spinoza, desde el racionalismo de la reciente hegemonía burguesa de Ámsterdam en Europa, escribe en el *Tratado teológico-político* (1670),

capítulo XVI: «Los hombres, sin auxilio mutuo, *viven* miserablemente [...] Para llevar una *vida feliz y llena de seguridad* han debido esforzarse para hacer de modo que tuvieran en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza [...]»[304].

En efecto, es la razón el medio para conservar la vida con seguridad y paz, y «no hay quien no desee *vivir seguro y sin miedo* [...] lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual *vive a su antojo*»[305]. El fundamento del argumento consiste en la necesidad de pasar de un estado natural caótico según los apetitos egoístas a un estado de orden civil (o político), donde la razón es la «seguridad *de la vida*».

Aún más claro es John Locke, que pública en 1690 sus *Dos Tratados sobre el Gobierno civil*, el que en el *Segundo Tratado*, cap. 2 («Del estado de naturaleza»), escribe:

> [...] Ese estado de naturaleza es un estado de libertad [...] Esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo [...] El estado de naturaleza tiene una ley natural [...] La razón[306], que coincide con esa ley, enseña que [...] nadie debe dañar a otro *en su vida (in his life)* [...] De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación [...] *a la conservación de la vida (of the life)*[307].

Siguiendo a Hooker[308] muestra que en el «estado de naturaleza» tenemos «incapacidad para proporcionarnos, por nosotros solos, las *cosas necesarias para la vida* conforme a nuestra dignidad humana»[309]. El estado de naturaleza es como un «estado de guerra» donde nos «exponemos a que [el adversario] nos arrebate la vida»[310]. El suicidio no es posible, porque «el ser humano [...] no tiene poder sobre su *propia vida*[311] [...] no dispone del poder de acabar con su propia vida»[312]. El pasaje a la propiedad privada, de igual manera, es fundado por ser «la manera más ventajosa para la vida»[313]. En primer lugar, es verdad que «la razón natural nos enseña que los hombres, una vez nacidos, tienen el derecho de conservar su existencia [la vida], y por consiguiente, el comer y el beber y disponer de otras cosas que la naturaleza otorga para su subsistencia»[314]. Pero, en segundo lugar, por el trabajo, ponemos en condición la tierra para «ser útil para la vida»[315], y: «La medida de la propiedad la señaló bien la naturaleza limitándola a lo que alcanza el trabajo de un hombre y las necesidades *de la vida*»[316].

Hasta aquí la argumentación de Locke se funda siempre *en la vida humana*. De pronto, gracias al dinero pueden acumularse «grandes posesiones»[317], aunque todavía permite ser intercambiado por «artículos verdaderamente útiles *para la vida*»[318]. Aparecido el dinero, el discurso de Locke cambia de sentido desde el capítulo 6 del *Segundo Tratado*; ya no recurre más a la vida como fundamento argumental. La propia «sociedad política o civil»[319] tendrá ahora por «finalidad primordial la defensa de la propiedad»[320]. La vida deja definitivamente de tener significación.

De la misma manera Jean-Jacques Rousseau, en el libro I, cap. 6, del *Contrato Social*, escribe:

Supongo que habiendo llegado los hombres a un momento en que los obstáculos impiden su conservación (*conservation*) en el estado de naturaleza [...] En este estado primitivo no pueden subsistir (*subsister*), y el género humano moriría (*périroit*) si no cambiara su forma de ser[321].

Para no perecer, para conservar la vida, es necesario pasar a «una forma de asociación» superior. La vida es nuevamente el fundamento de la argumentación.

Johan G. Fichte, en el libro I, capítulo 1, II, de su *El Estado comercial cerrado* (1800), es aún más claro:

El objetivo de toda la actividad humana es *el poder vivir*: y a esta *posibilidad de vivir* tiene el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo *a la vida*. Por eso hay que hacer la división ante todo de tal manera que todos dispongan de los medios suficientes para subsistir. *¡Vivir y dejar vivir!*[322].

[408] Quiero ahora referirme a dos filósofos contemporáneos, que han vivido en su piel la persecución y la muerte —en un caso una muerte posible, en el otro una muerte real—. Se trata del filósofo judío, que vive la persecución nazi y se exilia en Estados Unidos, Hans Jonas, que funda toda una ética de la vida como responsabilidad[323]; y del filósofo latinoamericano Ignacio Ellacuría, que es asesinado por sus compromisos políticos en El Salvador —por la dictadura militar orquestada por el Pentágono y la CIA[324]—. Uno es filósofo de la lucha por la vida en la primera parte del siglo XX; el otro en la segunda parte. Para la humanidad, desde su origen, la vida humana fue un hecho natural no problemático, mientras que la muerte es la que apareció desde el origen como enigmática[325]. Aún la biología era una ciencia pero sin exigencias éticas, políticas. Cuando en 1972 el Club de Roma muestra los «límites del crecimiento»[326], la vida comenzó a ser un «problema», no ya teórico sino angustiosamente político: la vulnerabilidad, limitación, precariedad y comienzo de extinción de la vida sobre el planeta Tierra es ya visto como un posible suicidio colectivo de la humanidad:

Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado *de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella[327]. La fórmula de Bacon dice que saber es poder. Pero el programa baconiano manifiesta de por sí, esto es, en su propia ejecución en la cumbre de su triunfo, su insuficiencia, más aún, su contradicción íntima, el perder el control sobre sí mismo [...] El poder se ha vuelto autónomo [...] Lo que ahora se ha vuelto [normativamente] necesario, si la catástrofe no le pone antes freno, es el poder sobre el poder, la superación de la impotencia frente a la autoalimentada coacción del poder a ejercerlo progresivamente[328].

Por su parte Ellacuría, mostrando la fundamental constitución de la «materialidad de la historia»[329], y después de analizar cómo el ser histórico es físicamente material, espacial y temporal, llega al «fundamento biológico de la historia», y escribe:

Aunque la sociedad no sea un organismo [...] los distintos grupos humanos [...] son los que biológicamente se ven forzados a hacer historia. Muchas de las realizaciones del hombre no sólo naturales sino opcionales se deben a determinantes fundamentalmente biológicas [...] Cuánto más si atendemos a toda la riqueza y plenitud de las necesidades y de las fuerzas de la vida, biológicamente considerada[330].

Por su parte Franz Hinkelammert, en su obra *Democracia y totalitarismo*, situándose más decididamente que los dos filósofos ya nombrados en el nivel estricto de la «vida humana», muestra la importancia del contenido material en el cruce con el campo económico y ecológico:

Ciertamente, no se puede asegurar la reproducción material de la vida humana sin asegurar a la vez la reproducción de la naturaleza material. Siendo el proceso de producción una transformación de la naturaleza material en medios de satisfacción de las necesidades basadas en procesos de trabajo, el agotamiento de la naturaleza significaría siempre la destrucción de la propia vida humana[331].

La tarea entonces de la *ratio política*, en cuanto razón práctico-material, es la de ocuparse de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. La macro-política se obliga a cumplir dicho imperativo en el nivel de la humanidad como un todo, en el largo plazo, y responsabilizándose políticamente de la producción y reproducción de la biosfera (ecología) y como sistema de división del trabajo, de la producción de satisfactores y su distribución e intercambio (economía). Cuando decimos «a largo plazo» pensamos, por ejemplo, en los cinco mil próximos años. Es decir, si el proceso neolítico que en Mesopotamia y Egipcio alcanzó hace aproximadamente cinco mil años una madurez civilizatoria suficiente —habiendo en la Tierra en esos momentos unos 60 a 100 millones de seres humanos—, al comienzo del siglo XXI, la humanidad habrá casi centuplicado su ocupación demográfica. La concentración demográfica, los recursos no renovables, el calentamiento de la atmósfera, el hueco de ozono en el Polo Sur, etc., manifiesta que, *materialmente* (por su *contenido*), la «macro-política planetaria» deberá adoptar nuevos criterios para la reproducción y desarrollo de la vida humana o ésta desaparecerá a corto plazo. En la producción económica el político deberá hacer adoptar, por ejemplo, un criterio del descenso de la tasa de uso de recursos no-renovables (como el petróleo); el ascenso de la tasa de recuperación de recursos fijos de la tierra (p.e. el hierro o cobre); el aumento de la tasa del uso de los recursos renovables (p.e. energía solar o hidráulica, madera, plásticos sintéticos, combustión por alcohol, etc.). Nunca la política, desde antes de Aristóteles hasta Rawls se había ocupado de este menester. Es ahora absolutamente prioritario *materialmente*. Pero sería la negación y superación de la política moderna de un Maquiavelo en el Renacimiento, de Locke en el capitalismo, o del Bacon de la revolución científica. La filosofía política todavía no ha subsumido responsablemente esta dimensión. Los «partidos verdes», ingenuos ante la economía capitalista, son el fruto de una novedad material que será determinante en el tercer milenio.

Toda la conducción de las otras actividades ecológico-económico-culturales en el plano internacional, nacional, regional, étnico, etc., de la razón política en su nivel material, son aspectos parciales, fragmentarios, específicos de este criterio fundamental de verdad política, que es al mismo tiempo un principio material político: el deber de producir, reproducir y desarrollar políticamente la vida humana de toda la humanidad, y como condición de su posibilidad la existencia de la biosfera. Este «deber» es el principio deóntico material fundamental de toda política posible. Y esto porque el ciudadano es una corporalidad viviente, una subjetividad necesitada y un sujeto auto-reflexivo que tiene la vida humana (la suya y de toda la humanidad en último término) a cargo (es la «responsabilidad» de H. Jonas o el «tener a cargo la realidad» de I. Ellacuría). De una manera obvia, contundente y certera escribe Hinkelammert: «La reproducción material de la vida humana es la última instancia de toda vida humana y por tanto de su libertad: el hombre muerto —o amenazado de muerte— deja de ser libre, independientemente del contexto social en el cual viva»[332].

### 3.2. *El enunciado del Principio material de la política*

[409] La vida humana, la «desnuda vida» —diría G. Agamben[333]— pero en sentido más radical, de la comunidad política, es la última instancia de todos los principios (aun del principio material[334]).

La diferencia entre *zoé* (vida biológica) y *bíos* (vida dentro de un campo cultural, y también político) es propia del pensamiento griego, de Aristóteles por ejemplo. Este dualismo es superado en parte por la Modernidad —indicación dada por M. Foucault[335] en sus reflexiones sobre la disciplina del poder sobre el cuerpo viviente dócil del ciudadano—, pero cae en un nuevo dualismo (que ni Foucault ni Agamben descubren[336]). De todas maneras se escribe correctamente:

> Lo que debe preguntarse [...] no es tanto el sentido de la posible articulación del *vivir bien* con *telos* político; sino más bien es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye a través de la exclusión [...] de la vida desnuda. ¿Cuál es la relación entre política y vida, si la política se presenta como lo que debe acaecer incluso a través de una exclusión? [...] La vida desnuda tiene, en la política occidental, el singular privilegio de que su exclusión sea el fundamento de la ciudad de los humanos (p. 10).

Exclusión de la vida desnuda o inmediata (Hinkelammert) de la política, que dice sin embargo tenerla siempre en cuenta; exclusión desde «la biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, hasta la sociedad de consumo y del hedonismo de las masas, de la otra parte» (p. 15). La vida de la que hablamos en esta *Política de la Liberación* es la vida humana (*contenido* de toda decisión), pero cruzada por la dimensión consensual racional (contra el totalitarismo moderno), y ante el sistema capitalista que la asume sólo como la del comprador, cuyas necesidades son producidas no por exigencias de la vida inmediata (siempre cultu-

ral), sino por las preferencias impuestas por la moda y la propaganda del mercado.

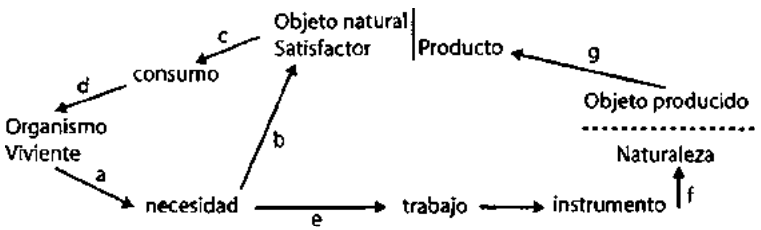
La comunidad política tiene en su vida (fuente de todo valor y criterio de toda decisión en cuanto a su contenido) el origen de la soberanía. Pero, podría pensarse que: «La paradoja de la soberanía —refiriéndose Agamben a Foucault y Schmitt— se enuncia: *el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del orden jurídico*» (p. 19).

El viviente es soberano sobre su vida; la tiene a cargo. Por ello, no es que la vida de la comunidad política esté *fuera* del orden legal cuando dicta el «estado de excepción» (o, *post festum*, cuando irrumpe en su lucha por el reconocimiento de *nuevos derechos*, como veremos en la parte *Crítica*), sino que, en cuanto es soberana, y porque es soberana como fuente de la ley, el viviente puede igualmente suspenderla en caso de extrema necesidad. No está *fuera*, está *debajo*; está *antes, en* y *después* del orden jurídico. Es la referencia intersubjetiva permanente, es la *auctoritas* sobre la *potestas*[337]. El *homo sacer* de Agamben es una «figura» del derecho romano; es decir, es ya un momento determinado por el derecho, por la institución política como tal. La vida desnuda no es tan desnuda, está ya «vestida» de una falta de derecho, no es sacrificable (porque es detestado por los dioses), pero puede ser muerto por cualquiera. Debe vivir huyendo; en el cuerpo del derecho, en referencia al cual es *homo sacer* no puede tener protección. Pero esa «vida desnuda» de juridicidad está definida negativamente desde (y en) el campo político. Cuando hablamos de sujeto corporal viviente, estamos hablando de algo más radical. Estamos hablando de que el sujeto corporalmente viviente está funcionalmente presente en muchos campos, y, entre ellos, en el político. Pero su subjetividad viviente no es viviente porque es política; sino, al contrario, porque es viviente el campo, y los sistemas políticos, tienen ciertas exigencias que cumplir con esas corporalidades vivientes que *ya siempre están presupuestas* en toda acción o institución política. Nuestra «vida inmediata» no es la «desnuda vida» de Agamben. Ese *homo sacer* nos servirá, en la parte *Crítica*, para comprender el proceso por el que el excluido (incluido) en el orden político, que para Agamben es un modo de entender la existencia política como tal, puede inaugurar un nuevo orden, por la transformación del orden vigente. Esta figura, en la *exterioridad* del orden jurídico, no puede encontrarse en el derecho romano-indoeuropeo; mientras que sí se encuentra en los códigos semitas desde antes del de Hammurabi, y en Egipto, y posteriormente en Palestina. Es otra tradición que Agamben intenta estudiar en otra de sus obras[338], teniendo a W. Benjamin como referencia, como veremos más adelante.

La vida inmediata de la que hablamos habrá que recuperarla más bien en la posición de Marx, y relacionada directamente a una teoría de las necesidades. En efecto, el viviente debe reponer constantemente elementos naturales que incorpora metabólicamente a su organismo, gracias a los cuales vive, es decir, necesita reponer lo que la propia vida como actividad va consumiendo. La vida produce así un consumo productivo; productivo de la vida misma. Una célula, por ejemplo la corporalidad

de una ameba, debe *alimentarse* de su *medio* (*Umwelt* o entorno), que siendo hostil significa un cierto peligro (es decir, posibilidad de enfrentar la muerte, en última instancia) pero del que el viviente necesita arrebatar las sustancias nutrientes perentoriamente, sin excusa ninguna. Ese consumo del organismo viviente de los elementos naturales habiéndolos incorporado *dentro de su membrana*, produce inevitablemente después de un tiempo un nuevo estado de *falta de*, negatividad que debe satisfacerse ansiosamente. Todo el organismo entra en un estado de pánico y *tiende* hacia el posible satisfactor. Ese *apetito* o tendencia, esa aspiración o instintiva exigencia es lo que llamamos *necesidad*. La vida tiene tantas necesidades como dimensiones debe cumplir.

Esquema 26.01. ALGUNAS DETERMINACIONES MÍNIMAS DE LA NECESIDAD




*Aclaraciones al esquema 26.01.* El ciclo *a-b-c-d* se recorre cuando los satisfactores están dados. El ciclo *e-f-g* se agrega cuando es necesario que el satisfactor sea un producto del trabajo (técnica productiva)[339].

En el viviente humano todas sus necesidades son *humanas*, desde las más perentorias como el comer, hasta las más sublimes de la contemplación estética o sacra, son dimensiones que despiertan *necesidades* de una vida *humana* que deben cumplirse, negarse con positividad (negación de negación: el comer niega la negatividad del hambre, como diría Sartre).

[410] Agnes Heller trabajó toda su vida el aspecto material de la existencia humana. Desde sus primeros trabajos tuvo siempre una inclinación particular hacia las estructuras afectivas (*Instinto, agresividad y carácter*[340], o *Teoría de los sentimientos*[341]), que deben ser situadas dentro del nivel material antropológico. Pero antes tocó el tema de una *Teoría de las necesidades en Marx*[342], y posteriormente *Una revisión de la teoría de las necesidades*[343], en la que pretende establecer una cierta diferenciación de las necesidades no del todo convincente, ya que la autora lucha contra una noción simplista de «comunismo» (no entendiendo que se trata de un postulado, y de allí la propuesta de «necesidades radicales», que luego abandona, ya que es posible explicar la cuestión en Marx de otra

manera). Lo que queda claro es que, efectivamente, la «necesidades» (*Bedürfnissen*) detectan en las cosas reales su valor de uso; no lo producen pero lo constituyen en cuanto tales. Una manzana sin una necesidad de alimentarse no tiene valor de uso, sino cualidades naturales determinadas. Si esas cualidades pueden alimentar a un viviente corre por cuenta del viviente. Si tales cualidades no se dieran naturalmente a la mano, entonces, en actitud productiva y por medio del trabajo e instrumentos, y gracias a la transformación de la naturaleza, se pueden producir dichos valores de uso. Siempre las necesidades están allí para indicar qué valores de uso necesita para el consumo. En efecto, lo necesitado con valor de uso es consumido por último. Esta destrucción o subsunción real del satisfactor por el consumo, que produce finalmente la satisfacción de la necesidad, culmina el proceso *propiamente material de la vida humana*, en el sentido que le damos en esta *Política de la Liberación*.

Esquema 26.02. LISTAS DE NECESIDADES HUMANAS A TENERSE EN CUENTA EN EL CAMPO POLÍTICO

| Maslow (Necesidades) | Fromm (Necesidades) | Maccoby (Impulsos-valores) | Max Neef y otros (Necesidades) | Doyal y Gough (Necesidades básicas) | Nussbaum (Capabilities) |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. Fisiológicas | A. Instintivas | Supervivencia<br>Placer | 1. Subsistencia | Alimentación, vivienda, ambiente sano, salud | 1. Vida<br>2. Salud corporal |
| 2. Seguridad | | | 2. Protección | Seguridad niñez, física y económica, salud | 3. Integridad corporal |
| 3. Amor, afecto, pertenencia | B. Relaciones íntimas,<br>C. Raíces humanas | Socialidad | 3. Afectos<br>5. Participación | Relaciones primarias | 5. Emociones |
| 4. Autoestima | | Dominio, dignidad | | Autonomía | 7. Afiliación |
| 5. Autorrealización | D. Trascendencia | | 6. Creación | Autonomía crítica | 4. Sentidos, imaginación, pensamiento |
| 6. Cognitivas | E. Marco de orientación | Información, significado | 4. Entendimiento | Educación básica | 5. Razón práctica |
| 7. Estéticas | | Placer | 7. Creación | | |
| | F. Sentido de Identidad | | 8. Identidad | | |
| | | Juego | 6. Ocio | | 9. Juego |
| | | | 9. Libertad | | 10. Control ambiental |

*Fuentes*: citadas arriba y Julio Boltvinik <jboltr@colmex.mx>

Algunos autores (como Abraham Maslow[344], Erich Fromm[345], Michael Maccoby[346], Manfred Max Neef[347], Len Doyal y Ian Gough[348] o Martha Nussbaum[349]), ordenan las *necesidades* de tal manera que se puede tener una cierta idea de su complejidad. No hay que pensar en un orden jerárquico, porque si en algunos casos las prioridades propiamente físicas son fundamentales (como el comer, como que el cuerpo guarde una cierta temperatura por el vestido o la habitación, etc.), en otras son las culturales. De todas maneras no está de más observar una lista de las necesidades para tener una idea lejana de lo que estamos indicando cuando hablamos de ellas como tema de la política.

Estas listas, ciertamente incompletas, nos muestran al menos algunas dimensiones de las necesidades (o *capabilities* en la conceptualización a Amartya Sen[350], de gran interés para este tema), relacionadas esencialmente a lo que denominamos «la vida humana inmediata» de la comunidad política —dentro del campo político, entonces—. Como es evidente lo político debe cruzarse con esta esfera de las necesidades en general, y debe establecerse *una política* con cada una de ellas. Es responsabilidad de las instituciones políticas, de la sociedad civil y política (el Estado), del gobierno, el incidir en este cruce de campos, donde el político tiene una responsabilidad, regida por una normatividad material urgente, en especial en los países del Sur, cuya población no tiene de ninguna manera garantizado el cumplimiento de las necesidades indicadas, y en ese caso hablar de la *prioridad* de «necesidades básicas» (comida, bebida, vestido, habitación, educación primaria, seguridad suficiente, salario garantizado, etc.) en la política no puede dejar de considerarse como relevante. Sin embargo, las filosofías políticas del Norte no prestan la debida atención en su reflexión a estos niveles de la existencia viviente de la comunidad política, porque entre ellos están evidentemente cumplidos con suficiencia. En cambio, en los países pobres postcoloniales se transforma en el objetivo primero y esencial de la política. Por ello, la normatividad del principio material de la política no puede ser dejado en la sombra o en un lugar secundario de la exposición teórica y de las prácticas concretas. Debe guardar, al menos, un mismo nivel de importancia que el principio democrático de legitimidad. Entre nosotros el principio material debería ser denominado principio político de sobrevivencia.

*Materialmente* hablando, entonces, por su *contenido*, el principio material político es última instancia en la esfera que se refiere a la vida de la comunidad política. *Formalmente*, por la necesidad de *legitimidad* que exige todo momento público-político, el principio democrático es última instancia en la procedimentalidad normativa de toda la política. En cuanto a su *posibilidad real*, su *eficacia*, dentro de las condiciones de escasez y gobernabilidad, el principio de factibilidad política es última instancia en el nivel estratégico. De nada vale el cumplimiento de uno o de dos de estos principios si falta el tercero. Los tres son requeridos en la constitución integral de la «pretensión política de justicia».

La *determinación material* orienta el manejo de los contenidos y responde a una coherencia y una ordenación propia, distinta de las otras

esferas. La *determinación formal* controla el procedimiento deliberativo, y en el orden de la fundamentación y justificación de las decisiones puede jugar la función de última instancia formal[351]. La *determinación de factibilidad estratégica* (que estudiaremos en el § 27) descubre y fija las mediaciones realizables en concreto, empíricamente, en el corto y largo plazo de la gobernabilidad. Este último, además, abre todo el ámbito de la responsabilidad *a posteriori* sobre los efectos, que debieron ser previstos en su *posibilidad*.

Resumiendo. El principio material de la política obliga la realización del acto e institución políticos en su aspecto del *contenido*, de referencia a la realidad de la efectiva producción, reproducción y aumento de la vida humana, en todas sus dimensiones, tantas como necesidades la comunidad tenga (sabiendo que dichas necesidades son humanas y por ello se despliegan en la historia, crecen, se desarrollan) y en todos los miembros de la comunidad política, dentro de las instituciones de un Estado particular, teniendo como última referencia a toda la humanidad. Este principio parte de hechos, juzga hechos, tiene pretensión fuerte de verdad política, y, por ello, de justicia material.

Una descripción mínima del indicado principio material podría enunciarse así: *Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o institución (micro o macro), de todo ejercicio del poder consensual, tengan siempre por propósito la* producción, mantenimiento y aumento de las dimensiones propias de la vida inmediata *de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano y largo plazo (los próximos milenios). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener* pretensión política de verdad práctica —*no sólo de rectitud*[352]—, *en la sub-esfera ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general de planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la sub-esfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e intercambio de bienes materiales) y en la sub-esfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de la tradiciones correspondientes). La* satisfacción *de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probarán* como hecho empírico *el logro de la pretensión política de justicia. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta Tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta en el lejano porvenir.*

### 3.3. *La fundamentación del Principio material*

[411] Siendo la vida la condición absoluta de la existencia humana, su negación incluiría evidentemente la extinción de todas las dimensiones de tal existencia, y entre ellas toda actividad en el campo político. Al extinguirse una comunidad desaparece la política. Cuando se visitan ruinas de antiguas civilizaciones captamos empíricamente la extinción de

la comunidad política que produjo esos gigantescos monumentos (como cuando en la Tikal maya en Guatemala admiramos la acrópolis con decena de enormes pirámides). La vida ausente nos recuerda la necesidad de conservarla como primera condición de la política. Si la fundamentación del principio discursivo arrincona al escéptico en una contradicción preformativa, ¿puede ser llevado el que niega el principio material de la política a un tipo de contradicción preformativa?

Hans Jonas intenta una fundamentación ontológica[353] de la responsabilidad por la vida humana en general —que él considera desde el punto de vista de la ecología en el largo plazo y en referencia a las generaciones futuras, lo que ciertamente está incluido en el principio material de la política—. Jonas parte del hecho de que «la responsabilidad es complementaria a la libertad» (p. 101). Es también un hecho que todos tenemos experiencia de «ser responsables» de nuestros actos, que es lo que denominamos «conciencia moral». Por ello nadie puede evitar el aceptar la responsabilidad por los efectos de sus actos, siendo el supremo su propio ser (al que, por ejemplo, pudiera causar la muerte). El ser es lo extremadamente digno. «Entre estos dos polos ontológicos de la libertad humana y lo valioso del ser se sitúa la responsabilidad» (p. 102). Pero, aún más, «en su dimensión íntegra, sin embargo, la responsabilidad es una función de nuestro *poder* y proporcionado a él. La magnitud de nuestro *poder* determina la extensión de lo que puede afectarse de la realidad [...] El poder acrecienta la responsabilidad» (pp. 102-103); también sobre el futuro.

Jonas continúa en el sentido de que «el crecimiento de poder se refiere a la moderna tecnología» (p. 103)[354], haciéndonos responsables con respecto a los efectos negativos que causamos en el planeta Tierra. Si se sigue de esta manera la especie humana se extinguirá. «¿Por qué es una obligación para la humanidad permanecer en la existencia?» (p. 105). El ser humano es el único «que *puede* asumir esta responsabilidad. Reconocemos inmediatamente que éste *puede* ser más que un simple hecho empírico. Lo reconocemos como un aspecto distintivo y decisivo de la existencia humana. Tenemos en este hecho un principio básico de la antropología filosófica» (pp. 105-106):

> Lo que hemos obtenido es una deducción metafísica de un deber específico de responsabilidad sobre el futuro de la humanidad a partir del fenómeno de la misma responsabilidad [...] La capacidad de ser responsables [...] es primariamente *dado* como un hecho de la experiencia [...] De donde se deduce el deber de perpetuar la existencia (p. 107).

Si siguiéramos una argumentación semejante para nuestro tema, deberíamos tomar un camino aproximado como el siguiente —radicalizando algunos aspectos del proceso—. Siendo el ser humano, y por lo tanto el ciudadano como miembro de la comunidad política, un viviente que cerebralmente ha alcanzado el grado de la «autoconciencia» (debido a la más desarrollada estructura neuronal, que gracias a la evolución

lingüística ha descubierto el poder referirse a sujetos tales como «yo», «tú», «nosotros», etc.), puede reflejarse sobre su propia subjetividad pudiendo así atribuirse a sí mismo sus acciones. Esta auto-atribución del agente es lo que se denomina *responsabilidad*, que se ejerce sobre todo lo que corresponde a su existencia de viviente. En el *hecho* empírico de descubrirse un ser humano, se conoce igualmente la existencia de la responsabilidad. No es una deducción; es una constatación sincrónica que se coimplican. Es un *ser* que le va en su esencia tener simultáneamente un *deber-ser*; es un *ser* en cuya naturaleza le va sincrónicamente el ser *normativo*. Su *normatividad* consiste en actuar desde su *responsabilidad*[355].

El ser viviente delimita a su existencia en una muy particular vulnerabilidad, que se descubre como un hecho complejo en las necesidades. Para vivir hay que comer, beber, tener una cierta temperatura... de lo contrario se extingue el viviente. El tener responsabilidad sobre su existencia es ante todo ser responsable de las necesidades de su propia vida. O mejor: su vida le ha sido dada *a su cargo*; debe responder por ella ante la propia conciencia normativa, y ante la comunidad que espera sus servicios. *Re-spondere* significa en latín «tomar a cargo» (*spondere*) algo, «ante» alguien, reflejamente (*re-*): es decir, como a quien se le puede atribuir ser fuente de mérito o castigo. Para Kant la ley era un *Faktum*, y de ella emanaba la «obligación» (*Verbindlichkeit*) como corolario. En realidad, y más radicalmente, el *Urfaktum* (el hecho fundamental) es la *responsabilidad*; la ley obliga a un responsable. Sin responsabilidad no hay obligación de la ley, y aun la libertad es una consecuencia de la auto-conciencia refleja responsable del sujeto, ya que la responsabilidad es como el alejamiento del hecho empírico que el tribunal exige para juzgar. Sin esa distancia el juez es parte. La libertad del sujeto es posible porque el responsable puede distanciarse de las decisiones y considerarlas, a varias de ellas, como contigentes, posibles. Sin responsabilidad no hay libertad.

Los ciudadanos, sujetos vivientes responsables, tienen por naturaleza un «querer-vivir» (la voluntad de Schopenhauer), una inclinación (la *conatio* de Spinoza), un instinto innato de la misma vida que le permite permanecer en la vida. Si faltara este «querer-vivir» el viviente estaría en estado de suicidio. En efecto, siendo el ser humano reflexivo sobre este mismo «querer-vivir» o responsable de su propia vida que la tiene a cargo, se llama *obligación normativa* esa exigencia que se impone a la conciencia normativa del sujeto al experimentarse como responsable de su propia vida. El contenido del enunciado: «Nosotros *debemos* vivir» como exigencia normativa, está dado en el *hecho* de ser vivientes auto-concientes, responsables, que tienen su vida-a-cargo como última instancia de cumplimiento. Si no se tuviera esa conciencia de *deber*, o si no se cumpliera dicho *deber*, se estaría en un «estado de suicidio», repito. Pueden suicidarse empíricamente, pero no habrían cumplido ese deber[356], y habrían probado con su eliminación lo irracional de la negación irresponsable de su vida.

Políticamente, la comunidad de los vivientes humanos son *responsables* de sus vidas, como condición *absoluta* de toda actuación. Una comunidad que se haya extinguido no puede cumplir con ningún deber político. Además, siendo responsables de la vida que mutuamente han recibido a cargo, el conservarla (y el acrecentarla) es el *primer deber político*. El ejercicio del poder (como *potentia*: voluntades que son el querer-vivir del viviente; y como *potestas*: las instituciones para ejercer ese poder delegadamente) tiene como finalidad primera, e igualmente, como *contenido* de todo su accionar, el preservar y acrecentar esa vida, que como sujetos vivientes, como ciudadanos y como comunidad política, son *responsables* mutuamente de ella. Absurdo e irracional por excelencia sería ejercer el poder para eliminar la vida de la comunidad. Este suicidio colectivo es lo antipolítico por excelencia. Habría una «voluntad de muerte» que *ipso facto* significa la extinción de la comunidad, y de la política.

Por ello, propusimos que el oponente a la fundamentación del principio material político es el cínico que ejerce el poder (por último, militar, con el que puede eliminar la vida del oponente argumentante). El cínico no entra en la discusión. No hay manera de argumentar contra sus decisiones. Sus decisiones se apoyan en argumentos tautológicos que niegan toda prueba en contrario. Son argumentos aparentes, que no agregan nuevo conocimiento, por ello le llamaremos «argumentos tautológicos». Son los argumentos de Ginés de Sepúlveda, de John Locke o de George W. Bush. Los tres tienen aparentes argumentos para eliminar al Otro, es decir, se oponen a la permanencia y aumento de la vida de seres humanos.

Hemos visto que Ginés de Sepúlveda mostró claramente, en el momento inaugural de la Modernidad, el tipo de «argumento tautológico» contra la vida, ya que es él mismo quien define al enemigo, y como enemigo le declara la guerra, y dicha guerra, por definición, siempre es una «guerra justa»[357]. De igual manera, John Locke enuncia el mismo argumento tautológico, que nada prueba sino la omnímoda voluntad de dominación del esclavista o del colonizador[358]. En nuestro tiempo, un George W. Bush igualmente dio como premisa mayor de la guerra contra Irak el impedir el uso de «armas de destrucción masiva» y el perseguir a los terroristas (definidos también por los agresores, de manera que les será muy fácil detectar como terrorista al propio enemigo). Los iraquíes testimoniaron no tener dichas armas. Después de meses de buscarlas se dio por terminada la tarea de encontrarlas. En ese momento hubiera sido honesto aceptarse el error. Pero no; no se reconoció ningún error. El cínico había dado con plena conciencia una argumentación tautológica de antemano falsa. Negó *de facto* la vida del Otro por un valor infinitamente menor (el valor de cambio del petróleo iraquí). En una guerra injusta (de conquista colonial o de expansión imperial) se viola el principio material político, evidentemente.

El argumento de fundamentación del principio material podría resumirse aproximadamente de la siguiente manera:

1. Todo ser humano singular presupone la vida de una comunidad política.

2. Además, todo el que actúa políticamente ya ha manifestado *in actu* que es un ser corporal viviente, por ello en el contenido de la política se presupone el operar en vista de la satisfacción de las necesidades de la vida humana.

3. Por otra parte, todo miembro de una comunidad política tiene un desarrollo cerebral que le permite experimentar fenómenos tales como la conciencia práctica, la autoconciencia pragmática, y la auto-reflexividad normativa que inviste al sujeto de una responsabilidad (simultánea a la conciencia y a la responsabilidad empírica, como un «hacerse cargo de la realidad», según Zubiri, o como «responsabilidad por el Otro», según E. Lévinas) sobre la vida humana misma.

4. Como ser reflexivo auto-conciente (ahora de manera explícita, como fruto de una decisión de la libertad en su ejercicio empírico) *debe* cumplir las exigencias de su responsabilidad ya que de no hacerlo se produciría un suicidio colectivo.

