

**EXCURSO II**  
**LOS PRINCIPIOS NORMATIVOS CRÍTICO DE LA POLÍTICA**  
**EN LA SEGUNDA Y LA TERCERA CONSTELACIONES**

Enrique Dussel

**1. La imposibilidad de un sistema político perfecto**

[499] Este *Excurso II* de las parte *Crítica* (en sus momentos negativos y positivos, de los capítulos 4 y 5-6) de esta *Política de la Liberación*, trata de los principio normativos que son el efecto de la subsunción de los principios éticos, que prestan normatividad a la política. No se trata, en sentido estricto de principios *éticos* sino de éstos transformados en principios del *campo* político, y por ello principios *normativos* de la política, tal como lo hemos explicado en obras anteriores.<sup>527</sup>

Pero además, estos principios normativos son *críticos* (sean *negativos* en el capítulo 4) o *positivos* (en los capítulo 5-6). En tanto críticos tienen como punto de partida un argumento apodíctico, irrefutable y sumamente simple, claro, universal, válido para todos los tiempos y todas las culturas, argumento al que hemos hecho referencia repetidamente. Podría formularse así:

*Premisa mayor:* Ningún sistema político pueden ser *perfecto*.

*Premisa menor:* X es un sistema político concreto.

*Conclusión:* X no es *perfecto*. Es decir, no queda otra posibilidad sino que sea *imperfecto*.

*Primer corolario:* Siendo X imperfecto le es inevitable causar algún *efecto negativo*, aunque sea *no-intencional*.

*Segundo corolario:* *Alguien* sufrirá inevitablemente dicha *negatividad*, a quien le daremos por nombre la *víctima* política.

*Tercer corolario:* Desarrollar el discurso de la filosofía política a partir de esta *negatividad*, es decir, desde la *víctima* (es la segunda constelación indicada en el prólogo de este volumen), lo que significa volverse sobre el sistema que la *negó*<sup>528</sup> de alguna manera, en primer lugar para *criticarlo* en función negativa<sup>529</sup>; y, en segundo lugar, para *transformarlo*<sup>530</sup> en vista de la creación de un sistema futuro, positivo, en donde la *víctima* participará con mayor igualdad y justicia.

<sup>527</sup> Véase Dussel, 2006, tesis 13 y 14; Dussel, 1998, que se trata en su esencia de describir los principios críticos de la ética en general, en los capítulos 4, 5 y 6; Dussel, 2016, *14 tesis de ética*, tesis 1.15-1.17; 2006, tesis 13 y 14.

<sup>528</sup> *Momento 1* del *Esquema 4.3* de la *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998). vol. II.

<sup>529</sup> *Momento 4* del mismo *Esquema*.

<sup>530</sup> *Momentos 6 al 10* de dicho *Esquema*.

Esta es la tarea en la que consiste una política *crítica* (que llamaremos con precisión ahora *Política de la Liberación*).

La *premisa mayor* es evidente, cierta, y se puede mostrar con un mínimo de esfuerzo intelectual. El ser humano en su finitud y limitación no puede pretender realizar de manera *perfecta* una praxis, un conocimiento, un acto voluntario, el ejercicio de una institución, y menos la totalidad de un sistema político perfectos. K. Popper muestra, contra los que pretendían en el socialismo real la planificación *perfecta*, su *imposibilidad*. Se necesitaría una inteligencia infinita a velocidad infinita, y otras muchas condiciones imposibles para la condición humana. Habría que ser el *intellectus* arquetipal de Kant (argumento confuso del filósofo de Koenigsberg para probar la incognoscibilidad de la “cosas en-sí”). Y por ello escribe K. Popper:

“El planificador holista [con pretensión de “planificación *perfecta*”] pasa por alto el hecho de que, si es fácil centralizar el poder, pero es *imposible* centralizar todo los conocimientos distribuidos en muchas mentes individuales”<sup>531</sup>.

Ese planificador se ve forzado “a hacer una cosa que es *lógicamente imposible*, a saber, montar y dirigir el entero sistema de la sociedad y regular la totalidad de la vida social”<sup>532</sup>. El argumento válido para la planificación tiene igualmente sentido para un sistema social o político como totalidad. Opino por ello que es irrefutable la premisa mayor universalmente verdadera.

La *premisa menor* no ofrece mayor problema. Se trata de tomar en concreto algún sistema político: el noruego, norteamericano o chino., y nadie nunca podrá pretender que alguno de ellos es perfecto. Por lo tanto queda probada la conclusión.

La *conclusión* queda fácilmente demostrada, y es universal. Todo sistema político, entonces, quedará viciado en algún momento de su estructura, por un aspecto *negativo* oculto, y se tendrá que prestar siempre atención a esa su inherente imperfección si se pretende enmendar los errores políticos.

El *primer corolario* se desprende analíticamente de la conclusión y es igualmente irrefutable. Lo no-perfecto, por el hecho de serlo, si se trata de un agente, le es *inevitable*<sup>533</sup> cometer algún error o injusticia, fruto de su no-perfección, como sujeto práctico y en la acción misma, y esto hasta contando con el argumento de Popper, ya que los miembros de un sistema político no poseen una inteligencia infinita a la que le fuera posible conocer todos los datos necesarios (prácticamente infinitos) para que no pudiera equivocarse. La limitación de la *imperfección* (su intrínseca incertidumbre) tiñe toda acción humana. Estaría más allá de la *condición humana*, diría H. Arendt, el no cometer algún efecto *negativo*. Si un agente es imperfecto o no-perfecto, sea por su razón práctica

<sup>531</sup> K. Popper, *La miseria del historicismo*, III, 24 (Popper, 1971, p.103).

<sup>532</sup> *Ibid.*, 23 (p. 95). Aquí Popper se equivoca porque no es imposible “lógicamente” (ya que puede pensarse una planificación *perfecta* efectuada por un ser humano *perfecto*) sino “empíricamente” *imposible*. Ver F. Hinkelammert, 1984, V, acerca del “principio empírico universal de imposibilidad” (pp. 160ss). La “competencia perfecta” del neoliberalismo es también imposible. Son en cambio *posibles* la planificación y la competencia *imperfecta*, empíricamente posibles.

<sup>533</sup> No es lo mismo “necesario” que “inevitable”. *Necesario* semánticamente no habla de algo exigido por la esencia de la cosa. Aquí en cambio, *inevitable*, es lo que se sigue (aun contra la voluntad del agente, y por ello *unintentional*) a la contingencia, finitud e imperfección de la estructura política.

(su decisión deliberativa), sea por su voluntad (tendencia que quiere una mediación), no puede pretender no cometer en algún caso, aunque fuera mínimo, a corto, mediano o largo plazo (que pueden ser siglos), un efecto *negativo* de su accionar. Sería una pretensión *ilusoria* que se opondría a la naturaleza de la incertidumbre inevitable de la indecible elección política, finita, siempre falible. El corolario es apodíctico, universal, válido para todo ser humano.

El *segundo corolario* se desprende del anterior enunciado. Un *efecto negativo* en el ámbito práctico, en el campo político, no puede dejar de tener un destinatario, un sujeto que *sea afectado en su corporalidad como sufrimiento* (de algún tipo, sea físico, psíquico, moral, etc.); siendo dicho sufrimiento la expresión del efecto negativo (y es *negativo*, por su propio contenido semántico, por la injusticia que *sufre* algún sujeto político: otro ciudadano). Se puede discutir si la mejor denominación es la de “víctima”. Con ello, siguiendo a W. Benjamin, hemos querido evitar una denominación demasiado estrecha como “pobre” (solo válida para el campo económico), humillado (con connotación moralista), oprimido (faltándole la dramaticidad requerida). De todas maneras, sabiendo que toda denominación indica un aspecto del que sufre la injusticia, la escogemos provisoriamente hasta que se nos sugiera otra mejor.

El *tercer corolario* es de orden epistemológico, aún metodológico, propio de la Filosofía de la Liberación, igualmente universal y válido para todo tiempo, lugar, situación y cultura. La Política de la Liberación no es solo latinoamericana, tiene pretensiones de mundialidad. Estudiar la comunidad esquimal *desde sus víctimas* (puede ser la mujer, los hijos, u otros miembros de la comunidad) sería tener una visión *crítica* de esa cultura tan ejemplarmente igualitaria (pero imposible que sea *perfectamente* justa, aunque sea mejor que muchas otras en este aspecto, ciertamente). *Desde las víctimas* del sistema político, el que fuere (desde el neolítico hasta el actualmente dominadoramente globalizado), el filósofo tiene “otros ojos”, como “los del médico, los del juez, los del sepulturero, los del fiscal de pobres”<sup>534</sup>. Son ojos que no se quedan en la *positividad* del sistema dado (con “pretensión de justicia y eternidad”), sino que perforando esta positividad descubre *en y desde las víctimas* la *negatividad* oculta a los ojos cotidianos, obnubilados ante el espejismo del fetichismo, y penetrando en los bajos fondos de la sociedad y dando vuelta su cabeza sobre su espalda (como el que dejó de ver sombras al volverse y contemplar al mismo sol del “mito de la caverna” de Platón) vislumbra la injusticia, el mal, la corrupción del sistema. En un texto, ya citado en la *Ética de la Liberación*, M. Horkheimer escribe, mostrando la dialéctica de lo positivo y negativo:

“Lo que la teoría tradicional [léase: filosofía política actual burguesa y social-demócrata] se permite admitir sin más como vigente [“a la mano”: *vorhandenen*], su papel *positivo* en una sociedad en funcionamiento [...] es cuestionado por el pensamiento *crítico* [*kritische Denken*; léase: filosofía política *crítica*]. La meta que éste quiere alcanzar [...] se basa en la *miseria actual* [*Not der Gegenwart*]”<sup>535</sup>.

[500] La *Crítica* (como segunda y tercera constelación de la política), la parte esencial de la exposición de la *Política de la Liberación*, trata sus temas no solo desde una dialéctica

<sup>534</sup> K. Marx, *Manuscritos del 44*, II (Marx, 1956, I, pp. 523-524).

<sup>535</sup> M. Horkheimer, 1970, p.35; 1990, p. 248.

de lo *material* y lo *formal* como en la *Arquitectónica* (primera constelación), sino también desde lo *negativo* y lo *positivo*, y en un nivel más concreto, que es donde se constituye la esencia de lo *crítico*. Además, la *Arquitectónica* (primera constelación política) es abstracta, en cuanto define las categorías fundamentales sin entrar todavía a las contradicciones, los conflictos, la observación de diversos tipos de injusticias políticas, porque se mantiene metódicamente en el campo positivo originario de lo político exclusivamente; mientras que la *Crítica* (segunda y tercera constelación) se sitúa ahora en un nivel más *concreto*, cruzando los campos materiales y formales. La complejidad, los conflictos aparecen por el hecho de que el *campo político* es considerado como atravesado por otros campos<sup>536</sup> (lo que determinará la esfera material o formal de la política poniendo en cuestión su aparente *positividad*), como lo vigente puesto en crisis. Dado que en dichos campos hay distorsiones, desigualdades, injusticias propias de cada campo, esto repercute o determina los tipos de conflictos que se hacen presente en el campo político (es, en la esfera material, toda la “cuestión social”). Ahora nos toca considerar esas determinaciones *materiales* de las que parte el marxismo en el campo económico del sistema capitalista que produce múltiples desigualdades, y que también se reproducen en las esferas *ecológica*, *culturales*, etcétera.

Igualmente, las determinaciones *formales*, propiamente de los sistemas políticos mismos, son causa de conflictos políticos en las tres dimensiones: por *exclusión* de posibles participantes (posiciones oligárquicas), por *no-simetría* de los participantes (causadas por opresiones de tipo cultural), o por el uso de la *violencia* en la toma de decisiones (totalitarismos)<sup>537</sup>. En tercer lugar, y no siendo ya un cruce de campos o sistemas, sino por el uso eficaz de los medios (la *factibilidad* concreta estratégica), puede igualmente incidir en el campo político como la causa de producir efectos *negativos*, el hecho de la evidente *debilidad* (aparente, y sobre todo al comienzo del proceso) de las víctimas<sup>538</sup>. Cada una de estas esferas y subesferas producen diversos tipos de efectos *negativos* o *positivos*, y por ello abren el espacio a principios normativos, tipos de praxis y de transformación diferenciada de instituciones.

Además y como hemos ya sugerido, debemos prestar atención (aunque sea inicialmente) como dimensiones nuevas a tenerse en cuenta, ciertas relaciones de dominación que no son *campos* sino determinaciones de la subjetividad que abren nuevas relaciones prácticas, tales como el patriarcalismo machista, la cuestión del *género*, que produce relaciones *negativas* propias, como la minusvalía de la mujer como sujeto político pleno machista. Lo mismo puede decirse del racismo como modo de discriminación, y entre otros la dominación que sufren los miembros de la tercera edad o los niños, etcétera. Estas cuestiones no podremos tratarlas como hubiéramos deseado por la extensión que va cobrando esta obra, aunque se tratan de problemas del campo material que involucran la corporalidad viviente del sujeto humano en comunidad<sup>539</sup>.

Por el momento, entonces, debe apuntarse que lo *negativo* se manifiesta primeramente en la corporalidad sufriente de la víctima de alguna injusticia producida en el *campo* político por parte de *sistemas* históricos concretos<sup>540</sup>. Cada sistema político o

<sup>536</sup> Recuérdese lo dicho en la *Arquitectónica*, § 21, [314-328]; Dussel, 2006, tesis 7.

<sup>537</sup> Véanse más adelante los §§ 34, 38, 42.

<sup>538</sup> Véanse los §§ 35, 39, 43.

<sup>539</sup> Y por ello se crearán “movimientos sociales” propios a cada uno de estos grupos humanos.

<sup>540</sup> Recuérdese, como acabamos de anotar, que el *campo* (desde las sugerencias de P. Bourdieu) no es el

económico histórico produce la existencia diferenciada de víctimas, como su negación. En el derecho romano la *no-reconocimiento* político del esclavo no es idéntica a la *no-existencia* política como exclusión a la plena ciudadanía de los miembros de la clase obrera o de las razas no-blancas en la economía capitalista, por ejemplo, y también en el sistema político liberal desde J. Locke (para quien los asalariados no eran parte plena de la sociedad civil o política) hasta nuestros días (sea por “ignorancia” sutilmente orquestada, sea por los medios de comunicación distorsionantes, sea por los métodos de elección de los candidatos a representantes, etc.).