5. Por ello, todo miembro de una comunidad política *debe* intentar producir, reproducir y aumentar la vida humana de cada uno y de todos los otros miembros de su comunidad, en último término de todas las comunidades políticas, es decir, de la humanidad, operando las acciones e instituciones respectivas.

### 3.4. *La aplicación del Principio material. Modelos de intervención*

[412] Así como el principio formal de legitimidad política tiene universal aplicación en toda decisión, en su aspecto normativo-procedimental, de la misma manera el principio material se aplicará en el proceso de toda decisión (sea para actuar estratégica o institucionalmente) en cuanto a la *orientación normativa del contenido* mismo del procedimiento discursivo. *Lo que* se discute o se decide *debe* responder al imperativo deóntico, normativo, de ser una mediación para la reproducción y aumento de la vida de la comunidad política.

*a*) En la esfera *material*. El político, no experto en cuanto tal en ecología, economía o en disciplinas culturales, debe sin embargo ejercer una cierta *conducción de la orientación* en todos los pasos que se deban dar para llegar a una toma de decisiones, que ha sido iluminada e investigada en sus diversas posibilidades por los expertos en todos los ramos de los campos materiales que cruzan el campo político. El político tendrá la última responsabilidad ante la comunidad política que lo ha elegido como su representante (en cuanto *potestas*) en la toma de decisiones *materiales*. Si una decisión en cuanto a la política financiera empobreciera masivamente a la comunidad política, el político tiene autoridad delegada, y la responsabilidad ante la comunidad, de exigir encontrar con los expertos la manera de que no se produzca tal efecto *negativo* que pone a riesgo un aspecto fundamental de la vida de la población. El gobierno de Néstor Kirchner en Argentina, gracias al conocimiento de la ciencia

económica de su ministro de economía, ha logrado disminuir sustancialmente su deuda externa y ha exigido, por un boicot nacional, disminuir el precio de la gasolina y otros productos a la trasnacional Shell y British Oil. Se trata de una decisión política, por mediación del saber económico, que expresa una voluntad en favor de la posibilidad de salir de una espantosa crisis económica, que el FMI y las corporaciones trasnacionales (productivas y financieras) impusieron al país. En esto estriba la posibilidad, y la exigencia normativa, de intervenir en cualquier campo material desde el campo político, en aquello de lo que se enuncia como «política ecológica», «política económica», «política cultural», etc., desde alguna organización de la sociedad civil o desde instituciones de la sociedad política (del Estado). El liberalismo nos ha habituado a pensar que el político debe dejar que el campo económico, el mercado del sistema capitalista, funcione con una total autonomía, ya que, supuestamente, tiende al equilibrio. En realidad esto es parte de un discurso ideológico, ya que el modelo liberal propicia de hecho una continua intervención en el campo económico, por medio de una política impositiva, de aduanas, de fijación de tasas de interés bancario, de luchar contra la inflación, de impedir la «competencia desleal» entre las empresas capitalistas, entre las corporaciones, etc. Estas «intervenciones» en el campo económico forman parte de la conducción política de la comunidad por parte del ejercicio del poder (*potestas*), siempre presente de una u otra manera.

Estas intervenciones políticas, o aplicaciones de los principios materiales, en las esferas materiales pueden ser descritas como *modelos*. El llamado «Estado de bienestar» era un tipo de relación entre un sistema político (del campo político) que se cruzaba y orientaba a un sistema económico (del campo económico) de manera particular. Desde Keynes, con su doctrina del «pleno empleo» —ante la crisis del 1929—, se comprendió que no había que contraer la producción, había que crear un fuerte mercado interno (también en la periferia postcolonial, que derivará en el llamado nacionalismo o «populismo latinoamericano», por ejemplo), controlar pero no evitar la inflación, alcanzar el pleno empleo. Es decir, el capital financiero estaba al servicio del capital productivo, y las grandes masas (de obreros y campesinos) gozaban de una solvencia nunca antes ni después obtenidas en el siglo XX en el sistema capitalista. Este *modelo*, ciertamente, suponía dar una cierta prioridad (limitada por los estrechos márgenes del capitalismo, evidentemente) al aspecto *material* reproductivo de la comunidad política en su conjunto. El *modelo* neoliberal, por el contrario, define *a priori* que el sistema político *no debe intervenir en el mercado* (momento central del sistema capitalista), y, al contrario, si interviene es para permitir que la lógica competitiva de dicho mercado se *aproxime* a su postulado: la competencia perfecta (enunciado que no es un postulado, porque es lógicamente impensable y contradictorio[359], y empíricamente imposible).

*b*) En la esfera *democrática*. El principio material político, entonces, *orienta* la discusión misma. No sólo hay que institucionalizar la simetría en la argumentación de los participantes afectados, para que la decisión

consensual racional alcanzada sea legítima (formalmente); es necesario que el político vigile continuamente los argumentos en sus *contenidos*, en sus supuestos, en sus consecuencias, en el corto, mediano y largo plazo. Esa *atención* del político a los contenidos, tomando como referencia al principio material, constituye la función de *orientación* de la discusión, que de legitimidad formal se transforma en legitimidad integral, material: es decir, en una *legitimidad real*. La *verdad práctica de la decisión con legitimidad real* es el cumplimiento en la acción misma, en las instituciones, de los dos principios normativos ya estudiados.

*c*) En la esfera de la *factibilidad* política. De la misma manera el principio material político fija un límite a la mera factibilidad, eficacia estratégica, como técnica de la gobernabilidad posible. Maquiavelo libera a la política de las virtudes antiguas que se habían tornado hipócritas e inútiles. Pero en su lugar deja *reglas estratégicas*, entre las cuales la sobrevivencia de la comunidad es conveniente para garantizar al príncipe la continuidad del ejercicio del poder. En este caso, la referencia a la vida de la comunidad no es *un fin en sí* (diría Kant), sino un *medio* para el fin de ejercer el poder como *potestas*-dominación.

La crítica de la razón instrumental que efectuó la primera generación de la Escuela de Frankfurt, advertía sobre el peligro de constituir a la técnica, la razón formal medio-fin factible, como el único criterio de la acción. A los *fines* de la razón instrumental (el *medio* para el mero ejercicio de la *potestas* como dominación desde el uso de la relación técnica sujeto-naturaleza) o estratégica (práctica del sujeto-sujeto político) debe todavía juzgárselos desde la posibilidad/imposibilidad de reproducir y acrecentar la vida de la comunidad humana, en último término de la humanidad, legítimamente. Esto vale como un principio ecológico y económico fundamental, pero igualmente desde el punto de vista de sobrevivencia cultural en un mundo globalizado pluricultural, donde unas culturas exterminan a las otras, y con ello sus valores creados durante milenios de acertijos positivos para la sobrevivencia que se perderán definitivamente. Lo mismo puede decirse en cuanto a su ejecución democrática.

### 4. *Los postulados político-materiales*[360]

[413] Podríamos intentar descubrir algunos postulados que se encuentran *debajo* de la acción e institución moderna, y aún capitalista. Por ejemplo, y siempre a partir de D. Hume, podríamos decir que es un postulado «¡Que todos tengan la propiedad necesaria para vivir!» (aplicación propia del «Principio de Justicia», para Hume, a fin de defender a los ciudadanos contra la destrucción propiciada por la pasión de la avaricia). Lo que acontece es que, habiendo conquistado la propiedad de los señores medievales feudales y de los terratenientes del temprano capitalismo, la clase mercantil y mucho más la clase industrial, se apropiaron de campos, inmuebles urbanos y medios de producción, despojando a los antiguos siervos, peones de campo o masas urbanas empobrecidas

de *toda propiedad*. Del postulado «¡Que todos tengan la propiedad necesaria para vivir!» se pasó a la proclamación de un nuevo derecho: «La propiedad privada es de derecho natural», entendiéndose por propiedad privada la propiedad *positiva adquirida*, despojando de su propiedad a señores feudales y a campesinos libres. El postulado (lógicamente posible) se manifestó como empíricamente imposible (dada la organización del campo económico bajo el dominio del sistema capitalista naciente desde finales del siglo XV), y es el fundamento que hace inexorable la pobreza de tantas generaciones pasadas y presentes.

De la misma manera: «¡Vayan por el mundo y trabajen la tierra como Dios [anglicano] lo ha mandado!» —premisa que se encuentra en la argumentación de Locke, y donde se fundamenta el derecho a ocupar tierras vacantes en manos de los indígenas americanos nómadas, vagos e indolentes para Locke—, se transforma en el colonialismo, en la dominación de la periferia hasta hoy, en la explotación del mundo postcolonial. Un postulado se invierte y sirve para justificar la dominación política internacional.

También el postulado de implantar en el mundo la «fraternidad» —de la Revolución francesa—, que estipula que todos los seres humanos son «hermanos» (olvidando de paso un tanto a las «hermanas»: la *sorelidad*), cierra muy pronto (como la «cerrata» de Venecia del «Consejo magno») el horizonte de los que son hermanos, iguales, miembros plenos de la «sociedad civil». En efecto, muy pronto (por ser una revolución burguesa) para ser ciudadanos hay que tener propiedad, ser varón, alfabetizado, o formar parte de la elite urbana (la «ciudad letrada»). Muchos quedan fuera de la «fraternidad», quedan excluidos de la participación simétrica. La «fraternidad» como postulado (lógicamente pensable, pero empíricamente imposible de manera efectiva) deja de ser para los grupos dominantes un «criterio de orientación». Por el contrario, como lo veremos en la parte *Crítica*, el postulado incumplido por la burguesía de la «fraternidad» universal seguirá vigente entre los oprimidos y excluidos como un criterio de orientación a ser cumplido, y de allí surgirán las revoluciones futuras, y por ellos propondremos como ese «plus», más allá de la «fraternidad», al concepto estricto de «solidaridad»[361].

[414] El actor político, sujeto corporal viviente en el campo político, se enfrenta necesariamente como un *a priori* siempre ya presupuesto, en una situación perenne, un estado de recursos escasos con los que deberá inevitablemente habérselas para alcanzar las metas programadas, lo que le llevará en el nivel estratégico de la factibilidad (o posibilidad de la realización concreta) a resolver el problema de la eficacia. En el manejo de la escasez con eficacia se sitúa el problema de la gobernabilidad del complejo sistema político. En último término, se trata de la producción y reproducción de la vida de los miembros de la comunidad política de manera legítima, *eficazmente llevada a cabo en la plano empírico de recursos* escasos. El tema podría expresarse así: no se debe hacer lo que no se puede (sería la ilusión moralista); no se puede hacer lo que no se debe (sería la posición normativa); lo que se debe hay que hacerlo eficazmente (el realismo crítico-normativo que propugnamos)[362].

Tocamos un tema central de la política. A ésta la definieron algunos como «el arte de lo posible». Se trata de una *posibilidad* empírica. Hegel nos habla de los proyectos políticos *imposibles* cuando indica: «esas abstracciones han producido [...] la ruina de todo lo que existe y tiene [...] como fundamento una pretendida racionalidad»[363]. Marx, en cambio, muestra la *imposibilidad* de la política (y del mismo capitalismo) cuando se deja todo en manos de las relaciones mercantiles, sacrificando la vida humana al progreso del capital exclusivamente: «La sociedad capitalista es *imposible* porque es autodestructora, por tanto, el progreso desencadenado dentro de la sociedad burguesa solamente puede ser orientado en función de la vida humana si es controlado en función de la propia vida humana»[364]. Ese «controlar» la acción o la institución (al final el capital es una institución económica) posibles indica el momento normativo del principio de factibilidad político, que no es sino el encuadrar la acción eficaz sistémica dentro de los parámetros ya tantas veces referidos de la vida humana y la legitimidad —tal como la hemos definido en esta *Política de la Liberación*.

### 1. *La razón estratégico-política*

Ya hemos indicado repetidamente la diferenciación aristotélica entre *lógos poietikós* (razón instrumental) y *lógos praktikós* (razón práctica, en nuestro caso «estratégica»). El primero determina la relación sujeto-naturaleza como *razón técnica*. El segundo determina la relación sujeto-sujeto como *razón estratégica*. La razón estratégico-política se hace cargo de la complejidad de las circunstancias dentro de la cual se inscribe toda acción o institución, en cuanto a ser efectuadas, realizadas. La «realización» de una máxima o juicio imperativo práctico deberá siempre

contar con la capacidad de la razón estratégica que, en el proceso de la temporalidad, debe decidir las *condiciones* técnicas para efectuar una acción o institución, y, al mismo tiempo, *anticipar* el futuro de la acción o la institución en tanto *realizadas*, desde el momento del proyectar en el presente ese objeto práctico todavía no dado. El arquitecto debe, con los recursos que cuenta, decidir los materiales que usará para construir su obra, e incluir en el proyecto todas las variables que se presentarán *a posteriori*, siendo una verdadera anticipación de la obra *posible*, en *cuanto* a su *posibilidad real* y a sus *efectos*. Sería mal arquitecto si olvidara alguna variable que pudiera poner en peligro a la obra una vez construida.

La *posibilidad* de la que hablamos, entonces, es triple. Indica *a*) que *pueda* realizarse en cuanto a los recursos disponibles (el pasado acumulado en el presente), y *b*) que *pueda* efectuar la acción o institución en cuanto a las circunstancias que se presenten en el futuro (para lo cual hay que anticipar el advenir). Al observar que la obra deba resistir circunstancias futuras que se tienen que prever, se presupone también que hay *c*) que anticipar igualmente los efectos positivos (intentados) o negativos (que pudieran presentarse y que deben evitarse) en el inmediato, mediano y largo plazo. La *experiencia* de muchos actos u obras pasadas ya cumplidos, y los resultados observados, permite estudiar *anticipadamente* dichos efectos. Hoy, gracias a los medios electrónicos y avances teóricos, es posible concebir los modelos de simulación con millares de variables, que nos permiten internarnos en el futuro probable de manera mucho más segura (aunque nunca se dejará de lado la incertidumbre, por la aparición de variables no previstas).

La factibilidad estratégica debe entonces enfrentarse a la complejidad en el tiempo. Es un tipo de racionalidad medio-fin que, gracias a la imaginación, observa con anterioridad (construyendo escenarios futuros) los efectos por venir de los acontecimientos presentes, fruto de acciones o instituciones[365].

Max Weber, como ya hemos visto frecuentemente, distinguió entre razón formal (orienta a la acción social racional *con arreglo a fines*) y material (*con arreglo a valores*)[366]. La primera procede a partir de «juicios empíricos» que pueden desarrollarse en la ciencia; la segunda opera con «juicios de valor» que son subjetivos, como los juicios de gusto —y no pueden con ellos desarrollarse un discurso científico—. Los dos tipos de racionalidad que hemos descrito más arriba (la razón política práctico-material y discursiva) son desconocidos para Weber. Esto le hace caer inevitablemente en el reduccionismo de la «razón instrumental» tan criticada por Horkheimer, Adorno o Marcuse. La racionalidad formal está «sujeta al número y cálculo»[367], y se encamina a «fines» ya dados en el sistema vigente (sea político, económico, tecnológico, etc.). No hay posibilidad ni de poner fines ni de juzgarlos. El problema normativo de la política, de la razón estratégica (normativamente determinada) consiste, exactamente, en poder ver la compatibilidad de los fines de la acción (de la racionalidad formal: por ejemplo, el fin del sistema burocrático o de

la empresa capitalista) con la posibilidad de la reproducción de la vida humana (la verdad del fin) y con la procedimentalidad democrática de su elección (la legitimidad del fin).

Como puede verse, la razón estratégica, práctica y en este caso política, subsume a la mera razón técnico-instrumental, que le sirve de apoyo científico-tecnológico —por ejemplo en modelos cibernéticos de estudios anticipatorios de situaciones futuras, de planes económicos, políticos o sociales, que permiten al político elegir dentro de diferentes escenarios, cuya responsabilidad política no disminuye por contar con tales recursos de probabilidades.

La factibilidad, por otra parte, cumple una de las determinaciones esenciales del poder político, ya que éste, como pluralidad de voluntades que «quieren-vivir», unidas por el consenso democrático, debe «poder-poner-los-medios» para cumplir esos mismos requerimientos. El poder-poner *realmente* las mediaciones que se abren como posibilidades (económicas, psicológicas, físicas, históricas, etc.) es *conditio sine qua non* para que se dé el ejercicio del poder político. Los mejores proyectos políticos por sus contenidos, y legítimos en su decisión, fracasan por falta de condiciones objetivas, empíricas, concretas de su realización. Lo más frecuente por no haber recursos económicos, pero igualmente por otras causas determinantes. La *eficacia* de un político, que opera el mejor resultado posible en proporción a un medio escaso, cuenta enormemente en la valoración de la gestión de un representante. En la política, el poder administrativo o ejecutivo, se juega fundamentalmente en el nivel estratégico de la factibilidad efectiva de los proyectos. «Realizar no prometer» era el slogan de un político.

Esto supone, por otra parte, una *crítica de la razón utópica*, o, de manera más simple, una crítica de las posibilidades.

Esquema 27.01. TRES TIPOS DE «POSIBLES» POLÍTICOS

| 1. | 2. | 3. |
|---|---|---|
| El *posible* del conservador (Superado para el crítico) → | El *posible* del crítico (Imposible para el conservador. Superado para el anarquista) → | El *posible* del anarquista (*Imposible* para el crítico y el conservador) |

[415] Estratégicamente para el conservador, que toma el «orden vigente» como el mejor mundo posible (*1.*) (la *ciudad abierta* de K. Popper), el *posible* (*2.*) del crítico (o progresita) es un *imposible* (tanto como el del anarquista). Para el mismo crítico (o progresista) lo *imposible* del conservador puede ser todavía para él, o ella, *posible*. Para el anarquista extremo es *posible* (*3.*) lo que es *imposible* tanto para el conservador como para el crítico, y por lo tanto (como para A. Negri o J. Holloway)

lo *posible* del crítico (o progresista) es un orden intolerable, superado y como tal injusto. Será necesario saber situar estos tres tipos de *posibles* en cada caso. Por el momento, lo *posible* anarquista es el oponente principal en nuestra reflexión (en la parte *Crítica* deberemos enfrentarnos más bien ante el conservador), ya que es lo empíricamente imposible (aunque posible lógicamente, como todo postulado, que el anarquista confunde con fines empíricos a realizar históricamente en el futuro[368]).

Cada uno de estos *posibles* abre un campo de actividad (o de institucionalidad). El que opina que lo único posible es lo vigente se le cierran muchas posibilidades estratégicas, y al final cae en autocontradicción. El pensamiento conservador como el de Peter Berger es un buen ejemplo. En su obra *El dosel sagrado*, P. Berger parte del orden institucional vigente, que siempre contiene negatividad:

> Todos los mundos constituidos socialmente padecen de una intrínseca precariedad. Sustentados por la actividad humana, se hallan bajo la constante amenaza de los hechos humanos del egoísmo y la estupidez. Los programas institucionales sufren el sabotaje de individuos con intereses antagónicos[369].

Son inevitables entonces las acciones y las ideologías contrarias al orden vigente. Para contrarrestarlas el orden produce, por un proceso de legitimación, razones y acciones que tienden a justificar el orden establecido. Cuanto mayor es la contestación, mayores son las acciones legitimatorias. Cuando el orden llega a una aceptación clásica, casi sin críticas, los procesos legitimatorios son innecesarios, y en una situación de plausibilidad o aceptación perfecta, la legitimación ya no sería para nada necesaria. Cuando por el contrario el proceso legitimatorio fracasa puede caerse en el caos. De manera que hay como tres polos: una realidad vigente precaria, un caos siempre posible como destrucción del orden, y un ideal de plausibilidad perfecta:

> Desorden [...] es la antítesis de todos los *nomoi* socialmente constituidos [...] Ir contra el orden social es siempre correr el riesgo de sumergirse en la anomia[370]. Toda sociedad humana, cualquiera que sea el modo como se la legitime, debe mantener su solidaridad frente al caos[371].

Estamos en un círculo dentro del cual lo que no puede ser puesto en cuestión es el estatuto supremo e invariable del orden vigente. Toda crítica, sea cual fuere el origen (y evidentemente se niega cualquiera contenido material, y se le asigna sólo «el egoísmo y la estupidez» que son razones superficiales, individualistas y abstractas, no histórico-institucionales), debe ser rechazada. Todo proyecto que supere el del orden vigente debe ser negado. Es la fetichización del pasado-presente, y la imposibilidad de un futuro con progreso cualitativo, aumento de vida humana, ecológica, económica o cultural.

Para el anarquista, por el contrario, teniendo un horizonte de *posibilidad* casi ilimitado, porque se propone fines empíricamente *imposibles*, pierde el sentido de lo estratégico y entra en un campo ilusorio donde

acciones no razonables (por no decir irracionales) se tornan factibles. Un ejemplo es la estrategia política de un J. Holloway, donde la *organización* política es tachada de burocratismo, y en la cual los *acontecimientos* (como Seattle, Barcelona o Cancún) deben vivirse como presencia creciente de procesos de maduración de la multitud. Como el Estado es una institución perversa (y desaparecerá; es decir, debe considerársela como *imposible* en una política revolucionaria), el tema estratégico se desvía hacia la transformación social de la comunidad política y no se intentará nunca lo que se denomina «la toma del poder»; poder que, por otra parte, es siempre considerado como dominación. La razón estrategia ha perdido su sentido y se ha transformado en ética; pero como la ética debe ser subsumida en un campo, como por ejemplo el político, una pura ética política ni es ética ni es política. Es la «ilusión trascendental»[372] de F. Hinkelammert: el intentar realizar empíricamente postulados, que no son objetivos estratégicos de la acción política sino principios de orientación o sentido.

La razón estratégica cobra todo su sentido cuando se sitúa a «lo estratégico» (la esfera de la factibilidad) desde el orden vigente, pero igualmente pudiendo producir transformaciones que se abran hacia un futuro posible más allá de lo vigente. La creatividad de la praxis —como la piensa un H. Joas, por ejemplo— desarrolla toda su potencialidad.

### 2. *La Voluntad temporalizada: como disciplina* (sophrosyne) *y como fortaleza*

[416] En la estrategia no todo es racionalidad práctica. También interviene la voluntad, imprimiendo a la acción estratégica impulsos y motivaciones sin las cuales es imposible la praxis política concreta. La *potentia* está en potencia y no en acto, si no tiene las condiciones (Hegel, Marx) para devenir acto. En primer lugar, explica Aristóteles:

> Por esto llamamos *sophrosyne* [disciplina], porque significa la que salva [*sózou san*] la *frónesis*. Lo que ella protege es la *hypólepsin* [...] El principio (*arkhé*) es aquello en vista de lo que obramos. Por ello, cuando el ser humano se ha corrompido por el gozo o el dolor, se le oculta el origen, es decir, se le obnubila el proyecto en vista del cual elegimos las posibilidades y obramos. El *vicio* (*kakía*) corrompe el origen[373].

El que corrompe su voluntad (por la prioridad de su egoísmo, por los intereses del grupo dominante, por el robo de bienes públicos, por dejarse *ablandar* por el confort) no puede con claridad y firmeza lanzarse hacia el objeto estratégico. La «decisión concreta» (*hypólepsis*) deja de tener referente afectivo, «no concuerda con la rectitud del querer» (*tê oréxei tê orthê*[374]). La *verdad práctica* dice relación a la realidad de la vida humana; la rectitud de la voluntad dice relación al orden del querer. El político (ciudadano o representante), para no perder la brújula en las decisiones estratégicas, debe calibrar sus tendencias hacia los objetivos previstos: la reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad en la satisfacción de sus necesidades y en su participación simétrica en los

acuerdos. Toda otra motivación desvía la fuerza de su compromiso político estratégico.

En segundo lugar, y de la misma manera, en la acción estratégica, en especial cuando la responsabilidad entra en el largo plazo, se debe encarar con entereza las mayores dificultades. La «fortaleza» (*andréia*) blinda la voluntad con la fuerza del carácter que se identifica con las voluntades de la comunidad y asegura la fidelidad al acuerdo consensualmente alcanzado. Esa *fidelidad* es de la que nos habla A. Badiou en el régimen de verdad que se abre desde el *acontecimiento* originario fundador de un orden político[375]. «*I endure*» exclama Joaquín —en una poesía de los hispanos discriminados hoy en los Estados Unidos[376]—. Ese saber resistir es propio de una voluntad estratégicamente preparada para travesías a largo plazo. Sólo los que vencen las dificultades de la *fortuna* alcanzan el objetivo perseguido.

### 3. *El Principio de factibilidad estratégica*

[419] Expondremos el tema del tercer principio, que por ser el más complejo subsume a los dos anteriores. Estos dos se codeterminan entre sí sin última instancia. Sin embargo, el tercer principio presupone a los otros dos, aunque también los determina por su parte. Sin este tercer principio los otros dos quedan en un nivel abstracto, sin posibilidad de pasar a la realidad efectiva.

#### 3.1. *El Principio de factibilidad y la* possibilitas potentiae[377]

En primer lugar, el Principio normativo de factibilidad enmarca *negativamente* el campo político: traza una línea entre lo posible/imposible. El campo político es, por último y estrictamente, el espacio de la acción política *posible*, tanto del ciudadano como del representante. Los dos principios implícitos ya enunciados (material y formal) enmarcan también a la acción política concreta en su posibilidad (imposible sería un autoritarismo antidemocrático o la simple guerra, por ejemplo). Se trata de un último principio abstracto que por su parte enmarcará los niveles más concretos (de las instituciones, *nivel B*, y la acción política concreta, *nivel A*). Es el principio de posibilidad política o factibilidad estratégica. No se debe (aunque técnica o estratégicamente se *puede*) pretender efectuar una acción, micro- o macro-institución sin considerar las exigencias de los principios material y formal políticos. Sería legítimamente, y por su contenido, *imposible* políticamente.

Por otra parte, hay circunstancias que muestran la imposibilidad simple y empírica de acciones políticas desde un punto de vista social, histórico, etc. Las condiciones de existencia de un acto en toda su complejidad deben ser «posibles» para que sean «políticas». Mal podrían ser políticas si son imposibles, y, sin embargo, ciertos anarquismos extremos intentan imposibles, y por ello no pueden tener dichos actos pretensión política de justicia.

En segundo lugar, el Principio normativo de factibilidad motiva intrínsecamente, positivamente desde dentro, la realización de todos los momentos del poder (como *potentia* y como *potestas*). El «*poder*-actuar» no indica simplemente la capacidad técnica de efectuar un acto. Exige el cumplimiento de condiciones suficientes para que sea «políticamente» eficaz, al constituir una intervención en el campo político y en la estructura de poder que tenga alguna pretensión de duración, de estabilizarse, de ejercer su actualidad hasta haber alcanzado los fines que se propone. La acción políticamente eficaz, desde un punto de vista estratégico, debe ponderar las estructuras de fuerzas en juego, debe analizar el estado del ejercicio del poder en un momento dado[378], para que la intervención tenga un resultado de estabilización o transformación (sea cual fuere el objetivo estratégico) de la acción con la que se intenta hacerse presente en el campo político, público entonces y resistente a toda intervención política que no logre doblegar, de alguna manera, el estado previo de las cosas.

La Voluntad de Poder —como un «poder-poner nuevos valores», que es uno de los significados del concepto nietzscheano—, es una subjetividad práctica que se «pone» en el campo político como un actor que desde su corporalidad viviente, como afectividad o deseo, motiva o se mueve, tiene el atrevimiento de lanzarse a la arena pública, tiene la capacidad de su propia afirmación como resistente-actor, tiene la valentía de infligir una modificación en dicho campo. El meramente resistente pasa a ser una fuerza generadora, o el que ya ejerce una fuerza pasa a unir nuevas voluntades pasivas a una causa. «Puede» entonces modificar la estructura del poder —en el sentido foucaultiano ahora—. Ejercita poder el que modifica la red, y los puntos o nudos de la red (y por ello campo minado, ya que cada voluntad en la estructura del poder es una posible mina, una posible explosión, un conflicto inevitable), o el campo magnético del poder. No necesariamente domina otras voluntades, ya que el que pasivamente resistía puede pasar a un estado de igualdad sin ejercer dominio (pero sin dejarse ya dominar), y esto es ya un nuevo ejercicio del Poder. Puede establecerse en la igualdad; puede intentar pasar a la hegemonía; puede recaer en la pasividad resistente. Todo es posible, pero se manifiesta como poder al modificar la estructura. Pero aun al no modificarla se puede seguir ejerciendo un poder, al menos como resistencia, y en ciertos casos —como en las guerras defensivas populares, o en la desactivación de una obediencia creativa que se torna resistencia pasiva («quinta columnista») de los pueblos con respecto a los dictadores antipopulares— como quitando la posibilidad del ejercicio de la fuerza al hacer el vacío. Como el torero que deja pasar al toro con toda su potencia inútil, o los rusos al incendiar Moscú ante un Napoleón que aunque ya no tiene enemigos a la vista (y podría creerse que ha triunfado) ha sido derrotado al encontrarse en el vacío de Moscú, una capital inexistente, y ante un invierno que destruirá su ejército. Los rusos quitaron toda resistencia y el poder de Napoleón quedó aniquilado en el vacío de la inmensa estepa que no ofrece ni resistencia. De lo sublime

del héroe se cae en lo ridículo del ingenuamente atrapado en la trampa de un enemigo evaporado. Los sortilegios del ejercicio del poder tienen una lógica inesperada que confunden al mejor estratega.

El «poder-actuar» no indica simplemente la capacidad técnica de efectuar un acto. *Exige* en política una complejidad suficiente para que sea «políticamente» eficaz, al constituir una intervención en el campo político y en la estructura de poder que tenga alguna pretensión de duración, de estabilizarse, de ejercer su actualidad hasta haber alcanzado los fines que se propone. La acción políticamente eficaz, de un punto de vista estratégico, debe ponderar las estructuras de fuerzas en juego, debe analizar el estado del ejercicio del poder en un momento dado, para que la intervención tenga un resultado de estabilización o transformación (sea cual fuere el objetivo estratégico) de la acción con la que se intenta hacerse presente en el campo político, público entonces y resistente a toda intervención política que no logre doblegar, de alguna manera, el estado previo de las cosas.

El poder político, entonces, no es sólo *potentia*, es también *possibilitas*, es decir, *possibilitas potentiae* en la que consiste la *operabilita*: lo que ha de obrarse según las posibilidades reales. La *potentia* (poder fundante) está al comienzo «en potencia»: debe pasar al «acto». La factibilidad (operación de la razón estratégica y de una voluntad afirmada) hace pasar la *potentia* al acto. Hegel (texto utilizado por Marx en los *Grundrisse* para mostrar la manera que el trabajo vivo quedaba en potencia si no se daban las condiciones para pasar al acto [*Tätigkeit*]), indicaba): «Posibilidad (*Möglichkeit*) y contingencia (*zufälligkeit*) son los momentos de la realidad (*Wirklichkeit*), interior y exterior, puestos como meras formas, que constituyen la exterioridad de lo real»[379].

Pero hay que distinguir tres momentos, en la claridad del pensar hegeliano:

*a*) La condición α) es lo que se supone, como solamente puesta existe como relativa a la cosa (*Sache*)[380] [...]. β) Las condiciones son pasivas, son empleadas como material para la cosa y entran por consiguiente en el contenido de la cosa [...]. *b*) La cosa es además α) un supuesto, como puesto, es sólo algo de interno y de posible [...]. β) obtiene por el empleo de las condiciones su existencia exterior [...]. *c*) La actividad (*Tätigkeit*) es α) igualmente existente por sí como independiente (un ser humano, un carácter), y a la vez tiene su posibilidad sólo en las condiciones y la cosas; β) es el movimiento para sobre-poner (*übersetzen*) las condiciones como cosa [...] en cuanto *se sobre-pasa* del lado de la existencia; o mejor para sacar la cosa *fuera* de las condiciones[381].

Es decir, la factibilidad contingente de toda acción estratégica o manejo de toda institución (desde su generación a su entropía) supone: condiciones empíricas concretas; el paso de la potencia al acto, a la actividad del actor político, en vista de realizar dicha acción o institución (la *cosa* de la política). Esa actualidad del actor a partir de condiciones reales, empíricas escasas dadas es todo el horizonte de la factibilidad estratégico-político.

### 3.2. *Primacía reductiva de lo estratégico sin normatividad*

[420] En su *Crítica de la razón instrumental* M. Horkheimer se levanta tanto contra la «razón objetiva» como contra la «razón subjetiva». A la primera le atribuye un cierto realismo ingenuo a la manera de Platón o Aristóteles, en cuando «el grado de racionalidad de la vida del ser humano podía determinarse conforme a su armonía con la totalidad. La estructura objetiva de ésta —y no sólo el ser humano y sus fines— debía servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales»[382]. Por su parte, llama «razón subjetiva» a la que se propone técnica o instrumentalmente dominar la naturaleza y a los sujetos:

> Según esta última, únicamente el sujeto puede poseer razón en un sentido genuino; cuando decimos que una institución o alguna otra realidad es racional, usualmente queremos dar a entender que el ser humano la ha organizado de un modo racional, que ha aplicado en su caso, de manera más o menos *técnica, su facultad lógica, calculadora*. En última instancia la razón subjetiva resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado[383].

Por esto «ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional; vaciada *de su contenido*, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios *formales*. Al subjetivarse, la razón se *formaliza*»[384]. La mera razón discursiva puede igualmente formalizarse (como en el caso de Habermas), pero es otro tipo de formalización. Ésta es el vaciamiento formalista del medio al fin. La racionalidad (a la manera de M. Weber) es la relación de la mediación al objetivo. En la razón política sería el tipo de racionalidad formalista en donde la política es comprendida como un mero campo vacío de posibilidades, sin exigencias materiales (ni de legitimidad), en la que la razón estratégica puede desarrollar su habilidad sin límites de usar calculadoramente los medios a fin de imponer su voluntad (dominadora):

> La razón aparece totalmente sujeta al proceso social. Su valor operativo, el papel que desempeña en el dominio sobre los seres humanos y la naturaleza, ha sido convertido en criterio exclusivo [...] Es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometiéndose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción[385].

La *normatividad* de la factibilidad estratégica comienza, exactamente, en el hecho de tener plena conciencia de que la *pura estrategia* no puede ser el principio en última instancia de la política. Si no tiene contenido (la permanencia de la vida) ni legitimidad (cumplimiento del principio democrático), la pura estrategia se pierde en el «sin sentido»: ejercicio del poder (*postestas* como dominación) sin ser la expresión del poder de la comunidad (*potentia*) y por lo tanto una acción formalista en cumplimiento de los puros intereses de grupo de los gobernantes, faltos de toda fundamentación real. Se cae en el fetichismo del poder a través de la técnica.