El punto de partida es la *Totalidad*, como macro-categorial ontológico, ahora interpretada como la *positividad* del ser, en su momento final, decadente, cuando las contradicciones la ponen en crisis (ecológica o económica, cultural, política, etc.). La *positividad* de lo dado no puede ya ocultar la *negatividad*. Por ello, de pronto, más allá, trascendental a dicha Totalidad en crisis, se abre el espacio inmenso de la *Alteridad*, de lo trascendental como lo *negativo* y oculto, negado, y sin embargo temido como el Enemigo ontológico (más que el enemigo absoluto de C. Schmitt o J. Derrida). El Otro, los Otros, la multitud (que puede devenir comunidad) de los oprimidos y excluidos, las víctimas, se hacen peligrosamente presentes habiendo estado siempre como ausentes. Son los afros para los blancos, la mujeres rebeldes para los machistas, los indios para criollos y mestizos, los marginales, los obreros, los Estados neocoloniales, etc. Desde la alteridad de los Otros se pondrá en cuestión al sistema vigente como totalidad. Todo este tercer volumen de la *Política de la Liberación* se situará en este *locus enuntiationis*; “lugar” desde donde se enuncia el discurso político *crítico*. Es entonces la *otra política*, que intenta develar el ocultamiento del fetichismo político que la filosofía política eurocéntrica, liberal, burguesa vigente, necropolítica al final. Sería mucha pretensión lograr adecuadamente describir este objeto en toda su complejidad. Por ello, debe considerarse esta obra como el intento de comenzar un camino, un largo camino que las generaciones venideras completarán, en donde se sitúa el lugar *sistemático* de los problemas. El inicio es difícil pero hay que arriesgarse; es una “apuesta” como nos sugiere B. Pascal. Es una hipótesis que debe ser confirmada. Es como una abducción tal como la define Ch. Peirce, que abre una reflexión política que sigue la senda indicada por ejemplo, por los Evo Morales de nuestro siglo XXI, discernida teóricamente.

[501] Puede extrañar que tratemos el comienzo de esta parte de la política *crítica* sus principios normativos, habiendo dejado la cuestión de los principios para el final en la *Arquitectónica* (capítulo 3), después de haber tratado la acción política (capítulo 1) y las instituciones (capítulo 2). Esto manifiesta ya a la *crítica* como situada en un horizonte distinto. En efecto, la praxis de liberación y la transformación de las instituciones (desde ya indicaremos que dicha transformación puede ser parcial o total, en éste último caso sería una transformación revolucionaria) son cumplidas por una subjetividad singular, mesiánica, junto a un *resto* y articulada al pueblo, como hemos visto, siempre entonces comunitaria, como un actor colectivo, en el que la *conciencia crítico-normativa*<sup>541</sup> mueve

---

*sistema* (aproximadamente en la posición de N. Luhmann). Así el *campo* económico del sistema capitalista puede cruzar el *campo* político del sistema neoliberal, que puede producir efectos *negativos materiales* específicos (diferentes que un *sistema* esclavista o feudal). De la misma manera el *sistema* político liberal (en Estados Unidos p.e.) determina *formalmente* al mismo *campo* político (porque es un *sistema* del *campo* político) de manera distinta (en cuestiones tales como la legitimación) que el *sistema* político *sui generis* en la China actual, por ejemplo.

<sup>541</sup> Queremos indicar desde ya la diferencia entre conciencia *moral* y conciencia *ética* (ver Dussel, 2014c,

subjetivamente actuar por convicción anterior a ambos momentos. Es decir, lo que moviliza a la praxis y a la transformación de las instituciones que se crearán está ya presente antes de actualizarse esos dos niveles. No es una “conciencia práctica” que garantiza o remuerde al sujeto por el cumplimiento o incumplimiento de la ley (*a posteriori* de la misma ley). Sino, al contrario, es una conciencia (*Gewissen*) que impele a actuar aún *contra* la ley cuando es injusta. Se opone a la necropolítica en la que ha culminado la primera constelación. Es un momento *a priori*, y por lo tanto tiene su origen en otro lugar, no ya en el “Estado de derecho”, y ni siquiera en el “estado de excepción”, sino en un estado o fuente creadora previa al *nuevo* derecho, y como su criterio *a priori* de legitimación, contra la legitimidad vigente, *positiva*.

La víctima, como *negatividad*, desde el sufrimiento de la corporalidad en cuanto no tiene posibilidad de afirmar o desarrollar la propia vida humana, en último término de la comunidad, de la humanidad, es alentada, movida, movilizada por su *Voluntad-de-Vida*, como momento activo, como actualización de un *hiperpoder* (la *hiperpotentia*) como miembro singular o como un subconjunto (el *resto*) de la comunidad, y en tanto responsable por la vida de los Otros. Es decir, se le impone como exigencia el defender la vida de los demás, y en ello va su propia vida, lo que puede denominarse como una “conciencia político-normativa” (el “Super-yo” *crítico* como Super-yo-colectivo” que impele a la lucha por el cumplimiento de los imperativos comunitarios). El imperativo militante, mesiánico diría W. Benjamin, se sitúa *antes* del posible resultado de la acción, que quizá ponga a riesgo aún la propia la vida, como efecto de una situación de lucha, motivada por el haber sido excluido de los acuerdos que por ello mismo no favorecen a la víctima, ni a la vida de toda la comunidad oprimida, perdiendo simultáneamente su legitimidad. El *deber-ser* es simultáneo al *ser* (y si hubiera que hablar de prioridad, sería el “ser” sufriente el que mueve y funda la exigencia del “deber ser” del imperativo como resultado de la responsabilidad del agente, oprimido, explotado y doliente, responsable por el Otro, y de sí mismo como el Otro del otro, por la comunidad de los Otros sufrientes, como el momento esencial de la subjetividad normativa política, mesiánica, que subsume a la subjetividad meramente ética<sup>542</sup>). Si el imperativo se enuncia: “¡Sé tú mismo en el cumplimiento de la responsabilidad por la plena realización del Otro!” o, lo que es lo mismo: “¡Ama al Otro, al prójimo, porque ese amor constituye el *tú-mismo!*” (como la ipseidad del yo, diría Levinas). Es decir, este amor (este “deseo metafísico” levinasiano que trataremos en el *Excurso III*), esta responsabilidad *a priori* expresa la esencia última de la subjetividad política justa, prudente, que se levanta negativamente ante el orden opresor. Porque somos cuando los otros son; porque les debemos la vida (a los padres, a la comunidad), la lengua, los valores culturales, los instrumentos de la sobrevivencia. Somos *macehuales* (concepto náhuatl-azteca): “deudores”, que hemos recibido la vida gratuitamente como un don, una gracia (como expresan los racionales mitos tupi-guaraní en el Paraguay y en el Brasil profundo). Por todo ello, es “dando gratuitamente” al Otro, a la comunidad, el único modo de pagar la deuda normativa metafísica. El que vende al Otro algo queda deudor todavía, porque ha recibido (el dinero) por lo que ha intercambiado con el otro (la mercancía). Sólo en el *don*, en el que el Otro

---

vol. II, § 24, pp. 52ss). A la conciencia *ética* la denominamos en el campo político conciencia *crítico-normativa*.

<sup>542</sup> Lejos entonces estamos de estar de acuerdo con la llamada “falacia naturalista” (Véase Dussel, 2001, pp. 87-102).

recibe sin dar nada, el tupi guaraní experimenta la paz de haber pagado la deuda originaria. Sólo donando gratis se *paga* el don recibido gratis. Para el “mito edípico”, el culpable por la muerte de su padre no puede redimirse, sólo le cabe la lucha contra el Otro (su muerte) o la derrota (la propia muerte). Por el contrario, para el “mito abrahámico”, Isaac, debe su vida a Abraham dos veces. En primer lugar, porque junto a la gratuidad de la madre él como padre le dio la vida al nacer; y en segundo lugar, porque contraviniendo la Ley al no sacrificarlo lo dejó en vida (deuda infinita del hijo, porque se trata del don de la vida). Por su parte, el padre “paga” su deuda de haber recibido gratuitamente su vida, dando gratuitamente la vida al hijo o a la hija. La dialéctica de la gratuidad y el don culmina cuando gratuitamente un hermano se hace responsable por el Otro en la comunidad de los hermanos: Ahora es posible la política como gratuidad, como justicia alterativa, como “servicio” (*habodáh*), como obediencia. Estamos en el nivel originario de la racionalidad de los mitos fundantes y críticos.

La convicción subjetiva, intersubjetiva y comunitaria, que emerge en el que despierta a la responsabilidad política por el Otro (en plural: los Otros), entonces, debe tratarse primero (y por ello la expondremos en este *capítulo 4*) contra el sistema fetichizado. El que se juega en el *tiempo peligroso* (en el decir de W. Benjamin, en el *kairós* que deja de lado al *khrónos*) de la *negación del sistema injusto, disolución de instituciones por medio de la praxis liberadora*, tiene como punto de partida una convicción *subjetiva y comunitaria* originada como fuente creadora por los principio normativos que conforman la conciencia práctico-comunitaria de los actores políticos *críticos*.

Deberemos preguntarnos *¿en qué consiste esa conciencia normativa crítica, de dónde surge, qué consistencia posee, y cuales consecuencias produce en los sujetos que siguen sus mandatos?*

## 2. La positividad conservadora y la negatividad crítica

[502] Habíamos visto en la *Ética de la Liberación*<sup>543</sup> que los oponentes en la discusión usan diversos según el tipo de argumentación. A una argumentación *material* se le oponía una formalista (un liberal, un habermasiano, etc.); a un *formalista* se le oponía el que defiende principios materiales (económicos: un marxista, por valores culturales, un comunitarianista). De la misma manera ahora al que afirma la justicia de la *positividad* necropolítica del sistema vigente fetichizado se le opone un crítico (en extremo un anarquista radical o un socialista utópico que tanto enfadaban a Marx); al que descubre la *negatividad* se le opondrá el conservador, el que justifica el sistema en el nivel de que se trate. En la *crítica*, entonces, se opondrán conservadores escépticos a cualquier transformación, o por el contrario anarquistas escépticos de toda institución. Son dos maneras contrapuesta de negar la política: el obligarse a no tocar el campo económico

---

<sup>543</sup> Recomendamos leer con detenimiento el largo *capítulo 4* de nuestra *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998). Allí hemos expuesto ya en parte lo que aquí analizaremos, porque, como lo hemos expresado repetidamente, dimos a esos tres últimos capítulos de la *Ética* (los capítulos 4, 5 y 6) un carácter *más concreto*, es decir, no meramente *abstracto* en tanto ético, sino ya situándonos en el campo político. Considérese el *Esquema 4.3* [209]: “*Un modelo de la praxis crítica dialéctica de afirmación-negación de la crítica ética*”. Póngase en lugar de “ética” la palabra “política” y es todo lo dicho válido para esta parte *Crítica* de la *Política de la Liberación*. Los diez *momentos* allí indicados valen enteramente para la política crítica que comenzamos a esbozar.

desde la política, el “laissez faire” (el principio taoísta chino del *we wei*: no actuar) del liberal y burgués conservador; o del no entretenerse a manejar, o crear si es necesario, las instituciones políticas porque siempre son opresivas. Los extremos se tocan, y en ambos casos desaparece la política. Nuestra posición es *crítica* pero *realista*<sup>544</sup>.

En primer lugar, Adorno nos enseñó que la *negatividad material* es la condición de la teoría *crítica*, y por ello es la fuente (no el fundamento) *desde donde* surge la política *crítica*. La criticidad de la teoría es sólo la expresión racional de una negatividad material, de la corporalidad viviente previa, que es la que “dispara” la posibilidad de la *crítica* en cuanto tal.

La afirmación de la vida, lo hemos repetido frecuentemente, la vida *humana* (culminación del proceso de la vida en el planeta Tierra), es el criterio y el contenido último normativo de todos los principios. *Materialmente*, por ser el *contenido* de los principios; *formalmente*, porque al final el acuerdo intersubjetivo democrático trata acerca de cómo afirmar y desarrollar cualitativamente la vida; *factiblemente*, porque todos los medios y fines políticos se encaminan igualmente en último término a la afirmación o negación de la vida<sup>545</sup> (del singular y de la comunidad, simultáneamente).

Los seres vivos en su corporalidad como sensibilidad, afectividad (en el sentido de tener la capacidad de “ser-afectados-por” un traumatismo, por lo que causa placer o dolor, momento neuronal de sistema cerebral<sup>546</sup>), sufren entonces la injusticia de las acciones o instituciones ajenas en su propia subjetividad (desde “la piel” hacia *adentro*):

“La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente la filosofía de la identidad. Lo que ésta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el *dolor* (*Leidens*). *Mientras haya un solo mendigo, seguirá existiendo el mito*<sup>547</sup>: la filosofía de la identidad es mitología en forma de pensamiento. La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no deber ser, que debe cambiar. *Sufrir es algo perecedero*. Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad. Suprimir el dolor o aliviarlo [...] no es cosa del individuo que lo padece, sino sólo de la especie [...]. El telos de una nueva organización sería la

---

<sup>544</sup> Y por “realista” no se entienda la posición criticada por Rosa Luxemburg con respecto a los socialdemócratas que para ella no tenían principios, ni teoría, y por lo tanto tenían las “manos libres” para poder tomar todo tipo de decisiones, hasta contradictorias. “Realismo” significa no pedirle a la política una *perfección* en algunos de sus componentes, *imposible para la condición humana*. Y ante lo no perfecto “habrá que arar con los mejores bueyes (o como dice la gente: “los menos peores”) que se tengan”. El idealismo de lo perfecto es políticamente una ilusión trascendental, es pretender realizar empíricamente un postulado o idea regulativa. Es un error teórico y práctico en política, destructivo y contraproducente, por desgracia en nombre de los mayores ideales. Dice la gente: “El camino del infierno está empedrado de buenas intenciones”, que en política son malas decisiones. Se exigen principios normativos y eficacia estratégica; difícil articulación, pero no imposible: esencia de la política *crítica*.

<sup>545</sup> Véase Dussel, 2001: “La *vida humana* como *criterio de verdad*” (pp. 103-110).

<sup>546</sup> Véase Dussel, 1998, [67ss]. La endorfina es una substancia que puede inhibir la sensación del dolor: “el dolor como sistema de alarma anuncia en último término la muerte” (*Ibid.*). Ésta es una parte de la verdad del utilitarismo. Aunque unir directamente el dolor al mal es no haber leído el libro de *Job* (estar por lo tanto en la prehistoria de la ética). El que sufre puede ser inocente, justo; y el feliz puede ser el injusto causante de tal dolor en el Otro, el doliente.

<sup>547</sup> W. Benjamin, *Passagenarbeit*, cit. Adorno, 1992, nota 15, p. 204. Siempre he dicho que mientras haya una víctima será necesaria la *Filosofía de la Liberación*.

negación del dolor físico (*Negation des physischen Leidens*) hasta en el último miembro, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, sólo realizable *paulatinamente*<sup>548</sup> en una solidaridad (*Solidarität*)<sup>549</sup> transparente para sí misma y para todo el que tiene *vida*<sup>550</sup>.

El dolor de la corporalidad subjetiva y la vida tienen una relación necesaria. La negación de la vida en alguna de sus dimensiones produce algún tipo de dolor. El dolor, en un primer sentido y directamente, nos refiere a su causa como una injusticia (si no es meramente un accidente natural: un terremoto, por ejemplo). Pero hoy aún algunos accidentes climáticos comienzan a tener causas referidas a injusticias, por la destrucción irracional de la naturaleza por parte del sistema capitalista<sup>551</sup>. El dolor del pueblo iraní o afgano tienen como causa la irracionalidad de la decisión del gobierno de G. W. Bush en lanzar tan desproporcionada acción de guerra sin razones políticamente normativamente justificadas. Es un crimen de lesa humanidad que debiera juzgar un Tribunal Internacional *ad hoc*.

Hay actos puntualmente agresivos, como la guerra, pero hay sufrimientos causados por estructuras institucionales, que son más profundas, permanentes e invisibles. La pobreza en el mundo producida por el capitalismo, pareciera no tener culpables. ¿Cómo juzgar a millones de cómplices, la burguesía como élite empresarial del sistema económico moderno-europeo, donde lo *unintentional* (diría A. Smith) es el carácter mismo de la agencia colectiva? F. Hayek separa la ciencia económica que estudia los *hechos* (*hechos* de un sistema histórico, contingente, que tiene agentes detectables pero que se ocultan detrás del fetichismo de las instituciones vigentes como si fueran necesarias y naturales) de la ética, y expresa sus pesares que decisiones necesarias de la “ciencia” puedan realizar efectos negativos aterradores en comunidades humanas muy numerosas, aun incluyendo su extinción, su muerte. La “ciencia” no se ocupa de los efectos “éticos” –estos últimos siendo juicios de valor no guardan la objetividad empírica para igualarse a la “ciencia”-.

Lo que acontece es que la corporalidad viviente humana, por ser viviente y vulnerable, tiene *necesidades*<sup>552</sup>. Estas necesidades son exigencias de mediaciones sin la cual la permanencia y reproducción de la vida es imposible. Sin alimento, que repone energía consumida en el acto mismo de vivir corporalmente, el ser humano muere (igual que todos los vivientes). Las *necesidades* (*needs, Bedürfnisse*) son tendencias, apetitos, inclinaciones hacia los objetos satisfactores de estas *faltas-de* (a la *falta-de* alimento le sigue el *hambre*: necesidad de comer ante la *falta-de* comida). El dolor, en su sentido primigenio, universal y esencial es la *necesidad*: el hambre, el frío, la intemperie inhóspita (como falta de seguridad, del “hogar”), la enfermedad (como falta de “salud”), etc.

<sup>548</sup> Como puede observarse, estamos ya en el nivel del postulado: lógicamente pensable, empíricamente imposible, pero como idea regulativa podemos “acercarnos” en su infinita realización histórica (nos recuerda a Kant y a Marx).

<sup>549</sup> Para esta *Política de la Liberación*, “solidaridad” es más que “fraternidad”: es la apertura desde la sensibilidad a la exterioridad de la víctima.

<sup>550</sup> Adorno, 1992, pp.203-204.

<sup>551</sup> Véase más adelante los §§ 33, 37 y 41.

<sup>552</sup> Véase lo que ya hemos indicado en *Esquema 26.02* [410] de esta *Política de la Liberación*, vol. II.

Los denominados *requerimientos* o *demandas* (piénsese en la propuesta de E. Laclau) son explicitación retórica de las *necesidades*. La necesidad exige tomar conciencia de ella (“conciencia de la necesidad”) y de sus satisfactores. A la “conciencia” le sigue la formulación lingüística intersubjetiva que explicita esa “toma de conciencia” como derecho. El derecho, en este caso primigenia y directamente, es la capacidad subjetiva que tiene el agente de poder negar la necesidad como negación con el consumo del satisfactor. El *hambre* es no-estar-satisfecho (negación primera). El comer el alimento es negar la negación: comer y digerir es negar el hambre que produce su efecto: la satisfacción. Se tiene derecho o se exige a la comunidad poder cumplir con la mediación necesaria para negar la negación de las necesidades, sin cuya satisfacción es imposible la vida. De nuevo la vida es el fundamento de los derechos primarios. Porque la vida tiene dignidad absoluta (y es fundamento del valor de todas las mediaciones: de los derechos, de las necesidades, de los satisfactores, de las demandas, etc.) es la premisa mayor de toda argumentación sobre los derechos.

Por todo ello *el grito* que surge del dolor (del hambre efecto del sistema o de la tortura fruto de la represión, no de un terremoto<sup>553</sup>), como lo muestra Antonio Negri (en *Job: sobre el sufrimiento*) o John Holloway, son ya el comienzo de la *crítica*<sup>554</sup>. El grito de la víctima es, “para el que lo sabe oír”, una protesta crítica contra el sistema que produce ese dolor. La *Política de la Liberación* es sólo su desarrollo lingüístico, teórico, epistémico, pero *de la misma naturaleza*: es también un grito, un clamor, un alarido arrancado por la tortura de los falsos argumentos del fetichismo que oculta, como pura apariencia, científica y filosóficamente a los responsables causantes de esos sufrimientos de las víctimas, bajo la máscara de un discurso “libre de valores”, objetivo, equidistante, medido, no político: “¡La filosofía no se mezcla con la política!”, exclaman asépticamente.

Las injusticias culpables, causas del dolor del inocente, se encuentran en el nivel de la llamada *negatividad material*, que en último término siempre tiene condiciones objetivas, estructurales, de sistemas ecológicos, económicos, culturales, de género, de raza, que determinan la existencia de víctimas. El marxismo nos acostumbró a describir sobre todo los efectos negativos del sistema capitalistas, pero es igualmente necesario considerar dichos efectos negativos de los sistemas políticos, en cuanto excluyen a muchos miembros de la comunidad política de la posibilidad de ser miembros con iguales derechos formales. La exclusión política de la comunidad de decisión, de la participación simétrica en las decisiones, debe también considerarse como causa de la necesidad de la *crítica* y la *transformación* de las instituciones políticas. Se trata aquí de una *negatividad formal* propiamente política, debido a sistemas políticos que excluyen a sujetos que deberían ser ciudadanos a parte entera y sólo quedan relegados a ser víctimas negadas, excluidas, desigualmente situadas, bajo regímenes de violencia no democrática. Nuevamente la *crítica* se levanta ante la injusticia ahora estrictamente política.

---

<sup>553</sup> Aunque frecuentemente se caen primero las casas de adobe de los pobres, que están en laderas de montañas, en los cauces de los ríos, etc., y no las de cemento armado de los ricos, en buenos terrenos apropiados para urbanización sustentable.

<sup>554</sup> El tema del grito se encuentra igualmente al comienzo de una de mis obras, donde indico que la interjección (el “¡Ayyy!” de la víctima arrancado en una cámara de tortura, por ejemplo) es ya la proto-palabra crítica (Dussel, 1995).

En una tercera esfera, la ineficacia de un régimen político puede echar a perder todos los logros y producir numerosas víctimas en la comunidad política. La factibilidad igualmente exige la crítica a dicha ineficacia, a la falta de talento político de los representantes o de las comunidades que deciden políticamente. El ejercicio delegado del poder no sólo debe ser *obediente* sino también *instrumentalmente inteligente*. La falta de capacidad estratégica y técnica es irresponsabilidad por parte del representante que ha recibido esa obligación.

La *negatividad* en sus diversas dimensiones es el punto de partida de la crítica, en tanto corroe las diversas esferas de la política: en lo material y social, en lo formal propiamente político, en la eficacia estratégica y en otros momentos que deberemos abordar en nuestra exposición.

### 3. Los “postulados” políticos “críticos”

[503] En el debate político, en especial actualmente en América Latina, la confusión sobre la naturaleza y función de los *postulados* políticos, agrega oscuridad a la ya compleja y difícil situación que ensombrecen las decisiones políticas. En la extrema izquierda, con una conciencia ética encomiable, se cae en posiciones impracticables por no haberse clarificado esta cuestión central. La “ilusión trascendental” (así la denomina F. Hinkelammert) está a la orden del día.

Además, deberemos distinguir claramente entre *postulado* y *principio normativo*. El postulado es un enunciado abstracto que abre un ámbito u horizonte objetivo donde se puede ejercer la praxis política crítica; el principio es un imperativo que moviliza la subjetividad (intersubjetiva y comunitaria) desde las exigencias que se imponen a la voluntad y a la razón práctico-política críticas.

Desde ya deberemos indicar que los postulados son enunciados prácticos que proponen a la voluntad marcos de referencia u orientaciones por donde la praxis debería comprometerse. Son *ideas regulativas* de la acción liberadora o de la transformación de las instituciones que ilumina el sendero por donde debe internarse el agente, singular y colectivo. No es ni un fin, ni un proyecto, ni una utopía, ni tampoco un mito político. Es un horizonte teleológico *vacio* (es decir, deberá ser *llenado* por los fines de la praxis crítico liberadora) que tiene que ver con lo que Ernst Bloch denominó *Principio esperanza*, o con la instauración de un “tiempo mesiánico” (pensamos en W. Benjamin) ante la expectación de la realización imperiosa de un “Reino de fines” (diría Kant). La extrema izquierda, con toda su generosidad ética que hemos indicado, vive el entusiasmo juvenil de la exigencia del postulado, pero bajo la luz de su imposible realización *empírica*, pasa así de un élan moral a un irrealismo destructor de la política. La “ilusión trascendental” o el intentar empíricamente *ahora y aquí* efectuar el contenido ideal del postulado (confundiendo su posibilidad lógica con la empírica) invierte lo sublime (el contenido del postulado) en lo cómico (diría S. Kierkegaard refiriéndose a Hegel), o en lo destructivo (el intento *imposible* y trágico de intentar realizar el postulado empírica e históricamente). La impaciencia del “idealista”, con un buen grado de irrealismo, invierte el sentido de la acción política: con sublime intención destroza la política. Por ello, la extrema izquierda anarquizante se toca al final con la derecha recalcitrante y conservadora, que es también destructiva (en cuanto se opone hasta dar la muerte a los que intentan transformar la realidad política de manera *críticamente posible*). Es

frecuente deber enfrentarse con grupos políticos (muchas veces juveniles, por poseer el temple del optimismo, pero faltarles la experiencia templada de la política a largo plazo) que, por ejemplo, luchan para alcanzar *ahora y aquí* la “sociedad sin clases”. Ese postulado social, que debe iluminar la acción contra toda discriminación o explotación social, llevado al intento de realización efectiva *hic et nunc*<sup>555</sup>, se transforma en un imperativo desde el cual cualquier político radicalmente transformador (y hasta revolucionario) será juzgado de “reformista”, porque no lucha violentamente contra las diferencias anotadas. Los *Kmer rouge* en Camboya asesinaron a cientos de miles de ciudadanos urbanos (en un genocidio semejante al nazi contra los judíos en Europa) a fin de superar la dominación de “la ciudad sobre el campo”. Un error teórico (confundir la *posibilidad lógica* con la *empírica*) produjo una matanza sin igual. Es un tema de la mayor importancia, porque toca a la esencia de la *prudencia crítico-política*, no ya cuando se es oposición, sino cuando se intenta ejercer *delegadamente* el poder del pueblo en la construcción efectiva de un orden político *más justo* (pero no el orden político *justo* en cuanto tal, sin descubrir ninguna imperfección, porque caeríamos nuevamente en la imposibilidad suicida).

Si consideramos la posición del “pensamiento anarquista [... descubriremos que] es bipolar”<sup>556</sup>. Tiene dos extremos que pueden perfectamente aceptarse en todo pensamiento crítico político. Así un Ricardo Flórez Magón, considera, como punto de partida *negativo*, (a) “a la realidad empírica. [...] Ésta no es ya una realidad precaria e institucional en el sentido conservador, sino una realidad *material* del trabajo para la satisfacción de las necesidades *sojuzgada* por el sistema institucional, en particular por el sistema de la propiedad y del Estado [...]”<sup>557</sup>. Este estado *negativo* hay que superarlo disolviendo la dominación institucional e instituyendo (b) *positivamente* la satisfacción de las necesidades del ser vivo y afirmando su libertad, como el segundo término de la relación dialéctica:

“*Vamos hacia la vida. [...] Vivir para el ser humano no significa vegetar. Vivir significa ser libre y ser feliz. Tenemos pues todos los derechos a la libertad [ante la forma de Estado] y a la felicidad [ante la propiedad privada que niega los bienes necesarios] [...] No luchamos por abstracciones, sino por materialidades. Queremos tierra para todos, para todos pan*”<sup>558</sup>.

Puede observarse que tanto el punto de partida (la realidad *negativa*) como el postulado que indica el contenido *positivo* (la afirmación de la vida, la felicidad) son absolutamente necesarios en la política *crítica*. El problema radica en que se pasa dialécticamente sin mediaciones de la pura negatividad al contenido *lógico* (*imposible* empíricamente de manera *perfecta* o *ideal*) sin advertir que se ha saltado por sobre las mediaciones concretas, históricas, humanas, es decir, finitas, imperfectas, posibles, factibles. Dado que la propiedad privada capitalista  *fija* los bienes en manos de pocos dejando a la mayoría en la miseria: ¡Se elimina la propiedad privada del nuevo orden inmediatamente instaurado, por un proceso revolucionario que *administra por una dictadura* el contenido

<sup>555</sup> Del “ahora y aquí” perentorio.

<sup>556</sup> Hinkelammert, 1984, p. 97.