Por ello podríamos detectar como dos posiciones extremas ante el ejercicio de la razón estratégica. Una que podríamos denominar el «maquiavelismo cínico» (en su significado cotidiano, sin referencia al Maquiavelo histórico) o «realismo político», y el otro, el «idealismo irrealista» ingenuo. La primera posición es la de los políticos que se ufanan de no tener contenido ideológico dogmático en su quehacer político, y por ello, libre de ataduras innecesarias (como indicaba R. Luxemburg con respecto a los socialdemócratas), pueden proyectar estratégicamente lo más conveniente para sus intereses eventuales. Como el camalcón, cambian de color según la circunstancia. Su defecto principal, además de cometer frecuentes contradicciones (ya que sus decisiones cambian con las circunstancias externas), debilitan el poder (*potentia*), no tienen legitimidad, y en el largo plazo no cuentan con el apoyo del «poder desde abajo» que es necesario para toda autoridad que logre ser eficaz. Su «realismo» es aparente, superficial, le falta contar con un fundamento. La realidad en la que se apoya es contingente, débil, no cubre las espaldas por mucho tiempo. Se trataría de una tecnología puramente estratégica del poder dominador (*potestas* fetichizada) sobre la que no puede edificarse ningún futuro duradero.

En el segundo caso, el que cree que los meros principios (claro que definidos de manera abstracta y a partir de *valores* de difícil fundamentación empírica) o las virtudes subjetivas (sin suficiente referencia o exigencia intersubjetiva) pueden operar por sí mismas sin la necesaria y cuidadosa observación de las circunstancias empíricas, las condiciones para efectuar *la cosa* política, caerá en simplificaciones subjetivas, en dogmatismos impracticables, en decisiones que no resistirán la dura prueba de la realidad de la fuerza coactiva del poder vigente, de los intereses creados, de los grupos que constituyen el Bloque histórico en el poder.

La «pretensión de factibilidad normativo-estratégica» no se prueba ni se defiende fácilmente en la comunidad de los actores políticos, pero es la única garantía de la estabilidad y la gobernabilidad en el largo plazo de una comunidad política. La limitación de las reglas estratégicas del Maquiavelo histórico, de todas maneras, se deja ver en su imposibilidad de superar una política que, aunque criticando adecuadamente la hipocresía de una política *virtuosa* (desde los griegos), no supo implantarlas (las reglas de factibilidad) desde una normatividad que le dieran más peso, y por lo mismo alcanzaran mejor lo que se proponía: la permanencia en el largo plazo de la autoridad del *nuevo* príncipe o de las instituciones de la República (príncipes e instituciones tan débiles en Florencia como fuertes y estables en la Roma republicana o la Venecia de su época, su ejemplos).

### 3.3. *Enunciado normativo del Principio de factibilidad estratégica*

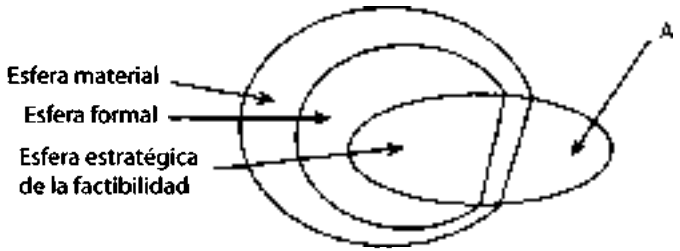
[421] El Principio de factibilidad estratégica es *normativo*. Obliga al político (ciudadano o representante) a llevar a cabo lo políticamente *posible*. La *posibilidad* incluye también que se cumpla con la normatividad

de los otros principios. En la articulación de la complejidad normativa (que por otra parte es obvia y de extrema simplicidad) hay que integrar las exigencias de la vida y el consenso simétrico de la comunidad, que son límites que enmarcan el campo de lo *posible* en cuanto es *normativamente factible*.

Podría enunciarse, tomando en cuenta algunas de sus determinaciones, el principio normativo estratégico-político de la siguiente manera: *Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas deben siempre ser consideradas como* posibilidades factibles, *estratégicas, más allá de la mera posibilidad conservadora y más acá de la posibilidad-imposible del anarquista extremo (de derecha o izquierda). Es decir, los medios y los fines exitosos de la acción y de las instituciones deben lograrse dentro de los estrictos marcos:* a) *cuyos* contenidos *están delimitados y motivados desde dentro por el principio material político (la vida inmediata de la comunidad),* y b) *cuya* legitimidad *haya quedado determinada por el principio de democracia. Lo mismo vale para los medios, las tácticas, las estrategias para cumplir los fines dentro del proyecto político concreto que se intenta*[386]. *La «pretensión de factibilidad política» de la acción estratégica, entonces, debe cumplir con las condiciones normativas materiales y formales en cada uno de sus pasos, ya establecidas en los parágrafos anteriores, pero además, con las exigencias propias de la* eficacia *política, en el manejo de la escasez y la gobernabilidad, para permitir a la factibilidad normativa el poder dar existencia a un orden político que, en el largo plazo, alcance permanencia y estabilidad, debiendo no sólo atender al efectuar su acción a los efectos* positivos *(causa de felicidad, mérito y honra), sino especialmente debiendo responsabilizarse de los efectos* negativos *(causa de crítica o castigo), en cuyo caso no dejará de corregirlos, para que los efectos negativos, aunque sean indirectos o no-intencionales*[387]*, no produzcan hechos definitivamente irreversibles. Deberá considerarse para ello, en primer lugar,* a) *la eficacia ante la escasez de recursos (cuantitativamente finitos ante una comunidad con necesidades siempre creciente) en cuanto a la decisión y uso de los medios, y, en segundo lugar,* b) *la gobernabilidad (desde la complejidad de las instituciones), partiendo de la incertidumbre contingente de lo indecidible de las acciones y las instituciones.*

Ahora se podrá entenderse que la acción estratégica *deberá* (es una obligación normativa, deóntica) considerar si ha cumplido con las exigencias normativas de las esferas material y formal-democrática, para que su acción pueda tener «pretensión política de eficacia». Una acción «*A*», que se encontrara *fuera* del horizonte de las acciones que cumplen con los dos primeros principios, *puede técnicamente* efectuarse, pero sería estratégicamente *inadecuada* desde un punto de vista integral de la política. Una guerra de Irak *puede técnicamente* efectuarse, pero se trata del ejercicio de una acción orientada sólo por la mera «razón instrumental» criticada por Horkheimer y Adorno: es un acto bárbaro, irracional, perverso, anti-político en el largo plazo, en vista de las generaciones futuras[388], contraria a la paz perpetua que Kant aspiraba realizar tam

Esquema 27.02. LÍMITES QUE ENMARCAN LA ACCIÓN ESTRATÉGICO-NORMATIVA




bién empíricamente, anticipada en cada acción que estableciera la paz en vez de la guerra. Por el contrario, esta guerra *aleja* el cumplimiento del postulado. Es injusta aunque factible, con mera factibilidad técnica, no factibilidad política propiamente dicha.

El mero *poder* como puro *poder-hacer*, como el cumplir una *posibilidad*, es decir, la mera *factibilidad* lógica, empírica, técnica como *potestas activa*: como *dynamis, Macht*: «poder-hacer efectivamente» una acción, micro o macro-institución puesta en la realidad objetiva, no es todavía factibilidad política estricta.

La *ratio política* en su dimensión de factibilidad estratégica e instrumental (en el orden de la *factibilia* o aun de la *operabilia*) debe obrar teniendo en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, físicas, de recursos. Pero al mismo tiempo debe tener en consideración las exigencias ecológicas, económicas, sociales, históricas, etc., para ser una *posibilidad real política* de la efectuación concreta de una máxima, norma, ley, acto, institución o sistema político. De esta manera la máxima, la norma, la ley, la acción, la institución, el subsistema[389], etc., podrán tener pretensión de *eficacia* o éxito político[390]. En este caso se trata de una *razón político-estratégica* que subsume el principio ético de factibilidad en la complejidad institucional y pública de la razón política. Una acción será integralmente política si cumple con los tres principios enunciados.

Además, todo el problema de las formas de gobierno[391], por ejemplo, deberían situarse en el contexto de los tres principios enunciados, porque éstas son condiciones universales abstractas —aun en el caso de la factibilidad en general— de dichos tipos de gobierno. El Principio democrático, por ejemplo, en cuanto principio, es el deber operar de una cierta manera discursiva universal (llegando a la decisión válida por razones con la participación simétrica de los afectados de manera pública e institucionalizada por derecho), pero no incluye como tal un tipo concreto determinado de gobierno o una manera de elegir o votar por representantes. La votación universal y secreta pueden ser instituciones de una democracia; pero dicho tipo de votación no es la única democrática posible. El principio democrático no es un tipo ideal de gobierno,

sino un principio político universal de legitimidad (en el *nivel C*, invirtiendo la distinción apeliana[392]). Los «tipos de gobierno» democráticos, o modelos de ejercer la democracia, aunque los hemos expuesto en el contexto del principio democrático (§ 23), puede muy bien situarse en la esfera de la factibilidad institucional política, en el nivel de las mediaciones (en un *nivel B*). La filosofía política en su nivel abstracto (C) analiza los criterios y los principios implícitos y aun estudia los criterios de los tipos de gobierno específicos en general (*nivel B*); la ciencia política entra a su estudio en particular, teórico, sociológico, histórico. Mientras que la acción política singular (*nivel A*) los determina en concreto, los ejerce o los transforma *de facto*.

Para concluir, la factibilidad político-normativa no niega la razón estratégica, el éxito de la acción política, pero la subsume enmarcándola dentro de las exigencias de los dos primeros principios, que en su formulación universal negativa podrían reducirse a dos prohibiciones de máximas no universalizables —para expresarnos como A. Wellmer—: «¡No matarás a tus oponentes políticos!» (contra el totalitarismo o la simple guerra), y «¡No excluirás al afectado de la discusión ni le negarás a su participación condiciones de simetría!» (contra el autoritarismo antidemocrático). «¡Utilizarás el medio escaso logrando la máxima eficacia!», en la esfera estricta de la factibilidad. La factibilidad adquiere así mayor consistencia, disciplina creativa, fortaleza en el largo plazo.

En este caso el ciudadano es el actor, situado dentro del campo político en condiciones de factibilidad medio-fin, luchando por la hegemonía de un poder obediencial para poder alcanzar el éxito en la acción estratégica, sin por ello negar los principios normativos exigidos a la política.

### 3.4. *La fundamentación del Principio estratégico*

[422] El principio se fundamenta ante un oponente que lo niega. Pienso que el oponente en este nivel del discurso de la *Política de la Liberación* es el anarquista extremo, que pierde el sentido de la factibilidad, de las condiciones reales del *éxito* político, porque partiendo de principios éticos sumamente exigentes y nobles, no tiene en consideración la consistencia real, histórica, política de las mediaciones, de la realidad cotidiana, finita, con medios escasos y con instituciones que por la necesidad de la reproducción de la vida y del desarrollo humano durante milenios se han ido complificando.

Franz Hinkelammert en su obra *Crítica de la razón utópica* hace una *crítica*, en el sentido kantiano, del pensamiento anarquista, tomando como ejemplo a Flores Magón.

Como todo anarquista, Flores Magón parte de una situación presente injusta, defectiva, negativa, caótica: «El pensamiento anarquista [...] es bipolar. Tiene como centro a la realidad empírica; [...] ésta es una realidad material de trabajo para la satisfacción de las necesidades sojuzgadas por el sistema institucional, en particular el sistema de propiedad y el Es-

tado»[393]. Hinkelammert lo compara con el pensamiento conservador (de un K. Popper o F. Hayek). Así «lo que en el pensamiento conservador es el *nomos* que se legitima y sacraliza» (*ibid.*), es decir, las instituciones capitalistas vigentes, «en el pensamiento anarquista es el medio de opresión de la vida real y material»:

Pero dado que donde la vida material no es libre no hay ninguna libertad, la realidad oprimida del pensamiento anarquista es una realidad de miseria y sin libertad. El problema ya no es el caos [del conservador] que amenace la realidad desde afuera, sino que la realidad misma es catastrófica, miserable y esclavizante. Por lo tanto [y como lo veremos en el volumen *Crítico*], el mal no es una amenaza que se presente contra la precariedad del orden legítimo, sino que está en la raíz de este orden que, por consiguiente, es ilegítimo (pp. 97-98).

Para el anarquista, entonces, «la libertad es superación de toda autoridad y propiedad privada» (p. 98). Escribe Flores Magón:

Vamos hacia la vida [...] Vivir, para el hombre, no significa vegetar. Vivir significa *ser libre* y *ser feliz*. Tenemos, pues, todos derecho a la libertad y a la felicidad [...] He aquí por qué los revolucionarios no vamos en pos de una quimera[394]. No luchamos por *abstracciones*, sino por *materialidades*. Queremos tierra para todos, para todos pan[395].

En efecto, el campo material-económico es tomado realistamente en cuenta. Se ve la importancia que tiene, pero se proyecta la dominación de las instituciones (económicas y políticas) a su propia esencia. Las «instituciones siempre dominan»; hay que eliminarlas definitivamente: «Me imagino qué feliz será el pueblo mexicano cuando sea dueño de la tierra, trabajándola todos en común como hermanos y repartiéndose los productos fraternalmente, según las necesidades de cada cual»[396].

Estamos, exactamente, en el nivel de los postulados. En especial en aquello de: «según las necesidades de cada cual», referencia directa a la *Crítica del Programa de Gotha* de K. Marx. Flores Magón sueña con la utopía:

¿Podrá haber criminales entonces? ¿Tendrán las mujeres que seguir vendiendo sus cuerpos para comer? Los trabajadores llegados a viejos, ¿tendrán que pedir limosna? Nada de eso: el crimen es el producto de la actual sociedad basada en el infortunio de los de abajo en provecho de los de arriba [...] Como hermanos gozaremos la verdadera *Libertad, Igualdad* y *Fraternidad*[397].

Observamos, por una parte, lo sublime de una ética de la perfección transformada en utopía política; pero, por otra parte, una falta de distinción entre lo que es un postulado *empíricamente irrealizable*, y lo que es un principio de orientación. Esto lleva a descubrir claramente la negatividad del presente institucional (lo que consideramos de gran valor), y en especial en el nivel material (acierto fundamental), pero por una comprensión de la institución exclusivamente como dominación[398], lo que le lleva a una ineficacia en el nivel estratégico de la acción política

(cuando no a una «acción directa» violenta de extremismo contradictorio performativamente con el postulado ético sublime contrario). Por ello, el anarquismo radical, que por la falta de un principio político de factibilidad intenta lo imposible, ultrapasando el límite del campo político estratégico y cayendo inesperadamente en el campo militar irracional, por otra parte no puede organizarse institucionalmente por el prejuicio anti-institucionalista incorrectamente formulado.

[423] Después de lo indicado veamos posibles argumentos de fundamentación. Uno podría formularse de la siguiente manera:

1. El anarquista extremo opina que es *posible* una sociedad sin instituciones si todos los ciudadanos fueran éticamente perfectos.

2. Pero los ciudadanos no pueden todos ser éticamente perfectos; con que alguno no lo fuera sería suficiente para que instaurara alguna desigualdad en su provecho y nadie podría defenderse ante ese desleal miembro político.

3. Por lo tanto, y teniendo en cuenta que es *imposible* que todos los ciudadanos sean éticamente perfectos (en realidad nadie puede ser perfecto del todo en nada, porque somos seres finitos), y dado que la dominación como desigualdad se propagaría caóticamente sin posibilidad ninguna de intervención coactiva legítima (lo que supondría una institución).

4. Se deduce la necesidad de las instituciones, al menos para conducir al orden a los que injustamente ignoran las exigencias igualitarias de la comunidad.

Podría argumentarse de otra manera sobre la necesidad de la normatividad de la factibilidad por el absurdo:

1. Si cada miembro de la sociedad hace lo que técnica o factiblemente puede operar sin consideración de los otros dos principios (de la vida y de la legitimidad),

2. todos los miembros restantes podrían hacer lo mismo. Nos encontraríamos así en el estado de naturaleza que hipotéticamente propone Hobbes, o incluso Locke (sin juez que decida sobre disputas), donde la vida no podría defenderse, ya que cualquiera podría asesinar al vecino (mientras tenga un cuchillo, una ametralladora o una bomba para hacerlo), sin que hubiera juez para juzgarlo y castigarlo.

3. Se habría instaurado un sistema fundado en la barbarie del más fuerte; tal estructura no tendría legitimidad ni ante la misma conciencia de sus miembros. Sin legitimidad no habría posibilidad de establecer un orden político que pudiera permanecer durante largo tiempo.

4. Entonces, la vida política sería imposible. Todo esto vale tanto en el orden de un Estado como en el orden internacional.

5. Lo factible entonces *debe* incluir las exigencias de la reproducción de la vida de toda la comunidad, y de la humanidad en su conjunto, y la legitimidad en todos los acuerdos, además de la posibilidad estratégica de las acciones y de las instituciones factibles.

Sólo un campo donde se respete la vida humana y se otorgue al Otro el derecho a una participación simétrica, abre la esfera de la factibilidad

política *eficaz* (en sentido político pleno, es decir, normativo), no como fruto de la barbarie del más fuerte (o militarmente más armado, como hoy acontece con los Estados Unidos), sino como efecto de la creatividad humana hacia grados superiores de cultura, normatividad, democracia, felicidad.

### 4. *Postulados políticos. Libertad*

[424] Los postulados *positivos* (para distinguirlos de los críticos o *negativos*) intentan recuperar la noble *intención* del anarquista, mostrando sin embargo el error de confundir entre lo *lógicamente* pensable, posible, y lo *empíricamente* imposible. Hemos repetido que una sociedad sin instituciones sería *lógicamente* posible (es pensable sin contradicción), si todos fueran éticamente perfectos; pero es empíricamente imposible en la situación actual de una humanidad limitada a una corporalidad viviente dentro de la escasez.

Pensemos en alguno de ellos, implícitos en el accionar mismo de los sistemas políticos vigentes. Por ejemplo, en el billete de un dólar se encuentra en latín, junto a otros textos sumamente sugerentes (y fetichizados, como el pretencioso: *In God we trust*, ¡en un billete o dinero para el cambio!, siendo que para los profetas semitas el dinero y el Dios de Israel eran los opuestos en absoluto: Dios o Mamón[399]), un postulado: *Novum ordo saeculorum*[400]. Es decir, se pretende fundar un nuevo sistema político que tenga permanencia en el tiempo, que sea «eterno», inmutable, permanente, estable. Este postulado orienta las conciencias de los ciudadanos norteamericanos. De la misma manera a la Constitución se la considera intocable, inmutable, eterna. Funciona en la conciencia de los ciudadanos como un postulado: lógicamente posible (y es lo que se intenta inculcar), aunque empíricamente se sepa que es temporal, modificable, finita. Son como los dos cuerpos del Rey medieval, uno celeste, inmortal, divino; el otro temporal, mortal, terrestre. Cuando muere un rey empírico se grita nuevamente: «¡Viva el Rey!», que representa la permanencia postulada del Estado político.

En la Revolución francesa se lanzó un postulado: «¡Libertad!» del ciudadano. Libertad como posibilidad del ejercicio de la voluntad de un ciudadano, no de un siervo de la espada medieval miembro indisoluble de un feudo al que pertenecía sin poder escapar a su destino asignado desde siempre. «¡Libertad!» como postulado (lógicamente posible, pero nunca plenamente realizable en un régimen empírico, histórico) indica un principio de orientación del mundo burgués que se hacer cargo del ejercicio delegado de la *potestas*: de las instituciones del poder político del Estado, desde donde se reestructurarán las instituciones de los diversos campos prácticos (económico, cultural, religioso, etc.) por intervención estratégica de la acción política del nuevo bloque histórico en el ejercicio del poder. Es la libertad en el accionar factible de la burguesía en la esfera pública, en el campo político. La nobleza del antiguo orden, el campesinado de siempre no podrán ejercer esa libertad, ni es un pos-

tulado para ellos, ya que el sujeto de enunciación es la nueva clase en el ejercicio del poder. Para ellos, desde el siglo XVIII nunca habrá suficiente «libertad» de movimiento, en la política, en la competencia del mercado, en la nueva definición de la subjetividad. La libertad será el postulado universal en torno al cual se ordenarán todos los restantes valores de la burguesía. *Libertad ante el Estado del orden antiguo*, ante la Iglesia, ante las tradiciones feudales, ante el derecho pre-burgués, ante la ciencia medieval. La libertad del ciudadano que puede ejercer la espontaneidad de su voluntad como un acto creativo en el nuevo orden político organizado a su imagen y semejanza, para lo cual exige como prerrequisito una plena libertad de movimiento.

La burguesía exigirá esa *libertad* ante el Estado, donde se guardará mucho de dar la misma libertad a todos, a los antiguos miembros de los órdenes anteriores, y a los que desean fundar nuevos órdenes. Esa libertad del sujeto es además la del ciudadano metropolitano, que tiene el derecho a la libertad de penetrar todos los campos políticos, económicos, culturales, religiosos, familiares, etc., de las comunidades coloniales.

Libertad como postulado del nuevo mundo de la Modernidad que comenzó en el siglo XV con la invasión de América.

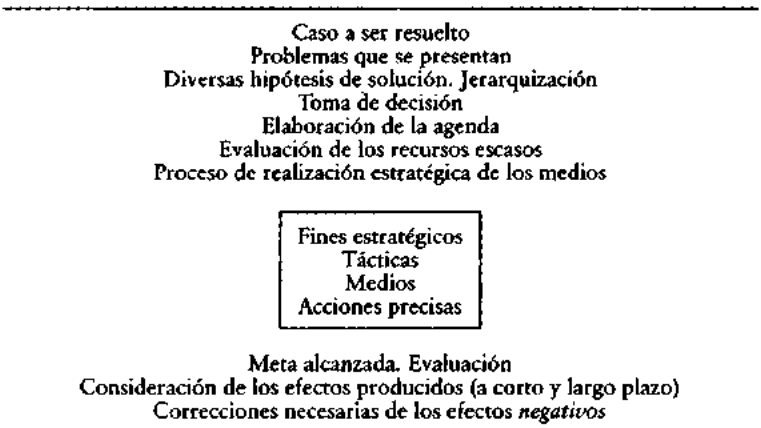
### 5. *La aplicación del Principio de factibilidad política: la pretensión política de eficacia*

[425] La plena aplicación del principio (debes efectuar la acción cumpliendo con las condiciones empíricas exigidas normativamente) da a la acción un peso, una fuerza, que le garantiza mayor eficacia en el mediano y largo plazo. Son acciones que deben estar atentas a más componentes y de diverso grado de exigencias, y por ello sus efectos son más profundos. El que busca una alianza, no puramente estratégica, aun para cumplir un objetivo muy limitado (p.e. ganar una elección empírica), debe considerar a los otros miembros del posible pacto dentro de un espíritu fraterno, dando razones sinceras y fundadas, a fin de cumplir no sólo ni primeramente las finalidades egoístas de los pactantes, sino los de la comunidad política a la que se sirve (si se es representante) o «se obedece» (en terminología zapatista). Ese mayor número de exigencias pueden parecer inútiles, que hacen perder tiempo precioso, que no tiene eficacia inmediata, pero, en el largo plazo, va creando los hilos del consenso que aúna más estrechamente las voluntades y crea un poder (como *potentia*) que cuenta en los momentos de crisis, de contradicción, de confrontación con oponentes, etc. «Tener las espaldas protegidas» y poder enfrentar honestamente al antagonista no es tarea simple, ni rápida, ni superficial, ni cínica. «Saber poner las cartas sobre la mesa» cuando es necesario, ante participantes que luchan por un objetivo común lleva mucha preocupación estratégica en el político que ejerce esa función como vocación y como responsabilidad ante una comunidad.

### 5.1. *El éxito estratégico*

La acción estratégica debe saber fijarse claramente, como en un proceso de flujo, los diversos momentos de la acción hasta su culminación: alcanzar la meta propuesta. Se podría hablar de un modelo del proceso de toma de decisiones y de realización ordenada de mediaciones en vista del proyecto político específico.

Esquema 27.03. MOMENTOS DEL PROCESO POLÍTICO DE DECISIONES Y DE REALIZACIÓN ESTRATÉGICA




La normatividad de la acción estratégica no le quita para nada, sino que aumenta, su eficacia en el mediano y largo plazo. Asegura la concurrencia de todos los afectados (que han podido participar simétricamente) y agrega los medios apropiados a la convicción y motivación, fuerza, a las voluntades involucradas en la defensa de derechos materiales que les conciernen.

El éxito, la eficacia de la acción crece al contar con las mediaciones técnicas de las exigencias normativas de la factibilidad, que consiste, como hemos podido observar, en incluir también en el horizonte de la decisión estratégica los otros dos principios normativos de la política.

### 5.2. *Eficaz manejo de la escasez empírica. Normatividad de los medios*

La eficacia política es una cualidad fundamental de la acción, que permite efectuar el máximo de resultados con un mínimo de recursos.

*Ante la escasez* (también de las instituciones, que siempre son menos de las que pudiera soñarse que fueran necesarias) el actor responsable y

eficaz sabe de la imposibilidad de contar con una infinitud de recursos, de mediaciones (mundo lógicamente posible, pero *imposible empíricamente*, y del cual David Hume indicaba que se obtiene, ante esta imposibilidad empírica, por «inferencia de la mente», la necesidad de organizar instituciones para regular, producir y distribuir, según el «Principio de justicia», los bienes escasos[401]). Esto exige la administración de la escasez (se institucionaliza así, por delegación de la *potentia*, una *potestas* específica: el *Poder administrativo*). Las condiciones para efectuar los medios para los fines estratégicos exigen del actor inteligencia y creatividad. Los líderes políticos, imaginativos, creadores, alertas ante las circunstancias propicias, como el artista, se inspiran e inventan nuevos horizontes de posibilidades. No son dones que tienen todos los ciudadanos en la misma medida. Son altamente apreciables los que los poseen y los utilizan dentro los parámetros normativos. No se trata de ser políticos *de principios* y después faltos de capacidades para la operatividad estratégica eficaz. El sostener principios, que alientan intrínsecamente a la acción y las instituciones, da más fuerza, poder político, a los líderes eficaces. *La eficacia* no está reñida con la normatividad. Al contrario, se complementan en el largo plazo. Pero la normatividad no garantiza como tal la eficacia.

Ante un J. Habermas, que descubre la razón comunicativa en su aspecto de intentar ante todo el acuerdo entre actores que se respetan como fines, y no se utilizan como medio, debemos sin embargo defender la importancia de la acción estratégica, pero no opuesta a la acción que busca el entendimiento, el acuerdo, que busca la otra subjetividad en la fraternidad intersubjetiva. Habermas siempre opone la acción estratégica que busca fines a la acción comunicativa que busca la persona del otro como el momento necesario de la comunicación moral. Si estamos de acuerdo con Habermas en dicha distinción, no podemos catalogar a la acción estratégica como intrínsecamente desviada de un objetivo normativo. La acción estratégica puede no buscar la comunicación, de manera inmediata y principal, ya que intenta realizar mediaciones, medios para alcanzar fines. Pero ello no descalifica la normatividad de este tipo de acción si integra a su acción las exigencias de los principios material y de legitimidad políticos. La posición de Habermas sería algo así como una *falacia normativista*, que le imposibilita construir un política empírica, porque sin acción estratégica eficaz no hay política. Es posible que sea una herencia de la necesaria crítica de la razón instrumental de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pero que llevó a descartarla y no saber, posteriormente, cómo reintegrarla en la acción política eficaz y sin embargo normativa.

Lo mismo podría decirse de Max Weber, que caería en cambio en una *falacia instrumentalista* que niega la normatividad, ya que lo normativo tiene que ver con valores éticos que son los únicos momentos materiales para Weber, pero en la razón formal medio-fin, aun en la política, no podría existir una normatividad intrínseca a la acción instrumental misma. La ética de la responsabilidad, sin tener conciencia del sistema

que causa los efectos negativos acerca de los cuales habría que reclamar responsabilidad, como en el caso del capitalismo, que en definitiva justifica Weber, no colma la falta de normatividad en la misma acción instrumental o estratégica, que al final se realiza sin referencia a las exigencias prácticas normativas de la política.

Lo más frecuente en nuestro tiempo son las *falacias procedimentalistas* que definen a las acciones en su posibilidad factible sin saber, ni intentar siquiera, explicar una posible articulación con lo normativo. No es difícil después observar la corrupción generalizada de la política, en la que cuando alguien comete una falta (roba del erario público, burla la ley, traiciona a los correligionarios, etc.) se les juzga como poco experto, inteligente, cauto, pero nunca como falto de principios normativos, que nadie sabe en qué consisten, cómo se aplican ni cuál sería su utilidad en la política.

Siendo la escasez de recursos la condición universal de la factibilidad política, porque por muy cuantiosos que fueran pronto se vuelven siempre escasos (ya que la escasez es relativa a los objetivos, que crecen en la medida que se tienen recursos), a los recursos escasos habrá que sacarles el máximo rendimiento, y el político con principios normativos tiene mayores posibilidades de hacerlo en el mediano y largo plazo.

Un slogan frecuente en la Modernidad, desde la propuesta malentendida de Maquiavelo en *El Príncipe*, es aquella de que «todos los medios valen para alcanzar el fin». La misma Rosa Luxemburg indicaba que los que no tenían principios pueden usar todos los medios estratégicos disponibles, «tienen las manos libres», porque no tienen «marcos firmes» que como parámetros de acción le indiquen los límites. Pero esto les impide poder actuar con coherencia y en el largo plazo alcanzar los objetivos legítimos decididos.

Es evidente, después de todo lo expuesto hasta este momento, que en la decisión de los medios, las tácticas, las estrategias, los mismos fines en vista de un programa, se tendrán siempre que *aplicar* los dos principios antes enunciados para ser *políticamente* eficaces. Con respecto a los *contenidos* de dichos medios el principio de orientación es el que define una mediación en cuanto está dirigida a la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los miembros de la comunidad (en último término de toda la humanidad). Esto limita los medios a algunos. No se trata, como criticaba Maquiavelo, que hubieran de ser únicamente virtuosos los actores que eligen y realizan medios, ya que la virtud, siendo de una elite feudal antigua, ya no era la vigente. El principio material que enunciamos, en cambio, tiene vigencia en toda situación actual, en pleno siglo XXI, y lo tendrá siempre —mientras la especie humana no se extinga por no haberlo tenido en cuenta—. De la misma manera, en la elección y realización de los medios hay que cumplir el segundo principio del acuerdo alcanzando por razones dadas por los actores simétricamente situados y en tanto afectados por dichos medios. Es evidente que el cuerpo de los derechos humanos y el sistema del derecho positivo es también el marco de dichas decisiones sobre medios. El medio elegido

debe conducir a un aumento de vida, y legítimamente. No puede entonces empuñarse cualquier medio para cualquier fin; sino que ambos deben ser juzgados de manera articulada.

Como podrá comprenderse, en realidad, el tercer principio de factibilidad política consiste en cumplir con las reglas de la eficacia inteligente, razonable, técnica (aún científica en cuanto a modelos de procesos cuantificables, programables por mediación de los medios electrónicos y cibernéticos), teniendo en cuenta la lógica de la complejidad, de efectos no lineales sino bifurcables, con atractores prácticos, etcétera.

### 5.3. *Gobernabilidad: manejo posible y eficaz de la complejidad institucional*

[426] El problema de la gobernabilidad aparece ante el fracaso de uno o varios componentes de las estructuras, las acciones, la complejidad institucional de la vida política de una comunidad. Nos dice M. Alcántara Sáez:

> La esclerosis gubernamental; los desajustes institucionales que hacen que con frecuencia se enfrenten los poderes del Estado en carreras que tienen como resultado su descrédito; el diseño de políticas inadecuadas, cuando no demasiado costosas e ineficientes; el bloqueo a la hora de tomar decisiones por parte de los dirigentes que resuelven los problemas de los ciudadanos; la falta de confianza de éstos en el sistema político [...] son algunas de las circunstancias a las que tradicionalmente se ha debido enfrentar la política[402].

Vemos que nos encontramos en el nivel de la *factibilidad concreta*, no de la creación de instituciones o de organizar acciones estratégicas, en cuanto a su contenido (algún aspecto de la vida humana) o a su legitimidad, sino en el *modo* de articular *eficazmente* las estructuras y la praxis ya dada. Entropía de las instituciones, carga excesiva, imposibilidad de desembocar en efectos positivos, etc., son elementos de la ingobernabilidad.

A las instituciones complejas habrá que reducir su complejidad para tornarlas manejables, y, en este punto, las hipótesis de N. Luhmann pueden sernos sumamente útiles. Ante la complejidad de las instituciones políticas, y sobre todo cuando se hayan tornado a tal grado enfrentadas que traban su ejercicio (por ejemplo, el Poder legislativo frena al Ejecutivo; el Judicial a los otros dos; o por un presidencialismo exacerbado, éste debilita al Legislativo y al Judicial; el parlamentarismo sin equilibrios se torna ineficaz, como el italiano durante muchas décadas de postguerra, etc.), la factibilidad estratégica debe abrirse paso disminuyendo la complejidad y llegando a negociaciones para alcanzar un manejo razonable del *Poder administrativo* del Estado, y en otros niveles del ejercicio del poder. Lo propio de la esfera de la factibilidad es un ejercicio eficaz del indicado *Poder administrativo*[403]. Responsabilidad extrema en el manejo de los recursos y habilitad para transformar una situación de confrontación paralizante en una situación gobernable son dos cualidades esen-

ciales de la factibilidad estratégica. La integridad normativa del actor administrativo es un momento esencial del ejercicio de este Poder administrativo —que lo ejerce desde un policía judicial, hasta el tesorero de un municipio o la burocracia del Estado en su conjunto.

Por ello, *ante la complejidad* institucional hablamos de *gobernabilidad*[404]. Cuando existe una extrema complejidad de las instituciones, que se fiscalizan en exceso mutuamente (o por la corrupción, o por la incompetencia) pueden inmovilizarse, aniquilarse mutuamente: se produce un estado de equilibrio inmovilista, un estado de ingobernabilidad (propio de las aguas estancadas en estado de putrefacción). Será necesario regenerar la *potestas positiva* (el ejercicio delegado del poder del Estado) diferenciada y siempre referida a la *potentia* (el poder de la comunidad política), para *disminuir la complejidad* sin perder la articulación del todo. Llegar a consensos negociados que permitan el ejercicio suficiente del poder del gobierno. Gobernabilidad es poder-ser-gobierno: *poder timonear* el barco a algún destino, y no quedar en las manos destructoras de las corrientes y los vientos del océano, dada la contradicción existente entre los mandos, el cuerpo de marineros, los transportados, el peso de la mercancía, etc. La ingobernabilidad es tan debilitante como la dictadura, aunque tenga menos gravedad normativa.

En América Latina, los gobiernos militares del período de las dictaduras de Seguridad Nacional (1968-1983) se volvieron ingobernables por falta de legitimidad. Pero hay gobiernos con legitimidad (al menos *formal*) que se tornan igualmente ingobernables (como en Bolivia desde 2002 hasta Evo Morales), pero por falta de legitimidad *material* (lo que llamaríamos legitimidad *real*, es decir, por no responder a los reclamos sociales y económicos de una parte creciente de la población, y creciente en sus derechos conculcados). La legitimidad y el cumplimiento de las exigencias económicas permite siempre una mayor gobernabilidad. Es evidente que en tiempos de guerra la gobernabilidad cae en situaciones de excepción y por ello de anormalidad. Pero, podría decirse que en los países postcoloniales, por el grado siempre creciente, y también cambiante, de los modos de explotación (el último de ellos, la «fabricación» innecesaria para sus destinatarios de la «deuda externa» o los procesos de privatización que sólo benefician a los capitales monopólicos trasnacionales), nunca han podido tener períodos prolongados o reales de clara gobernabilidad. La crisis en ellos ha sido permanente, y por ello la ingobernabilidad es su modo estándar de existencia política.

Podríamos indicar al menos cuatro tipos de situaciones que producen ingobernabilidad: *a*) cuando la autoridad pierde legitimidad (procesos de deslegitimación), que puede igualmente darse en los Estados centrales[405]:

A la crisis de legitimidad del estado-nación debemos añadir la crisis de credibilidad del sistema político, basada en una competencia abierta entre los partidos políticos. Atrapado en el ámbito de los medios, reducido a un liderazgo personalizado, dependiente de una compleja manipulación tecnológica, empujado a una

financiación ilegal, arrastrado por los escándalos políticos, el sistema de partidos ha perdido su atractivo y su fiabilidad y, a todos los fines prácticos, es un resto burocrático, privado de confianza pública[406].

La *política espectáculo* es necesario tornarla en un campo práctico donde la vida política sea el fin y no las ganancias de las trasnacionales del *entretenimiento* (lógica perversa que corrompe la política igualmente al situarla en la esfera del *entretenimiento*, donde los escándalos provocados, las discusiones absurdas son impulsadas para elevar el *rating*, y no por el contenido político honesto y serio de la cuestión). Es la *superficialización kitch* del campo político; es una despolitización sutil por su trivialización.

[427] *b*) Por la *sobrecarga* del gobierno como efecto de la expansión de las instituciones y al desarrollo de los proyectos del Estado. *c*) Por la *desagregación* de los intereses como efecto de la competencia entre partidos. *d*) Por la falta frecuente de colaboración con otros países, cuando un cierto nacionalismo impide dicha solidaridad —sobre todo entre comunidades políticas con lazos históricos-fraternales, como los Estados latinoamericanos, que debieran unificar muchas tareas políticas de manera conjunta, aumentando así la eficacia y reduciendo los gastos.

Debería distinguirse entre la falta de tomas de decisiones necesarias y la ventaja de dejar que la inercia de las políticas ya decididas (posición de los que defienden el «inercialismo») tengan tiempo en el largo plazo de producir los efectos esperados. La innovación debe aplicarse a los efectos negativos, no a los efectos positivos comprobados.

De todas maneras aparecerán como signos de ingobernabilidad las «condiciones contradictorias del sistema capitalista», tanto como las «demandas excesivas de los ciudadanos»[407] —cuando realmente sean «excesivas» y no meramente necesarias para la reproducción mínima y suficiente de la vida.

Al menos podría haber cinco modelos que pretenden explicar la gobernabilidad. El *primero*, funcionalista[408], asigna al Estado la función de estabilizar y reproducir el sistema político en su totalidad. En concreto se trata de permitir la acumulación del capital y la legitimación entendida como adhesión al sistema. Si esto no se cumple en alguno de sus aspectos se cae en una situación de ingobernabilidad.

El *segundo*, da énfasis a la cultura política de la comunidad, mostrando la importancia de los hábitos políticos de la población, que se alcanza por la educación. El *tercero*, desde la teoría de la elección racional y pública, tomando a los actores políticos como racionales[409] y en cuanto cumplen acciones individuales. Los individuos y las instituciones compiten para alcanzar los recursos para cumplir las acciones políticas desde una posición económica neoclásica. Por ello las reglas del mercado no pueden variarse, sino más bien deben utilizarse para el provecho de los actores. La intervención del Estado en el mercado no es sólo inconveniente sino inútil. El *cuarto*, presta atención a los grupos o clases sociales que entran en colisión en conflictos basados en intereses. En este

caso la gobernabilidad depende de la capacidad que se tenga de negociar soluciones a los conflictos de manera constante[410]. Cuando no hubiera gobernabilidad negociada se utilizaría la fuerza coactiva del Estado. El *quinto* modelo, más estatista, opina que siendo el Estado un sistema autónomo dentro de la sociedad, corresponde a éste superar sus propias crisis desde su propia lógica[411].

Por *último*, un modelo institucionalista, como el de Peter Hall, que responsabiliza a las instituciones de caer o salir de un estado de ingobernabilidad; todo lo cual depende de cinco momentos: la articulación de la clase trabajadora, la organización del capital y la del Estado; y esto en un nivel nacional (observando las relaciones de los tres momentos al interior de la nación) e internacional (en cuanto a las presiones que sufra o no el Estado externamente). Todo lo cual presenta un escenario gobernable o no. Es decir, la gobernabilidad, como es evidente, responde a un estado de hechos determinado por los elementos institucionales (el régimen o sistema político) y los actores que se organizan de manera más activa o pasiva. La gobernabilidad es el fruto de todos estos factores.

Para Claus Offe, cae en ingobernabilidad un régimen cuando entra en contradicción con su propio cuerpo de leyes, o cuando los actores no las respetan suficientemente[412]. Es decir, la institucionalidad de un régimen debe ajustarse a su procedimentalidad —para Habermas, además, normativa.

Puede entenderse ahora que la «pretensión de factibilidad-política» en general dice referencia a la consistencia con la que el actor político vincula el medio (las acciones y las instituciones) con el fin, con el objetivo previamente proyectado, dentro de los límites establecidos por los dos principios previos (material y formal). De *poder* alcanzarlo decimos que el sistema político concreto tiene gobernabilidad.

La gobernabilidad tiene que ver con una *tékhne* administrativa. La razón estratégica subsume a la *tékhne* en la *frónesis* según la doctrina de los clásicos[413]. Con esto se quería indicar que la relación productiva del ser humano con la naturaleza (cuya sabiduría productiva era la *tékhne*) es diversa y subsumida en la relación práctica de un ser humano con otro ser humano (en la que consistía la *práxis*). Para los clásicos hacer un camino o un puente en cuanto obra de ingeniería era una acción técnica; hacer un camino o un puente para unir dos comunidades y así concretar una alianza entre ellas es constituir al camino y al puente (la *prágmata*: el producto técnico) como mediación de una acción política (bajo el control práctico de la *frónesis*). Es en este sentido como la administración política es una disciplina técnica, pero subsumida en la política. En este sentido admitimos aquello de que la política es un «arte», pero subsumido en la acción práctica.

Las llamadas políticas públicas responden a esta vertiente administrativa de la factibilidad, de la gobernabilidad. Luis Aguilar muestra cómo «el estrechamiento gubernamental del Estado ha comenzado a dilatar la política»[414], queriendo así explicar cómo en los años noventa el Estado mexicano, que iba perdiendo legitimidad, y que había dado muestra de

un largo período de gobernabilidad, necesitaba sin embargo transformarse porque había signos que la ingobernabilidad crecía (en el proceso de deslegitimación). Las llamadas «privatizaciones» de las empresas del Estado benefactor, sin embargo, no dieron como resultado mayor ahorro y riqueza para la comunidad política, sino acrecentamiento de la pobreza masivamente. La falta de legitimidad (de un Carlos Salinas de Gortari, por haber usurpado el gobierno habiendo perdido las elecciones de 1988 ante Cuauhtémoc Cárdenas) le llevó a intentar recuperarla distribuyendo riqueza entre las masas más pobres (el proyecto «Solidaridad»), pero lo necesario hubiera sido una reestructuración de las instituciones políticas del Estado mismo. La gobernabilidad exigió finalmente la transformación electoral, creciendo así la credibilidad aunque no la legitimidad *real* (por la crisis de distribución de la riqueza, ya que en un 50% del pueblo se encontraba debajo de la «línea de la pobreza» de Amartya Sen).

## NOTAS

1. Véanse las *Tesis 9* y *10* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006, [9.1 ss.]. Para los «principios normativos *críticos*», véanse las *Tesis 13* y *14* de la misma obrita (*ibíd.*, [13.01 ss.]).

2. En estos días de enero de 2005 se está juzgando a Augusto Pinochet en Chile, por crímenes contra los derechos humanos. Pero nadie piensa, ni nadie tiene la capacidad política, para sentar en el banquillo de los acusados al promotor y respaldo político del general: a Henry Kissinger, que hoy se atreve aun a criticar a George W. Bush por el desastre de su guerra genocida en Irak. Ese cinismo *sin principios normativos*, a partir solamente de una política de defensa «de los propios intereses» de la nación dominadora, es el tema que estamos tratando.

3. Recuerdo también que en el 2002 dicté un seminario sobre «Ética y política» en la Escuela de cuadros del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Managua, invitado por Miguel Escoto y con la presencia del comandante Daniel Ortega.

4. En sentido estricto la política no es un «arte» (*téknhe*), sino «prudencia» (*frónesis*) como hemos indicado más arriba.

5. Luxemburg, 1966, I, 128.

6. «Teleológico» en un sentido post-metafísico.

7. No son «principios» normativos políticos, pero son ideas regulativas que *orientan* el nivel de la acción política (*A.* y la corrección de sus *efectos* negativos).

8. Semejante a los postulados históricos o políticos de Kant. Son los «conceptos trascendentales» de Hinkelammert.

9. Desde los efectos *negativos* se desplegará todo el discurso *crítico* de la filosofía política, objetivo de la *Crítica* de esta *Política de Liberación* (volumen III).

10. Dussel, 1973.

11. Que es algo más que el *nivel 3.* del *Esquema 24.01*; se trata del *nivel 1.*

12. Véase en *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1977), la diferencia entre *mundo* y *cosmos*; entre *comprensión-del-ser* en un mundo como totalidad de sentido, y *acceso a la realidad* de la cosa real dentro de la *omnitudo realitatis* (o el *cosmos* como totalidad de las cosas reales).

13. Véase el debate en Vattimo, 2002.

14. Véase *cap. 3* de Dussel, 1998. Es parte del tema debatido por Brandom (1998) y Habermas (1999b), como veremos más adelante.

15. Véase Dussel, 1973b, Tercera parte, *75* ss.

16. Por el momento dejamos de lado la reconstrucción completa de la cuestión que será necesario efectuar en el *capítulo 4*, desde un punto de vista de la alteridad, en su momento de *exterioridad* (desde una posición levinasiana, modificada también), donde hablaremos de principios *críticos*.

17. Puede parecer una redundancia o una contradicción hablar de ser «ético» por «naturaleza». Pero queremos así expresar que el ser humano, desde su constitución real, tiene la capacidad de auto

conciencia, reflexividad y responsabilidad sobre su propia vida, recibida a su cargo. Es un «ser-ético» indisolublemente. Véase Dussel, 2001, sobre la «falacia naturalista» (pp. 87-102).

18. Como podrá verse hay dos momentos donde lo *implícito* se torna *explícito*. En primer lugar, y no nos detendremos sobre este particular, en cuanto los principios son ya momentos *implícitos* en el ser ético real del ser humano como viviente. En segundo lugar, el cómo esos principios éticos (y ahora políticos) están *implícitos* en la vida cotidiana política, por ejemplo, sin que los agentes tengan noticia *explícita*, o consciente, de su existencia o de su contenido. En este segundo sentido es analizado por Robert Brandom, como veremos.

19. *Explicitación* entonces de las mediaciones necesarias para la vida humana, es decir, de las «necesidades humanas» (ciertamente, al menos, como necesidades «básicas», pero también como necesidades «histórico-culturales») que se fundan en último término en el *modo de realidad* del ser humano *como viviente*.

20. Enuncia un dicho popular: «¡El que a hierro mata a hierro muere!». Un presidente mexicano que creó al final de su sexenio un clima de terror (habiendo en su propio entorno muertes «sospechosas» de parientes y correligionarios), ha vivido la experiencia de tener un hermano preso y otro asesinado. El *campo político* cambia de naturaleza.

21. Ésta es la intención de la obra de Derrida (1994) *Políticas de la amistad*.

22. Esta palabra podría significar lo «indecible» (que no se puede «decir» *explícitamente*) o lo «indecidible» (que no se puede «decidir» *perfectamente*). Ambos aspectos son propios de toda mediación política empírica, finita.

23. Brandom, 1998, 20.

24. Sellars, 1963, 321.

25. 1998, 27. Y agrega: «The problem that Wittgenstein sets up, then, is to make sense of a notion of norms implicit in practice that will not lose either the notion of implicitness, as regulism does, or the notion of norms, as simple regularism does» (*ibid.*, 29).

26. Véanse los [171-180] de la parte *Histórica* de esta obra.

27. *La metafísica de las costumbres*, § 61 A 228, b 258 (Kant, 1968, VII, 474).

28. Hinkelammert, 1984.

29. En la física moderna, la mecánica parte de un «modelo de imposibilidad» (véase en Hinkelammert, 1984): el *perpetuum mobile* (un objeto que se movería permanentemente). Desde esa *imposibilidad empírica* (con *posibilidad* meramente lógica) se fueron inventando instrumentos para reducir el efecto de la inercia y *aproximarse* (para usar la palabra kantiana) al *modelo imposible*. En el mundo de la Cristiandad latino-germánica el «modelo de imposibilidad», concepto metodológico fundamental para una crítica de la razón política, era hipotéticamente planteado como: *antes del pecado original*, en el paraíso. En esa situación ideal el ser humano hubiera podido vivir sin propiedad, sin Estado, no habiendo dominación, ni clases, ni... pecado. Pero como esa *situación ideal (ante rem)* es empíricamente *imposible* en la sociedad actual (*post peccatum*), era necesario aceptar la existencia de la propiedad, del Estado, y de otras mediaciones que deben estipularse como momentos del *ius gentium* (en la filosofía latino-germana cristiana la propiedad, por ejemplo, no era por todo esto de derecho *natural*, tal como sería formulada posteriormente por la burguesía).

30. Véase lo ya tratado en nuestra obra *Ética de la Liberación*, en el *capítulo 3* (parágrafos 3.4-3.5).

31. Hemos tratado el tema en Dussel, 1993, 288 ss.; 1998d, 81 ss.

32. *Grundrisse* (Marx, 1974, 6). Ese Robinson Crusoe (Marx le llama por ello «robinsonadas») singular, en el «estado de naturaleza» antes del contrato de la «sociedad civil», es parte de un postulado del individualismo liberal (*4. del Esquema 24.01*).

33. Véase la reflexión de Habermas (1999b, 191 ss.) sobre la importancia en el joven Hegel de «el lenguaje, y el trabajo» (inspirado en Honneth, 1992). Escribe Hegel: «La boca que habla, la mano que trabaja [...] Lenguaje y trabajo [...] deja[n] que lo interior se vierta totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro» (*Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1949, 229; cit. Habermas, 1999b, 192). Habermas muestra que desde el trabajo se abre el mundo de la cultura material, de la herramienta. Pero Habermas no puede ya desarrollar nunca ese ámbito, y sólo continúa su reflexión a partir de la «lengua», la «boca», la pragmática. Hemos indicado en el debate con Apel, y en esta *Política de la Liberación*, la importancia de la *esfera material* (*§ 21*). Ni Habermas, ni Apel, han podido continuar estas reflexiones del joven Hegel que sólo Marx retomó coherentemente. El lenguaje se sitúa en el nivel formal, procedimental, deliberativo de la legitimidad; el trabajo se refiere al campo económico y al aspecto material de la política, como veremos más adelante nuevamente en detalle.

34. Ironía que Marx se hace a sí mismo, ya que frecuentemente recuerda el postulado en diversas formas.

35. *El capital*, I, 1 (Marx, 1975, *MEGA* [1987], II, 6, p. 109). Es el *postulado 4.* del *Esquema 24.01.*

36. *Ibid.*, III, 48 (Marx, 1956, *MEW*, XXV, 828).

37. *Ibid.*

38. Hinkelammert, 1984, 182: «La lógica de la investigación científica», no sólo contra Popper, sino igualmente a las concesiones que Apel hace al popperismo, indica que un enunciado por su contenido semántico podría ser *lógicamente* posible (el *perpetuum mobile* de la mecánica, o la *planificación perfecta* de un L. V. Kantorovich (*ibid.*, 128 ss.), pero *empíricamente* imposible (Dussel, 1998, cap. 3, parágrafo 3.4). El postulado *lanza* las acciones empíricas hacia la realización *concientemente* orientadora del contenido *lógico perfecto*, en cuanto tal no posible (empíricamente) pero que enmarca un criterio de acción con sentido (*orienta hacia...*). El *principio normativo* es la otra cara, la cara *positiva* del postulado: el *deber* (como impulso, motivación, *potentia* de la «obligación») que anuda a la subjetividad *hacia el objetivo práctico* y le ordena (imperativo) obrar en *ese sentido*.

39. *Rechtsphil.*, § 337, Zusatz (Hegel, 1971, VII, 501-502).

40. Julio Cabrera dejaba a la política sin normatividad alguna, ya que exigía que el principio ético del «¡No matarás!», universal para la bondad del acto, es imposible de cumplir en la política. Su argumento y mi respuesta puede leerse en Cabrera, 2004, y Dussel, 2004c.

41. Dworkin, 1993.

42. De inmediato surgiría la pregunta de cuál criterio se usaría para medir los recursos, y obviamente deberá responder que según criterios mercantiles (p.e. de dinero en el mercado). Lo cual supondría aceptar como *supuesto dado* el capitalismo. Y tal es así que como se trata de una teoría «distribucionista» (se habla de «subasta» para alcanzar la igualdad originaria), ciega al problema de la producción, cometerá de inmediato contradicciones irresolubles.

43. Amartya Sen, con el desarrollo de una ética de *capabilities*, ofrece otra solución, que no son meros recursos —que critica con gran acierto el *economista* de la India-, y menos un ambiguo «bienestar» —cuya medida es imposible—. Véase mi artículo: «Principios éticos y economía en torno a la posición de Amartya Sen», en Dussel, 2001, 127-143.

44. Dworkin, 1993, VI; p. 173.

45. *Ibid.*, 181.

46. ¿Cuáles serían los criterios de dicha evaluación y cuál el método para *medir* las diferencias? Todo ello se torna empíricamente imposible. Se asemejaría al *postulado* de Marx: «A cada uno según su trabajo...». Pero Dworkin no cuenta con una teoría de los *postulados*.

47. *Ibid.*, 198.

48. Habermas, 1992, Epílogo de la 4.ª ed., II (ed. esp. 1998, 648).

49. En los *niveles 8* y *9* del *Esquema 24.01.*

50. Aristóteles entendió el problema de la ética como una política (*politiké*) —la vida propia de la *pólis*—, y dentro de ella, y como formando un todo orgánico, la vida de la aldea y de la familia patriarcal esclavista (el ámbito de la *oikonomiké*). No hay propiamente una ética del individuo singular; es impensable. La política es la ética colectiva.

51. En su monumental *Moral und Politik*, Vittorio Hoesle (1997) habla siempre de una «ética política». La *ética política* es una parte de la ética, tratada disciplinar o epistemológicamente por la ética filosófica. Mi intención es, en cambio, mostrar que la política, como tal, tiene *principios normativos* que subsumen los principios éticos universales y abstractos. Los nuevos *principios normativos*, fruto de la subsunción, son estrictamente «políticos». Si no se los cumple, la acción no es más una acción *política*. La «Ética política» (parte de la ética, y de la filosofía) deja a la «Política» cuanto tal (que es una acción diferente a una mera acción *ética*) sin principios normativos (porque toda la normatividad es ética). Es necesario entonces, en la política (aun de las ciencias políticas y de la mera acción política estratégica empírica), mostrar el momento *normativo* (que siendo político tiene su origen en la subsunción de principios éticos). El «principio democrático» de Habermas, aunque meramente formal, tiene la ventaja de asumir la normatividad política en cuanto tal. Es el comienzo de la solución adecuada.

52. Sería una normatividad puramente lógica pero no moral.

53. Habermas, 1992, III, II, 138; ed. esp., 172.

54. K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen*, 14, II.1.1 (Apel, 1998, 760-761).

55. A diferencia de nuestra posición un principio formal-discursivo no puede identificarse con «el principio ético» (porque hay más de uno), y podría haber un principio discursivo de la razón teórica (de los científicos de una comunidad epistémica) que no puede identificarse con un principio discursivo de la razón práctico-moral (o ética).

56. El «Principio o norma fundamental del ideal moral del discurso» debe ser comprendido

como «el dotado de un suficiente sentido moral (en el sentido de la exigencia de la necesaria corresponsabilidad de todos los afectados) en las soluciones tocante a sus intereses» (Apel, 1998, 771).

57. Habermas no puede escribir una filosofía política porque le falta el aspecto material y estratégico de la misma; es sólo y necesariamente un filosofía del derecho. Por ello no habla del poder, del Estado, de la acción estratégica, etc. En Apel dicho formalismo es mucho más acentuado, porque ni siquiera ha escrito una filosofía del derecho, ya que se sitúa casi exclusivamente en el nivel de la fundamentación trascendental.

58. Es en este tipo de *temas*, en la aplicación p.e. a la economía, donde Apel (pero también Habermas) muestran que la falta de principios materiales les lleva a aceptar *ingenuamente* al capitalismo de mercado sin ninguna distancia crítica («La relación con la economía [...] bajo la forma de un ordenamiento [jurídico] del cuadro de la economía [...] garantiza la independencia [...] como pura libertad negociable y contractual de todos los participantes del mercado [...] en la libertad de competencia»; II.1.4.5; p. 815). Se trata simplemente de la «aplicación» del principio abstracto moral a campos concretos sobre los cuales no se tienen ni criterios, ni principios críticos. Además Apel habla de «ética política» y «en el sentido del comunitarismo aun de un principio político que dice referencia a sistemas particulares de poder» (*op. cit.*, 761), sin haberse hecho problema del campo político como tal (ambiguamente comprendido en la *Teil B*, «saco de sastre» como lo he llamado antes, donde cabe todo confusamente). Debe advertirse que ya se está hablando de tres principios: principios políticos, democrático y del derecho, que, como veremos, se encuentran en diversos niveles de abstracción, dentro de esferas bien precisas y con mayor complejidad.

59. Apel, 1992 y 1998, II.1.4 (pp. 786): *Grundnormen der geschichtsbezogen Verantwortung*, junto a un «Principio teleológico de complementación» (*Selbsteinholungsprinzip*, o también denominado *Ergänzungsprinzip*).

60. Nótese que el principio del derecho pareciera no ser un principio político. ¿Qué es la política para Apel o Habermas? Pienso que nunca responden de manera clara y compleja, debido a su formalismo.

61. Apel, 1998, II.4.5 (p. 813).

62. *Ibid.*, II.2.1 (p. 817).

63. *Ibid.*, 818. Cabe destacarse que se habla aún «de una fundamentación actual de la *justicia política* (*Begründung der politische Gerechtigkeit*), conducida bajo la óptica de la ética del discurso» (*ibid.*), cuestión que no debe «arrojarse en saco roto».

64. Paradójicamente la afirmación de una «ética política» deja a muchos momentos del campo político sin normatividad. El momento ético o normativo de la política sería la «ética política»; mientras que, por ejemplo, las ciencias políticas empíricas tratarían un objeto que no tiene ya normatividad. Es una manera sutil de radical separación entre ética y política. En mi caso, se intenta pensar lo político incluyendo, en un primer momento implícitamente, la *normatividad* de la política en cuanto tal, aun en el caso del objeto empírico de las ciencias sociales políticas, o de la acción política concreta del político que no sabe explícitamente cómo está presente la normatividad en su accionar.

65. Véase las *Tesis 9.1-9.2* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

66. Esta denominación no fue todavía adoptada en Dussel, 1998; véase Dussel, 2001, 145-149 (en especial la *nota 4* de la p. 146).

67. Esta cuestión será objeto del *§ 28*, como conclusión de esta *Arquitectónica*. La cuestión es tratada por Apel en el «Excurso I: Consideraciones crítica a la fundamentación de Höffe de la *Justicia política*» (Apel, 1992b, 47-57), en referencia a Höffe (1988, 141 ss.): «Estrategias de la Justicia política», donde de todas maneras no quedan claro qué son los «principios políticos».

68. Véase por ejemplo la contribución de Apel, «Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik», en Apel y Kettner, 1992b, 29-61. Para Apel toda la cuestión es cómo se pasa de la *Teil A* de fundamentación a la *Teil B* de principios fundados o de su aplicación hermenéutica. Lo que acontece es que fuera de la *Teil A* (para nosotros *nivel C*) la otra *Teil* queda ambiguamente indicada. No hay ni siquiera, como en el caso de Habermas, una pseudo-teoría de las estructuras donde la aplicación acontecerá. La misma *Lebenswelt* de Habermas es un cierto ámbito indiferenciado que, como mostraremos, nunca puede darse ya que, de hecho, está cruzado por muchos *campos* que tienen menor o mayor *institucionalidad*, pero no pueden dejar de tener alguna. En el mundo cotidiano del hogar, lo íntimo por excelencia (el máximo de *privacía*) no deja de haber alguna institucionalidad de, p.e., una familia monogámica, polígamica, poliándrica o matriarcal... tipos de relaciones *institucionalizadas*. De manera que el «aterrizaje» de los principios (su aplicación) se efectúa sobre *terrenos* no estudiados, organizado, teóricamente determinados. Se trata de una improvisación ingenua. Tal por ejemplo la adopción de una política casi-liberal en un mercado capitalista de un derecho moderno eurocéntrico, etc., acerca de cuyas cuestiones no existe ninguna conciencia crítica en Apel.

69. En la *Lógica* hegeliana la «Identidad-diferencia» pertenecen a la Totalidad; a *le même* diría E. Lévinas. Por ello, llamamos desde 1970, ante Derrida, lo «Dis-tinto» a la «Di-ferencia» más allá de la «Identidad-diferencia» totalizada. Si se entiende que al poner una mayúscula y un guión en la palabra «Di-ferencia» estamos indicando la *distinctio* analógica (con referencia a la mera «diferencia») o lo que guarda *exterioridad* con respecto a la «Identidad-diferencia», podríamos usar el término así deconstruido (en Lakebrick, 1955), por ejemplo, «lo analéctico».

70. Observaba que una acción no podía encarnar un valor de manera directa y pura, como cuando alguien dice: «Realizó un acto que portaba el valor de la justicia en cuanto tal». Debe ser un acto de justicia económico, familiar o político: el acto concreto porta el valor.

71. Como hemos visto Habermas ha distinguido en *Facticidad y validez*, III (Habermas, 1992, 109 ss.), entre un «principio discursivo» no-moral, y un principio moral del individuo privado en la *Lebenswelt*, distinguido del principio intersubjetivo (el «Principio democrático» o del «derecho»). Apel indica que el principio discursivo es ya moral —aunque aquí hay que recordar la diferencia entre un principio discursivo *teórico*, de una comunidad de matemáticos, por ejemplo, del principio discursivo *práctico* de una comunidad política—. En la noche oscura de la validez formal (de una pretensión de validez-verdad confundidas) no hay posibilidad para ulteriores diferenciaciones («en la noche todos los gatos son pardos» expresa la sabiduría popular), que estamos efectuando en esta *Política de la Liberación*. Hemos visto el tema en Apel en el texto ya indicado: «Auflosung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas *Faktizitaet und Geltung*», en *Auseinandersetzungen* (Apel, 1998, 727 ss). La cuestión ahora es mostrar cómo ese principio en abstracto no tiene «campo» alguno de vigencia, y el principio discursivo normativo «individual» (siendo imposible, porque todo acto es siempre relacional a algún campo) es siempre intersubjetivo y comunitario, aunque puede ser «privado» (en la familia), y por esto se distingue del principio político. Otra cosa es que el sujeto *singular* (*einzeln*) (§ del *Esquema 16.02*) sea el punto necesario de referencia de todos los campos y de todos los principios, y el que decida en último término (sin dejar de cumplir un ejercicio monológico de la *frónesis*, aun en el acto participativo del consentimiento en la aceptación de lo acordado comunitariamente —también siempre diferenciada: *frónesis* familiar, económica, política, etc.).

72. El «¡No robarás!» se infiere del «¡No matarás!», ya que robar, en principio, es quitar parte del fruto del trabajo del otro, en donde objetivó su vida: robar es matar al prójimo en proporción al tiempo de su vida que ocupó para producir lo robado.

73. Ya que en el esclavismo hasta se asesinaba al esclavo sin castigo político alguno. Véase mi artículo sobre la relación entre la vida humana y el no pagar el justo salario (Dussel, 1993, 185 ss.), cuestión que se encuentra a la base del compromiso político de Bartolomé de Las Casas en 1514 a favor del indio americano.

74. Recuérdese la diferencia entre *campo* (más amplio) como «lugar» del *sistema* (más abstracto, institucionalizado, y de menor extensión semántica) indicada *supra* en el § *16.01*.

75. «El gobernante que intentase dirigir a los particulares respecto de la forma de emplear sus respectivos capitales, tomaría a su cargo una empresa *imposible*» (Smith, 1984, IV, cap. 9; ed. esp., p. 612).

76. Hayek, 1990, 128.

77. *Ibid.*, 189.

78. *Ibid.*, 120.

79. «Orientados por la constelación de los precios, por ejemplo, nos vemos inducidos a realizar ciertos actos cuyas consecuencias finales no hemos buscado intencionalmente» (*ibid.*, 45).

80. Hayek, 1985, 141.

81. Tales como el respeto a «la propiedad privada, el ahorro, el intercambio, el juego limpio y la fidelidad a las obligaciones contraídas» (Hayek, 1990, 18), la herencia, o la humildad en aceptar ser perdedor en la competencia del mercado, etcétera.

82. Hayek, 1990, 63.

83. Véase mi trabajo «Principios éticos y economía. En torno a la posición de Amartya Sen», en Dussel, 2001, 127-144.

84. Sen, 1987, ed. esp., p. 32.

85. Véase Sen, 1985.

86. Sen, 1998, 113.

87. *Ibid.*, 112.

88. Véase Dussel, 1995, cap. 1, parágrafo 1.3.

89. Nuestra ética nunca parte ni primera ni fundamentalmente del ideal de «vida buena»; sin embargo, admite que la argumentación de A. Sen, aunque no fundada en un principio universal material

tiene mayor consistencia ética que la de F. Hayek, por ejemplo. Sobre un tratamiento inicial integral de la cuestión de los principios *normativos* en la economía, véase el nombrado Dussel, 2001, 134 ss.: «Los principios éticos material y formal y la acción económica».

90. Ulrich, 1993.

91. «Kritik der utilitaristischen Vernunft» (*ibid.*, 173 ss.).

92. En nuestro debate con Apel hablamos al comienzo de una «económica trascendental»; no se trata ya de tal cosa, pero sí de una económica que describa el *campo* económico, el *trabajo* productivo y el consumo, las instituciones económicas desde sus principios también *normativos* (que permiten a los agentes tener una «pretensión económica de justicia»; *justicia* en referencia a la producción, intercambio, distribución y consumo de los bienes económicos), analógica a la «pretensión política de justicia» (*justicia* en referencia a la constitución y las relaciones de los actos estratégicos, las instituciones políticas y los principios). Véase la obra Apel y Dussel, 2005.

93. Véase Illich, 1972 y 1974.

94. Véase Dussel, 1998, cap. 2.

95. Tratado *supra* en el anterior § *23*.

96. Cuestión que expondremos más adelante en el § *28*.

97. Véase lo indicado en la historia de la *Política de la Liberación*, [114-119].

98. Véase Dussel, 1998, cap. 1.

99. Indicado en el § *21*.

100. Véase Dussel, 1998, cap. 3.

101. *KpV*, A 124 (Kant, 1968, VI, 189).

102. El «Osiris político que llevamos dentro». La conciencia ética o el *Ueber Ich* moral subsumido en lo que hemos llamado la «conciencia normativa política» o el *Super-Yo político*, que tiene una «sensibilidad» normativo-política más atenta en los que desarrollan el sentido de la *solidaridad* abierta a la exterioridad del oprimido, del excluido (véase más adelante el § *32* en la sección *Crítica*).

103. Se trata de las *flechas d* y *e* del *esquema 14.03*, ejercicio de la *potestas* negativa, como dominación.

104. El *exagere* o exigir proviene del latín: de *obrar* (*agere*) *desde* (*ex*) ciertos principios prácticos. La obligación —de *estar ligado* (*ligare*) *ante lo que enfrenta* (*ob*)— indica igualmente el tipo de «sujeción» a principios prácticos, que no son «necesarios» en su cumplimiento como las leyes físicas de la naturaleza.

105. Un ciudadano puede no ser juzgado jurídicamente por la ley ante un juez por un tal acto *en tanto político* (pero sí en tanto privado, acusado por la mujer que ha agraviado), pero puede ser juzgado *políticamente* por la opinión pública (según el *principio coherencia*, como veremos después), perdiendo legitimidad *real*. Este juicio *político* de la opinión pública no es idéntico a un juicio legal.

106. Marx nos habla de una subsunción *formal* del proceso de trabajo, y una subsunción *material*. Ambas constituyen la subsunción *real*. De la misma manera la normatividad *formal* establece obligatoriedad, pero procedimental; hay que agregarle las exigencias de la esfera *material* para que la normatividad sea *real*.

107. Véase el problema de la fundamentación ética en Dussel, 1998 y 2001, 87-102, sobre una crítica a la llamada «Falacia naturalista».

108. Representado por la *flecha a* del *Esquema 23.04*.

109. Véase Dussel, 1974c.

110. Claro que los principios políticos, por haber subsumido los principios éticos, quedan fundados en la fundamentación de los principios éticos.

111. Intentando aumentar el poder como dominación del líder (*potestas*), disminuye el poder consensual real de la comunidad, como *potentia*. Veremos el tema en el § *39* de la *Crítica*.