<sup>557</sup> *Ibid.*.

<sup>558</sup> Flórez Magón, 1972, pp. 6-7. Es la primera *constelación* llegada a su entropía como necropolítica.

*lógico* del postulado! Dado que el Estado, o la “forma de Estado”, son instrumentos de dominación burguesa: ¡Se disuelve el Estado inmediatamente y se otorga todo el poder a los *soviets*! Las mediaciones políticas desaparecen en la comunidad política *indiferenciada* (la *potentia* como el poder *en sí*), y al desaparecer las mediaciones institucionales necesarias, desaparece la *política* en cuanto tal, y se transforma en la acción violenta inmediata o en la *administración* (que no es la *política*) de la nueva empresa productiva. Pero esa nueva sociedad sin propiedad alguna (no sólo se elimina la propiedad capitalista, sino toda propiedad) y sin Estado (no sólo se elimina el Estado burgués sino todo Estado)<sup>559</sup> acontece que es *empíricamente imposible*. ¡Pequeño error! Al querer instaurar el cielo en la tierra se organiza un infierno. Antonio Negri, y generosos movimientos juveniles latinoamericanos de extrema izquierda, han optado por esta senda política, que tiene graves consecuencias estratégicas en la organización política concreta. Se confunde la disolución de *este* tipo de propiedad o *este* régimen de Estado, con *la* propiedad en general y con *el* Estado en cuanto tal. El tema a debatir se encuentra en la cuestión del *concepto de postulado, de praxis y de institución políticas* en cuanto tales. El realismo *crítico* ha dejado lugar a un irrealismo utópico (en su sentido negativo, es decir, imposible).

El postulado, entonces, abre un horizonte de alternativas y permite regular la acción y el ejercicio institucional (o su transformación), pero debe distinguirse claramente de los principios normativos.

### **Esquema excursio II.01**

#### **Postulados y principios políticos críticos**



[503] Citemos para comenzar un texto de Lenin sobre lo que denominaré el concepto de “postulado”. Lenin escribe:

“Cuando los sabios profesores [...] hablan de utopías descabelladas<sup>560</sup> [...] de la *imposibilidad* de *implantar* el socialismo, se refieren precisamente a la etapa o

<sup>559</sup> Desde el error teórico de pensar que la “forma Estado” es un invento moderno y burgués. Para Samir Amín o John Hobson, ya lo hemos indicado en el *Prólogo* a este volumen y lo veremos todavía en el § 43 y el *Excursio V*, el Estado tiene más de cinco mil años, siendo el egipcio el primero que más establemente se instauró. La “forma de Estado liberal burguesa” debe superarse ciertamente, pero esto no significa la “disolución empírica” de *todos* los tipos de Estados posibles.

<sup>560</sup> Se trata, claro está, de intelectuales anarquistas o de una extrema posición en la que consiste la “enfermedad infantil del izquierdismo” a lo Bakunin, por ejemplo, o ciertos grupos actualmente en América Latina que critican a todos los líderes políticos progresistas (incluyendo a Evo Morales en el 2019) por no ser tan revolucionarios como debieran. Esos dogmatismos fundamentalistas son sumamente idealistas, y por ello debemos tratarlos con cierta detención.

fase superior del comunismo, que nadie ha prometido *implantar* y ni siquiera ha pensado en ello, pues, en general, es *imposible implantarla*<sup>561</sup>.

Si es *imposible* ¿para qué discutir la cuestión? puede preguntarse alguien. Para pensar lo posible no imaginado hasta el presente es necesario crear un horizonte utópico: “*Imaginémonos una vez más una asociación libre de trabajadores...*” (escribía Marx). Se trata de un postulado que abre un ámbito, un horizonte donde pueden descubrirse nuevas *posibilidades*, muchas alternativas *empíricas posibles*, lo que es esencial en la política *crítica*, porque necesita de este *espacio* donde se gesten las posibilidades liberadoras futuras, fruto de las transformaciones (o revoluciones en su límite, pero muy excepcionalmente), que no se dan por generación espontánea, sino por creatividad de la imaginación creadora. Cuando falta esa imaginación creadora se “cierran” (no se “abren”) las alternativas posibles. La *hiperpotencia* (del “resto”, del pueblo o de la *plebs*) es la fuerza creadora; de faltar esa potencia innovadora el proceso de liberación queda truncado: es quizá *posible* pero no llegó a ser *real*. Hay que pasar de la “posibilidad” (*Möglichkeit*) a la “realidad” (*Wirklichkeit*) –diría Hegel o Marx-.

Algo muy distinto es la “ilusión trascendental” o el tomar al postulado como un fin empírico de la acción, que es intentar realizar históricamente una “idea regulativa” y “orientadora” como pura “posibilidad”, ignorando que es estratégica y políticamente (como horizonte de la razón práctica política) imposible su “realización” efectiva.

El pasaje de la mera posibilidad a la realidad tiene como motivación, ya lo hemos dicho, la conciencia del sufrimiento no auto-culpable<sup>562</sup>, que surge desde el descubrimiento de ser el sistema vigente la causa del propio sufrimiento (principio de la *crítica*), y no un mero designio de un destino necesario natural o divino, lo nos advierte el tema acerca de que lo que impele es el *deseo* hacia su objeto (un estado de felicidad que el sufrimiento niega), sabiendo que dicho *deseo* es un afecto movido por su parte por la insatisfacción ante el objeto posible no alcanzado en la situación actual del sistema, que moviliza la tendencia desde el *contenido* empíricamente imposible del postulado (sería algo así como “el objeto imposible” de J. Lacan). La cuestión política del “postulado” nos acerca así a la teoría de J. Lacan sobre el “*petit object a*” (el objeto *imposible* del deseo), tan estudiado por S. Žižek y E. Laclau, en cuanto a la función del “concepto universal vacío”. Espartaco sufrió la esclavitud como negatividad (por haber nacido y conocido un estado de no-esclavitud). Dicha negatividad le era insoportable; el deseo a la libertad

<sup>561</sup> Lenin, “El Estado y la revolución”, V, 4 (Lenin, 1960, vol. 2, p. 370).

<sup>562</sup> Recuérdese que Kant, en la definición de *Aufklaerung* (en el inicio de la obra *¿Qué significa la Ilustración?*), define al que (para Kant) no quiere enfrentar su ignorancia como efecto de un acto “auto-culpable”. El *midrash* o historia pedagógica de Job, por su parte, enseña a distinguir entre a) el *sujeto del sufrimiento* (la víctima), y b) el *sujeto injusto culpable*, que es el que efectivamente comete el mal, la injusticia (para la tradición trágica, era el mismo “sujeto del sufrimiento”; para Job, era el “sujeto injusto” el que causa en el Otro dichos sufrimientos). Se ha logrado así discernir *dos sujetos* en vez de uno (el sujeto sufriente y el pecador): uno pasivo, el que sufre (que es inocente); otro activo, el injusto culpable que comete la injusticia en el inocente (el pecador). Si el sufriente inocente se afirma como culpable de su sufrimiento dejará en paz al injusto (el pecador). Si no admite ser la causa de su sufrimiento, porque es inocente, buscará dicha causa hasta encontrarla (al pecador). Faltan todavía siglos para que atribuya en concreto dicha causa culpable al injusto opresor que produce el dolor en la víctima inocente. Dicho descubrimiento es condición de posibilidad de la conciencia político-normativa *crítica*. A. Negri no llega a mayor claridad en este punto en su libro sobre Job (ver Negri, 2003).

(negación de la negación desde una previa afirmación de su libertad conocida) lo motivó a la rebelión, a la lucha por un estado positivo futuro de felicidad en la no-esclavitud.

En efecto, un postulado<sup>563</sup> es el enunciado de un proyecto (a) *lógicamente* pensable, es decir, conceptualmente posible sin contradicción abstracta, pero (b) *empíricamente* imposible, según las exigencias fácticas, lo que abre (c) todo un *ámbito de alternativas* (alternativas *posibles*, finitas y por ello imperfectas y reales dentro de la condición humana, *pero no perfectas como exige el anarquista*), fruto de la imaginación creadora que se inspira también en *la negatividad existente* (y por ello trascendental o en la *exterioridad* de la totalidad vigente dominadora), es decir, parte desde las necesidades existentes no cumplidas (que en su negatividad llaman a la positividad de su realización como satisfacción futura) dada en la experiencia empírica de las víctimas, exigencias o mediaciones (el *contenido* de la praxis liberadora y de la transformación institucional) que son ahora realísticamente *posibles*. El anarquista extremo piensa que la perfección empírica (supresión efectiva y completa del Estado, por ejemplo) es posible (a); el conservador opina que son imposibles las posibilidades más allá del sistema vigente del crítico o liberador (b). El político *crítico*, ante el anarquista extremo, es *realista* (capta teóricamente la posibilidad *lógica* y orientadora, pero no la confunde con la posibilidad *real empírica*); y ante el conservador, es *crítico* (acepta la posibilidad de lo empíricamente posible entre las alternativas futuras que no existen en el presente, y que son imposibles para el conservador). La *posibilidad* del político crítico y realista articula dialécticamente el contenido lógico como “idea regulativa” con el contenido empírico posible, sabiendo que asintóticamente se irá “acercando” (que es una manera de decir, porque no hay acercamiento al infinito) al ideal, aunque sí un progreso cualitativo. Ya consideraremos más concretamente estas cuestiones en el tema de las *transformaciones políticas* (aún revolucionarias) que trataremos en el *capítulo 6*.

A su manera Kant expresa lo indicado en su conceptualización:

“La paz perpetua [que es un postulado] [...] que hemos de actuar en vistas a su establecimiento *como si (als ob)* fuera algo que quizá no es [posible...], aunque quedara como un *deseo irrealizable* [...]”<sup>564</sup>, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente *en esa dirección*, porque esto es un deber”<sup>565</sup>.

Kant formula, como es evidente, la exigencia formal vacía del deber. Para nosotros no se debe seguir en “esa dirección” (y por ello es un criterio de *orientación*, como la brújula) sólo por deber, sino por exigencias determinadas en la afirmación de la vida (que es un contenido *material*) de las víctimas, y desde el acuerdo democrático-crítico eficazmente teniendo en consideración por la razón instrumental.

Freud propone igualmente un postulado en *El malestar de la cultura* en el sentido que lo hemos definido:

<sup>563</sup> Véase la *Tesis 17.3*, en Dussel, 2006.

<sup>564</sup> Obsérvese que se está utilizando una expresión muy próxima a la lacaniana.

<sup>565</sup> Kant, *Metafísica de las costumbres*, I, Conclusión (A 235, B 265; Kant, 1968, VII, pp. 478-479; p. 195). Kant escribe: “Si alguien no puede probar que algo es [*empíricamente* ...] puede todavía preguntarse si le *interesa aceptar* (como hipótesis) [esta] cosa [...] y esto con un propósito [...] práctico [...] para alcanzar un determinado fin [...]. Es evidente que aquí no se convierte en deber *aceptar* que el fin [lógicamente *posible*] sea realizable [*empíricamente*...], sino que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la Idea de aquel fin, aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado” (*Ibid.*).

“El designio de ser felices que nos impone el principio del placer es *irrealizable* (*ist nich zu erfuellen*), más no por ello se debe, ni se puede, abandonar los esfuerzos para *acercarse* (*naeherzubringen*) de cualquier modo a su realización”<sup>566</sup>.

Como puede observarse nos encontramos *explícitamente* con la formulación de un postulado, pero, paradójicamente esta idea regulativa no le sirve a Freud para orientar positivamente la existencia concreta del enfermo, sino sólo para hacerle comprender clarividente y trágicamente al paciente de la terapia psicoanalítica que debe encarar con resignada entereza y pesimistamente (según un “principio de la realidad” *conservador*) la estructura de su subjetividad narcisista y de la cultura edípico-represora, controlando las contradicciones psíquicas, pero no pudiendo suprimirlas nunca del todo, ya que su etiología reside en la estructura misma de la psique (de la existencia inevitable del *Super-yo*) y de la propia cultura. Es un postulado contradictorio en el caso del psicoanálisis.

Los postulados, por el contrario, indican la realización ideal de la política hacia la que hay que apuntar en toda praxis *crítica*, pero teniendo clara conciencia de su imposibilidad empírica, que debe operar como motivación de realizaciones alternativas efectivas. Quita esto a la política un cierto optimismo simplista y lo instaura dentro de un horizonte de esperanza creadora, que sabe encarar los fracasos y errores cometidos, como parte de la necesaria expresión de la condición humana. Somos una corporalidad viviente humana y no seres angélicos perfectos; vivimos en la incertidumbre política y no en la certeza perfecta matemática soñada pero imposible y, además, por pretendidamente perfecta fanáticamente peligrosa, base de todos los fundamentalismos (de izquierda o de derecha), tan frecuentes en nuestra época. Es necesario aprender a caminar en el filo de la navaja, ni hacia la izquierda moralizante ni hacia la derecha, sino en la punta de la *flecha del tiempo* irreversible, creando lo *nuevo, posible*.

Los postulados políticos, además y como lo hemos ya advertido, no son utopías (utopías siempre necesarias si son empíricamente posibles, en tanto dan *contenido* concreto a la imaginación acerca de alternativas futuras), ni proyectos políticos (responsabilidad de los partidos políticos en vista de realizaciones estratégicas concretas en situaciones políticas dadas en un momento histórico, en un país, en una región o institución), pero son condición necesaria para la *transformación* política, tanto de la praxis como de las instituciones.

Sería adecuado, para avanzar, dar un cierto orden a los postulados, para comprender mejor sus niveles de ejercicio. Hemos ya expuesto algunas líneas sobre los postulados<sup>567</sup>. Se anotó que, en un primer momento, hay a) postulados políticos *positivos* (pre-críticos de la primera constelación política), la perfecta fraternidad entre todos los ciudadanos, la igualdad empírica de todos en la toma de decisiones, el perfecto ejercicio efectivo de la libertad, etc., que se ejercen como idea regulativas, en principio, en la constitución y permanencia del sistema vigente.

<sup>566</sup> II (Freud, 1974, vol. IX, p. 214; 1968, vol. III, p. 16).

<sup>567</sup> Véase en los [369ss, 392ss, 413ss, 424ss] de la *Arquitectónica* (como primera *constelación*). Además, en *20 tesis de política* (Dussel, 2006, tesis 6.17, 15.14, 17.3 y 18.11; las tres últimas tesis ya en sentido *crítico*).

Los postulados políticos *críticos*, que ahora expondremos, deben determinarse teniendo en cuenta la dialéctica progresiva del proceso político transformador. En un segundo momento, b) hay postulado políticos críticos *negativos* (de la segunda constelación política), que funcionan desde la oposición y para corroer al sistema vigente. Tales son, por ejemplo, la supresión de la propiedad (con respecto a la propiedad capitalista), la disolución del Estado (ante la forma de Estado moderno-liberal), la sociedad sin clases (ante la opresión social de las clases empobrecidas), etc.

En un tercer momento, c) es necesario imaginar los postulados políticos críticos *positivos*, necesarios para el ejercicio delegado del poder obediencial en la creación y funcionamiento de las *nuevas* instituciones (aún en el futuro Estado fruto de su *total* reestructuración revolucionaria si fuera el caso) tales como: todo el poder a las bases sociales del pueblo, democracia participativa plena, la vida perpetua, la soberanía tecnológica y el crecimiento “cero” como postulados de la cuestión ecológica; el “reino de la libertad” como postulado económico; la “paz perpetua” como postulado del nivel del sistema de legitimidad nacional e internacional; la felicidad colectiva (como la proponía S. Freud, pero invirtiendo su sentido para hacerlo posible), etc.

#### 4. Los principios políticos normativos críticos

[504] Los *principios normativos*<sup>568</sup>, por su parte, no son *postulados*. Los principios políticos son imperativos subjetivos y simultáneamente intersubjetivos y comunitarios, en la mayoría de los casos implícitos, que movilizan por convicción la praxis liberadora y la transformación institucional en el primer *tiempo mesiánico* peligroso del enfrentamiento ante el sistema vigente, contra la ley, que se han tornados injustos, y en el segundo como creación y funcionamiento de las nuevas instituciones. La convicción subjetiva mueve al actor llenando de sentido, de valor (también como valentía), a la praxis política crítica. B. Spinoza, como judío sefardita, defendió la libertad subjetiva de pensar y del poder vivir en el ámbito privado, aceptando al mismo tiempo el ejercicio de la ley en el ámbito público en cuanto legalidad. Kant llevó a su culminación este *vaciamiento* de la política, confundiéndola con la exigencia puramente *exterior* como *legalidad* atenta a cumplir con la coacción que la ley ejerce por su propia naturaleza. C. Schmitt, juzgó este *vaciamiento* de la política como su destitución, al comprenderla sólo como pura “legalidad” objetiva sin convicción subjetiva, es decir, sin la fuerza de la voluntad y la convicción que compromete al ciudadano en el campo político, y afirmaba la necesaria coacción de las instituciones legítimas.

Se trata entonces de recuperar la fuerza política de la convicción subjetiva e intersubjetiva de los ciudadanos y representantes. Pero, ahora, en el momento propiamente *crítico*, trans-ontológico o trascendental, se trata de fundamentar la convicción de la subjetividad, de la intersubjetividad comunitaria, para fortalecer la voluntad y dar clarividencia a la razón práctica para oponerse a la mera legalidad formal (cuando es injustificable por derivar en una ley injusta como sistema), y aún a la legitimidad *vigente* (que se ha edificado inadvertidamente sobre víctimas que comienzan a prestar oídos sordos al consenso impuesto). La convicción subjetiva (siempre intersubjetiva) como momento del *consenso crítico* de la comunidad de las víctimas (que Pablo de Tarso denominaba como un nuevo criterio ante la Ley, y que en hebreo se

<sup>568</sup> Véase *Tesis 13 y 14*, en Dussel, 2006.

indica con la palabra “*emunáh*”: fe, confianza), se actualiza con la fuerza del *acuerdo válido crítico* de la comunidad como conciencia de legitimidad *innovadora disidente*. Esta *nueva* legitimidad, ahora *crítica* (opuesta, como veremos, a la legitimidad dominadora del sistema, que ha pasado de bloque *dirigente* a *dominador, represor*, en el enunciado de A. Gramsci), supone *nuevos* principios normativos de la política, como si fuera una *anti-política* ante la política vigente (que se ha transformado en un necropolítica) que ejerce dominación sobre las víctimas. Es la convicción *crítica* de la comunidad de los oprimidos y excluidos (el “resto”, el pueblo, la *plebs*) la que se opone a la convicción normativa de los ciudadanos que usufructúan en su beneficio el orden vigente, esta última instancia obviamente siempre una minoría que aparece fetichistamente como mayoría en las instituciones *representativas* (gracia a muchas maniobras que deben efectuar desde John Locke los liberales de encubrimiento o mecanismos de inversión de los juicios de la “opinión pública” distorsionada, en manos de la mediocracia y las élites de los partidos políticos burocratizados). Los filósofos de Frankfurt que expusieron la Ética del Discurso olvidaron que el *consenso* práctico, cuando por la crisis de legitimidad pierde el consentimiento de las mayorías oprimidas, deviene dominador, represor, necropolítico. En este caso el consenso de los oprimidos se transforma en disidencia.<sup>569</sup> Se trata entonces del momento en el que el consenso vigente entra en *crisis de su legitimidad*, ante la irrupción de una *nueva* legitimidad creciente. Los principios normativos políticos *críticos* son los que deónticamente inauguran este *nuevo* estadio histórico de legitimidad, nueva *constelación*, como veremos en detalle más adelante en el § 38.

Se trata, entonces, de principios normativos que ponen en cuestión a los principios normativos del orden vigente. Son los principios normativos que mueven al *bloque social de los oprimidos* y excluidos contra el *bloque histórico en el poder* (como se expresaría A. Gramsci). Es una normatividad *crítica* que echa por tierra a la antigua normatividad que es cómplice de la represión (mera legalidad en crisis). Habrá que tener criterios políticos normativos críticos de justificación de ambos principios contrarios, y hasta contradictorios. Es un momento dramático que supone una ruptura normativa profunda en la conciencia de hombres y mujeres justos que de pronto deben enfrentar a la policía o al ejército del sistema vigente, a la Ley que habían venerado con sus padres; al sistema legal que respetaban en el pasado cuando le prestaban pasivamente su consenso todavía no clarificado en cuanto al resultado de su adhesión (que justificaba las causas de sus sufrimientos). Es toda una inversión o conversión normativa exigida en el “tiempo mesiánico”, que desquicia el *antiguo* sistema de las normas que el simple ciudadano vivía aportando su consentimiento al sentido común de la vida cotidiana. Ahora deja de cumplir dichas exigencias antiguas “como si no” tuvieran ya su contenido habitual<sup>570</sup>. Todo es redefinido desde un nuevo ámbito, trans-ontológico, trascendental, más allá del orden establecido, colocando al actor de la nueva situación en un *pathos* de peligro, de riesgo, de creatividad sumamente especial, desde el día en que el “Tiempo-Ahora” (indicado por W. Benjamin) penetró como un rayo, como “el salto del tigre”, en la historia del tiempo cotidiano (el mero *khronos*) y subvirtió la biografía de un hombre o de una mujer *como los otros*, y disparó una nueva acción que origina un nuevo mundo político (el *kairós*). Miguel Hidalgo y Costilla, un cura como tantos otros, hizo vibrar la

<sup>569</sup> Cuestión del § 34, *Excursus IV* y § 38.

<sup>570</sup> Es todo el tema “como si no” tan bien explicado por G. Agamben.

campana de su iglesia, atronó con nuevo sonido la vida aldeana cotidiana *para convocar a un ejército* de la libertad ante la metrópolis hispana. Un rayo cortó la historia en dos partes: el antes y el después del *Tiempo-Ahora (hó nun kairós)*: negatividad mesiánica.

Las meras instituciones políticas, como efecto de transformaciones parciales necesarias, o aún producto de una revolución, indican sólo el nivel *procedimental* que de ninguna manera cumplen con todos los requisitos para alcanzar una *real* transformación política. Las instituciones sin principios son estructuras *vacías, esclerosadas, burocráticas*, que no mueven subjetivamente a la acción (por más coactivas que sean, en cuya instancia guarda tanta esperanza J. Habermas, como lo conversábamos en Saint Louis hace años). La praxis cumplida movida exclusivamente por principios sin instituciones pueden caer en el *espontaneismo*, en el caos, en la ineficacia, duran la corta vida de una hermosa, vulnerable e infrecuente flor que no llega a dar fruto. El burocratismo político-partidario cae en el primer reduccionismo. El anarquismo extremo anti-institucional cae en el segundo. El político con *realismo crítico*, sea del ciudadano participante o del representante electo, debe *realistamente* crear o gestionar instituciones (posteriormente, en la tercera constelación creadora) desde las convicciones subjetivas *críticas* que impulsen la tarea institucional, y que galvanice la voluntad ante los fracasos, inevitables, y los triunfos, en los que no hay que “dormirse sobre los laureles”. Las instituciones son las que transforman en *reales* a las convicciones existentes. Los principios político normativos son los que hacen posible, en primer lugar, ejercer en nombre propio el poder participativo del pueblo, y, en segundo lugar, ejercer el poder institucional *delegadamente*, como *servicio obediencial* y no como auto-afirmación despótica de la voluntad del representante fetichizado. Si es necesario el liderazgo no debe cumplirse como vanguardismo; debe cumplirse con estrictas condiciones de co-responsabilidad dentro de una democracia participativa<sup>571</sup> (como lo exponremos también en el § 43). Los que no tienen principios normativos no resisten la tentación de la corrupción inevitable, aun siendo de izquierda (más cuando son de derecha). La institución se vuelve un instrumento auto-referente del representante electo (o de la comunidad complaciente que lo permite y lo aprovecha corporativamente, mientras exista riqueza de la cual surtirse corruptivamente). El sistema vigente aumenta sus injusticias; las víctimas son más sufrientes y numerosas; y el día de su final se aproxima (aunque duren siglos, como en el Imperio romano, chino o el Sacro imperio germánico; es el *katégon* de J. Taubes y C. Schmitt).

Los principios políticos indican el nivel de los imperativos que la conciencia normativa política posee (subsunción de la “conciencia ética” o el “Super-yo” necesario en toda subjetividad que sabe controlar cotidianamente sus contradicciones) fruto de la educación familiar o comunitaria popular, de un movimiento social crítico, de alguna comunidad ética o religiosa, de un partido político progresista u otros organismo sociales o políticos que permiten el cumplimiento fiel del “acontecimiento” mesiánico o crítico que cambia la biografía del militante, del sujeto político y de la comunidad (que de meros objetos manipulados pasan a ser actores creativos en el campo político); y aparece entonces un *pueblo*. Los principios políticos normativos son entonces los *a priori* necesarios, la condición subjetiva (intersubjetiva) que moviliza la praxis de liberación singular y colectiva, en la crítica y hasta destrucción de las antiguas instituciones y en la creación de las nuevas fruto de una transformación parcial necesaria (no reformista, como

---

<sup>571</sup> Véanse los *Excursos IV* y *V*.

veremos) o radical revolucionaria. El “Super-yo *crítico*-político positivo”, imposible para el S. Freud si consideramos lo expresado en *El malestar de la cultura*, y en general sobre el diagnóstico y la terapia ante el complejo de Edipo (por desconocimiento de la narrativa mítica que podría llamarse “anti-edípica”, expresada en el mito *abrahámico*<sup>572</sup>), debe reformularse radicalmente. Y esto es esencial para una política *crítica*, porque es en el Super-yo-singular y colectivo donde reside la “conciencia normativa” política, los imperativos que rigen la conciencia ético-política y que sirven de criterios en el “juicio de Osiris” (que es más un juicio político, público, histórico, que uno privado, subjetivo, biográfico, religioso).

[505] Los principios normativos políticos imperan sobre situaciones de transformación. Para Freud<sup>573</sup>, por el contrario, si alguien pensara en modificar las instituciones culturales del mundo cotidiano (y mucho más las políticas), sería juzgado como una actividad de un sujeto padeciendo alguna patología psíquica. Nos dice que es imposible:

“[...] Empeñarse en recrearlo (*umschaffen*)<sup>574</sup> [al mundo], edificando en su lugar uno nuevo en el cual queden eliminados los rasgos más intolerables [del vigente y) sustituidos por otros adecuados a sus propios deseos<sup>575</sup>. Quien en *desesperada rebeldía* adopte este camino hacia la felicidad, generalmente no llegará muy lejos, pues la realidad (*Wirklichkeit*) es mucho más fuerte [que sus meros deseos]. Se convertirá en un *loco* (*Wahnsinniger*<sup>576</sup>) a quien pocos ayudarán en la realización de su *delirio*”<sup>577</sup>.

La visión de Freud de las *instituciones* le lleva a conclusiones políticas puramente negativas. En efecto, ha expuesto que “el hombre mismo, individualmente considerado [...] es virtualmente un enemigo de la civilización, a pesar de tener que reconocer su general interés para los seres humanos. [...] Pero] siente como un peso intolerable los sacrificios que la civilización le impone para hacer posible la vida en común”<sup>578</sup>. Y todo esto porque para Freud, “parece que toda civilización se basa sobre la coerción (*Zwang*) y la renuncia a los instintos”<sup>579</sup>. Como puede verse es una crítica frontal contra la civilización europea moderna (y en esto coincidimos), pero su etiología tiene pretensiones de universalidad y es individualista, eurocéntrica y moderna todavía:

---

<sup>572</sup> Véase la obra de F. Hinkelammert *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (Hinkelammert, 1988b). Si los “propios deseos” fueran los de una comunidad responsable por el sufrimiento de sus víctimas estaríamos en la actitud subjetiva que E. Levinas denomina “el deseo metafísico” o el “deseo de la realización plena del Otro” a través de un acto de solidaridad como servicio de justicia (así lo denominaremos en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973, vol. II) y en la *Ética de la liberación* (Dussel, 1998, § 4.4), cuestión que se incluye en el *Excursus III* [593ss] más adelante..

<sup>573</sup> Véase los ya dicho en [302ss] de esta *Política de la Liberación*.

<sup>574</sup> “Creándolo de nuevo” sería mejor y fiel al alemán.

<sup>575</sup> Obsérvese que Freud no tiene criterios objetivos, ni materiales ni formales, de transformación, sino solo subjetivos y psíquicos.

<sup>576</sup> Esta expresión recuerda la de Pablo de Tarso (al que Freud le dedica unas líneas) de “locos para el mundo” enfrentando a “los sabios de este mundo”.