112. Véase Ott, 2001. Si se concede en el proceso de fundamentación las condiciones de su posibilidad formalistas (como las que propone H. Albert, 1973) se cae en una trampa. Porque, al intentar la fundamentación de un enunciado de otro enunciado afirmado *dogmáticamente*, se caería en «*petición de principio*». Es necesario no olvidar la observación aristotélica de que hay enunciados evidentes que pueden ser «mostrados» (no «de-mostrado» desde otro anterior) por el absurdo, por la imposibilidad de su único contrario (la llamada «mostración dialéctico-ontológica», que no es dogmática ya que puede racionalmente argumentar críticamente). Es evidente que el fundamento no puede estar fundado en otro. Hay entonces juicio primeros no falsables desde donde el falibilismo crítico puede emprender su tarea deconstructiva. Hinkelammert muestra que hay enunciados «empíricos generales de imposibilidad» que Popper propone, como por ejemplo: «*Es imposible que un hombre viva sin alimentos* [...] Ésta es una imposibilidad fáctica, de validez inductiva y de afirmación apodíctica. Por lo tanto, su posi-

bilidad imaginaria no contiene la más mínima contradicción lógica (ni empírica...) Según la indicación de Popper podríamos construir ahora su falseador [...]: *Este hombre vive sin alimentos* [...]» (p. 186), pero podemos descubrir con evidencia que el pretendido falseador es *lógicamente* posible, pero *empíricamente* imposible, y por lo tanto el primer enunciado es *empíricamente* verdadero. Los principios primeros son de este tipo de enunciados no-falsables; en *sensu stricto* no fundamentables, porque son el fundamento último; son reflexivamente auto-afirmados en la imposibilidad de su falsación, porque el criterio de falsación los incluye, ya que dicho «principio de falsación» se enunciaría: «Todo principio es falsable», pero éste enunciado mismo es auto-contradictorio, ya que debe tener «pretensión de verdad», y por lo tanto se ha falsado. Un principio de no falsación es el único empíricamente posible: «No todos los principios son falsables; éste es uno de ellos». Esta afirmación, repitámoslo nuevamente, no es dogmática sino racionalmente mostrada.

113. *Ibid.*, cap. 4, pp. 77 ss. Paradójicamente Kant parte para su pretendida fundamentación de un *Faktum* de la razón práctica: la ley moral. Es decir, el punto de partida se da con evidencia sin proceso de fundamentación. Por su parte, el imperativo categórico es un tipo de «juicio sintético *a priori*» práctico, pero no es posible según Kant «fundamentar un juicio sintético *a priori* por una deducción trascendental» (Ott, *op. cit.*, 84). La «soberanía» y la «majestad» de la «dignidad» de la ley moral tiene un «valor absoluto» (*absolute Wert*), por lo que una fundamentación se hace muy difícil. Por otra parte, la dignidad de la persona es la condición del imperativo categórico; la «Selbstzweckformel» («El fundamento de principio es: la naturaleza racional existe como fin en sí mismo») (véase en la *Grundlegung*, BA 62 ss.; Kant, 1968, VI, 59 ss.) es la condición del imperativo y no una consecuencia. Por lo que E. Tugendhat (1993) ve la presencia de una falacia. En realidad Kant desarrolló una muy actual teoría de los «postulado» (los «conceptos trascendentales» de Hinkelammert) que es un modo pragmático de mostración última. Tanto el «bien supremo» (en la *KpV*) como el «bien supremo político» (posterior a la *UK*, del «último Kant») son mostraciones (o ¿fundamentaciones?) pragmáticas desde el primado de la razón práctica.

114. *Ibid.*, cap. 5, pp. 94 ss. Incluye al marxismo (dentro de la visión formalista de Ott) como una «ética consecuencialista», en el sentido de que «recto es lo que tiene resultado *útiles*» (*Op. cit.*, 94). No sospecha para nada la teoría de los postulados kantianos reconstruida por Marx, ni la posibilidad de un «principio material universal»: condición práctica de toda acción (ética, política, económica, etc.). El consecuencialismo utilitarista (de W. Paley, J. Bentham, J. S. Mill o Henry Sidgwick, en cambio, se describen más precisamente; véase Dussel, 1998, cap. 1, parágrafo 1.2). Se trata de una fundamentación antropológica a partir de las tendencias, de los fines, de las necesidades, de la felicidad.

115. *Ibid.*, cap. 6, pp. 122 ss. A partir del individualismo metafísico que afirma la libertad y la igualdad del singular; el contractualismo es un egoísmo cooperativo razonable, hobbesiano y lockeano en buena parte, que en J. Rawls alcanza una cierta fundamentación hipotética de la *fairness* a partir de la «situación originaria». Véase Dussel, 1998, cap. 2, parágrafo 2.2.

116. *Ibid.*, cap. 7; pp. 139 ss. Este filósofo es menos conocido en nuestro medio. Gewirth (1978) tiene, junto a Apel, uno de los más refinados análisis de la fundamentación de la ética actual, siendo un fuerte cognotivista, que ha sido descrita por K. Steigleder (1997). Todo parte de los presupuestos del poder actuar, de la capacidad del obrar de las personas. Se trata de un *dialectically necessary method* que analiza las condiciones presupuestas en todo poder actuar. «This necessary content of morality is to be found in action and its generic features» (Gewirth, 1978, 25). Las notas genéricas constitutivas que se desprenden del análisis del concepto de «acción» son *voluntariness* (voluntariedad) y *purposiveness* (propositividad con respecto a planes de conducta), de donde puede descubrirse la estructura normativa de la acción. Las determinaciones morales pueden fundarse en *necessary beliefs* de un actor. La cuestión se sitúa en el «cuándo las pretensiones subjetivas de la persona son de tal manera que constituyen obligaciones morales, que se dejan reconocer intersubjetivamente como tales» (Ott, p. 140). Todo comienza con el enunciado: «1. Yo obro H que intenta (un) fin Z». «2. Yo quiero Z», hasta llegar al enunciado «19.» que se denomina: «Principle of Generic Consistency», que no es un principio de coherencia, sino un principio de contenido moral. Sería largo mostrar cada paso. Ott concluye que Gewirth propone una ética que fundamenta «derechos elementales como el vivir, alimentarse, vestirse, hospedarse, con física y psíquica integridad [...] sobre el fundamento ético de una concepción política del desarrollo como cumplimiento de las condiciones materiales» (*ibid.*, 148-149). Será necesario prestarle atención en el futuro.

117. *Ibid.*, cap. 8; pp. 150 ss. Véase Dussel, 1998, cap. 2, parágrafos 2.3-2.4. Y también íntegramente Apel y Dussel, 2005.

118. El filósofo político entra en una región de «peligro» cuando ataca teórica y críticamente al poder vigente como dominación. La bomba que me pusieron en un atentado en Argentina grupos de

derecha en 1973 me probó la *peligrosidad* de la filosofía política *crítica*; peligrosa para el poder dominador porque devela su fundamento y maquinaciones; peligrosa para el filósofo, como nos lo enseñara Sócrates y tantos otros ejemplos de la historia.

119. Indicado por las *flechas b* del *Esquema 23.04*. También incluiría en su descenso la aplicación al sistema del derecho, a las leyes, que son «determinaciones» particularizantes de los principios (como pasaje descendente del nivel 1. al nivel 2. de dicho *Esquema 23.04*). Además, incluiría igualmente el «descenso» a todos los niveles más concretos o complejos (indicados por las *flechas d, e* y *f* del *Esquema 25.01*). Los postulados, modelos, sistemas, acciones e instituciones debe ser de alguna manera «aplicaciones» o «determinaciones *hermenéuticas*» de los principios por lo general implícitos.

120. Como introducción problemática al tema ver Tugendhat, 2001, 105: «¿Qué significa justificar juicios morales?», pero en otro sentido del que le estamos dando aquí.

121. Estaría determinado por los niveles *6.* y *7.-10.* del *Esquema 24.01*.

122. Que hemos considerado en el *§ 23*.

123. Al decir que la parte «subsume» al todo, la actividad se origina en la parte que se *llena* de un contenido esencial (si la «esencia» es el fundamento de lo fundado: explicita su fundamento). Cuando se dice que el principio se «aplica», la actividad se origina en la universalidad del principio que se determina.

124. Dussel, 1998. Véase además Dussel, 1999.

125. Véase Alcoff y Mendieta, 2000, 272 ss.

126. *Ibid.*, 51-95 ss.

127. Véase más abajo la *determinación f* (del *Esquema 24.04*) en la que se explica la manera cómo el principio material da su contenido y orientación a la esfera de la deliberación, que es el «principio materialista», y cómo la determinación *formal* podría ser mal interpretada como si el principio formal fuera una mediación del principio material en cuanto *le sirve* para alcanzar sus acuerdos. Pero, como Apel ha visto, es en este caso (*a*) una verdadera determinación determinante y no meramente determinada. Ahí el principio formal es última instancia *democrática* o constituye la decisión material como políticamente *legítima*, que es una cualificación esencial para toda acción o institución política (no ya ecológica, económica o cultural).

128. Es lo que acontece a los formalismos, como el de Apel o Habermas, que en el nivel político-económico aceptan la esfera material (económica capitalista) como dada, sin principios críticos en ese ámbito donde se juega el *contenido* de la discusión. ¿Qué sentido tendría una discusión válida (legítima) que hubiera perdido la orientación de su tema? Si los expertos no deben cumplir ciertas exigencias de *contenido* la discusión está «perdida». La *legitimidad* sería puramente *formal*; no sería una *legitimidad real*; es *real* cuando cumple las exigencias formales de validez y las materiales del contenido bajo el criterio de la vida humana de la comunidad política.

129. El ético recordará a los economistas neoliberales, invitados como expertos en una comunidad de comunicación apeliana, que si el mercado produce masivos efectos negativos en la población mundial (la vida es puesta a riesgo), debe estudiarse el «paquete» de recomendaciones teóricas (por ejemplo: no intervenir en un mercado que produce equilibrio), desde los efectos negativos (la miseria global), indicando que el tal «equilibrio» no es una constatación empírica sino una «infiltración» ideológica del modelo teórico que en ese punto no confronta la realidad (es decir, es *falso*: no es *verdadero*; digo *verdadero* y no *válido*, porque puede ser *válido* para una comunidad de economistas neoliberales).

130. Lo hemos ya tratado en Dussel, 2004c.

131. Todo esto supone la *completa* legitimidad y la plena participación *perfectamente* simétrica en la constitución del estado de derecho, aun por parte *del secuestrador*. De no darse estas condiciones (que por otra parte son empíricamente *imposibles* tal como las he enunciado, ya que es frecuentemente el secuestrador no ha participado por ser un excluido, y por ello es el mismo una víctima en la pobreza de un sistema de explotación), la acción coactiva podría todavía ser injusta (tema de la sección *Crítica*), claro que en otro tipo de ejemplo.

132. De estos principios «críticos» la primera generación de la Escuela de Frankfurt tuvo clara intuición, por parte de todos sus miembros (Horkheimer, Marcuse, Adorno y Benjamín ciertamente), aunque no construyeron una ética propiamente dicha. Partía la «Teoría crítica» de la «negatividad material» de la víctima, del dolor de su corporalidad sufriente en un sistema injusto que causaba dicho efecto negativo (véase Dussel, 1998, cap. 4, parágrafo 4.2), lo cual presuponía, a fin de poder exponer una ética filosófica explícita, otros principios normativos previos. En la política es el contenido de toda esta *Arquitectónica*.

133. Éste es el sentido de la narrativa simbólica del «Juicio final», en la gran sala de Ma'at en la presencia de todos los dioses y la humanidad, del egipcio «mito de Osiris». El egipcio (y posteriormente

muchas culturas semitas, como la de los hebreos, cristianos del Mediterráneo del Imperio romano, musulmanes, bizantinos, rusos o europeos occidentales), al cumplir una acción solitaria, singular, única, sin espectadores, en privado, «se veía vistos» por Osiris el Juez omnisciente, por su conciencia ética (que en las pirámides y papiros se representaba con el jeroglífico del «ojo» abierto que *mira*). El acto monológico era virtualmente intersubjetivo siempre. El acto empírico *privado* «era visto» a la luz de un Juicio *público*; lo público había subsumido a lo privado, no dejándole en definitiva ningún recoveco para un secreto singular (imposible ante la mirada absoluta y escrutadora omnisciente del dios).

134. Véase mi *Ética de la Liberación*, cap. 1.

135. Nunca hemos dicho «idénticos», porque la aplicación y subsunción de los principios éticos no es «idéntica», sino que tiene en consideración la «distinción analógica» de cada «campo». El ayudar a un obrero en el nivel económico (la víctima en el nivel de la empresa) no es «idéntico» con el ayudar a una mujer en el nivel del género (la víctima en la familia occidental).

136. En nuestra *Ética* hemos distinguido pretensión de verdad (en referencia material a la realidad), de validez (en referencia a la aceptabilidad de la comunidad de comunicación), de eficacia (en referencia a la factibilidad de la acción), etc. La «pretensión *de bondad*» es la síntesis de todas las indicadas «pretensiones», no es el *good* de los comunitaristas, ni tampoco la «validez», lo *right* de los kantianos.

137. Cada «campo» es un «teatro», pero donde los actores no «representan» papeles de ficticios personajes, los del libreto escrito inventados por el artista de la obra de teatro, sino donde cada actor «representa» su auténtico «papel» biográfico, el del libreto de la historia real, en el «teatro de la vida cotidiana»: eso es un «campo» práctico.

138. Véase la obra de Vittorio Hoesle, 1997.

139. Se dice que es propio de una conciencia conservadora exigir esta coherencia. Igualmente se piensa que se aproxima el tiempo en que las acciones públicas deben ser juzgadas como públicas, con total independencia de las acciones privadas. Sin embargo, los «campos» público y privado «aseguran» al ciudadano la seriedad y honorabilidad práctica de la convicción del que los «representa». La crisis de la «representación» política es también crisis de confianza del representado con respecto al representante. Si éste quiere garantizar honestamente la confianza de su electorado debe el representante manifestar coherencia en sus convicciones en todos los «campos». No sólo el conservador, sino igualmente el revolucionario debe ser coherente. El Sandinismo en la persona de alguno de sus ex-comandantes es un triste ejemplo. «La corrupción de lo mejor es lo pésimo», dice el antiguo adagio.

140. Por ahora se insistirá en *la Igualdad, ante la distinción discriminante* (esta última es la diferencia de los dominantes). En la *Crítica* se prestará atención a *la Di-ferencia ante la igualdad dominadora homogeneizante* (esta última es la igualdad como particularidad opresora con pretensión de universalidad).

141. Véase mi obra Dussel, 1998, cap. 2.

142. Habermas, 1992, III, iii (ed. alemana, pp. 151 ss; ed. ingl. pp. 118 ss.), le llama «Principio del derecho», donde se lo distingue del mero «principio discursivo» y del «principio moral» propiamente dicho, según hemos visto, al que se antepone.

143. Véase en la *Historia* de esta *Política de la Liberación* [153]ss.

144. Honneth, 1992, 148 (1997, 114).

145. *Ibid.*, 151; 116.

146. *Ibid.*, 196; 148.

147. Véase *§ 30*.

148. Honneth, 1992.

149. Véase Dussel, 1998, *§ 3.5*.

150. Wellmer (1986) distingue entre el aceptar la razón por su fuerza veritativa (con pretensión de verdad) y el aceptar la razón por su fuerza validante (por haber afirmado antes la dignidad del otro argumentante, y por haber ya sido aceptada por la comunidad). La segunda razón es formal, y en política funda la legitimidad; la primera razón es material, y en política se encuentra en el nivel de lo que denominaremos lo ecológico-económico-cultural, es decir, las esferas materiales de reproducción de la vida humana.

151. Fichte, 1971, 1 ss.

152. Véase las *Tesis 10.1-10.2* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).

153. Un cierto contractualismo o procedimentalismo estratégico intenta separar completamente la normatividad de la validez moral de la legitimidad política. La propuesta de Habermas, al menos, intenta articular ambos niveles.

154. Rousseau, 1963, I, cap. 6; p. 61.

155. En la parte *Histórica* de esta *Política de la Liberación*, [136 ss.].

156. *Tratado político*, cap. II, § 13 (Spinoza, 1985, 151).
157. *Ibid.*, § 17; p. 151.
158. *Tratado teológico-político*, cap. 16 (Spinoza, 1985, 61).
159. Véase Rawls, 1978 y 1993.
160. Véase Nozick, 1974.
161. Rawls tiene sin embargo una matizada teoría de las «instituciones» (Rawls, 1971, II, cap. 4 ss.), claro que bajo la «prioridad» absoluta de la libertad (individual). La aporía se traslada a un momento posterior.
162. *Ibid.*, cap. 3, «Moral Constraints and the State» (*pp. 26* ss.).
163. La «disciplina» criticada por Foucault, y el concepto de «represión» en Freud, parecieran apuntar igualmente a una cierta negación radical de la posibilidad de la existencia de toda institución. Creo que habrá que distinguir entre una institución «represiva» y la necesaria (para la reproducción de la vida humana) «disciplina» que las instituciones exigen inevitablemente. El «super yo» (*Ueber Ich*) freudiano no puede ser eliminado, hay que reeducarlo, reconstituirlo, «normalizarlo», pero no debe suprimírselo o el Yo quedaría en una anomia patológica sin referencia.
164. *Tratado político*, cap. III, § 7 (Spinoza, 1985, 159).
165. AB 36; Kant, 1968, VIII, 339; ed. esp. p. 41.
166. Título del parágrafo D de la misma Introducción (AB 35; p. 338; p. 40).
167. Nuestro intento, como podrá imaginarse el lector, es articular la moralidad del sujeto singular con la legalidad política a través del concepto de *legitimidad política*, que exige una adhesión práctica de la subjetividad como participante en la comunidad y como obediente normativamente a lo dispuesto en común acuerdo. Ni la lejanía individualista del liberalismo ni la irracionalidad voluntarista de Schmitt: una superación subsuntiva.
168. Véase mi obra Dussel, 1998, cap. 1.3.
169. Véase en Habermas, 1992, temas tales como «Autonomía privada y pública, derechos humanos y soberanía popular» (cap. III, i), «Soberanía popular como procedimiento» (*Apéndice* de 1988).
170. En este caso, es evidente, el que depone su voluntad es distinto del que ejerce la soberanía. La comunidad política negaba su voluntad en la del Rey o gobierno, siendo éstos los soberanos y no ya la comunidad política.
171. Véase Rawls, 1993.
172. El principio formal es última instancia en el nivel normativo procedimental, mientras que el principio material lo es en el nivel de los contenidos. Ninguno de los dos juega como última instancia del otro. Un cierto marxismo estándar del pasado pensaba que el nivel material-económico era última instancia (economicismo); un cierto formalismo piensa que la libertad es la última instancia o tiene absoluta prioridad sobre la justicia en su sentido socio-económico (liberalismo). Amartya Sen quiere mostrar cómo la libertad tiene en realidad contenidos materiales en su concepción de *capabilities* (Sen, 1999); pero creo que al articulación que proponemos es más clara y más fuerte, evitando confusiones y reduccionismo de uno o de otro lado.
173. En esta *Política de la Liberación*, son los *niveles C y B*.
174. Apel, 1998, II, 1.4.5 (p. 813).
175. *Ibid.*, 814.
176. Spinoza pudo haberse inspirado en esta expresión suareciana.
177. *De legibus*, III, 2, 4.
178. *Defensor fidei*, II, 2, 8-9 (*supra* en la *Historia* de esta obra, [118]).
179. *Ibid.*, III, 3, 3.
180. Véase en mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998), cap. 2.
181. Será toda la lucha por el reconocimiento de los afectados-invisibles; tema también de la parte *Crítica* de esta *Política de la liberación*.
182. Una oligarquía o la pretensión de una aristocracia han dejado de ser políticas. La monarquía, en su sentido absolutista o del ejercicio real de un monarca, igualmente ha dejado de ser expresión política *obediencial*. Las monarquías parlamentarias y constitucionales pueden ser democráticas, en el sentido que el poder ejecutivo hace participar a la corona de alguna función secundaria del tal Poder en una democracia. De manera que desde finales del siglo XX lo político tendrá como determinación formal o procedimiento de legitimidad siempre la democracia, en el sentido preciso en el que lo estamos definiendo.
183. Ha de advertirse que, por encontrarnos en la exposición del principio democrático, debemos exponer el tema de la Voluntad en este momento en tanto referido a la capacidad unitiva de la razón práctica que alcanza el consenso, y que es reafirmada en la afirmación del querer participar, por el

sentimiento de igualdad. La Voluntad, como querer-vivir, es Poder en cuanto se reflexiona *hacia* las otras voluntades como «querer participar». En referencia a la actividad racional, el principio normativo democrático (*«¡Debemos unir nuestras voluntades por el consenso alcanzado...!»*) también conforma al poder mismo; es un presupuesto pre-ontológico. Las Voluntades, en este movimiento cohesionante, adoptan una posición también activa. En el momento del ejercicio del principio *material* político, las Voluntades pasan a la posición *activa*; en el principio formal son activos en cuanto «quieren participar» como *potentia* ante todo unitiva de los miembros. Cuando los principios políticos sean críticos (en el próximo volumen) las voluntades no sólo serán *activas*, sino *creadoras:* serán poder como *potentia «transformadora»* del orden vigente.

184. «El que manda, manda *obedeciendo*», proclama con razón el Zapatismo. El que autoriza al que manda, el ciudadano, también debe *obedecer-se*, en cuanto es el soberano que se dio la ley que lo obliga por medio de la institucionalización del que lo manda. Sin «mando» no hay política; sin «obediencia» tampoco es posible el cumplimiento del objetivo de ninguna institución política. «Mandar *obedeciendo*» (la autoridad obedece a la comunidad) y «obedecer *mandando*» (el ciudadano en el consenso se acepta obedientemente y a partir de dicho consenso manda al que manda) son las dos caras del ejercicio del poder.

185. Para diferenciarla de lo que hemos llamado «voluntad de vivir», aquella que no sólo consolida *la unidad* por la igualdad (condición mínima en tanto «acepta» al otro como de la misma dignidad, dada ahí ante los ojos y apreciada como medida de todo valor), sino que la produce *activamente*, afectivamente, por la amistad (mutua benevolencia decían los clásicos), como por ejemplo la *fraternidad* (que veremos en el próximo *§ 26*), que por la simpatía crea un lazo donde la convivialidad abre un horizonte de positividad donde el consenso se encuentra anticipado en el *ordo amoris*, diría Max Scheler. Del amigo es más fácil aceptar razones, porque la voluntad no lucha ya egoístamente por su bien particular en competencia contra el Otro, sino que la unidad afectiva con el Otro anticipa el consenso apreciado como un bien común (no exclusivo del Otro o excluyente del sí mismo). En la amistad el «nosotros» es *actividad*.

186. *Auseinandersetzungen*, 13, II.2 (Apel, 1998, 819).

187. *Ibid.*, II,1.4.5 (Apel, 1998, 815).

188. *Ibid.*, II.2.1 (p. 816).

189. Véase Dussel, 1998, cap. 2.

190. Véase *supra* en [259] ss. Véase Dussel, 1998, caps. 2 y 3.

191. Las «cruzadas» o las «guerras santas» muestran una concepción dogmática de la verdad, que desconfía de la fuerza probatoria de la verdad avanzada con pretensión de validez universal. Y muestra que desconfía de la fuerza probatoria de su enunciado por el hecho de usar la violencia para imponerla a la voluntad del otro, que la acepta por temor a la muerte y no por una aprobación racional subjetiva de convencimiento ante el contenido veritativo del enunciado.

192. Recuérdese el *esquema 14.03*, representada esta acción despótica por las *flechas d* y *e*, en [259-261].

193. Apel indica el tema ante Rawls (Apel, 1998, 818).

194. Los postulado *negativos* se expondrán en la *Crítica*, *§§ 32-35*, de esta obra.

195. *Nivel 6* del *Esquema 24.01*.

196. *Niveles 5.* y *7.* del *Esquema 24.01*.

197. *Nivel 4.* del mismo *Esquema*.

198. *Nivel 3.* del indicado *Esquema*.

199. Véase en la parte *histórica* de esta *Política de la Liberación* [171-180].

200. Véase mi artículo «¿Es la utopía útil o inútil?», enviado a *La Jornada* (México), enero de 2005.

201. Sartori, 2000, 57.

202. *Ibid.*, 58.

203. En México, por ejemplo, en el proceso del desafuero del gobernante del Distrito Federal en 2005, Andrés Manuel López Obrador, antes de oír las razones del acusado, antes de comprobar si existe o no un cuerpo del delito, un partido que durante decenios ejerció una gestión anti-democrática, ha decidido condenar al acusado. Un tal comportamiento es subjetivamente inmoral, públicamente irresponsable y signo de profunda corrupción corporativa.

204. Es una referencia al proceso de desafuero indicado más arriba. Por intentar abrir una calle hacia un hospital se desaforó al gobernante del D.F.

205. Y por lo tanto puede ser juzgado como una maniobra para conservar una mayoría meramente *formal*, al eliminar a aquellos que en próximas elecciones podrían oponerse a sus maquinaciones de mayoría *ficticia* o eventual.

206. Sartori, 2000, 58.

207. Dussel, 1998, cap. 3.5.

208. Es posible que dos juicios o decisiones sean opuestamente legítimas. Ciertamente. Es por un proceso diacrónico como resolverán su oposición y, a la larga, una de las dos se impondrá a la otra, aunque pueden durar siglos las disidencias legítimas. Véase mi artículo Dussel, 2004d.

209. Piénsese en MacIntyre, 1988; pero aun sin ser comunitarista debe incluirse la posición de una Martha Nussbaum, con sus trabajos sobre la virtudes en la tradición griega clásica.

210. Véase Nussbaum, 1994.

211. Véase el *§ 24*.

212. Nada tiene que ver con la «posición original» de John Rawls. Llamo por mi parte «posición originante» la autorreferencialidad originaria de la comunidad política como poniéndose a sí misma como última instancia de soberanía y autoridad (esta ultima en referencia a la tradición histórica que funda dicha originariedad). Nada hay anterior y por debajo de la soberanía de la comunidad política. Veremos en la sección *Crítica*, que habrá todavía una anterioridad a toda anterioridad, pero no puede ser considerada todavía.

213. Véase mi discusión con Apel, en Apel y Dussel, 2005.

214. «A dónde va Vicente, adonde va la gente» expresa un dicho popular. A donde va la mayoría de la gente puede no ser lo verdadero. Sócrates afrontó la muerte para probar que la disidencia puede tener el acceso verdadero a la cuestión discutida.

215. En estos *§§ 25-27*.

216. En la sección *Crítica*, cuando trate los «postulados», podrá entenderse que la «forma democrática de gobierno» (en su estado perfecto) es un «postulado» de la razón política (véase el *§§ 34* y *43*).

217. Pueden haber «gobernantes» que surjan de la militancia política en momentos de gran crisis, y que sin ser «profesionales» llegan a ser los mejores gobernantes. Es el caso de George Washington (un propietario de una plantación con esclavos), Miguel Hidalgo (un cura párroco), Simón Bolívar (un aristócrata formado en Europa), el «Che» Guevara (un estudiante de medicina) o Mao Tse-tung (un maestro de escuela). Por el contrario, José de San Martín era un «militar profesional», pero en cierta manera nunca fue un «político», ni quiso serlo para no manchar su espada con sangre de hermanos.

218. Remitimos a esta obra (Bobbio, 1989), para no tener que repetir las clasificaciones tradicionales desde Platón y Aristóteles de los seis tipos de gobierno, pasando por el régimen mixto de Polibio.

219. Rancière, 1995, *55*: «Lo que hace el carácter político de una acción, no es su objeto o el lugar donde se ejerce, sino su forma, la que inscribe la verificación de la igualdad en la institución de un litigio, de una comunidad existiendo en su propia división».

220. Held, 1993.

221. Elimino lo de «desarrollista», porque tiene en América Latina completamente otro sentido.

222. De este último véase Wollstonecraft, 1982, escrito en 1791.

223. Held propone alguna variante inspirándose en John Stuart Mill, suponiendo ya un territorio amplio y un mercado capitalista competitivo.

224. Held, 1993, 132 ss.

225. Las dos obras fundamentales son la ya nombrada *Economía y sociedad* de Weber (1944) y la de Schumpeter *Capitalism, Socialism and Democracy* (1976).

226. Held, 1993, 225 ss.

227. Dahl, 1985, *55* (cit. Held).

228. Held, 1993, 271.

229. Véase Lipset, 1963.

230. Habermas, 1973.

231. 1993, 302. F. Hayek nos habla claramente en favor del *Rechtsstaat* (Hayek, 1975, 220 ss.), mostrando cómo el absolutismo de los prusianos ya establecieron la necesidad del respeto irrestricto a la ley, como por ejemplo Federico II. Se trata de la defensa de la ley que protege las libertades individuales (del mercado) ante el Estado, y un ataque frontal contra el «Estado providencia» (*ibid.*, 281 ss.).

232. En la periferia post-colonial los gobiernos de proyecto nacionalista (llamados «populistas») habían hecho crecer al Estado ante la competencia desleal del «centro». Los exponentes máximos de esta política fueron Menem en Argentina y Carlos Salinas de Gortari en México, en el llamado neoliberalismo, como veremos más adelante. Véase Germán Gutiérrez, 1998, 197-297.

233. Pateman, 1970.

234. Poulantzas, 1980.

235. Véase Macpherson, 1973.
236. Held, 1993, 306 ss.
237. Cunningham, 2002.
238. Por ejemplo, la «democracia liberal» (*op. cit.*, pp. 27 ss.); el «pluralismo clásico» (pp. 73 ss.); la «democracia participativa» (pp. 123 ss.), analizándolos de una manera más crítica que Held, obviamente.
239. «Catallactics» (p. 103) sería como una «ciencia del intercambio». Viene del griego de *katallagé* (intercambiar) y del verbo *katallásso* (cambiar una cosa por otra). Buchanan (1962) y Tullock «deny that there is any such thing as the public interest over and above mutual advantages to be gained by cooperating, so in catallactic fashion [they] recommend modelling political theory on economics where no assumption of a social goal is required» (Cunningham, *op. cit.*, 106).
240. Véase Dewey, 1927.
241. Por ejemplo, Bohman y Rehg, 1997.
242. *Ibid.*, «Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources, and Opportunities» (pp. 332 ss.). Se refiere a Amartya Sen en lo de las *capabilities*.
243. Véase de ella: «Difference as a Resource for Democratic Communication», en *ibid.*, 383 ss. Además Young, 2000 y 1996.
244. Véase la *Tesis 9.3* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).
245. Wellmer, 1996.
246. Cita de Hinkelammert, 1996, 19.
247. Véase Honneth, 1992, cap. 1.
248. Este tema es tratado en el capítulo 1 de mi obra *Ética de la Liberación*, 1998.
249. Allí donde la vida está en riesgo de perecer, el *tema* aparece como más acuciante a ser tratado. La vida es así criterio de descubrimiento.
250. Véase lo ya escrito sobre la diferencia entre «verdad» y «validez» (Dussel, 1998, en el *Índice alfabético de temas*, el concepto: «verdad», ed. esp. p. 653).
251. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Introducción, vii (Habermas, 1999b, 48; 47).
252. Véase lo escrito en nuestra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, [99]).
253. En un cierto momento de la maduración del cerebro infantil, éste comienza a distinguir entre lo puramente imaginario y *lo real*. Para ello el cerebro debe alcanzar un grado de desarrollo suficiente. Esa captación de *realidad* de lo *real*, debe diferenciársela de la asignación de un lugar en la estructura lingüística, de un sentido interpretado, de una valoración jerarquizada, etc., en la totalidad de los mapas neocorticales y del sistema límbico. Una teoría puramente consensual de la verdad (que sólo es teoría de la validez) no es suficiente para una política que intente rescatar la importancia de la esfera material de la política, y del ejercicio del Poder.
254. *Make it explicit*, I, 1, I (Brandom, 1998, 5).
255. *Ibid.*
256. Como en el deporte del fútbol un antagonista puede ir 2 a 1, y después 3 a 1, y posteriormente 3 a 2, etc. Cada «punto» es un argumento no refutado o más convincente que el del contrario.
257. Habermas, *op. cit.*, 3, I (Habermas, 1999b, 141; 138).
258. Brandom, *op. cit.*, 2, vi (Brandom, 1998, 135).
259. Brandom usa todo un parágrafo para exponer el tema de «Contenido conceptual e inferencia material» (*ibid.*, 102 ss.), de la mayor importancia para nuestros propósitos. Un pragmatismo consecuente debería llevarle al descubrimiento de la vida humana como el criterio material último (pero no es posible que Brandom llegue a este nivel, dado su pragmatismo, en último término ontológicamente idealista, como veremos más adelante).
260. Brandom, 1998, 134.
261. «Lo apropiado del juicio [...] está determinado por cómo las cosas realmente son, *independientemente* (*independently how they are taking to be*) de como se consideren que son» (*ibid.*, 137).
262. *Ibid.*, 137.
263. *Op. cit.*, 3, ii (Habermas, 1999b, 149; 146). Esta posición es deudora de Wittgenstein y de Heidegger.
264. Habermas, 1999b, 166; 162. Brandom escribe: «La concepción de los conceptos como una concepción articulada inferencialmente permite hacerse una imagen del pensamiento y del mundo sobre el que se piensa como articulados conceptualmente *de igual modo y*, en los casos afortunados, *idénticamente*» (Brandom, 1998, 622).
265. Véase Habermas, 1999b, 175 ss.; 170 ss.
266. Habría muchos otros aspectos de la reflexión habermasiana a la que deberíamos referirnos si

quisiéramos ahondar en este debate, tales como la identidad para Brandom entre hecho y normas, pero no podemos extendernos.

267. Habermas, 3, yi (1999b, 184; 178).

268. *Ibid.*, 184; 179.

269. Dussel, 1998, capítulo 2.

270. Hasta aquí el texto de la *Phaenomenologie des Geistes* citado por Habermas.

271. Habermas, 1999b, 198; 192.

272. Véase mi *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1977, 2.2.3).

273. Como hemos repetido frecuentemente, no es que los hechos funden el «deber-ser», sino que el momento normativo está ya presente en el hecho mismo por ser un aspecto del ser humano como viviente. Somos responsables comunitariamente de la sobre-vivencia de todos los miembros del grupo por el hecho de que somos autoconcientes o que podemos recibir nuestra vida «a cargo» (bajo nuestra responsabilidad: en esa responsabilidad comienza ya la normatividad de la existencia humana).

274. Derrida, 1994.

275. Véase Dussel, 1973b, §§ 16 ss., 119 ss.

276. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, I, i, 3 (Scheler, 1954, 60).

277. Scheler, 1954, 289-309; Hartmann, 1962, 340-343.

278. Por una parte, el «sentimiento práctico» (*das praktische Gefühl*) en la *Enzyklop.*, §§ 471 ss. Por otra, el tema de «La vida» (*das Leben*) en la misma *Enzyklopaedie* (§§ 216 ss.), y muy especialmente en la culminación de la *Logik*, en la última sección sobre «La Idea», cap. 1 (Hegel, 1971, VI, 469 ss.).

279. Véase lo ya indicado más arriba en el § *14* de esta *Política de la Liberación*.

280. N. Hartmann es un caso paradigmático, ya que llega a escribir una obra sobre *El problema del ser espiritual* (Hartmann, 1962b).

281. Hartmann, 1962, 341.

282. *Ibid.*, 340.

283. *Ibid.*, 341.

284. Scheler, 1954, 290: «*Werte und Wertsein überhaupt sind relativ auf das Leben*».

285. *Ibid.*, 302.

286. *Ibid.*: «*[...] die geistigen Werte[...] die von seiner biologischen Organisation unabhängig sind*».

287. *Enzyklop.*, § 471.

288. Véase lo expuesto en mi *Ética de la Liberación*, cap. 1 (Dussel, 1998, § 1.1).

289. Damasio, 1999 y 2003.

290. Con esto estamos negando la «superioridad» *a priori* de valores culturales con respecto a pretendidos valores biológicos. El acto de comer es biológico, pero es siempre subsumido como acto cultural; es más, la celebración política o religiosa máxima, frecuentemente, es un «banquete» ofrecido a los comensales («El Reino de Dios es como un banquete...»). Todo acto humano es siempre humano, y lo más estrictamente biológico no deja de ser cultural y viceversa. La carnalidad viviente humana es «espiritual» hasta en sus más oscuros recovecos. No es el baño el lugar de los excrementos, del olor fétido del resto no digerible del alimento necesario para la vida; y, sin embargo, ¿no son los baños italianos contemporáneos obras de arte? ¿no son los perfumes egipcios, desde hace cinco mil años, medios de fragancia para eliminar los «olores» del cuerpo viviente humano (que en las temperaturas del Nilo sudaban y hedían ofensivamente a las narinas refinadas por la cultura)? La vida vegetativa y animal es subsumida unitariamente por la vida humana. Genéticamente (como despliegue del genoma humano) cada célula humana viviente es *humana*.

291. Como podrá verse más adelante en mi interpretación, el ser «loco» significa una sabiduría más que ontológica, ya indicada por Pablo de Tarso (personaje éste de «moda» en la filosofía política actual). Digo que el enunciado nietzscheano está «sobre» su capacidad de interpretación, porque pienso que lo que genialmente enuncia ni él mismo llega a resolverlo.

292. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 376 (Nietzsche, 1973, I, 404). Cita Derrida, 1994, 45 y 68.

293. Véase nuestra reflexión al respecto en el § *33* de la parte *Crítica* de esta obra.

294. Cita Derrida, 1994, 190.

295. Citado en Derrida, 1994, 317; de *Mateo 5*, 43 (y *Lucas* 6, 26). Este texto está ya citado en la obra de C. Schmitt, *El concepto de lo político*. Derrida acepta la crítica de Nietzsche contra el concepto de «prójimo», desconociendo la hermenéutica de Lévinas, que muestra que el «prójimo» es con el que se establece la experiencia de «proximidad» (*cara-a-cara*, en hebreo: *panim el panim*), es decir, el Otro.

En el *midrash* del fundador del cristianismo sobre el «buen samaritano», éste establece con el robado, herido y abandonado *fuera del camino* (la Totalidad) dicha *experiencia* de *cara-a-cara*. Para el samaritano el «prójimo» es el tirado *fuera* del camino, en la Exterioridad: el Otro.

296. Derrida, 1994, 69; 1998, 69.

297. *Ibid.*, 103 (ed. esp., p. 103).

298. *Ibid.*, 145; 144-145.

299. *Ibid.*, 146; 145-146.

300. Schmitt, 1993b, 35; 1998, 65.

301. «La justicia dice respecto al Otro».

302. La famosa obra de A. MacIntyre, en el debate ante la moral formalista, analítica o liberal, de un comunitarianismo norteamericano que intenta mostrar la importancia de lo material (en un sentido restringido; véase Dussel, 1998, § 1.3), efectúa esa historia en la evolución del pensamiento anglosajón: «So the Aristotelian account of justice and of practical rationality emerges from the conflicts of the ancient polis, but is then developed by Aquinas in a way which escapes the limitations of the polis. So the Augustinian version of Christianity entered in the medieval period into complex relationships of antagonism, later of synthesis, and then of continuing antagonism to Aristotelianism. So in quite different later cultural context Augustinian Christianity, now in a Calvinist form, and Aristotelianism, now in a Renaissance version, entered into a new symbiosis in seventeenth-century Scotland, so engendering a tradition which at it climax of achievement was subverted from within by Hume. And so finally modern liberalism, born of antagonism to all tradition, has transformed itself gradually into what is now clearly recognizable even by some of its adherents as one more tradition» (MacIntyre, 1988, 10).

303. *Grundrisse*, cuaderno M (Marx, 1974, 12; 1971, 11). «En la alimentación, por ejemplo, una forma de consumo, el ser humano produce su misma corporalidad (*Leib*)» (*ibid.*).

304. Spinoza, 1985, 58. Debe recordarse que en el estado de naturaleza sólo imperan «la fuerza y el apetito individuales» (*ibid.*). El pacto debe seguir «los solos consejos de la razón [...] y reprimir los apetitos». Véase entonces que el estado de naturaleza a superar pone en peligro la vida por causa, entre otras, de los apetitos —momento *material*—: «Entre los hombres, cuando se los considera viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, aquel que no conoce la razón o que no posee el hábito de la virtud *vive bajo la únicas leyes de sus apetito*» (*ibid.*, 56).

305. *Ibid.*, 58.

306. Locke incluye la razón en el estado de naturaleza, no así Spinoza, como hemos visto.

307. Locke, 1976, § 6; pp. 6-7.

308. Véase Hooker, 1977. La obra fue terminada en 1592.

309. Locke, *Op. cit.*, § 15; p. 13.

310. *Ibid.*, cap. 3, § 16; p. 14. Nos dice con claridad, algo absolutamente obvio pero que determina un concepto imposible de «experiencia» sobre la muerte: «Mi vida [...] no puede devolvérseme una vez perdida» (§ 19; p. 16). La vida es un absoluto que hay que saber proteger.

311. Este principio lo repite frecuentemente, dos veces en este § 22; de nuevo en los §§ 23 y 135 (cap. 9).

312. *Ibid.*, cap. 4, § 22; p. 19. Claro que, aceptando Locke la pena de muerte, quien hubiera merecido la muerte podría seguir viviendo como posesión de otro (de esta manera justifica la esclavitud). Véase en *ibid.*, cap. 7, § 85; p. 62.

313. *Ibid.*, cap. 5, § 25; p. 22.

314. *Ibid.*, § 24; p. 22.

315. *Ibid.*, § 31; p. 26.

316. *Ibid.*, § 34; p. 28.

317. *Ibid.*, § 36; p. 30.

318. *Ibid.*, § 47; p. 35.

319. *Ibid.*, cap. 7, §§ 77 ss.; pp. 58 ss.

320. *Ibid.*, cap. 7, § 85; p. 63. Claro que en el concepto de «propiedad» estará de todas manera ligado a «su vida, su libertad y sus bienes» (p.e. *ibid.*, § 87; p. 64). «[...] no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario *para la defensa de la propiedad* [...]» (*ibid.*).

321. Rousseau, 1963, 60.

322. Fichte, 1991, 19.

323. Véase Jonas 1966, 1979 y 1996.

324. Ellacuría, 1991, en especial desde su capítulo 1: «La *materialidad* de la historia» (pp. 43 ss.), donde expresa exactamente el sentido de contenido de la política como dimensión vital, de la vida,

biológicamente, siguiendo la tradición de Xavier Zubiri (véase de éste en Zubiri, 1995, todo el capítulo VIII, pp. 164-203, sobre la vida como *modo de realidad*).

325. Tal es la constatación efectuada con gran sentido crítico por G. Bataille y E. Morin.

326. Véase Meadows, 1972. Por desgracia la ética que sustenta las acciones del Club de Roma (véase King, 1991) es sólo una ética de los valores. No ha podido formular todavía una ética de la vida y de la validez democrática y factible, que sería mucho más acorde con su problemática.

327. Jonas, 1979, cap. III, 1 (ed. esp., p. 33).

328. *Ibid.*, cap. V, II, 2 (ed. esp., p. 235). Acierta Jonas en el ataque frontal de la falacia naturalista desde un nivel material. Pero los límites de la posición de Jonas se dejan ver en diversos niveles. Intenta una fundamentación sólo ontológica (nosotros transontológica) desde el ser y no desde la realidad viviente; una ética teleológica (y no desde la vida humana que es la que pone los fines), donde la tecnología (y no el capital como el criterio de elección tecnológica: aumento de la tasa de ganancia) aparece como el peligro; un cierto antimarxismo ingenuo que le lleva a justificar al capitalismo por oposición, etc. No se descubre la vida humana como criterio de verdad práctica, y, por último, no se articula el nivel discursivo consensual a la propuesta material de una ética de la responsabilidad por la vida futura.

329. Ellacuría, 1991, cap. 1.

330. *Ibid.*, 79. Ellacuría deja bien sentada la fundamentación «material» (por su *contenido*) de una ética de la vida, aunque le falte todo el nivel de la validez formal, la factibilidad estratégica y el momento crítico propiamente dicho (de la crítica de la negación material de la posibilidad de la reproducción de la vida en la víctima de un sistema instrumental concreto). Nuestro filósofo ha comenzado un discurso filosófico —correspondería el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación* (1998)—, pero le faltarían los cinco restantes. Lo mismo debe decirse de Zubiri o Jonas. Hay un acceso ontológico o metafísico a la realidad, pero falta analizar las mediaciones intersubjetivas, lingüísticas, sociales, etc. Podría parecer un dogmatismo pre-crítico, pre-kantiano (como nos acusaba Apel en el debate de México de septiembre de 1997, al usar no mediadamente alguna formulación zubiriana). El realismo crítico debe ser muy cauto *en explicitar las mediaciones formales* (con pretensión de validez) del acceso material (con pretensión de verdad práctica) a la realidad de la vida humana.

331. Hinkelammert, 1990, 31.

332. Hinkelammert, 1990, 8.

333. Véase *Homo sacer*, Introducción (Agamben, 1995, 11 ss.): *nuda vita*.

334. El principio material no es la última instancia del principio formal, y viceversa. Pero la vida humana inmediata, en la que todos los principios se fundan (y también las facultades tales como la razón y la voluntad, y todo el resto), sí es la última instancia.

335. Agamben, 1995, 4-5.

336. La «vida desnuda» inmediata se situará, *post factum*, como el Otro que exige justicia desde su hambre, su sed, su desnudez (recuérdense las exigencias del *Libro de los muertos* de Egipto). Estas exigencias de la «vida desnuda» (como la llamará E. Lévinas), es nuevamente la vida que reaparece. De manera que la vida se da como en un «estado de naturaleza» anterior al campo político, a los sistemas históricos; es subsumida en ellos y la vida se transforma en «vida política», pero esa «vida política» no deja de ser *vida*, y sus exigencias *naturales*, económica y culturales, cruzan el campo político y se toman *normativas*. El mero comer inmediato, natural, cobra la fisonomía de un derecho político estricto y fundamental. Este *retorno crítico* de la vida no se encuentran tan presentes como me agradaría ni en Foucault ni en Agamben.

337. Agamben indica muy bien la referencia última de la ley con respecto a la *nuda vita ante factum* (*a priori*), pero al no considerar el *post factum* (*a posteriori*) se le escapa igualmente el *in factum*. La vida de la comunidad es la que funda la *auctoritas* (no ya el *pater familias*, ni el príncipe, ni el senado, ni el emperador). Ahora el que ostenta subjetivamente la *auctoritas* y la soberanía es la comunidad misma inmediatamente, y en última instancia siempre. Se dará instituciones (*potestas*) pero estarán siempre referidas a la *potentia populi*. No estamos ya hablando de los romanos, sino de nuestra actualidad política, hoy, en América Latina (y como un deber-ser).

338. Agamben, 2000.

339. Véase Dussel, 1985, 34 ss.

340. Heller, 1977.

341. Heller, 1979.

342. Heller, 1974.

343. Heller, 1985b.

344. Maslow, 1968.

345. Fromm, 1947, 1979.

346. Maccoby, 1981, 1995, 2002.
347. Neef, 1991, 1995, 1999.
348. Doyal, 1994.
349. Nussbaum, 1998. Además véase O'Neill, 1998; Wiggins, 1985.
350. Véase Dussel, 2001. A. Sen no usa para medir el grado de desarrollo humano sólo el PIB, sino muchos otros factores cualitativos relacionado a otros aspectos del ser viviente, que indican frecuentemente mayor grado de desarrollo *humano*, aunque económicamente (en dólares) pueda una población no tener tanta riqueza monetaria (pero puede tener mayor riqueza cultural, de valores humanos, de maneras de vivir en conformidad con necesidades superiores, con la menor destrucción ecológica de la naturaleza, o con una actitud no tan agresiva en el consumo, etc.).
351. Expuesto en el anterior § 25.
352. Por ejemplo, para Habermas, la «certeza de la acción» (*Handlungsgewißheit*) no es lo mismo que «aseverabilidad justificada» (*Gerechtfertigter Beauptbarkeit*) (véase Habermas, 1999b, 292; 280). Pero en la política, en la esfera material, la misma certeza de la acción tiene que ver con la aseverabilidad justificada de los fines de la acción con respecto, no sólo a valores (que permiten una *pretensión de rectitud*), sino a hecho reales del mundo objetivo (como la extinción de muchas especies vivientes, el hambre de una comunidad política o la desaparición de una lengua o una cultura dominada, explorada y por ello extinguida), por lo que la acción puede estar imperada por una máxima que tenga *pretensión de verdad práctica*, como veremos.
353. «Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future», en Jonas, 1996, 99 ss.
354. Como Jonas tiene problemas con el diagnóstico de Marx, no entiende que la cuestión ecológica no es consecuencia de una tecnología perversa, sino de la tecnología que el criterio del capital ha subsumido en su proceso productivo efecto de la competencia en el corto plazo, que impone el producir mercancías con menor valor, y consecuentemente este criterio es el que se usa para determinar la tecnología anti-ecológica). Lo anti-ecológico no es la tecnología sino la esencia del capital.
355. Véase mi artículo sobre «La falacia naturalista» (Dussel, 2001, 87-102).
356. Julio Cabrera (2004) indicaba que, efectivamente, hay muchas razones para negar la propia vida (como el héroe que da la vida por la comunidad). Esta negación de la propia vida no la consideraría suicidio propiamente dicho (véase Dussel, 2004c).
357. Véase lo dicho en el volumen de la *Historia* de esta obra [99-100].
358. Véase [145-151].
359. Ya he indicado este tema. Si la competencia entre capitales fuera *perfecta*, se supondría que todos los competidores tiene iguales capacidades (por ejemplo: igual composición orgánico-tecnológica del capital). De tenerlas la competencia sería imposible. La planificación *perfecta* es lógicamente pensable (no así la competencia *perfecta*), aunque sea empíricamente imposible. Lo que no indica que sea posible una planificación imperfecta, aproximada, y más cuando en el presente gracias a modelos computarizados se pueden anticipar situaciones futuras con miles de variables al subsumir *materialmente* la tecnología electrónica en el proceso de la planificación. Se está viviendo en el presente una revolución semejante a la revolución industrial, cuando se subsumió *materialmente* la máquina a vapor en el proceso de producción. Marx estaría entusiasmado al ver las posibilidades de planificar, pero estaría más desencantado aun al ver el uso perverso que se hace de estas estructuras computarizadas.
360. Dejamos para la futura parte *Crítica* los postulados *críticos* que abren horizontes nuevos de acciones liberadoras.
361. Véase, en la parte *Crítica* de esta obra el § 33.
362. Véase la *Tesis 10.3* de *20 tesis de política* (Dussel, 2006).
363. *Rechtsphil.*, § 258, Comentario; Hegel, 1971, VII, 400-401.
364. Hinkelammert, 1984, 22.
365. Véase el tema en Dussel, 1998, cap. 3.
366. Véase Weber, 1944.
367. Weber, 1944, I, II, 9; p. 64.
368. Toda nuestra propuesta de postulados intenta hacer comprensible al anarquista que lo que intenta tiene sentido como principio de orientación, pero no como principio de factibilidad empírica (que es el que estamos tratando).
369. Berger, 1971, 44. Véase Hinkelammert, 1984, 34 ss.
370. *Ibid.*, 55.
371. *Ibid.*, 69-70.
372. «Ilusión» por referencia a aquello de que los navegantes chinos toman la estrella Polar como referencia para saber guiarse en la alta mar, pero no como destino de un viaje en el que llegarían efectivamente a la estrella empíricamente.

373. Et. *Nic.*, VI, 5; 1140 b 11-20.
374. *Ibid.*, V, 2; 1139 a 30-31.
375. Cuestión expuesta en el *§ 15*.
376. Rodolfo Gonzales, *I am Joaquín* (Gonzales, 1972).
377. «Posibilidad de la potencia»: si *potentia* es el poder de la comunidad como unidad de muchas voluntades, es todavía necesario que *pueda* ejercer ese poder (*possibilitas*).
378. Era el *shi* o el «potencial» favorable de la realidad a la vista del político chino.
379. *Enzykl.*, § 145 (Hegel, 1971, VII, 284).
380. En nuestro caso «la cosa» es la acción o institución política empírica a efectuar.
381. *Enzykl.* § 148 (pp. 292-293).
382. Horkheimer, 1973, 16.
383. *Ibid.*, 17.
384. *Ibid.*
385. *Ibid.*, 33. «¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Nociones como las de justicia, igualdad, felicidad, tolerancia [...] han perdido sus raíces espirituales» (*ibid.*, 34).
386. El principio político de factibilidad aplica los dos primeros principios normativos políticos para determinar la posibilidad de los fines (fija un límite *negativamente*: «¡No debes hacer esto!»), pero ejerce una acción específica, propia, en el juicio acerca de los medios, no sólo que formalmente cumplan los fines (usando la racionalidad formal descrita por M. Weber), sino también material y procedimentalmente en cuanto a la consistencia intrínseca del medio en cuanto normativos («¡Opera este medio porque afirma la vida, es legítimo y eficaz para el fin!»). No se debe torturar al oponente político *para que delate* la estrategia del antagonista político. Esa *imposibilidad* normativo-política de la tortura indica que no todos los medios son *posibles* (usarlos, juzgarlos, determinarlos) para los fines (normativos) de la política. La objeción se expresaría aproximadamente así: «¿Qué utilidad tiene esa normatividad que disminuye mis posibilidades estratégicas?». La respuesta sería: a corto plazo pareciera disminuir las posibilidades; pero a mediano y largo plazo da coherencia evitando contradicciones, permite una fundamentación firme para convencer al grupo de actores, crea legitimidad, evita los conflictos de origen material, permite a los actores una honesta pretensión política de justicia, da a la acción, a la institución o al orden alcanzado mayor permanencia y estabilidad.
387. Los efectos negativos no-intencionales serán el punto de partida de la *Crítica* de esta *Política de Liberación*, como veremos desde el *§ 30*.
388. La guerra no cumple con el principio material de la vida, porque mata a una población inocente; ni con el principio democrático, porque no cuenta con el consenso del afectado (la población genocidamente exterminada). La finalidad estratégica (el dominio sobre el petróleo de otra comunidad política) es puro latrocinio y barbarie, y además inconfesable (aun ante su propia comunidad norteamericana).
389. Los sistemas políticos, de derecho, burocráticos, del ejército o la policía que ejercen una coacción legítima, etc., son mediaciones necesarias equívocas (porque pueden dejar de ser legítimas y transformarse en pura violencia desde el Poder) en el tiempo de la «hegemonía» (como diría Gramsci, a diferenciarse de la mera «dominación», a diferencia de Max Weber para el que siempre la legitimidad es un tipo de dominación).
390. Véase el *capítulo 3* de Dussel, 1998.
391. Por ejemplo, véase Bobbio, 1989.
392. Véase mi artículo «Principios, mediaciones y el *bien* como síntesis» (conferencia dictada en la plenaria del congreso de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy de Estados Unidos, Lexington, 1997). Allí exponía, a la inversa que en esta *Política de la Liberación*, del *nivel A* de la universalidad de los principios; del *nivel B* de la particularidad de las mediaciones, de las mutuas articulaciones, de las aplicaciones, de las instituciones; del *nivel C* de la singularidad de la decisión concreta, última.
393. Hinkelammert, 1984, 97.
394. Plantea aquí Flores Magón la cuestión del *postulado*. No es una *abstracción*, es posible pensarlo (lógicamente), pero es irrealizable empíricamente. Aquí comienza el debate. ¿No se confunde el postulado con un objetivo político empírico, realizable?
395. Flores Magón, *op. cit.*, 6 (cit. Hinkelammert).
396. *Ibid.*, 32.
397. *Ibid.*, 33-34.
398. Recuérdese lo que hemos indicado en el *§ 20.1-20.2*.
399. Siempre digo a mis alumnos que el que imprimió el billete de un dólar cometió un error, debió escribir: *Gold* en lugar de *God*. ¡Pequeño error de impresión!

400. En latín *saeculorum* indica no sólo el plural de «siglo», sino más bien la «eternidad»: «¡El nuevo orden para la eternidad!».

401. Véase en la parte *histórica* de esta *Política de la Liberación* [153-158].

402. «Los problemas de la gobernabilidad de un sistema político», en Alcántara Sáez, 1992, 19.

403. El Poder *administrativo*, como su nombre indica, es el Poder político en su aspecto de eficacia del uso de los medios para alcanzar los fines estratégicos indicados por los otros dos principios normativos. Sin la eficacia de los medios todo se derrumba en el caos, la incertidumbre, la corrupción por último del orden político.

404. Véase sobre el tema Aguilar Villanueva, 1992; Allison, 1971, Birch, 1984; Hennis *et al.*, 1977; Maloy, 1992; Offe, 1984; Pasquino, 1988.

405. En Estados Unidos, los movimientos fundamentalistas de derecha, frecuentemente religiosos, pero igualmente sectores del republicanismo han perdido confianza en el poder federal de Washington (Castells, 2000, II, 316 ss.: «El pueblo contra el estado»).

406. Castells, 2000, II, 381. De todas maneras el partido político es hoy necesario, pero hay que cambiar el *entorno* para que sea factible. Hay que reformar el sistema de los medios de comunicación (la *mediocracia*) y ponerlos al servicio de la comunidad política (y no viceversa como se encuentra en la situación actual).

407. Alcántara Sáez, 1992, 26.

408. Véanse Easton, 1957; Merton, 1957.

409. Véase Schumpeter, 1976.

410. Przeworski, 1991.

411. Véase Krasner, 1978.

412. Offe, 1984.

413. Al menos Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, I, cap. vi.

414. Aguilar, 1992, 142.

# EL ORDEN ONTOLÓGICO-POLÍTICO

[428] Desde un punto de visto *subjetivo*, el del actor del campo político, trataremos el problema de la *pretensión política de justicia*, como síntesis de la actitud que el ciudadano (o representante) puede adoptar ante toda acción estratégica o institución política. Desde el punto de vista *ontológico* o del «todo» del sistema empírico en el campo político, que es la obra esperada por la praxis con pretensión política de justicia, expondremos el tema del *orden político vigente* que tiene como determinación primera la permanencia de la gobernabilidad en el tiempo histórico, es decir, se trata del problema de la estabilidad del sistema político, tal como Aristóteles (el gran conservador ateniense) ya lo postulara, como la finalidad última de la política, y de la filosofía política:

> Una vez que hemos tratado prácticamente de todos los puntos que nos propusimos, síguese que a continuación consideremos cuáles son [...] las causas de que provienen las mudanzas[1] en los sistemas políticos[2] [...] cuáles son los medios para asegurar [o salvar[3]] el sistema político en general y en cada caso particular, y por qué medios podría asegurarse mejor cada uno de los sistemas políticos[4].

La obsesión del último Aristóteles no es cuál sea en cuanto tal el mejor sistema o régimen político (monarquía/tiranía, aristocracia/oligarquía, demagogia/democracia[5]), sino cuál permite mayor estabilidad (*soterías*[6] o *aspháleia*[7]). Y por ello se inclina en favor de la democracia, que aunque es la peor de las formas positivas o superiores (con respecto a la aristocracia o monarquía), su contraria (la demagogia) es la menos insegura de las formas negativas o corrompidas (en relación a la oligarquía o tiranía).

Cerramos entonces nuestros análisis como conclusión de la *Arquitectónica* (en este § *28*), con el tema sintético de la *pretensión política de justicia*, por una parte, y con la cuestión del *orden político vigente*, por otra. La formulación en cuanto a las palabras elegidas puede cambiarse, pero lo fundamental es su contenido.

Cuando concluí la redacción de *Ética de la Liberación*[8], todavía no había logrado formular claramente —ni en sus términos— la *pretensión de bondad*. Merodeaba el tema —lo que un lector atento puede descubrir fácilmente—, pero no había cobrado conciencia clara y definitiva sobre la cuestión. En efecto, tenía conciencia que ningún acto, norma o institución podía ser *perfectamente* buena. Habíamos debatido con los comunitaristas —que pretenden tener como el monopolio del tema del *bien, good*— y criticamos su reduccionismo particularista. Habíamos igualmente dialogado con K.-O. Apel, y criticado a J. Habermas, acerca de su formalismo de lo *válido (right)*[9]. Nos fuimos convenciendo de que lo material de la ética era la «verdad práctica» como acceso a lo real desde la vida (con *pretensión de verdad* práctica); lo formal lo constituía el acuerdo intersubjetivo (con *pretensión de validez* práctica); el aspecto instrumental o de factibilidad consistía en la «eficacia» o posibilidad empírica de realización (con *pretensión preformativa*). Una acción o institución que cumpla dichas exigencias (que son requerimientos y principios) no puede denominarse *buena* (porque lo bueno de manera *perfecta* es humanamente *imposible*), pero el sujeto o actor que las realiza (tanto la acción, la institución, como la norma, etc.) puede tener *pretensión de bondad*. La palabra *bondad (goodness)* cobra ahora un sentido ético preciso, estricto. Era el propósito último de la ética: el estudio de las condiciones intersubjetivas, consensuales y reales de la *pretensión de bondad*.

Por *pretensión (claim, Anspruch)* debe entenderse, en un sentido aproximado al habermasiano[10], que la acción realizada o la institución fundada o performativamente actualizada como funcionando según sus exigencias (con *pretensión de rectitud*, entonces), puede justificarse si alguien pidiera que se explicitasen la razones que explican la toma de decisión que intentaba efectuarse. Es decir, se «pretende» o «se está dispuesto» a dar razones y a modificar la decisión tomada si alguien mostrara que hay mejores razones para realizarla de otra o de mejor manera. Tener la actitud ante la acción que denominamos «pretensión de bondad» no es lo mismo que decir que la acción «es *buena*». La primera expresión no es relativista ni deja de creer que seriamente debe realizarse la acción elegida, porque ha cumplido con las exigencias requeridas: los tres componentes (obligaciones a las que se dirigen los principios éticos), tanto la pretensión *material* de verdad práctica como la pretensión *formal* procedimental-normativa, y la pretensión *preformativa* de eficacia.

[429] Reflexionemos sobre el tema un poco más. Nadie puede en concreto decidir a partir de una deliberación *perfecta*, ni tampoco puede pretender poseer una predicción cierta, también *perfecta*, de la consecuencia de sus actos. Acerca de dichas consecuencias (en especial si se tienen en cuenta los efectos a largo plazo, y más cuando son efectos negativos no-intencionales) una decisión práctica o una predicción perfec-

tas, absolutas son prácticamente imposibles para la condición humana finita. Se trata entonces de la *indecibilidad* (y aun de la *indecidibilidad*) humana. Habría que poseer una inteligencia infinita a velocidad infinita, tal como argumenta K. Popper contra la planificación *perfecta* del historicismo extremo. Hay entonces decisiones y predicciones de efectos aproximados, falsables, provisorios. Pero en ese caso no podremos nunca juzgar apodícticamente: «¡Este acto es bueno!». La ética, pareciera, queda sin propósito, pero no es así.

Del hecho de que los actos incluyen un momento de indecisionabilidad por falta de evidencia práctica absoluta, y de impredictibilidad perfecta, es decir, de que sea imposible tener una certeza absoluta de sus efectos, no se sigue que la ética, o la política, pierda su sentido.

En primer lugar, la ética —como yo la entiendo— estudia las condiciones universales de la constitución del acto (normas, instituciones, etc.) como «bueno» (o «malo»), y estas condiciones valen para todo acto concreto. La universalidad en el nivel de los principios no niega, sino que fundamenta, la posibilidad del acto concreto, contingente y en cierta manera siempre incierto (propio de la incertidumbre de la condición humana) que puede tener honesta y seria *pretensión de bondad*.

Un acto con pretensión de bondad debe (y esta exigencia deontológica es un deber en sentido estricto) hacerse cargo de las consecuencias (en el sentido mucho más estricto y profundo que la mera «ética de la responsabilidad» de M. Weber, y aun de H. Jonas), en especial éticamente cuando son efectos negativos no-intencionales (tema de la parte *Crítica* de esta *Política de la Liberación*), pero no menos objetivos, observables, descubribles —como los *Reports* sobre la pobreza en el mundo del PNUD de las Naciones Unidas—, que parte de hechos empíricos de las ciencias *duras*. Para que el agente permanezca con *pretensión de bondad* debe corregir sus actos (su decisión, sus efectos), cuando descubre su negatividad. La falsación o corrección del acto no muestra que el acto fuera «malo» y que hubiera de convertirlo en «bueno». El acto podría no ser malo ya que fue cumplido desde una honesta y seria pretensión de bondad. El acto debe corregírselo (sea o no malo) si se le prueba con razones no consideradas anteriormente, que no es correcto en sus efectos imprevisibles. Es inevitable que «el justo cometa siete faltas al día», como dice un proverbio antiguo[11]. No por cometer faltas éticas deja de ser justo; dejaría de ser justo si no corrigiera los efectos negativos advertidos por otros justificadamente. El agente con pretensión de bondad no puede dejar de cometer actos injustos, pero debe honestamente corregirlos para seguir siendo justo; es decir, para continuar siendo un agente con pretensión de bondad. De esta manera, la universalidad de los principios no niega la contingencia de los actos, ni la necesidad de las condiciones universales inevitables de falibilidad, exigencia de falsación y corrección de los actos éticos.

De manera que la «pretensión de bondad» del acto ético no es lo que los comunitaristas llaman *good* (sólo referido a la totalidad sustantiva de la cultura desde valores admitidos por todos); ni lo que los formalista consensuales, sean liberales (como J. Rawls) o habermasianos, nombran

*right* (que reductivamente sólo alcanzan validez práctica); ni tampoco lo que M. Weber podría denominar la acción racional formal que adecúa el medio al fin (que caería en parte en la crítica de la razón instrumental efectuada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt). Se trata de una acción de aquel o aquella que honesta y seriamente ha cumplido con *las exigencias prácticas materiales, formales y de eficiencia*[12], y por ello el acto tiene una complejidad no vislumbrada por las visiones reductivas de las éticas o morales contemporáneas.

Además, la mera *pretensión de bondad* se transforma en pretensión *crítica* de bondad cuando se integran las más complejas condiciones (y principios) críticos (que igualmente se sitúan en las tres esferas de lo material, formal y de factibilidad)[13].

## 1. *¿En qué consiste la pretensión política de justicia?*

[430] Cuando en el campo político se subsume la *pretensión de bondad* universal, abstracta, ética, dentro del horizonte del campo político, donde se despliega del poder político, la mera *pretensión de bondad* se transforma analógicamente en una *pretensión política de justicia*.

Deberemos justificar, aunque sea brevemente, las palabras escogidas. Tanto lo de «política» de la pretensión (que subsume en el campo político a la pretensión «ética»), como lo de «justicia» (que ocupa el lugar de la «bondad» en abstracto, que se comporta como el analogado principal).

Está claro que la pretensión es «política», ya que el sujeto o *actor* queda situado en el campo político. Se trata de la «pretensión» *de un ciudadano* o representante (genitivo subjetivo) cuando se hace presente como actor al ejecutar una acción o al cumplir algún momento institucional. Si cumple con los principios normativos (al menos los tres indicados en esta *Arquitectónica*) de la política en la constitución del *objeto político*[14] podrá tener una pretensión «política» adecuada.

Más difícil es dar razones en favor de la palabra «justicia». Pretensión política de «justicia» (genitivo objetivo) quiere indicar en la política

Esquema 28.01. COMPONENTES DE LA *PRETENSIÓN POLÍTICA DE JUSTICIA*

| | |
|---|---|
| 1. Pretensión de cumplimiento de las exigencias *materiales* de la política en referencia a la vida humana (pretensión de verdad práctica) (*§§ 21 y 26*)<br>2. Pretensión de cumplimiento de las exigencias *formales democrática* de la política (pretensión de legitimidad) (*§§ 23 y 25*)<br>3. Pretensión de cumplimiento de las exigencias de *factibilidad* política (pretensión de performatividad) (*§§ 22 y 27*) | Pretensión política de justicia |

un tipo de determinación tan amplia como «bondad» para la ética. La palabra «justicia» puede significar muchas cosas. En primer lugar, una virtud particular, como por ejemplo en Aristóteles cuando escribe: «Indagamos, empero, la justicia (*dikaiosynen*) como una virtud, porque hay una justicia de esta especie [...] hay varias justicias, y que una es particular (*hetéra*), y diferente de la virtud global (*holen aretén*)»[15].

Puede tener otro significado en un medio cultural diferente. Así, en hebreo, el concepto de «justicia» (*tzedék*[16]) —de ahí que en mi primera *Ética* lo denominase «amor de justicia»[17]— tiene un sentido crítico inexistente en el griego, y será de preferencia el contenido semántico que adoptaremos más adelante, en la *Crítica, § 44*. En este caso «justicia» incluye la responsabilidad por el Otro, la solidaridad con «la viuda, el huérfano y el pobre» o el extranjero. Tiene entonces un contenido trascendental y crítico con respecto al *orden político vigente*, como veremos. En el origen, la comunidad humana guardaba una «justicia» (*tzédek*) sin dominación. Rota esta primigenia igualdad es necesario hacerse cargo del Otro destituido, procurar por su vida (*tzdaká*). En este último caso, «justicia» no es ya un mero cumplir con la ley, con el derecho, con lo exigido por el orden establecido. Ahora *tzdaká* es cumplir con las exigencias del Otro en tanto digno de irrenunciable solidaridad por el hecho de ser «alguien», la subjetividad sensible de la corporalidad sufriente del necesitado (efecto negativo del accionar del orden político vigente).