<sup>577</sup> *El malestar en la cultura*, II (1974, IX, pp. 212-213; 1968, III, p. 14).

<sup>578</sup> *El futuro de una ilusión*, I (1974, IX, p. 140; 1968, II, pp. 73-74).

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 141; p. 74.

“El poder de esa comunidad (*der Macht dieser Gemeinschaft*) se enfrenta entonces como *el derecho*<sup>580</sup> al poder del individuo juzgado como fuerza bruta. Esta sustitución del poder del singular al de la comunidad representa el paso decisivo de la cultura [...] El resultado final ha de ser el establecimiento de *un derecho* al que todos [...] hayan contribuido con el *sacrificio* de sus instintos”<sup>581</sup>.

No deja Freud de ver las consecuencias nefastas de una tal situación, y por ello de ser crítico:

“La cultura obedece al imperio de la necesidad psíquica económica, pues se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica [...] Al hacerlo adopta frente a la sexualidad una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra a su explotación. El temor a la *rebelión de los oprimidos* induce a adoptar medidas de precaución más rigurosas”<sup>582</sup>.

Freud no sólo describe la realidad psicológica, sino igualmente la social y política. Por ello es aún más grave su conclusión final:

“Podemos esperar que algún día alguien se atreva a emprender semejante [terapia de la] patología de las comunidades culturales [...] Me falta (a mi) el ánimo necesario para erigirme en profeta ante mis contemporáneos, no quedándome más remedio que exponerme a sus reproches por no poder ofrecerles consuelo alguno. Pues, en el fondo, no es otra cosa lo que persiguen todos: los más frenéticos revolucionarios con el mismo celo que los creyentes más piadosos”<sup>583</sup>.

No hay ningún criterio de discernimiento entre una persona con patologías psicológicas y otra que se empeñe en la transformación social o política. Vemos así que para Freud los que intentan la transformación de la sociedad, también de las instituciones políticas, caen en “delirio”, son “frenéticos”, o es juzgada su acción como una “desesperada rebeldía”. En fin, se trata de patologías.

Todo esto puede relacionarse al modo cómo Freud describe al *Super-yo* (*Ueber-Ich*) que, extrañamente no hace referencia al mito de Osiris, que es el origen de la “conciencia ética” (o del “Super-yo-crítico”) aún más que el relato de Edipo. Y esto porque el que se compromete en la transformación política (tal como la expone esta *Política de la Liberación*) debe inspirarse más en el mito abrahámico que en el edípico, si intenta una solución no solo *negativa* (segunda constelación), que es críticamente necesaria, sino igualmente *positiva* (tercera constelación), que tiene aún más sentido político.

Siendo el *Super-yo* la estructura psíquica por la que la subjetividad introyecta (*introjiziert*) las exigencias normativas (y los llamados valores morales) de la cultura o

<sup>580</sup> Es de nuevo la Ley que mata.

<sup>581</sup> *El malestar de la cultura*, III (pp. 225-226; p. 25). Como puede observarse es una solución hobbsiana.

<sup>582</sup> *Ibid.*, IV (p. 233; p. 32).

<sup>583</sup> *Ibid.*, VIII (p. 269; p. 64).

del sistema político *vigentes* (primera constelación), considerando su vinculación social y no sólo singular, se trata entonces de otra versión de la presencia de la Ley (en el sentido paulino) en el interior del aparato psíquico (entre la conciencia y el inconsciente), y donde se anida “la conciencia de culpa” (*Schuldbewusstsein*)<sup>584</sup>. Aquí debemos indicar que puede haber un tipo de culpabilidad patológica, cuando produce una angustia que distorsiona todo el aparato psíquico debido a la agresividad excesiva de un muy severo *Super-yo*. Por ello, Freud se encontraría en dificultades para diagnosticar, como efecto de un aparato psíquico no-patológico, la valentía de la osadía del héroe (piénsese en G. Washington, S. Bolívar, Fidel Castro o Evo Morales) que por una “conciencia de culpa” honesta, equilibrada, exigente, disciplinada fundada en la sensibilidad normativa del no huir ante la *responsabilidad por el sufrimiento de Otros* (sus conciudadanos en un estado de opresión social, política y neocolonial), se atreve a oponerse a los dictados de las leyes vigentes de la metrópolis (Inglaterra, España o Estado Unidos, o a la dictada por las clases dominadoras), es decir, negar los dictados de culpabilidad de un *Super-yo* regido todavía por la “ley”, en el sentido paulino de oponer a las “obras de la ley” (el *Super-yo* disciplinado por la cultura vigente de la primera constelación); mientras que las “obras de la *emunáh*” (a partir del consenso *crítico* de los oprimidos que se abre creativamente a la producción de un *nuevo Super-yo* también crítico de las estructuras valorativas y de las leyes de la cultura y el sistema político vigente en la segunda constelación). Ese “loco” (de Pablo de Tarso y no de Nietzsche) en delirio según Freud, se ha dado un *Super-yo-crítico* formado en el consenso del oprimido, del pueblo, que no puede ser diagnosticado a partir de las categorías hermenéutica tal como las enunció el psicoanálisis de S. Freud. Sus categorías interpretativas individualistas, narcisistas, apoyadas en una narrativa mítica dominante y distorsionante del Edipo (heleno y eurocéntrica) donde se comete, como si fuera propio de la naturaleza *universal* humana, el parricidio y el filicidio como círculo de mutuo asesinato (que es en realidad el horizonte necesario para explicar las patologías, pero no la existencia adecuada del aparato psíquico), le lleva a un callejón sin salida. Toda institución cultural y política es represiva (en el sistema vigente, de la primera constelación), en coincidencia con la interpretación del anarquismo, y la solución terapéutica sólo logra la “salud mental” por la clarividencia acerca de la etiología del trauma, que de todas maneras evita enfrentar como una estructura de dominación imposible de ser superada. La solución del complejo de Edipo consiste en identificarse con el padre, y cometer inevitablemente en el futuro un acto incestuoso con su futura pareja (que es considerada compañera y madre simultáneamente<sup>585</sup>).

La existencia de un imperativo político que obligara a la crítica o a la transformación del mundo no sólo es imposible para Freud sino inútil, porque la dominación o represión de las instituciones está contenida en su propia estructura constitutiva inevitable narcisista de la psique, y no se comprende como pudiera alguien “acercarse” a la realización del postulado (enunciado más arriba). Además, el fundamento de la sociedad, a partir del *contrato* originario, se instituye sobre el sacrificio

<sup>584</sup> Véase por ejemplo en *Ibid.*, VII (p. 250; p. 47). En efecto, cuando la ley (en la primera constelación) es injusta por la fetichización represora del sistema vigente, la víctima del sistema (y su ley injusta expresada en el *super-yo*) es sufrida constantemente. Pero Freud queda apresado en esta primera ley, que Pablo de Taarso desecha y Lacan interpreta erradamente.

<sup>585</sup> Véase el capítulo IV de la *Ética de la liberación latinoamericana: La erótica latinoamericana* (Dussel, 1977b). Freud no ve la solución del drama en la superación y negación del sistema vigente normativo que es aceptado como dado, inapelable, insuperable.

o la muerte del padre, y como contrapartida dialéctica del hijo. Se trata de un filicidio parricida, lo que impide normativamente poder referirse a ese acto fundador esencial por ser normativamente negativo. Es una teoría sacrificial de enormes resultados sádico-masoquista. Es el asesinato del Otro, y como asesinar al Otro es suicidio, el horizonte interpretativo del psicoanálisis se torna contradictorio. La política queda entonces definida como una actividad imposible o meramente dominadora, así como todas las instituciones del campo político son igualmente represoras<sup>586</sup>. Esto es inicialmente profundamente crítico, como el momento de la inversión de los valores de Nietzsche, pero una criticidad que se estrella, como en un callejón sin salida, contra un muro infranqueable. Sirve para la oposición y la crítica en primera instancia, pero no para la construcción de la futura *novedad* política (es decir, para liberar).

## 5. Principios éticos, principios políticos críticos negativos y positivos

[506] Reflexionemos ahora sobre posibles relaciones entre los principios de la ética y la política, en su doble sentido de ruptura ante el sistema dominador (en la segunda constelación<sup>587</sup>, capítulo 4) y la creación institucional (en la tercera constelación, capítulo 4 y 5), indicando algunos aspectos que pueden dar luz a inesperados problema y nuevas soluciones.

### *Esquema del Excurso II.02*

#### *Diversos planos de los principios normativos y dirección del proceso de subsunción*

1- Principios éticos		
1.A. Principios éticos <i>fundamentales</i>	1.B. Principios éticos <i>críticos negativos</i>	1.C. Principios éticos <i>críticos positivos</i>
2.A. Principios normativos políticos <i>positivos</i> (de la primera constelación)	2.B. Principios normativos políticos <i>negativos</i> (de la segunda constelación)	2.C Principios políticos <i>críticos positivos</i> (de la tercera constelación)
2. Principios normativos políticos		

En este *Esquema del Excurso II.02* se intenta aproximadamente representar las relaciones entre los principios éticos y políticos partiendo de los más simples principios éticos hacia la complejidad concreta de los principios normativos políticos que los subsumen. La *dirección* del proceso de subsunción de los principios asciende por su parte de A. hacia B-C., y de 1. hacia 2. Debe recordarse que cada uno de estos principios incluyen por su parte tres instancias: los principios *material*, *formal* y de *factibilidad*, que guardan igualmente, como veremos, un grado diverso de complejidad, siendo el tercero (el de factibilidad estratégica) el más concreto con respecto a los otros dos (el material y formal, este último de *validez* en ética o de *legitimidad* en política).

En primer lugar, debemos recordar que es la ética la que analiza los principios *fundamentales* que determinan la pretensión de bondad del acto y del objeto mismo

<sup>586</sup> Véase lo ya dicho en el [302-306] de la *Arquitectónica*.

<sup>587</sup> Recuérdese lo dicho en el *Prólogo* de este volumen III sobre las tres “constelaciones” de la política.

ético<sup>588</sup>. Allí se descubrieron las exigencias *materiales* de todo acto humano que se relaciona en último término a la afirmación y desarrollo de la vida del sujeto ético singular y en comunidad. Las exigencias éticas del principio *formal* de validez de todo posible acuerdo o consenso es el segundo momento. Y, en tercer término, el principio de *factibilidad* es condición de poder cerrar de manera mínima y suficiente la pretensión de bondad de toda acción.

Mientras que, en el momento *crítico* o trascendental, lo propiamente ético o metafísico (en el sentido levinasiano) subsume la pretensión de bondad del orden vigente desde su inevitable imperfección, por la imposibilidad de evitar efectos negativos. Desde la negatividad nace la posibilidad de los principios ético-*críticos*<sup>589</sup>.

Ese tema ético (nivel 1 del *Esquema II.02*) vuelve ahora a ser tratado analógicamente en la cuestión de los principios normativos de una política *crítica* (nivel 2 del *Esquema*). El principio *material*, el segundo principio de *validez* ético-crítico y el de *factibilidad* se transforman ahora en la política; y el segundo principio pasa de tratar la validez del acto a la *legitimidad crítico-política* de las víctimas cuando logran un consenso crítico.

En el momento crítico de la ética mostramos la posición teórica de K. Marx, de los miembros de la primera Escuela de Frankfurt y de E. Levinas. Pedimos por ello al lector que recuerde lo ya expuesto en la *Ética de la Liberación*<sup>590</sup> válida para la política, porque de hecho se efectuó una exposición de la ética ejemplificando y reflexionando en muchos casos los temas en un nivel político.

En segundo lugar, es necesario nuevamente<sup>591</sup> analizar la relación entre los principios éticos y políticos, ya que muchos aceptan los principios éticos (“¡No matarás!”, por ejemplo), pero niegan los principios normativos políticos (en el ejemplo dado opinan que el político, por razón de Estado, puede matar, contraviniendo el principio ético universal, es decir, quedando *fuera* de la normatividad). Con lo cual se honra a la ética, pero se niega normatividad a la política, dejándola sin principios en un ejercicio cínico, puramente pragmático, desprovisto de referencias que puedan guiar coherentemente su conducta. Es, por desgracia y en parte, la posición de E. Levinas (ya que según hemos visto<sup>592</sup> para el filósofo fenomenólogo la ética se opone a la política, como la “paz” al “estado de guerra” permanente) o de Julio Cabrera<sup>593</sup>. Hemos expuesto<sup>594</sup> los tipos de situaciones en los que el “¡No matarás!” como principio universal se sitúa en tres niveles de complejidad. En un primer nivel, más abstracto y simple, nadie debe matar a otros ser humano (es una prohibición universal del heterocidio). En un nivel más complejo y concreto, cuando por ejemplo un policía (miembro de la sociedad

<sup>588</sup> Los hemos expuesto en *Ética de la Liberación* del capítulo 1 al 3 (Dussel, 1998).

<sup>589</sup> Tratados en los capítulos 4, 5 y 6 de la obra citada (Dussel, 1998).

<sup>590</sup> Dussel, 1998, cap. 4.

<sup>591</sup> Ya que en [370ss] de esta *Política de la Liberación* (Dussel, 2007a, pp. 359ss), hemos tratado el tema de las relaciones entre la ética y la política, y la subsunción de los principios abstractos de la ética en la política.

<sup>592</sup> Es decir, Levinas es muy claro en la crítica ética a la política fetichizada (C, indicado en el *Esquema 28.02*, de Dussel, 2007a, [432] p. 522), como dominación; pero no puede entrar a analizar fenomenológicamente el cómo la “política davídica” (que es el estatuto del ejercicio del poder obediencial por parte de las instituciones políticas) (momento A) se transforma, después de su “etapa clásica”, en un nuevo tipo de dominación: la nueva Totalidad totalizada o la política fetichizada.

<sup>593</sup> Véase mi respuesta en “Aplicación de los principios éticos a la política”, en Dussel, 2007b, pp. 173-191.

<sup>594</sup> *Op. cit.*, pp. 387-388.

política), por defender a una mujer que se intenta secuestrar, mata al secuestrador (sin intención de ese hetericidio, sino para defender a la inocente), aunque haya cometido un hetericidio no puede ser juzgado como asesinato culpable (en el caso que haya cumplido todos los requisitos debidos del derecho). En un tercer nivel, más complejo aún y más concreto, cuando un responsable por la Independencia de su patria (por ejemplo, M. Hidalgo o G. Washington) organiza un ejército y comete un hetericidio con respecto al soldado invasor de una potencia metropolitana (como España o el Reino Unido), tampoco puede considerarse un asesinato culpable, sino un acto consecuente con la intención de cumplir una acción política determinada, y justificada plenamente según exigencias normativas universales. Por ello la posteridad los considera héroes fundacionales del nuevo momento histórico (de México o Estados Unidos libres). El principio que obliga el alcanzar la auto-determinación de un pueblo se opone en abstracto al principio de no matar a una persona singular (por ejemplo un miembro del ejército enemigo de ocupación), pero en un nivel más concreto estos dos principios confrontados y excluyentes (en abstracto) debe jerarquizarse y dar prioridad al primero; y por ello se podrá obrar en consecuencia. No es entonces que la política no tenga principios normativos, y la “razón de Estado” se cumpla siempre por sobre, y aún en contra, de los principios éticos o normativos, que en este caso deberían dejar de cumplirse –como una cierta interpretación superficial de N. Maquiavelo en *El Príncipe* puede erróneamente sugerir-. De ninguna manera. La normatividad, es decir, el deber de cumplir una acción según a) el principio de la defensa de la vida de toda la comunidad colonial, y la soberanía que dicha comunidad tiene en cuanto tal, define b) al acto del soldado y el Estado metropolitano invasor como injusto e injustificable (ética y políticamente), y por lo tanto (aunque no intentado ni querido) c) el hetericidio cometido (por el soldado del ejército liberador, por ejemplo) debe ser aceptado como un efecto negativo causado exclusivamente por la anterior acción agresora del invasor imperial. Dicho acto cumplido por el ejército que defiende el territorio ocupado se funda en el *derecho inalienable de la humanidad* (ni siquiera hablo del “derecho de gentes” o el “derecho internacional” que vienen después y se fundan en el nombrado) a organizar la vida de la comunidad auto-determinada o libremente. Aquí no se está hablando del derecho a la guerra. Se trata de algo diferente. La guerra de hecho e inevitablemente se efectúa por el enfrentamiento de dos ejércitos. Pero cada ejército tiene un estatuto normativo *completamente diferente*. Uno es invasor, dominador, colonialista. Su acción no puede tener una pretensión política de justicia. El otro es defensor de lo propio; es liberador; quiere alcanzar la autonomía. Uno es injusto (ética y políticamente: el español o el inglés como instrumento del colonialismo moderno). Otro es justo, y plenamente justificable (el ejército anti colonialista).

Se podría dar todavía un ejemplo más complejo. El viejo C. Schmitt, en su tratadito sobre la *Teoría del partisan*<sup>595</sup>, donde llega a analizar los casos de Lenin, de Mao-Tsetung o del “Che” Guevara, indica, siguiendo su propio discurso, que el *partisan* es un enemigo absoluto<sup>596</sup>. Sin embargo, Schmitt no tiene las categorías suficientes para

---

<sup>595</sup> Véase Schmitt, 2013,

<sup>596</sup> Trataremos la cuestión normativa en el capítulo 4 (desde el § 32), en el capítulo 5 (§ 36) y en otros parágrafos. Es necesario analizar la política de la guerra civil, del guerrillero, de los héroes libertadores del final del colonialismo en los siglos XIX o XX, de los revolucionarios de todas las épocas, y aún de los que transforman no reformistamente las instituciones y que ponen su vida a riesgo (como en el presente, por

tratar el tema normativo del *partisan*. Podremos hacerlo en el *capítulo 6* (§ 42), cuando podamos entender en toda su complejidad la puesta en cuestión de la legitimidad vigente por parte de la nascente legitimidad de la comunidad de las víctimas (en el caso de M. Hidalgo o G. Washington, de los habitantes de las colonias), que irá creciendo y haciendo entrar en crisis la legitimidad dominadora, hasta suprimirla y suplantarla. La nueva legitimidad de los patriotas o del *partisan* funda la normatividad de su acción (aun en la organización de un ejército como el de M. Hidalgo, E. Zapata en la revolución del 1910, o G. Washington) contra la legalidad de la ley antigua y su estado de derecho invalidado, que ha sido descubierto en su injusticia. En el tiempo mesiánico del *kairós* benjaminiano, el criterio de fundamentación de la pretensión político-crítica de justicia de los agentes promotores de la transformación no ha sido analizado suficientemente por la filosofía política contemporánea (por lo general eurocéntrica, conservadora o liberal al mismo tiempo). ¡Es tiempo de empezar de nuevo!

Por todo lo indicado, y en cuarto lugar, será necesario mostrar la originalidad, la mayor complejidad y la posibilidad de exponer el tema de los principios normativos políticos *críticos* (en este volumen 2 de la *Política de la Liberación*) con respecto a los *arquitectónicos* (abstractos y en apariencia sin conflictos ni contradicciones en el volumen 2), y aún los *éticos críticos*, que subsumidos por los principios normativos políticos alcanzar el mayor grado de criticidad, de dramaticidad límite.

El principio normativo-crítico de factibilidad, que es propiamente hablando el *Principio liberación* (si Ernst Bloch habla del *Principio esperanza*), es el más complejo y concreto de todos los principios prácticos y es el que subsume a los principios éticos y políticos en como en una síntesis final. En la *debilidad*<sup>597</sup> de la comunidad crítica de las víctimas, siendo los actores colectivos sede de la *hiper-potentia* creadora, la historia ha depositado siempre la responsabilidad del crecimiento cualitativo (no el cuantitativo o meramente tecnológico de la Modernidad) de la humanidad. En frágiles manos deja la vida su destino, tan frágiles como la misma vida misma, siendo dicha comunidad, como lo anunciaba Henri Bergson, el núcleo innovador de la evolución creadora.

Querríamos en este lugar aclarar que los tres principios éticos fundamentales (*material, formal y de factibilidad*), adquieren en diferentes momentos diacrónicas de las tres constelaciones nuevas características. Si hemos hablado desde el *Prólogo* (de este volumen III) de tres *constelaciones* diacrónicas de la política, los principios normativos de la política (que subsumen los principios éticos) van a tener igualmente una triple reimplantación. Es decir, en la segunda constelación negativa (*capítulo 4*) el principio material (§ 33) tendrá un carácter de exigencia normativo con respecto a la afirmación de

---

ejemplo, los periodistas que, ocupándose en delatar la complicidad de los políticos profesionales con los carteles de la droga, son asesinados).

<sup>597</sup> Lo que aparece fenoménicamente en el campo político, cuando se evalúa la cantidad de instrumentos (tecnología, ejércitos, policía, capital, hoy globalizados), es la enorme desproporción de los instrumentos de lucha de la comunidad crítica que irrumpe desde su hambre para emprender la tarea de cambiar el sistema para satisfacer sus necesidades no cumplidas. El *poder-vivir* (que es un *poder-comer, poder-vestir, poder hablar la propia lengua, etc.*) *efectivamente* es el fruto de la capacidad estratégica, la factibilidad puesta en juego por la comunidad necesitada porque oprimida. Sin embargo, esa *debilidad* es movilizadora desde el vehemente *querer-vivir*, que junto a la unidad que produce la nueva *legitimidad crítica*, acumula y crece en poder político gracias a la inteligencia práctico-instrumental que, al final y contando con las contradicciones del poder vigente, del Leviatán, le permitirá llegar al éxito. ¡Quinientos años han luchado y esperado, no perdido su vida comunitaria, los aymaras de Bolivia hasta investir con poder delegado a Evo Morales!

la vida de las víctimas, en tanto que determina la obligación de la crítica del sistema opresor y el deber de ejercer una praxis deconstructivo, mesiánica, de indicado sistema fetichizado. De la misma manera el principio formal negativo (§ 34) obligará a las víctimas a la participación en la comunidad crítica, el “resto”, a fin de alcanzar un consenso que se transforma *ipso facto* fundamento de futura legitimidad política. Y así el principio de factibilidad negativo (§ 35) actualizará la normatividad para efectuar una acción estratégica y táctica, prudencial, proporcionada a la fuerza del sistema vigente que hay que superar.

Si pasáramos al momento creativo del nuevo sistema (tercera constelación), ahora el principio material *positivo* (§ 37, *capítulo 5*), biopolítico entonces, este regirá la misma afirmación de la vida del pueblo actor y creador político, guardando siempre la función mesiánica como su característica crítica, pero ahora debiendo construir la mediaciones institucionales en favor de las antiguas víctimas ahora liberadas. En cuanto al principio formal positivo (§ 38), en este momento del crecimiento de la tercera constelación, mantendrá el imperativo de decidir toda mediación teniendo como referencia última el acuerdo simétrico como un momento democrático de legitimidad vigente (habiendo desaparecido la antigua legitimidad del sistema fetichizado dejado en el pasado). Por último, el principio de factibilidad creativo (§ 39) deberá acompañar siempre al político de que ejerce el poder obediencial o a los militantes participantes del actor constructivo del nuevo sistema, resistiendo a la corrupción por continuar ejerciendo el poder o la participación como servicio mesiánico al mismo pueblo.

Como puede observarse los tres principios normativos fundamentales se ejercen en nuevo posibles situaciones (en cada constelación). No son nueve principios, sino solo tres que van adoptando distintas formas (análogas) en el proceso diacrónico de la política. Así, por ejemplo, no es lo mismo a) la exigida legitimidad del consenso de la comunidad en la primera constelación (que funda la legalidad del sistema vigente que puede transformarse en dominador, necropolítico entonces); que b) la legitimidad del acuerdo crítico de las víctimas, que pone en cuestión negativamente a la anterior legitimidad en crisis; que c) la nueva legitimidad positiva de las víctimas que organizan un sistema más justo fruto de un proceso de liberación. El principio formal crítico ha debido distinguir así distintas funciones en el tiempo de la política, y transformado semánticamente su contenido conceptual (análogamente).

## **6. Fundamentación de los principios normativos políticos**

[507] Ya hemos visto la cuestión de la *fundamentación* en nuestra *Ética de la Liberación* y en la *Arquitectónica* (primera constelación) de esta *Política de la Liberación*. Aquí solamente reflexionaremos sobre algunos aspectos nuevos de la cuestión.

El anti-principialismo posmoderno como actitud escéptica o por desconocimiento de qué son en concreto los principios normativos políticos es en general hoy la posición más generalizada. Pareciera que la política debe regirse por soluciones o decisiones estratégicas o tácticas que deben tomarse sobre la marcha según el antagonista aparezca en diversos lugares del horizonte (como enunciaba E. Laclau). Las ciencias políticas empíricas no tiene por función la fundamentación normativa de los principios políticos, y frecuentemente como encuentran implícitos se supone que no existen.

Además, la confusión del anti-dogmatismo, que se opone a un fundacionalismo racionalista extremo, es esgrimida por una actitud teórica y política que se podría llamar irracionalista. El postmodernismo se opone a la fundamentación de los principios normativos universales, por universales, y al hacerlo elimina igualmente los principios políticos *críticos* que son los que niegan igualmente los conservadores o reformistas, por ser críticos. Es decir, por ser principios normativos universales los *escépticos* radicales o los *postmodernos* y ciertas posiciones de las ciencias políticas empíricas ignoran la cuestión.

Debe entenderse que el político *crítico*, que hasta juega su vida contra la opresión injusta del sistema como ejercicio normativo de la responsabilidad en favor de los oprimidos y excluidos, lo hace desde la exigencia u obligatoriedad que se le impone a su conciencia ética desde la interpelación de las víctimas políticas, desde su dolor. La *sensibilidad* de su subjetividad educada, que percibe por responsabilidad dicha interpelación, se le impone como un *deber* anterior a toda decisión (en el sentido levinasiano). Le confronta como un *deber* ante el incumplimiento de los derechos conculcados de los descubiertos como iguales pero injustamente tratados como inferiores o inexistentes, y mucho más se conmueve, se exige y se moviliza su subjetividad política normativa, educada racionalmente ante la injusticia sufrida por el Otro. El responsable tiene en cuenta, además, que aunque excluido de una comunidad empírica concreta el Otro no puede no considerarse como miembro de la Humanidad como comunidad última y a la que se refiere dicha responsabilidad que articulándose uno con otros los miembros mutuamente ejercen al final una solidaridad que garantiza la sobrevivencia de la especie.

Pareciera que N. Maquiavelo se opuso a principios normativos políticos *críticos*, pero si se lo lee con cuidado se verá que al final recurre a una *virtù* que indica una solidaridad última con el pueblo con el que el príncipe *nuevo* debe aprender a ser solidario, y no con los dominadores. Ciertamente K. Marx contó con principios normativos económicos *críticos*, e igualmente se refirió a los principios crítico-político, al tomar por ejemplo a la Comuna de París como arquetipo de la vida política plena, fundada en la legitimidad del consenso de los obreros parisinos, afirmando su vida de manera factible. Debió reconocer que, desgraciadamente, esa factibilidad no era posible en el mediano y largo plazo donde la experiencia política falló por no contar con el poder militar que poseía la clase dominante ante el que no pudieron oponer una fuerza semejante los obreros parisinos).

Habrá que fundamentar cada principio teniendo en cuenta su especificidad, sus oponentes particulares y la importancia de dicha fundamentación para cuando se expliciten sus contenidos en la formación de cuadros políticos, para la defensa del ejercicio participativo o representativo de la política como un *noble oficio*. Es decir, cada uno de los tres principios que estudiaremos puede fundamentarse por sí mismo, teniendo en cuenta, como hemos dicho, los oponentes distintos que intentan contradecirlos, falsarlos.

## 7. Articulación de los principios normativos políticos críticos

[514] Hemos repetido frecuentemente que, por un tiempo, es bueno reflexionar sin última instancia (y si hubiera alguna “última instancia” sería la vida humana misma, que es el fundamento del orden *material* mismo). Hay que pensar dentro de la dialéctica de la co-

determinación: cada determinación es una determinación determinada determinante (como indicaba Marx en las primeras páginas de los *Grundrisse*). Hay que pensar en un círculo; mejor, en un círculo de círculos; en una espiral creciente. Cada momento determina al siguiente y es determinado por el previo. No más infra- o supraestructura estática, superficial y simplista. La determinación que determina constituye una determinación determinada que, con el desarrollo creciente en el tiempo de la espiral, será la determinación previa determinante de la determinación que había determinado a la determinante en su tiempo pasado. Los principios entonces se articulan por mutua determinación determinante.