Puede también significar —y lo hemos visto en el texto de Aristóteles citado— algo así como la plenitud del acto político en cuanto tal, como Platón la emplea en su *Politéia*. No tanto cuando relata la ciudad utópica primitiva donde la justicia era el fruto de una vida agrícola sin contradicciones, sino más bien la superación de las contradicciones de la «ciudad opulenta», corrupta (como la griega a los ojos de Platón)[18], en una ciudad donde los «guardianes» (quizá Platón pensaba en la Menfis faraónica) habían superado la avaricia y la envidia por una virtud que subsumía a todas las restantes: la *sophrosyne* (más o menos como la «templanza») y la *andreía* (como «fortaleza» en el cumplimiento de los deberes políticos), que se reunían en la «justicia» (*dikaiosyne*), pero como virtud del cumplimiento de todos los deberes políticos: «Con respecto a la idea de justicia (*díkaios*), por consiguiente, el hombre justo (*anér dikaías*) en nada diferirá de la ciudad justa, sino que le será semejante»[19].

De la misma manera Aristóteles escribe —con respecto al sentido amplio de justicia:

> Todos entienden llamar justicia (*dikaiosynen*) aquella actitud que nos dispone a hacer cosas justas (*dikaíon*). De igual modo con respecto a la injusticia, pues por ella obran injustamente (*adiktas*) y quieren las cosas injustas[20]. En la justicia está *toda virtud en compendio*. Es ella en grado eminente la virtud perfecta[21].

Es en este último sentido al que nos acercamos más al usarla en este *§ 28*. Deseamos indicar con la expresión «justicia política» el tipo pleno de acto público, institucional, del ciudadano en tanto se «ajusta» a las

exigencias normativas tantas veces indicada, pero no a una de ellas, sino a todas sinergéticamente articuladas en un todo sincrónico. Admitimos, de todas maneras, que la complejidad del contenido del término va acrecentándose en el tiempo histórico. A. MacIntyre escribe con razón:

> La concepción de Aristóteles sobre la justicia y la racionalidad práctica se articulaba con las pretensions de un muy particular tipo de práctica, particularmente ejemplificada por la *polis*, mientras que Thomas de Aquino, así como Ibn Rosch o Maimonides expresaban una pretensión de una forma más compleja de comunidad [...] De la misma manera la concepción de justicia de Hume y la relación de la razón con la acción expresaban ambas una pretension de una forma de sociedad de la forma particular de Inglaterra [...] Que Aristóteles, Thomas de Aquino y Hume, y de todos aquellos filósofos de los que nos hemos ocupado, estuvieron siempre históricamente [...] La forma y la organización de la institución social y sus prácticas se objetivan en mayor o menor medida en teorías [...], forma que está presupuesta en la tradición[22].

[431] Hoy, la complejidad de la política global exige tomar como parámetros medidas de una amplitud y profundidad antes insospechadas (nos referimos a las que pudieron tomarse en el *sistema antiguo* en su *Estadio III*, la mal llamada Edad Media, y aun en la Modernidad madura industrial antes de la aparición del capital trasnacional y las mediaciones técnicas en nuestros días). Sin embargo, los agentes políticos (el ciudadano y el representante que ocupa funciones en las instituciones diversificadas de la *potestas*: el poder que se ejerce delegadamente mandando como gobierno) no deben dejar de tener una actitud *normativa* que les permita cumplir más acabadamente la responsabilidad de la situación, vocación o realización profesional de su labor políticas. La mera política procedimental o estratégica (cuyos fines pueden ser egoístas, del singular o del grupo, o de las clases o las elites, etc.) debe dejar lugar a una descripción más adecuada de la acción y las instituciones políticas. Los agentes, como sujetos que devienen actores intersubjetivos públicos, deben tener siempre una *pretensión política de justicia* como síntesis de todas las actitudes que hemos descrito en esta *Arquitectonica*. De no ser así, a mediano o largo plazo el sistema político entra en contradicciones internas (y externas) y su permanencia corre riesgo de transformarse en ingobernabilidad, en crisis, en caos.

El acto político (igualmente las normas, las micro- o macro-estructuras, las instituciones o los sistemas políticos) tiene determinaciones específicas, que subsumen las exigencias éticas en la normatividad propia.

En el *nivel A* de la acción estratégica (como constitutiva de la *potentia*, el poder que emana de la comunidad política misma en acto), en la lógica del antagonismo político para lograr la hegemonía, deben cumplirse con las exigencias normativas apuntadas (referencia a la reproducción y acrecentamiento de la vida de la comunidad; legitimidad por participación democrático-simétrica de los participantes; factibilidad técnicas de los objetivos estratégicos concretos). Será un ejercicio de un poder obediencial. Es decir, debe igualmente haber una *pretensión*

*política de justicia estratégica*. El amigo-enemigo políticos deben situarse dentro de una fraternidad que suponga la convivialidad de una comunidad política de ciudadanos de un mismo sistema, de una misma sociedad civil y política.

En el *nivel B* de las diversas esferas institucionales de la *potestas* (el poder delegado diferenciado institucionalmente), deben igualmente cumplir con las exigencias de la reproducción y acrecentamiento de los sistemas materiales dentro de la misma esfera; del Estado de derecho en el nivel de la legitimidad; y del uso adecuado de las mediaciones de factibilidad (por último, en la administración de la macro-institución del Estado). En todo este nivel, los agentes deberán tener *pretensión política de justicia institucional*, o de cumplimiento de los acuerdos y necesidades de las mediaciones para hacer posible los requerimientos de cada esfera (material, formal y de factibilidad).

En el *nivel C* de los principios normativos implícitos de la política, nuevamente, el honesto y serio cumplimiento de esos principios políticos permitirá, como síntesis concreta, la *pretensión política de justicia en cuanto tal*, que solidificará *por dentro* las determinaciones constitutivas del poder político, en cuanto *potentia* (desde abajo y teniendo a la comunidad de los ciudadanos como agentes inmediatos) y como *potestas* (en todas las instituciones políticas).

Todo acto o institución política obtiene su normatividad de esta *pretensión política de justicia*. El acto político o la institución que debieran ser corregidos (por la falibilidad humana inevitable) no ponen en cuestión esta *pretensión*, sino que muestra su eficacia al permitir enmendar el error a partir de los mismos criterios y principios, coherentemente. En el largo plazo se podrá observar la rectitud de los actos inciertos, y frecuentemente erróneos, pero corregidos de tal manera recta, que sin contradicciones mostrará la honesta *pretensión política de justicia* del agente.

Buena parte de los debates actuales tocan aspectos de esta cuestión. Si C. Schmitt se opone a los liberales o al mero Estado de derecho como última referencia de la política, tiene razón, en cuanto la *pretensión de legitimidad* no es todavía una pretensión *política de justicia*. El mero cumplimiento de la ley no es suficiente. Pero, de manera contraria, la mera referencia de fundamentación ontológica de la política por referencia a una voluntad del pueblo, en la persona del líder, en el «estado de excepción» —momento parcialmente *material*—, como *pretensión de rectitud* (si la voluntad fuera un valor fuerte o un aspecto de contenido), tampoco es condición suficiente de una plena *pretensión política de justicia*. Aún menos lo sería la eficacia medio-fin, sea estratégica o técnica, de la razón instrumental. La *pretensión de eficacia* estratégica no es tampoco una pretensión plenamente política, sino parcial. Cuando, en un nivel estratégico, se piensa que toda la política pende de una acción cuya esencia es la *pretensión hegemónica* (como en el caso de E. Laclau), se cae en un formalismo sin contenido: ¿hegemonía *para qué*?, pregunta el político crítico o de los Nuevos Movimientos Sociales. La *pretensión política de justicia* presupone la hegemonía (o la lucha anti-hegemónica),

pero como uno de sus componentes. Lo mismo el amigo-enemigo, como *pretensión de amistad*, a partir de la cual se puede derrotar políticamente al «enemigo» (como en las *Políticas de la amistad* de J. Derrida). Pero de nuevo: ¿Qué criterio constituye al amigo como «amigo» y al enemigo como «enemigo»? ¿Cuál es el fin de la lucha de los amigos? ¿Será dicho fin el mero ejercicio formal y vacío de la voluntad del pueblo por medio del líder para ostentar el poder: ¿con cuál propósito? Todas son *pretensiones* unilaterales, reductivas, parciales.

El tema de este parágrafo, conclusión de esta *Arquitectónica*, debe aclarar la cuestión de qué sea *lo político* —en su primera versión ontológica, sistémica, abstracta—. Desde un punto de vista del actor se trata de la *pretensión*[23] fundamental de toda acción e institución política.

Repitiendo. Si se actúa honestamente, con intención de cumplir la obligación práctica de las exigencias normativas propias del campo político, la acción o la institución deberá tener como referencia a aquella praxis que se adecuara al ejercicio del poder político en su plenitud normativa: en cuanto actualización de la *voluntad consensual factible* de la comunidad, en sus aspectos materiales, formales y de factibilidad. De otra manera. Tiene «pretensión *política* (subjetivamente) de justicia *política* (según las condiciones ontológicas)» el que actualiza o ejerce plenamente el *poder político*, como la fuerza que *desde abajo* (*potentia*) conduce la acción estratégica y la creación de instituciones justas (y son justas porque están animadas o impulsadas por el *poder político* que puede recibir el nombre de tal) dentro del cumplimiento integral de los principios políticos (tal como los hemos definido, como motivación normativa interna de los momentos constitutivos de lo político en cuanto tal): lo llamaremos ejercicio de un «poder *obediencial*».

## 2. *Permanencia del orden político*

[432] Ontológicamente, el todo concreto dentro del cual se juega *lo político* lo denominaremos el *orden político*. Hemos distinguido entre el campo político y los sistemas empíricos políticos. El Todo del sistema político, constituido por acciones estratégicas y por diversas esferas institucionales de práctica ciudadanas, constituyen un «orden político». El *ser* del orden político, lo que *funda* todo lo comprendido dentro de esa Totalidad de sentido, son las voluntades de los miembros de una comunidad política unidas por un consenso discursivo desde la performatividad técnica que constituye, desde abajo, el poder político originario (*potentia*). Es parte de un orden político aquello que dice relación de momento fundado en el poder tal como la hemos descrito mínimamente. Toda acción estratégica o institución sobre la que se ejerza o sufra la efectividad de ese poder se dirá que es un momento o mediación del indicado orden.

La *Totalidad política*, como *orden* político vigente, dentro del *campo* político y desde un *sistema* político, intenta siempre su permanencia en el tiempo; tiende a la estabilidad entre sus componentes. Es la aspiración

del *Novum ordo saeculorum*: «nuevo orden para la eternidad», como postulado temporal de la identidad sustantiva del orden político. Así comprendieron el *orden político* los gestores de los códigos de leyes de los imperios desde los sumerios hasta los babilónicos, los faraones entre los egipcios, los helenos, los romanos, los mandarines del Imperio chino, los bizantinos, el Califato de Bagdad, el Imperio otomano, o las Cristiandades europeas, así como el Imperio inca o las confederaciones mayas o aztecas, por hablar de sistemas anteriores a la Modernidad.

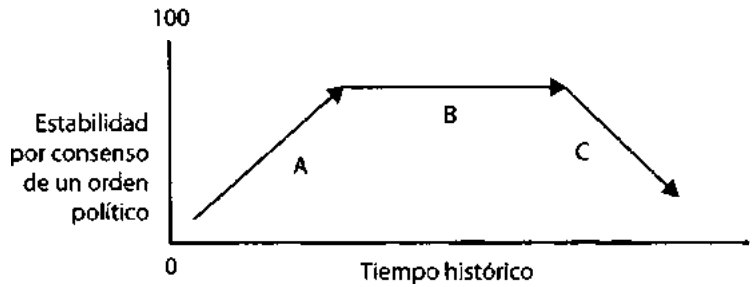
*Estabilidad* de sus estamentos sociales jerarquizados y *permanencia* en el tiempo de sus instituciones son determinaciones ontológicas a las que aspira el *orden político*. Venecia, desde el 814 d.C., año de su fundación, hasta su decadencia en el siglo XVII, permaneció como potencia que dominaba buena parte del comercio del Mediterráneo oriental. Toda la Modernidad naciente la tuvo como el *orden político* a imitar: había logrado estabilidad entre sus estratos sociales (al menos en la ciudad-isla de la laguna) y permanencia de sus instituciones republicanas durante ochocientos años —con alguna crisis en el siglo XIII.

Esa estabilidad sólo se alcanza cuando todos los miembros de la comunidad son *satisfechos* en el orden de *sus necesidades* (ecológicas, económicas y culturales). Los clásicos denominaban «bien común» el logro del cumplimiento de esas exigencias normativas de la totalidad de la comunidad. Hoy exigimos, además, la participación simétrica en los acuerdos políticos, que incluye entonces la legitimidad o la *participación democrática*. El «bien común» sería la pretensión política de justicia de los miembros en la satisfacción del pleno cumplimiento de desarrollo de sus vidas en un orden político estable, gobernable, permanente en el tiempo. Este ideal, un postulado kantiano —que él denominó con los pietistas «el Reino de Dios en la tierra» (tanto en la *Crítica de la razón pura*, como en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y en otras obras de su postrera época), sería la plenitud de la vida política, pública, legítima, satisfactoria.

Otra determinación esencial del *orden político* es su autonomía, su soberanía plena con respecto a otros sistemas empíricos políticos, es decir, la «auto-suficiencia» (*autarkeian*[24]). En la Modernidad el sistema colonial (muy diferente a todos los que con anterioridad pudieron recibir ese nombre, como las «colonias» de Éfeso en la Hélade) organiza todo un orden político subordinado en la relación centro/periferia, metrópolis/colonia, y de allí la necesidad teórica del «giro decolonizador» de la filosofía política actual. Sólo las metrópolis centrales cumplen la nota de plena autonomía, auto-determinación, soberanía auto-centrada. El mundo colonial, postcolonial, periférico estará atravesado por una patología política inevitable. Debe tenerse siempre en cuenta esta determinación, o «Diferencia colonial», en el «giro decolonizador» de la filosofía política que estamos practicando en el presente. Esta *Política de la Liberación* tiene clara conciencia metodológica de esta cuestión esencial hacia la constitución futura de una filosofía política global, verdaderamente planetaria —hasta este momento inexistente.

En su origen legítimo, el orden político vigente, por las instituciones de la sociedad política, cuenta además con el monopolio de la coacción, lo que institucionalmente le permite ejercer delegadamente el poder *con realismo eficaz* —claro que dicha eficacia es ambigua y puede transformarse, como lo veremos en la parte *Crítica*, en mera dominación—, tanto en el espacio (como protección del territorio que ocupa la comunidad) como en el tiempo (en tanto permanencia y estabilidad de la gobernabilidad).

Esquema 28.02. DIACRONÍA[25] ANALÍTICA DE LA ENTROPÍA DE UN ORDEN POLÍTICO VIGENTE




*Aclaración al esquema 28.02*: A: momento de creatividad institucional que responde a las exigencias materiales, formales y de factibilidad de la comunidad política. B: momento «clásico» del sistema. C: crisis y decadencia.

El orden político, entonces, tiene un momento de máxima creatividad (A), cuando el consenso y las mediaciones tecnológicas apropiadas consolidan las nuevas instituciones y la comunidad política en fraterna voluntad emprende la construcción del nuevo sistema y cubre las necesidades de los ciudadanos. Piénsese en la República romana antes del Imperio. Llamamos diacrónicamente el momento «clásico» (B), cuando se alcanza un equilibrio entre los requerimientos de la comunidad (*potentia*) política desde abajo y el ejercicio delegado del poder institucional desde arriba (*potestas*). Venecia vivió esta experiencia durante siglos. Por último, cuando surge un desequilibrio, se pierde el consenso de la base social, el ejercicio delegado del poder tiende a fetichizarse, a autonomizarse, a auto-centrarse. La coacción legítima comienza a perder legitimidad. Es la crisis, es el caos (C), es el comienzo del final de un sistema —es el pasaje a la parte *Crítica* de esta *Política de la Liberación*—. Piénsese en la monarquía francesa absolutista que se fue debilitando en el transcurso de más de un siglo y permitió la Revolución francesa, momento culminante de la decadencia (C), origen de un nuevo orden político: la República bajo el régimen burgués.

El orden político está esencialmente constituido por instituciones (en las tres esferas descritas en los *§§ 20-23*), pero como el campo político es atravesado por otros campos materiales, debe tenerse en cuenta también que las acciones estratégicas responden a situaciones económica y a *ethos* culturales muy diversos según las comunidades políticas de que se trate (no es lo mismo la tradición estratégico-institucional del feudalismo o del capitalismo; de la cultura china, islámica, bizantina o cristiana latina, por ejemplo; no es lo mismo el mundo hispánico peninsular o América Latina y el Caribe). Sus historias particulares, sus situaciones geopolíticas, su desarrollo tecnológico, etc., son muy diferenciados. El orden político de Kenya no es igual al de la República Federal alemana; Rusia no es India; México no es Estados Unidos. Las diferencias sustantivas de los órdenes políticos deberán siempre ser tenidos en cuenta para toda reflexión filosófica. Los conceptos aparentemente más abstractos dependen, frecuentemente, de la tradición histórico-política de cada comunidad política situada geopolíticamente en un *lugar* (*location*) del tiempo y del espacio. Cuando J. Habermas habla de «estado de derecho» (*Rechtsstaat*) sería incomprensible lo que describe si no supieramos que se está refiriendo a una experiencia de su propio orden político estatal alemán. Por ello, será necesario «ascender de lo abstracto» (esta *Arquitectónica*) «a lo concreto» (la *Crítica*), donde todo ganará en complejidad, en contradicciones, en conflictos, en transformaciones necesarias institucionales, y hasta liberadoras en algunos casos. Todo esto nos exigirá un nuevo tipo de desarrollos categoriales de una innovada filosofía política *crítica*. Lo intentaremos con pretensión de verdad —esperando que por las objeciones fundadas se avance a nuevos progresos teóricos necesario, urgentes.

## NOTAS

1. En griego: *metabállousin*, es decir, transformaciones o aun revoluciones (*stáseis*).
2. En griego: *politeîai*, también: constituciones o estructuras de las instituciones políticas.
3. En griego: *soterías*, o preservación.
4. *Pol.* V, 1, 1301 a 20-25.
5. En la *Política* (V, 4, 1304 b 19 ss.) se estudia cómo la demagogia destruye la democracia: «Las transformaciones en la democracia (*demokratías*) [...]».
6. *Ibid.*, V, 7, 1307 b 26 ss.
7. *Ibid.*, VI, 3, 1319 b 39.
8. Dussel, 1998.
9. Véase en mi *Ética* (Dussel, 1998, [404], *tesis 4*, pero especialmente la *tesis 14*, donde distinguimos «verdad práctica», «válido» (*validity*, *Gultigkeit*), «bueno» (*good*), «justo» (*just*, también *right*), «justicia» (*justice*, *Rerechtigkeit*), «rectitud» (*rightness*, *Richtigkeit*), «recto» (*right*, *richtig*). En mi caso distingo claramente cada uno de estos términos.
10. Véase una de sus primeras formulaciones en Habermas, 1984: «¿Qué significa pragmática universal?» (pp. 353-439; ed. esp. pp. 299-368).
11. ¡El injusto no tiene conciencia de haber cometido *ninguna* falta!, y por ello es injusto.
12. Tema de los *capítulos 1* a *3* de *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998).
13. *Capítulos 4* a *6* de la obra antes citada.
14. Hemos explicado en la ética el sentido del *objeto* en la descripción kantiana (véase Dussel, 1998, [199]): «Ser *objeto* del conocimiento práctico como tal significa pues solamente la referencia de

la *voluntad* [*a*] a la acción mediante la cual él o su contrario se convierte en real, y el *juicio* [*b*] de si algo es o no es objeto de la razón práctica pura, es solamente la distinción de la posibilidad o imposibilidad [...] mediante la cual cierto objeto llegaría a ser real si tuviéramos *la capacidad para lograrlo* [*c*]» (*KpV*, A 100): [*a*] es un momento material; [*b*] formal, y [*c*] de factibilidad.

15. *EN*, V, 1. 1130 b 5. Nos interesa aquí la «virtud global».

16. De la raíz *tsdaká*, que en griego cristiano podría traducirse por *ágape* (amor de justicia por el Otro, a diferencia de la mera amistad [*philía*] o deseo libidinal [*éros*]).

17. Véase Dussel, 1973 y 1969, en diversos lugares.

18. Véase Höffe, «L'anarchie originelle de Platón», en Höffe, 1991, 174 ss. Crítica a la posición de Höffe en Apel, 1992b, 47-57, con la que concuerdo en parte.

19. Platon, *Politeía*, IV, 435 b.

20. *EN*, V, 1, 1129 a 6-10.

21. *Ibid.*, 1129 b 30.

22. MacIntyre, 1988, 389-390.

23. Véase este tema en Dussel, 1998, los parágrafos finales de cada capítulo (§§ *1.5*, *2.5*, etc.).

24. Aristóteles, *Pol.*, VI, 5, 1321 b 18; o *ibid.*, VII, 4, 1326 b 24: «la autosuficiencia de la vida».

25. Los momentos diacrónicos indicados son analíticos. Nunca se dan exactamente en este orden, ni es tan claro el período que se pasaría de un estado a otro; pueden además ser simultáneos. Son meras indicaciones abstractas o analíticas para tomar en cuenta la entropía inevitable del orden político o niveles o esferas del mismo, que pueden durar siglos (como en el orden faraónico, Venecia o el Imperio chino) o decenios. Nuestra descripción filosófica en esta *Arquitectónica* de esta *Política de la Liberación*, abstracta y metodológicamente se encuentra siempre en el momento B. La mayor complejidad planteará nuevos problemas filosóficos que deberán ser resueltos en la parte *Crítica* (próximo volumen).

Agamben, G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino; trad. esp., Pre-textos, Valencia, 2003.

Agamben, G., 2000, *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani, Bollati Boringhieri, Torino; trad. esp., *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid, 2006.

Agamben, G., 2003, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino; trad. esp., *Estado de excepción*, Pre-textos, Valencia, 2004.

Aguilar Villanueva, L., 1988, *Weber: La idea de ciencia social*, UNAM-Porrúa, México, vols. 1-2.

Aguilar Villanueva, L., 1992, «Gestión gubernamental y reforma del Estado», en Merino Huerta, 1992, 131-150.

Albert, H., 1973, *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires.

Alcántara Sáez, M., 1992, «Los problemas de la gobernabilidad de un sistema político», en M. Merino Huerta, 1992, 19-55.

Alcoff, A. y Mendieta, E., 2000, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham-New York.

Allison, G., 1971, *The essence of decision*, Little Brown, Boston.

Apel, K.-O., 1985, «¿Límites de la ética discursiva?», en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, 233-262.

Apel, K.-O. y Dussel, E., 1992, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México.

Apel, K.-O. y Kettner M., 1992b, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1998, *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Trotta, Madrid; trad. ital., *Ética della comunicazione ed etica della liberazione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1999.

Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago; trad. esp., *La condición humana*, Paidos, Buenos Aires, 1998.

Arendt, H., 1965, *On Revolution*, Penguin Books, London; trad. esp., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988.

Arendt, H., 1974, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid.

Arendt, H., 1978, *The Life of the Mind*, A Harvest Book, New York; trad. esp., *La vida del espíritu*, CEC, Madrid.
Arendt, H., 1996, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
Aristóteles, 1960, *Opera omnia* I, ed. Bekker, W. de Gruyter, Berlin, vols. 1-2.
Badiou, A., 1988, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris; trad. esp., *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999.
Badiou, A., 1995, *Ética*, Relume Dumará, Rio de Janeiro.
Badiou, A., 1999, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona.
Bakunin, M., 1974, *Dios y el Estado*, Yunke, México.
Bavaresco, A., 2003, *A Fenomenologia da opinião pública. A teoria hegeliana*, Loyola, São Paulo.
Benhabib, S., 1996, *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Morton Schoolman, Sage, London.
Berger, P., 1971, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires.
Bernal, M., 2001, *Black Athena writes back. Martin Bernal responds to his critics*, Duke University Press, Durham.
Birch, A., 1984, «Overload, ungovernability and delegitimation»: *British Journal of Political Science*, 14, pp. 135-160.
Bobbio, N., 1989, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México.
Bohman, J. y Rehg, W., 1997, *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
Bourdieu, P., 1970, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Syndikat, Frankfurt a.M.; trad. franc., *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, Paris, 1989.
Bourdieu, P., 1984, «Champ», en *Questions de Sociologie*, Minuit, Paris.
Bourdieu, P., 1992, *Les Régles de l'Art. Genèse et Structure du Champ Littéraire*, Minuit, Paris, 1992.
Brandom, R., 1998, *Making it explicit. Reasoning, representing, and discursive commitment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Breasted, J. H., 1939, *The Dawn of Conscience*, Charles Scribner's Sons, New York.
Broccoli, A., 1972, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, La Nuova Italia, Firenze.
Buchanan, J. y Tullock, G., 1962, *The Calculus for Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
Buci-Glucksmann, Chr., 1978, *Gramsci y el Estado (Hacia una teoría materialista de la filosofía)*, Siglo XXI, México.
Cabrera, J., 2004, «Dussel y el suicidio»: *Dianoia* (México), 52, pp. 100-124.
Canovan, M., 1994, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
Castells, M., 2000, *La era de la información*, 3 vols., Siglo XXI, México.
Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.
Clausewitz, K. von, 1999, *De la guerra*, Colofón, México.

Cohen, J. y Arato, A., 1995, *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. esp., *Sociedad civil y teoría crítica*, FCE, México, 2000.

Courtine-Denamy, S., 1994, *Hannah Arendt*, Belfond, Montreal.

Cunningham, F., 2002, *Theoris of Democracy. A critical introduction*, Routledge, London.

Dahl, R., 1985, *A Preface to Economic Democracy*, Polity Press, Cambridge (Mass.).

Damasio, A., 1999, *The Feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, A Harvest Book, New York.

Damasio, A., 2003, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt Books, Orlando (Florida).

Derrida, J., 1994, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris; trad. esp., *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.

Dewey, J., 1927, *The public and Its Problems*, Alan Swallow, Denver.

Díaz, E. y Ruiz Miguel, A., 1996, *Filosofía política* II. *Teoría del Estado*, Trotta, Madrid.

Díaz, E., 1996b, «Estado de derecho», en Díaz y Ruiz, 1996, 63-82.

Díaz-Salazar, R., 1991, *El proyecto de Gramsci*, Anthropos, Barcelona.

Doyal, L. y Gough, I., 1994, *Teoría de las necesidades humanas*, Icaria, Barcelona.

Durkheim, É., 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris; trad. esp., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2003.

Durkheim, E., 1974, «Individual and collective representations», en *Sociology and Philosophy*, Free Press, New York, 1-34.

Dussel, E., pueden consultarse todas sus obras en www.enriquedussel.org, y en www.ifil.org. Existe un CD con sus *Obras Completas* (e-mail: dussamb@servidor.unam.mx).

Dussel, E., 1969, *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires (CD, 03).

Dussel, E., 1972, *Caminos de liberación latinoamericana*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires; trad. ingl., *History and Theology of Liberation*, Orbis Books, New York, 1976 (CD, A 03).

Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vols. 1-2; Edicol, México, 1977, vol. 3; USTA, Bogotá, 1979-1980, vols. 4-5. Bajo el título de *Filosofía ética latinoamericana*, vols. 3-5 (CD, 09-13).

Dussel, E., 1973b, *Para una de-strucción de la Historia de la Ética*, Ser y Tiempo, Mendoza (CD, 07).

Dussel, E., 1973c, *América Latina. Dependencia y Liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires (CD, 06).

Dussel, E., 1974, *Método para una filosofía de la liberación*, Guadalupe, Buenos Aires (2.ª ed. en Universidad de Guadalajara, Gualajara [México], 1992) (CD, 08).

Dussel, E., 1977, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México (en inglés, *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 1985; hay traducción alemana, italiana y portuguesa) (CD, 15).

Dussel, E., 1983, *Introducción a la Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca (CD, A09).

Dussel, E., 1983b, *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá (CD, 17).
Dussel, E., 1984, *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá (CD, 16).
Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx. Una introducción a los* Grundrisse, Siglo XXI, México (CD, 18).
Dussel, E., 1986, *Ética comunitaria*, Paulinas, Buenos Aires (hay ediciones en inglés, alemán, francés, portugués, italiano, holandés, coreano) (CD, A05).
Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863*, Siglo XXI, México (CD, 20).
Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México (CD, 21).
Dussel, E., 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella (España) (CD, 22).
Dussel, E. 1994, *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá (CD, 26).
Dussel, E., 1995, *The Invention of the Americas. The Eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity*, Continuum, New York (CD, 23.1); hay ediciones en español (CD, 23).
Dussel, E., 1996, *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey (CD, 24.1); hay edición en español (CD, 24).
Dussel, E., 1998, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid; trad. ingl. próximamente; hay traducción portuguesa, Vozes, Petrópolis, 2000; reducida en alemán, Wissenschaftliche Verlag, Aachen, 2000; en francés, L'Harmattan, Paris, 2003.
Dussel, E., 1998b, *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca (CD, 25).
Dussel, E., 1999, «Six Theses toward a Critique of Political Reason»: *Radical Philosophy Review* (Boston), vol. 2/2, pp. 79-95 (Dussel, 2001).
Dussel, E., 2001, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
Dussel, E., «La verdad consensual o hermenéutica y la no-verdad de las víctimas», en Vattimo *et al.*, 2002, pp. 201-214.
Dussel, E., 2003, «Philosophy in Latin America in the 20th. Century», en E. Mendieta (ed.), *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*, Indiana University Press, Bloomington, 11-55.
Dussel, E., 2003b, *Beyond Philosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford (CD, A12).
Dussel, E., 2004c, «Sobre algunas críticas a la Érica de la Liberación»: *Diánoia*, xlix, 52, pp. 125-145.
Dussel, E., 2004d, «From Intolerance to Solidarity»: *Constellations*, vol. 11/3, pp. 326-333.
Dussel, E., 2006, *20 Tesis de Política*, Siglo XXI, México (en inglés *Twenty Theses on Politics*, Duke University Press, Durham, 2009).
Dussel, E., 2007, *Política de la Liberación* I. *Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.
Duverger, M., 2002, *Los partidos políticos*, FCE, México.
Dworkin, R., 1993, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Buenos Aires.

Dworkin, R., 1999, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona.
Easton, D., 1957, «An approach to the analisis of political systems»: *World Politics*, 11, pp. 383-400.
Edelman, G., 1989, *The remembered Present. A biological theory of consciousness*, Basic Books, New York.
Eliade, M., 1959, *Traité d'Histoire des religions*, Payot, Paris.
Eliade, M., 1963, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris.
Ellacuría, I., 1991, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid.
Elster, J., 1997, «The Market and the Forum: Three varieties of Political theory», en Bohman, 1997, 3-34.
Ettinger, E., 1996, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una sotira d'amore*, Garzanti, Milano.
Farías, V., 1989, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona.
Fichte, J. G., 1971, *Fichtes Werke*, I, ed. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin, vols. 1-10.
Fichte, J. G., 1991, *El Estado comercial cerrado*, Tecnos, Madrid.
Foucault, M., 1980, *Power/Knowledge*, Colin Gordon, Pantheon.
Foucault, M., 1995, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.
Foucault, M., 1997, «*Il faut défendre la société*», Gallimard-Seuil, Paris.
Freud, S., 1974, *Sigmund Freud. Studienausgabe*, S. Fischer, Frankfurt, vols. 1-10 (1975); trad. esp., *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, vols. 1-3.
Fromm, E., 1947, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Rinehart and Winston, New York.
Fromm, E., 1979, *To Have or to Be*, Abacus, London.
Galimberti, H., 2002, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della técnica*, Feltrinelli, Milano.
García Ramírez, J. C., 2003, *La vejez. El grito de los olvidados*, Plaza y Valdés, México.
Gehlen, A., 1964, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenäum, Frankfurt a.M.
Gewirth, A., 1978, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago/London.
Giddens, A., 1994, *Central problems in Social theory*, University of California Press, Berkeley.
Giddens, A., 1996, *Sociología*, Alianza, Madrid.
Girard, R., 1982, *El misterio de nuestro tiempo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca.
Girard, R., 1986, *El chivo emisario*, Anagrama, Barcelona.
Girard, R., 1995, *La violencia de lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
Gonzales, R., 1972, *I am Joaquín*, A. Bautam Book, New York.
Gramsci, A., 1954, *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Einaudi, Torino.
Gramsci, A., 1970, *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México.
Gramsci, A., 1971, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Riuniti, Roma.
Gramsci, A., 1971b, *Scritti politici*, Riuniti, Roma.
Gramsci, A., 1971c, *La costruzione del partito comunista*, Einaudi, Torino.

Gramsci, A., 1971d, *Passato e Presente*, Riuniti, Roma.
Gramsci, A., 1975, *Quaderni del Carcere*, ed. V. Gerratana, Einaudi, Torino, vols. 1-4.
Gramsci, A., 1977, *Escritos políticos (1917-1933)*, Siglo XXI, México.
Günther, K., 1989, «Ein normativer Begriff der Kohärenz»: *Rechstheorie*, 20, pp. 163-190.
Günther, K., 1991, «Universalistische Normbegründung und Normanwendung»: *ARSP*, 45, pp. 36-76.
Gutiérrez, G., 1998, *La ética en Adam Smith y Friedrich von Hayek*, Universidad Iberoamericana, México.
Habermas, J., 1962, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Luchterhand, Darmstadt; trad. esp., *Historia y crítica de la opinión pública*, MassMedia, México, 1986.
Habermas, J., 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. esp., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2 vols.; trad. esp., *Teoría de la Acción comunicativa*, Trotta, Madrid, 2008, 2 vols.
Habermas, J., 1984, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. esp., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
Habermas, J., 1987, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. esp., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975.
Habermas, J., 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. ingl., *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge, Mass.; trad. esp., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, $^{5}$2008.
Habermas, J., 1999, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt; trad. esp., *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, $^{2}$2007.
Habermas, J., 2002, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona.
Hammurabi, 1971, *The Hammurabi Code and the Sinaitic Legislation*, Kennikat Press, Washington; trad. esp. de F. Lara Peinado, *Código de Hammurabi*, Tecnos, Madrid, 1986.
Hardt, M. y Negri, A., 2000, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; trad. esp., *Imperio*, FCE, México, 2002.
Hartmann, N., 1962, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin.
Hartmann, N., 1962b, *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyter, Berlin.
Hayek, F. A., 1975, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid.
Hayek, F. A., 1985, *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, Madrid.
Hayek, F. A., 1990, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid.
Hegel, G. W. F., 1971, *Werke in zwanzig Bände. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vols. 1-20 (1979).
Heidegger, M., 1961, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, vols. 1-2; trad. esp., *Nietzsche*, Destino, Barcelona, vols. 1-2.
Heidegger, M., 1963, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen; trad. esp., *Ser y tiempo*, FCE, México, 1968 y Trotta, Madrid, $^{4}$2009.

Held, D., 1993, *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid.
Heller, A., 1974, *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1977.
Heller, A., 1977, *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980.
Heller, A., 1979, *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1980.
Heller, A., 1985b, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona, 1996.
Hennis, W., Kielmasegg, P. y Matz, U., 1977, *Regierbarkeit* I, Klett-Cota, Stuttgart.
Henry, M., 1985, *Généalogie de la Psychoanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris.
Hinkelammert, F., 1984, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José (Costa Rica).
Hinkelammert, F., 1990, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José (Costa Rica).
Hinkelammert, F., 1991, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, DEI, San José (Costa Rica).
Hinkelammert, F., 1996, *El mapa del emperador*, DEI, San José (Costa Rica).
Hinkelammert, F., 1998, *El grito del sujeto*, DEI, San José (Costa Rica).
Hinkelammert, F., 2003b, *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José (Costa Rica).
Höffe, O., 1988, *L'Etat et la Justice. John Rawls et Robert Nozick*, Vrin, Paris.
Höffe, O., 1991, *La justice politique*, PUF, Paris.
Holloway, J., 2002, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires.
Honneth, A., 1989, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. ingl., *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991.
Honneth, A., 1992, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. esp., *Lucha por el reconocimiento*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1997.
Hooker, R., 1977, *On the Laws of Ecclesiastical Polity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., vols. 1-4 (1982).
Horkheimer, M., 1973, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires y Trotta, Madrid, 2002.
Hösle, V., 1987, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivitaet und das Problem der Intersubjektivitaet*, Felix Meiner, Hamburg, vols. 1-2.
Hösle, V., 1997, *Moral und Politik*, C. H. Beck, München.
Husserl, E., 1931, *Méditations Cartésiennes*, trad. de E. Lévinas, Armand Colin, Paris; original alem., *Cartesianische Meditationem und Pariser Vortraege*, Nijhoff, Haag, 1963.
Joas, H., 1992, *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. franc., *La créativité de l'agir*, Cerf, Paris, 1999.
Joas, H., 1993, *Pragmatism and social theory*, University of Chicago Press, Chicago.
Jonas, H., 1979, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Nördlingen; trad. esp., *El principio responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1994.
Jonas, H., 1996, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Northwestern University Press, Evanston.

Jullien, F., 1996, *Traité de l'efficacité*, Grasset, Paris; trad. esp., *Tratado de la eficacia*, Siruela, Madrid, 1999.
Kant, I., 1961, *Crítica del Juicio*, Losada, Buenos Aires.
Kant, I., 1968, *Kant Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, vols. 1-10.
Kant, I., 1988, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona.
Kelsen, H., 1979, *Teoría del Estado*, Nacional, México.
Kelsen, H., 1988, *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid.
Kelsen, H., ²2008, *La paz por medio del Derecho*, Trotta, Madrid.
King, A. y Schneidet, B., 1991, *La primera revolución mundial. Informe del Consejo al Club de Roma*, FCE, México.
Krasner, S., 1978, *Defending the National Interest*, Princeton University Press, Princeton.
Krockow, C. G. von, 1990, *Die Entscheidung*, Campus, Frankfurt a.M.
Laclau, E., 1977, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, NLB, London.
Laclau, E. y Mouffe, Ch., 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London.
Laclau, E., 1990, *New Reflections on the Revolutionn of our Time*, Verso, London.
Laclau, E., 1996, *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires: versión ingl., *Emancipation(s)*, Verso, London, 1996.
Lakebrik, B., 1955, *Hegel dialektische Ontologie und die th. Analektik*, Bachem, Köln.
Lara Peinado, F. (trad. y ed.), 1986, *Código de Hammurabi*, Tecnos, Madrid.
Lee, R. B. y De Vore, I., 1968, *Man the Hunter*, Aldine, Chicago.
Lefort, C., 1972, *Le travail de l' oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris.
Lefort, C., 1978, *Les formes de l'histoire*, Gallimard, Paris.
Lenin, V. I., 1960, *Obras completas*, Cartago, Buenos Aires, vols. 1-32.
Lenin, V. I., 1961, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, vols. 1-3.
León-Portilla, M., 1979, *La filosofía nâhuatl*, FCE, México.
Lipset, S. M., 1963, *Political Man*, Basic Books, New York.
Locke, J., 1976, *Ensayo sobre el Gobierno civil*, Aguilar, Madrid; original ingl., *Second Treatise on Civil Government*, en J. Locke, *Social Contract*, Ernest Barker (ed.), Oxford University Press, London, 1960, pp. 1-206.
Losurdo, D., 2001, *Heidegger and the Ideology of War. Community, Death and the West*, Humanity Books, Amherst, NY.
Löwy, M. y Sayre, R., 1997, *Revolta e Melancolia. O Romantismo contra a Corrente da Modernidade*, Bertrand Editoria, Venda Nova (Brasil).
Luhmann, N., 1971, *Politische Planung*, Opladen, Westdeuscher.
Luhmann, N., 1982, *The Differentation of Society*, Columbia University Press, New York.
Luhmann, N., 1983, *Sociologia do Direito*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, vols. 1-2 (1985).
Luhmann, N., 1988, *Soziale Systeme. Grundriß einer algemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. esp., *Sistemas sociales*, Alianza-Universidad Iberoamericana, México.
Luhmann, N., 1995, *Poder*, Anthropos, Barcelona.
Luhmann, N., 2000, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Luxemburg, R., 1966, *Politische Schriften*, Europäische Verlagsanstalt, Nördlingen, vols. 1-3 (1968); del vol. 1: trad. esp., *Reforma o revolución*, Grijalbo, México, 1967.
Maccoby, M., 1981, *The Leader: A New Face for American Management*, Simon and Schuster, New York.
Maccoby, M., 1995, *Why Work?: Motivating the New Workforce*, VA Miles River Press, Alexandria.
Maccoby, M., 2003, *The Productive Narcissist, the promise and peril of visionary leadership*, Broadway Books, New York.
MacIntyre, A., 1988, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame, Notre Dame.
MacPherson, C. B., 1973, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Oxford.
Maloy, J., 1992, «El problema de la gobernabilidad en Bolivia, Perú y Ecuador», en R. Mayorga (ed.), *Democracia y gobernabilidad en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas.
Marcuse, H., 1969, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Joaquín Mortiz, México.
Marcuse, H., 1999, *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona.
Marsh, J., 2001, *Unjust Legality. A critique of Habermas's law*, Rowman and Littlefiled, Lanham.
Marx, K., 1946, *El capital*, FCE, México, vols. 1-3.
Marx, K., 1956, *Marx-Engels Werke* (*MEW*), Dietz, Berlin, vol. 1 ss. (1956 ss.); trad. esp., *Obras fundamentales*, FCE, México, vol. 1 ss. (1982 ss.); *Manuscritos* [del 44]: *Economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1968; *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, con las *Tesis sobre Feuerbach*, en pp. 665-668; *Manifiesto del Partido comunista*, Claridad, Buenos Aires, 1967.
Marx, K., 1974, *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlin; trad. esp., Siglo XXI, México, 1971, vols. 1-3; trad. ingl. Vintage Books, New York, 1973.
Marx, K, 1975, *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe* (*MEGA*), Dietz, Berlin, dividida en cuatro secciones, siendo la sección II la dedicada a los textos de las cuatro redacciones de *El capital* (véase Dussel, 1985b, 1988 y 1990). En español, *El capital*, Siglo XXI, México, vol. I/1 (1975)-III/8 (1981).
Marx, K., 1980, *Escritos sobre Rusia*, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, México.
Maslow, A., 1968, *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, New York.
Mead, G. H., 1934, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago.
Mead, G. H., 1964, *Selected Writing*, University of Chicago Press, Chicago.
Meadows, D. y Dennis *et al.*, 1972, *The Limits to Growth*, Universe Books, New York; trad. esp., *Los límites del crecimiento*, FCE, México.
Merton, R., 1957, *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York.
Moliner, M., 1992, *Diccionario del uso del español*, Gredos, Madrid, vols. 1-2.
Montesquieu, Ch.-L., 1995, *Del Espíritu de las Leyes*, Gernika, México, vols. 1-2.
Moquin, W. y Van Doren, Ch. (eds.), *Great Documents in American Indian History*, Da Capo Press, New York.
Morin, E., 1966, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona.

Mouffe, Ch., 2000, *The Democratic Paradox*, Verso, London.
Neef, M., 1991, *Human Scale Development. Conception, Application and Further Reflections*, Apex Press, New York.
Neef, M., 1995, «Economic Growth and Quality of Life: A Threshold Hypothesis», *Ecological Economics*, 15, 115-118.
Neef, M., 1999, *Limits to Anthropic Manipulation of the Biosphere*, Paper, Universidad de Chile y el Cub de Roma.
Negri, A., 1994, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias/Prodhufi, Madrid.
Negri, A., 2002, *Job: la fuerza del esclavo*, Paidos, Buenos Aires.
Nicoletti, M., 1990, *Trascendenza e Podere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia.
Nietzsche, F., 1922 ss., *Gesammelte Werke*, Musarion, München, vols. 1-23.
Nietzsche, F., 1962, *La Voluntad de Dominio*, en *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, IV, 15-393.
Nietzsche, F., 1971, *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris.
Nietzsche, F., 1973, *Werke in Zwei Bände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Nozick, R., 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York; trad. esp., *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, 1988.
Nussbaum, M., 1994, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton.
Nussbaum, M., 1998, «Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico», en J. Riechmann, *Necesitar, desear, vivir*, Los libros de la Catarata, Madrid.
Offe, C., 1984, *Contraditions of the Welfare State*, Hutchinson, London.
O'Neill, O., 1998, «Rights, obligations and needs», en G. Brock, *Our responsibilities to meet others'needs*, Rowman & Littlefield Publisher, New York.
Ott, K., 2001, *Moralbegründunge. Zur Einführung*, Junius, Hamburg.
Parsons, T., 1952, *The Social System*, Tavistock, London; trad. esp., *El sistema social*, Alianza, Madrid, 1988.
Pasquino, G., 1988, «Gobernabilidad», en N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino, *Diccionario de Política. Suplemento*, Siglo XXI, Madrid.
Passerin d'Entrèves, 1994, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London.
Pateman, C., 1970, *Participation and Democracy Theory*, CUP, Cambridge.
Pinto, L., 2002, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Siglo XXI, México.
Poulantzas, N., 1972, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Siglo XXI, México.
Przeworski, A., 1991, *Democracy and the Market*, CUP, Cambridge, Mass.
Rabotnikof, N., 1989, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, UNAM, México.
Ranciére, J., 1995, *La mésentente*, Galilée, Paris.
Rawls, J., 1978, *Teoría de la Justicia*, FCE, México.
Rawls, J., 1993, *Political Liberalism*, Columbia Unviersity Press, New York; trad. esp., *El liberalismo político*, Grijalbo, Barcelona, 1996.
Reygadas, P., 2005, *Teorías de la argumentación*, UACM, México.
Ricoeur, P., 1990, *Soi-même comme un Autre*, Seuil, Paris.

Rousseau, J.-J., 1963, *Du Contrat Social*, Union Générale d'Éditions, Paris.
Sahuí, A., 2002, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Coyoacán Editores, México.
Sartori, G., 2000, *Teoría de la democracia*, Alianza, Madrid, vols. 1-2.
Scheler, M., 1954, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Bern.
Scheuerman, W., 1999, *Carl Schmitt. The End of Law*, Rowman and Littlefield Publ., New York.
Schmitt, C., 1932, *Legalität und Legitimität*, Dunker und Humblot, Berlin; trad. esp., *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971.
Schmitt, C., 1963, *Der Begriff des Politischen*, Dunker und Humblot, Berlin; trad. esp., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998.
Schmitt, C., 1979, *El* nomos *de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*, CEC, Madrid.
Schmitt, C., 1991, *Politische Romantik*, Duncker und Humblot, Berlin.
Schmitt, C., 1992, *Théorie du Partisan*, en *La Notion du Politique*, Flammarion, Paris, pp. 203-320.
Schmitt, C., 1993, *Land und Meer*, Klett-Cotta, Stuttgart; trad. esp., *Tierra y mar*, Trotta, Madrid, 2007.
Schmitt, C., 1994, *Die Diktatur*, Duncker und Humblot, Berlin; trad. esp., *La dictadura*, Alianza, Madrid, 1999.
Schmitt, C., 1995, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart; trad. esp., *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, UAM-Iztapalapa, México, 1997.
Schmitt, C., 1996, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid.
Schmitt, C., 1996b, *Politische Theologie II. Die Legende von der Eledigung jeder Politischen Theologie*, Dunker und Humblot, Berlin.
Schmitt, C., 1996c, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker und Humblot, Berlin; trad. esp., *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1996.
Schmitt, C., 1996e, *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano.
Schmitt, C., 1998, *La defensa de la Constitución*, Tecnos, Madrid.
Schmitt, C., 2000, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid.
Schopenhauer, A., 1960, *Sämtliche Werke*, Cotta-Insel, Stuttgart, vols. 1-5 (1965).
Schopenhauer, A., 2000, *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México; y Trotta, Madrid, vols. 1-2 (2004-2005).
Schumpeter, J., 1976, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Allen and Unwin, London.
Schutz, A., 1967, *The Phenomenologie of the Social World*, Northwestern University Press, Chicago.
Sellars, W., 1963, *Science, Perception, and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London.
Semerano, G., 2001, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano.
Sen, A., 1985, *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam.
Sen, A., 1987, *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford; trad. esp., *Ética y economía*, Alianza, Madrid, 1989.
Sen, A., 1998, *Bienestar, justicia y mercado*, Paidos, Barcelona.

Serrano Gómez, E., 1994, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, UAM-I-Anthropos, México-Barcelona.

Smith, A., 1984, *Una investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, FCE, México; orig. inglés, *The Wealth of Nations*, The Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1985.

Spinoza, B., 1985, *Tratado teológico-político. Tratado político*, Tecnos, Madrid.

*Sunzi*, [6]2007, *El arte de la guerra. Sunzi*, ed. A. Galvany, Trotta, Madrid.

Steigleder, K., 1997, «Gewirth und die Begründung der normativen Ethik», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 51/2, 251-267.

Támez, E., 1991, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José (Costa Rica).

Tomás de Aquino, 1949, *Im decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Torino.

Tomás de Aquino, 1950, *Summa Theologiae*, Marietti, Torino, vols. 1-3.

Tomás de Aquino, 1964, *De Veritate*, en *Questiones Disputatae* I, Marietti, Torino.

Touraine, A., 1994, *Crítica de la Modernidad*, FCE, México.

Touraine, A., 1997, *¿Podemos vivir juntos?*, FCE, México.

Tugenhat, E., 2001, *Problemas*, Gedisa, Barcelona.

Ulrich, P., 1993, *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Haput, Stuttgart-Wien.

Vattimo, G., Dussel, E. y Hoyos, G., 2002, *La Postmodernidad a debate*, ed. L. Tovar, USTA, Bogotá, en especial «Debate final: G. Vattimo, E. Dussel y G. Hoyos: Postmodernidad, democracia y multiculturalismo», 441-460.

Walzer, M., 1985, *Exodus and Revolution*, Harper Collins Publishers, s/ciudad.

Weber, M., 1944, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México.

Weber, M., 1956, *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Kröner, Stuttgart.

Wellmer, A., 1986, *Dialog und Diskurs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; trad. esp., *Ética y Diálogo*, Anthropos/UAM-I, Barcelona/México, 1994; parcial en trad. ingl., *The persistence of Modernity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991).

Wiggins, N., 1985, «Claims of needs», en T. Honderich, *Morality and Objectivity*, Routledge and Kegan Paul, London.

Wollstonecraft, M., 1982, *Vindication of the Rights of Woman*, Penguin, Harmondsworth.

Young, I. M., 2000, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford.

Žižek, S., 2001, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires.

Žižek, S., 2002, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia.

Zubiri, X., 1995, *Estructura dinámica de la Realidad*, Alianza, Madrid.

# ÍNDICE ALFABÉTICO DE ALGUNOS TEMAS Y AUTORES*


Abraham: 304-305
Acción estratégica: 244, 246, 267-275, 276-288
Acontecimiento: 262-266 (→Badiou)
Actor político: 316-318, 320, 327-328 (→sujeto)
Agamben, G.: 260, 349, 409
Al-Farabi: 244
Alteridad: 246 (→exterioridad)
Alineación institucional: 306
Amigo-enemigo: 280-282 (→Schmitt)
Amistad: 403-404
Analogía: 272
– subsunción analógica: 272
Anarquista: 414, 422
Apel, K.-O.: 245, 246, 359, 371, 374-375, 387, 390
Aplicación de los principios: 394, 312, 425
Arendt, H.: 265, 279, 291, 312, 316-318
Aristóteles: 357, 378, 409, 416, 428, 430
Arquitectónica: *Pro.*, 248
Articulación de los principios: 379-380
Auctoritas: 261, 310, 349
Aztecas: 262

Badiou, A.: 262-266
Bartolomé de Las Casas: 398
Berger, P.: 415
Bernstein, E.: 284
Bloque histórico: 296-301
Bobbio, N.: 398
Bourdieu, P.: 267-270
Brandom, R.: 368, 401-402

Campo político: 267-270, 367
– articulación con otros campos: 314-315
Castells, M.: 426
Castoriadis, C.: 308
Categorías, sistema de –: *Pal*
China 267, 276 (→*Sunzi*)
Civil, lo: 309, 316-318
Clausewitz, C. von: 269
Cohen, J.-Arato, A.: 331
Coherencia ética: 381-382
Comunidad política: 344
Comunitarismo: 245
Concepto de lo político 280-282 (→Schmitt; político, lo)
Concreto, principios 380 (→abstracto)
Consenso, consensual (→Gramsci, Habermas)
– poder: 257, 291-295
Conservador 414
Constitución política: 349-350
Contingencia: 276, 358
Contradicción de principios 380 (→abstracto, concreto)
Corporalidad 272
*Crítica* (parte de la *Política de la Liberación*): 249
Cultural, esfera 324-326

Democracia: 344-365, 383-400 (→legitimidad, modelos de democracia, sistema político)
– directa: 393 (→postulados)
– principio democrático: (→principios)


* En este índice incluimos sólo algunos temas y autores sobre los que se ofrece un cierto desarrollo en el texto. Toda referencia muy breve, secundaria o simplemente bibliográfica no será indicada. Las referencias remiten al parágrafo cuyo número se encuentra entre corchetes [ ] en el margen izquierdo del texto, y no a las páginas de la esta edición. *Pro* significa *Prólogo*.

– sistema democrático: (→sistema)
Derecho: 344-365
Derrida, J.: 403-406
Determinación mutua
– material, formal, de factibilidad: 379
Dictadura 281
Disciplina: 306, 416
Discursividad 394
Disolución del Estado: (→Estado, postulados)
Distritos, repúblicas elementales: 312, 316 (→Arendt)
Dominación
– estrategia de dominación: 242

Ecológica, esfera: 319
Económica, esfera: 320-323
Egipto: 250, 266, 358
– Horus: 250, 257
– Thot: 256
Ellacuría, I.: 408
Emancipación colonial: 264
Enemigo 404 (→Schmitt, amigo)
Eros: 302
Esferas de lo político: 247-313
– de factibilidad: 329-343
– formal de legitimidad: 344-364
– material: 314-328 (→sub-esferas)
Estado: 245, 329-340 (→Sociedad política, sociedad civil)
– ampliado: 331, 341 (→Gramsci)
– restringido: 331, 332-340
Estado civil: 309
Estado de derecho: 348, 361
Estado de excepción: 280-281 (→Schmitt, Agamben)
Estado de naturaleza: 309
Estado político: 309
Ética: 370-376
– ética política: 371
Exterioridad: 246 (→Levinas)

Factibilidad estratégica
– esfera de factibilidad: 247, 313, 329-343
– principio: 379, 414-427
Falacia reduccionista del concepto de política (y poder): 242, 244-245
Fetichismo del poder: 259, 310
Fichte: 407
Flórez Magón: 422
Formal (→legitimidad, democracia)
– esfera formal: 247, 313, 344-365)
Formas de gobierno: 397-398 (→modelos de democracia)
Foucault, M.: 260, 265
Fraternidad: 403-404
Freud, S.: 303
*Frónesis*: 244, 357, 358, 394
Fundamentación 358-359, 377-378
– del principio de factibilidad: 422-423
– del principio democrático: 390-391
– del principio material: 411

Gewirth, A.: 377
Giddens, A.: 333
Girard, R.: 265, 304
Gobernabilidad: 426
Gobierno: 310-311
Gramsci, A.: 244, 285, 296-301, 331, 336, 349
Günther, K.: 361

Habermas, J.: 245, 275, 292-295, 315, 349, 355, 360, 392, 370, 401-402
Hammurabi, Código de: 308, 352
Hartmann, N.: 403
Hayek, F.: 320, 375
Hegel: 246, 256, 307, 313, 324, 330, 334, 344, 363, 370
Heidegger, M.: 250-256, 263
Hegemonía: 244, 285 (→Gramsci, Laclau, consenso)
– lucha por la hegemonía: 283
Held, D.: 399
Heller, A.: 404, 410
Henry, P.: 250-253
Hinkelammert, F.: 284, 369, 408, 415, 422
Höffe, O.: 430
Holloway, J.: 415
Honneth, A.: 384
Horkheimer, M.: 420
Husserl, E.: 271, 403

Igualdad: 384 (→simetría)
Incertidumbre: 276, 358
Iroqueses («Gran Ley de Paz»): 347
Instinto: 303 (→instituciones)
Instituciones: 246, 302 (→Castoriadis, anarquismo, conservadores)
– alienación: 306
– democráticas: 396
– diacronía (creatividad, estabilidad, entropía): 432
– diferenciación: 310 (→*potestas*)
– fetichización: 310
– represión: 306
Intelectual orgánico: 299
Intersubjetividad: 271-275, 344

Jeshua de Nazaret: 304-305
Jonas, H.: 408, 411
Justificación: 357-359

Kant, I.: 346, 359, 370, 372
Kautsky: 284
Kelsen, H.: 350

Laclau, E.: 244, 265, 267, 283-288
Legalidad: 346
Legitimidad: 344-365, 382-400 (→democracia, formal)
Lenin: 335
Levinas, E.: 271
Libertad: 424
Locke, J.: 407
Luhmann, N.: 267, 295, 350, 353-354
Luxemburg, R.: 284, 366

MacIntyre, A.: 318, 430
Mandeville, B.: 321
Mapas cerebrales: 314 (→campos)
Maquiavelo, N.: 244
Marsh, J.: 379
Marx, K.: 284, 286, 320, 325, 369, 404, 419
Material, esfera material: 247, 313, 314-329
– principio material: 379, 401-313
– sub-esfera cultural: 324-326
– sub-esfera ecológica: 319
– sub-esfera económica: 320-323
Mayoría-minoría: 396 (→democracia, instituciones)
Medios, normatividad: 425
Mill, J.S.: 363
Modelos de democracia: 397-399 (→democracia)
Modernidad: 242
Morin, E.: 290
Movimientos sociales: 327-328

Necesario: 276 (→contingente, incierto)
Necesidades 410 (→Heller)
Negri, A.: 349, 425
Nietzsche: 252-254, 404
Niveles del campo político A y B: 246, 302ss
Nozick, R.: 245, 337

Obediencial (poder): 243, 310
Offe, C.: 427
Ontológico: 246, 250-261, 432
Opinión pública: 275, 362-365
Orden vigente: 246, 432

Osiris: 273, 358, 375 (→Egipto)
Otro, el: 271 (→Alteridad)
Ott, K.: 377

Pablo de Tarso: 265
Partidos políticos: 342-343
Poder constituyente: 349-350
Poder instituyente: 308, 311, 349-361
Poder judicial: 357
Poder legislativo: 347-351
Poder político: 242ss
– como dominación: 243
– como obediencia: 243, 310
– concepto negativo o positivo: 243
– conceptos reductivos: 244
– delegado: 311
– diferenciado 310-311
– discursivo, consensual: 256, 289-295 (→Arendt, Habermas)
– fetichizado: 259, 310
– obediencial: 259
Político, lo: 244-245, 280-282, 309, 316-318 (→concepto de lo político)
Populismo: 301
Posible, posibilidad: 276
«Posibles» políticos: 414
Postulados políticos: 366, 369, 392, 413, 424
*Potentia*: 259-262, 310-311, 345 (→poder político)
– poder indeterminado: 347
*Potestas*: 259-262, 310-311, 345 (→poder político, instituciones)
Pragmatismo: 306
Pretensión política de justicia: 428-431
– pretensión de bondad: 429 (→ética)
– tipos de pretensión: 431
Principio de factibilidad: 379, 414-427
– aplicación: 425
– enunciado: 321
– fundamentación: 422-423
Principio formal de la política: 379, 383-400 (→legitimidad, democracia)
– aplicación: 388, 394
– de legitimidad o democrático: 385-400
– en la Modernidad: 385-386
– enunciado: 387-388
– fundamentación: 390-391
Principio material de la política: 379, 401-413
– aplicación: 412
– en la Modernidad: 407
– enunciado: 410
– fundamentación: 411

– postulados: 413
Principios éticos: 370-376
Principios normativos de la política 246, 365-427
– articulación de principios: 379-380
– implícitos: 365
– negativos: 366, 367
– positivos: 366
– subsunción de los principios éticos: 372-375
Principios normativos económicos: 375 (→Smith, Sen, Ulrich)
Privado, lo: 271-275
Proyectos políticos: 366, 369
Público, lo: 271-275
Pueblo: 286

Querer-vivir: 253-255, 289

Rauber, I.: 327-328
Rawls, J.: 245, 307, 317, 326, 350, 387
Razón instrumental: 244, 420-421
Razón político-material: 401
– discursiva: 383
– estratégica: 414
Reino de la Libertad: 369
Representación: 312, 393, 396
Represión institucional: 307
Revolución: 265, 312
– francesa: 317, 424 (→Arendt)
Rousseau, J. J.: 256, 262, 289, 310, 407

Scheler, M.: 403
Schmitt, C.: 244, 250-256, 280-282, 349, 405
Schopenhauer, A.: 250-253
Scoto, Duns, 276
Sen, Amartya: 374, 410
Simetría (participación simétrica): (→democracia, legitimidad)
Sistema de derecho: 348, 352-356
Smith, A.: 321-322, 375
Soberanía: 345
– popular: 295
Social, lo: 316-318 (→Arendt)
Sociedad civil: 310, 327-328, 330-332, 341 (→Gamsci, Hegel)
Sociedad política: 310, 330-340 (→Gramsci, Hegel)
Spinoza, B.: 259-260, 407
Suárez, F.: 387
Sub-esfera ecológica: 319
– cultural: 324-326
– económica: 320-323
Subjetividad: 271-275 (→intersubjetividad, sujeto)
Subsunción de los principios éticos: 372-375
Sujeto político: 262, 270 (→actor)
– social: 327
*Sunzi*: 268, 276, 339
Supraestructura: 245

Taylor, M.: 326
Teología política: 280, 282
Tomás de Aquino: 358
Totalidad: 246, 263, 432
Touraine, A.: 333

Ulrich, P.: 373
Unanimidad: 393 (→postulados)
Utopías políticas: 366, 369

Valor político: 254-255, 403
Verdad práctica: 404
Vida humana: 250-261, 409 (→material)
Voluntad: 384, 416 (→de igualdad)
Voluntad-de-Poder: 244, 250-261
– como fundamento: 250-261
– como «poder-actuar»: 419
– de-Vida: 250ss
– general: 289 (→Rousseau)

Walzer, M.: 266, 277-278
Weber, M.: 242, 244, 254, 415
Wellmer, A.: 384

Yo conquisto: 242
– *ego cogito*: 242

Zapata, E.: *Pro*
Zapatismo: 243, 260
Žižek, S.: 264, 265, 288

*Esquema 13.01.* Articulación arquitectónica de los niveles A, B y C, con sus esferas y principios diferenciados. El silogismo político [248] ... 43
*Esquema 14.01.* Diversos momentos de fundación del poder [255] .... 54
*Esquema 14.02.* Diversos momentos de la voluntad y del poder político (*potentia*) [256] ..... 55
*Esquema 14.03.* De la *potentia* a la *potestas* [259] ..... 62
*Esquema 15.01.* Del *caos* al *acontecimiento* y al nuevo orden [265] .... 74
*Esquema 16.01.* Diversa extensión de las categorías [267] ..... 91
*Esquema 16.02.* El *sujeto* (*S*) es *actor* en diversos *campos* (A, B, C, D, N) [270] ..... 96
*Esquema 16.03.* La intersubjetividad sostiene la subjetividad ante la objetividad [271]..... 97
*Esquema 17.01.* Oposiciones conceptuales de una factibilidad político-contingente [276]..... 107
*Esquema 19.01.* Bloque histórico en el poder colonial hispanoamericano (finales del siglo XVIII) [301] ..... 159
*Esquema 20.01.* Aumento proporcional de institucionalidad y de libertad, con progresiva sustitución de los instintos (subsumidos culturalmente) [305]..... 187
*Esquema 20.02.* Diacronía de proporcionalidad inversa entre «disciplina *creadora*» y «represión *alienante*» en toda institución [308]..... 193
*Esquema 20.03.* Lo «civil» y lo «político [309] ..... 196
*Esquema 21.01.* Tres dimensiones de la esfera *material* de lo político [315] ..... 214
*Esquema 21.02.* Lo «social», y lo» político»: cruce de campos [316].... 215
*Esquema 21.03.* El actor económico y político [320] ..... 225
*Esquema 21.04.* Los diversos «actores» del «ámbito social», de la «sociedad civil» y de la «sociedad política» [327] ..... 239
*Esquema 22.01.* Sociedad civil (*Estado* en sentido ampliado) y sociedad política (*Estado* restringido) [331] ..... 249
*Esquema 22.02.* Campo político, sociedad civil y sociedad política [331] 250
*Esquema 22.03.* Tipos de Estados propuestos por A. Touraine [333] ... 253
*Esquema 22.04.* Los tres momentos del «triángulo» lacaniano [338].... 263
*Esquema 22.05.* Lo «social», la «sociedad civil» y la «sociedad política» . 270

*Esquema 23.01.* La comunidad política, soberana, explicita los derechos, se da las leyes legítimas que determinan derechos, que enmarcan deberes que la obligan [345] ..... 282
*Esquema 23.02.* Algunos momentos de los temas que deberemos abordar en cuanto a la legitimidad del Estado [348] ..... 289
*Esquema 23.03.* Mutua determinación de la transformación del derecho y la sociedad [354] ..... 301
*Esquema 23.04.* Ascensión dialéctica (del juicio reflexionante) y descenso justificativo (del juicio determinante) prácticos [358] ..... 310
*Esquema 24.01.* Diversos grados lógicos de abstracción y de aplicación de los principios, momentos teleológicos y acciones, y sus efectos desde un orden político dado [366] ..... 350
*Esquema 24.02.* Los tres principios de Habermas, organizados en dos niveles de abstracción [371] ..... 363
*Esquema 24.03.* Los principios éticos (analogado principal) son subsumidos analógicamente por los principios prácticos (analogados más concretos) de campos particulares [372] ..... 366
*Esquema 24.04.* Mutua co-determinación de los principios políticos [379] ..... 385
*Esquema 24.05.* Niveles de abstracción de los principios y las normas justificadas en su aplicación [380] ..... 387
*Esquema 25.01.* Distinción entre sistema democrático concreto, modelos de democracias, postulados democráticos y principio democrático-normativo [392] ..... 415
*Esquema 25.02.* Modelos de democracia según David Held [399] ..... 435
*Esquema 26.01.* Algunas determinaciones mínimas de la necesidad [409] 459
*Esquema 26.02.* Listas de necesidades humanas a tenerse en cuenta en el campo político [410] ..... 460
*Esquema 27.01.* Tres tipos de «posibles» políticos [414] ..... 472
*Esquema 27.02.* Límites que enmarcan la acción estratégico-normativa [421] ..... 481
*Esquema 27.03.* Momentos del proceso político de decisiones y de realización estratégica [425] ..... 487
*Esquema 28.01.* Componentes de la *pretensión política de justicia* [430] 516
*Esquema 28.02.* Diacronía analítica de la entropía de un orden político vigente [432] ..... 522

E.D. con Jürgen Habermas, S. Louis University, 1995

En este segundo tomo de la Política de la Liberación, que correspondería a una exposición extensa del volumen 25, tesis 1 a 10, de estas Obras Selectas) se exponen las primeras categorías del marco teórica de una política crítica. En diálogo, frecuentemente crítico, con los más connotados autores actuales de la filosofía política, se van describiendo diversos niveles, esferas y categorías que permiten pensar la política existente, vigente. La parte propiamente crítica de la Política de la Liberación se reserva para el tomo 3 (volumen 26.3) de estas Obras Selectas). En la Introducción se expone una primera descripción de lo que la política no es cuando se la analiza reductivamente. De una visión más compleja del poder político que aborda el sentido del acontecimiento fundacional de todo orden político. En el capítulo 1 se analiza el primer nivel (A) de toda política posible: la acción política propiamente dicha. En el capítulo 2, se estudia arquitectónicamente el segundo nivel (B), sus esferas: las instituciones políticas (referencia obligada de los debates latinoamericanos actuales), sean materiales (a) o referidas al contenido de la vida humana, formales o de legitimidad (b) y de factibilidad estratégica o táctica (c). En el capítulo 3, el exclusivamente filosófico (ya que la ciencia política no llegan frecuentemente a abordar), se fundamentan los principio normativos de toda política vigente (nivel C). Se tiene así una visión todavía abstracta de la política en general. En el tomo crítico, tercera (26.3) se abordara la deconstrucción en regla de todo lo expuesto en este tomo preparatorio (26.2).

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES - ARGENTINA

Biblioteca Testimonial del Bicentenario