Karl-Otto Apel nos puede mostrar el camino, aunque concluirá demasiado pronto. Ya hemos repetido frecuentemente que el filósofo pragmático de Frankfurt sabe perfectamente que la validez perfecta es imposible; es decir, nunca los argumentantes pueden participar *enteramente* de manera simétrica. Ante dicha falta de simetría la Ética del Discurso se torna imposible, porque nunca se alcanzaría la validez perfecta no habiendo simetría también perfecta previa, y, además, no podría ser dicha Ética (que por ser del Discurso presupone la simetría) la mediación para disminuir la asimetría de los participantes, porque se origina, por hipótesis, suponiendo la falta de simetría que impide una validez perfecta. Desarrollando, sin embargo, estos principios pragmáticos hemos ya dicho que se puede alcanzar la solución de la aporía: si los que tienen una posición asimétrica desventajosa, las víctimas, pudieran reunirse en comunidad discursiva, podrían entre ellos alcanzar un consenso válido porque tendrían simetría en su posición desventajosa. Si los esclavos, en posición de asimetría con respecto a sus propietarios libres, constituyeran una comunidad argumentativa, llegarían a acuerdos válidos (si establecieran una simetría *entre ellos*, tal como los compañeros de Espartaco alcanzaron un consenso válido, y políticamente legítimo, cuando acordaron comenzar la lucha contra la esclavitud en el Imperio romano). Este *desarrollo* del principio del discurso apeliano no tendría por parte del frankfurtiano ninguna objeción, porque lo interpretaría como un corolario de su mismo principio. Pero lo que no se advierte es que dicho desarrollo se abre como una caja de Pandora y lanza una cantidad inmensa de nuevos temas a ser pensados, y que la segunda generación de dicha escuela frankfurtiana nunca soñó tematizar. Es decir, abre todo el horizonte de los principios normativos *críticos*, que exige una necesaria redefinición de los términos del discurso.

En efecto, y como ya lo hemos enunciado, el *acuerdo válido* del singular (o principio del discurso para Apel o principio moral para J. Habermas) o público (el principio democrático o del derecho para ambos filósofos) pero que tiene como sujeto de enunciación a las víctimas lo denominaremos *consenso crítico*. Este acuerdo es alcanzado por los que estaban situados asimétricamente en la *primera* comunidad de comunicación, que son las víctimas. Ahora, al reunirse entre ellas logran una *nueva* simetría comunitaria, un *nosotros* (en la *segunda* comunidad de comunicación), lo que convierte al previo acuerdo (de la *primera* comunidad de comunicación) en un acuerdo *dominador*, sólo *válido* (en política esto determina la aparente *legitimidad del orden dominador*) para los que tienen ventaja en la previa simetría. Pero ese consenso de los dominadores hace de su entendimiento un *acuerdo inválido* (en política es *crisis de la legitimidad vigente*) a los ojos de los que previamente habían sido excluidos de la simetría, y que ahora han alcanzado entre ellos un *nuevo acuerdo*, que hemos denominado *consenso crítico* (la *emunáh* paulina). Esta escisión de *dos* acuerdos parece inocente, pero es una novedad

radical, también metodológica, epistémica, que permite a la *Política de la Liberación* como *política crítica* desarrollar explícitamente por primera vez las sugerencias de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (de M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse, etc.), negada categorial y metódicamente por la segunda (K.-O. Apel y J. Habermas), y por el escepticismo adorniano y cuasi-postmoderno de la tercera generación en torno de la revista *Kritische Theorie*. En esto la *Política de la Liberación* continúa a la primera escuela de Frankfurt (agregándole además otros momentos: la superación del eurocentrismo, el desarrollo de una ética y una política, etc.)<sup>598</sup>.

Lo mismo puede decirse con respecto a los dos restantes principios políticos *críticos* que también escinden el deber de afirmar y desarrollar a) la *materialidad* ontológica (del orden político en cuanto tal) de b) la materialidad *crítica* (la corporalidad sufriente de la víctima); o el deber de ser eficaces en a) la *factibilidad* estratégica del orden ya realizado, ante b) la factibilidad *crítica* que parte de la *debilidad* de las víctimas (a la que se refiere W. Benjamin y Pablo de Tarso) en el nivel instrumental de la lucha por la transformación o la creación de nuevas instituciones.

De tal manera que cuando nos planteamos ahora la cuestión de la articulación de estos principios aparecen nuevas preguntas. Usando analógicamente la expresión levinasiana, podríamos decir que estos son principios *pre-ontológicos*, si por ontología se entiende el orden de la totalidad; en este caso la nueva totalidad futura que se organizará como el orden político fruto de la praxis de liberación (en casos extremos, praxis revolucionaria, nunca descartable *a priori*) y por la creación de nuevas instituciones (aún del nuevo Estado). El *deber-ser* (*ought to be*) como el imperativo crítico de los agentes de la liberación es el *a priori* (es decir, está *antes* y no después, contra el enunciado de la llamada “falacia naturalista”) del *ser* (*to be*) del orden futuro. En la conciencia normativa política de G. Washington o de M. Hidalgo y Portilla existió como exigencia normativa que se le imponía como obligación impostergable la liberación de la patria colonial de la metrópolis inglesa o española. Los principios se dan *antes* que la realidad práctica que se operará. Como decían los clásicos refiriéndose a los campos prácticos: “El orden de la intención antecede al orden de la realidad”.

Hemos ya visto la articulación de los principios<sup>599</sup>. Siendo tres los principios críticos fundamentales habría seis determinaciones mutuas posibles (indicadas en el *Esquema 24.04* de *a a f*). Dichas mutuas determinaciones tiene ahora otros contenidos y se oponen *a posiciones políticas diferentes*. La *determinación del principio material* (con la letra *f*) sobre el *formal*, que es lo que advierte el marxismo ante el liberalismo (en el sentido de que el deber afirmar la vida determina al consenso democrático), significa criticar al sistema que se expresa en el consenso crítico democrático, como legitimidad naciente. Es el caso de los que militan en los Nuevos Movimientos Sociales, organizados algunos de ellos en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, que ejercen un liderazgo indiscutido en la formación de consensos críticos de los diversos actores político. Los principios se determinan así mutuamente.

Por el contrario, la extrema izquierda o el anarquismo pleno afirmaría la primacía absoluta del principio político normativo de la afirmación de la vida (*material*) y del principio democrático (*formal*) (flechas *b* y *d* del *Esquema* nombrado), olvidando las

<sup>598</sup> Véase “Desde la Teoría Crítica a la Filosofía de la Liberación”, en Dussel, 2007b, pp.335-356,

<sup>599</sup> Véase el § 24 [379ss] del volumen II de esta *Política de la Liberación*, y en Dussel, 2006, tesis 8 y 13; y en la ética en Dussel, 2016, tesis 1.7..

determinaciones del tercer principio crítico de factibilidad (indicado en las flechas *c* y *e*) que se ocupa, como imperativo, de tomar en cuenta las mediaciones prácticas e institucionales, técnicas o instrumentales posibles, para poder realizar en concreto los contenidos materiales y formales. Caer en un cierto idealismo, de no contar con la *factibilidad* necesaria de la acción estratégica organizada y de las instituciones es aniquilar la política y precipitarse en un moralismo envidiable pero no realista (y por desgracia destructor), de un *multitud* indiferenciada ante un *imperio* indefinible, como en el caso de A. Negri.

La articulación de los tres principios políticos críticos definen las condiciones mínimas de posibilidad de la praxis con pretensión crítico-política de justicia<sup>600</sup>. De no cumplirse los tres principios críticos, aunque sea con una intención guiada por una pretensión honesta, el efecto (la praxis y la transformación o creación de instituciones) deja de ser *crítica*, porque deja de ser *justa*. Una praxis política eficaz que afirma la vida de los ciudadanos pero sin la participación democrática de los afectados no puede ser una pretensión política crítica de justicia, ni puede crear un nuevo orden de justicia. Un consenso democrático eficaz que no afirmara la vida de la comunidad igualmente no podría tener tampoco dicha pretensión. Una praxis estratégicamente eficaz debe afirmar la vida comunitaria decidida democráticamente, sólo en este caso podría pretender ser justa. Es entonces necesaria la *integración* de todos los principios *articulados* orgánicamente para que la praxis política y su ejercicio, la transformación o creación de instituciones no pierda radicalmente su pretensión de justicia, su sentido político crítico y justo. De una manera perfecta nunca podrá darse una articulación simétrica de los principios, pero al menos debe haber siempre una honesta pretensión de integrar los más adecuadamente posible. En la medida que el ciudadano participante o el representante logren una mejor organicidad entre ellos su acción tendrá mayor peso político en el largo plazo. Será una situación política más adecuada.

Un último aspecto a reflexionar en la articulación de los principios críticos, es que en su desarrollo los principios (los tres fundamentales que se practican críticamente de manera negativa en la segunda constelación, y otros tantos en la creación institucional de la tercera constelación), van dialécticamente ascendiendo de los más simples y abstractos a los más complejos y concretos. Como si los más complejos y concretos fueran subsumiendo a los más simples y abstractos llegando al final como a una como condensación. El último principio, como ya lo hemos indicado, que es el de factibilidad normativo político crítico, o el principio de *liberación política* propiamente dicho (negativo y positivo), sintetiza dialécticamente a los anteriores principios.

[508] En efecto, la *arquitectónica* (primer constelación) como tal (y por ello sus principios normativos) es abstracta, en cuanto metódicamente se ha tratado analíticamente aquellos momentos y categorías mínimas y necesarias para comprender los mecanismo del orden político vigente, sin contradicciones y conflictos. Semánticamente pueden así definirse los momentos que entrarán en *funcionamiento* en la parte *crítica* (este volumen III de la *Política de la Liberación*) en un mayor grado de complejidad, pudiendo advertir por el cruce de los campos (por ejemplo del económico con el político) que crearán conflictos o contradicciones (como toda la presencia de ruptura del momento mesiánico) que exigen un nuevo desarrollo, práctico político y teórico. Así el principio material que simplemente enunciaba el deber de afirmar la vida

<sup>600</sup> Cuestión que trataremos en el § 44.

de la comunidad y de acrecentarla, ahora *continúa su desarrollo* semántico, teórico, advirtiendo que metodológicamente se debe partir del momento *negativo*, de las víctimas que no pueden vivir en un sistema político fetichizado cuya contenido lo describe W. Benjamin como el “tiempo-ahora”. Esto supone saber en qué consiste un orden o un sistema político (la primera constelación previa al actuar crítico) para descubrir en qué es un sistema político *injusto* (lo que analógicamente en ética se denomina el problema del *mal*: ahora la necrología del *mal en la política*) por producir efectos *negativos* que sufren las víctimas en su corporalidad viviente como *dolor*. Es decir, el principio normativo material político *crítico* negativo es más complejo y concreto que el mero principio normativo material político del sistema vigente superado. Aquél ha subsumido a éste y lo ha desarrollado (es un “desarrollo del concepto”).

El deber de tener que cumplir la acción estratégica, la praxis de liberación política como agencia *crítica* que obliga a la transformación institucional consecuente<sup>601</sup>, exige en su comprensión teórica todos los principios previamente analizados. La *factibilidad* pre-supone (*presupone*: pone “previamente” y “debajo”; es decir, posibilita en el tiempo como antecedentes y con mediaciones instrumentales) la afirmación de la vida negada de la víctima y la afirmación de su participación en la comunidad de comunicación (que es lo mismo que decir: la negación de la exclusión en la participación) en la toma de decisiones que ha sufrido. Pero si esta doble afirmación (de la doble negación previa) no se cumple, la pura estrategia de la factibilidad es *vacía*: sería una estrategia por el éxito como tal (para el fortalecimiento corrupto de los agentes de tal triunfo político), por otra parte fetichizado (como triunfo de una Voluntad-de-Poder y no como Voluntad-de-Vida o ejercicio delegado de un *Poder obediencial*, como diría Evo Morales desde Bolivia).

Por todo esto alguna vez dijimos (desde el comienzo del debate con K.-O. Apel en Freiburg en 1989) que el simple imperativo: “¡Libera a las víctimas!”<sup>602</sup> (o a los “pobres” como la metáfora de todos los oprimidos y excluidos) es *el* principio normativo de la política de la liberación, en sentido estricto, conceptual, semánticamente preciso; principio que subsume (y que con alguna transformación lo aceptamos) al más abstracto y simple principio pragmático del consenso en la Ética del Discurso o el principio de legitimidad en la filosofía del derecho de J. Habermas en su obra *Facticidad y validez* – que no es una filosofía *política* sino sólo una filosofía *del derecho*, como podía esperarse del formalismo de la segunda generación frankfurtiana-.

## 8. Coherencia ética de la política crítica

[509] Si la coherencia ética es difícil en tiempos “normales”, cuando un orden político opera desde el consenso de la población (aunque sea pasivo por parte de las grandes mayorías “obedientes”)<sup>603</sup>, en el *tiempo peligroso* (el “tiempo-ahora” del *kairós*) dicha coherencia es aún más difícil, porque el agente crítico en el campo político (que debe desafiar el “estado de derecho” de la ley injusta) debe acostumbrarse a *no cumplir* con lo habitual (M. Hidalgo no podía ya obedecer los mandatos de la *Recopilación de las Leyes*

<sup>601</sup> Temas de los siguientes capítulos 5 y 6 (de los §§ 36 a 44)..

<sup>602</sup> Analíticamente ese enunciado incorpora os tres principios fundamentales: afirma la vida de la víctima superando el estado de víctima; operándolo por un consenso crítico y buscando los medios estratégicos para llevar a cabo esa liberación (se encontraría con lindando la segunda y tercera constelación).

<sup>603</sup> Véase lo dicho en los párrafos 5.2 [38oss] del volumen II de esta *Política de la Liberación*.

de los Reynos de las Indias dictada por los monarcas españoles). Esto podría inclinarlo a no cumplir además con las legítimas exigencias de otros campos<sup>604</sup>. Algunos comandantes sandinistas no tuvieron escrúpulos de apropiarse después del triunfo de la revolución de mansiones de la oligarquía nicaragüense (hubieran debido guardar coherencia en el campo económico privado); o en la tan valiosa revolución cubana (que como el árbol si muere, muere “de pie”) no se observa el porcentaje debido de ciudadanos afro-cubanos o de mujeres en sus cuadros de dirección (lo que muestra en el nivel de la cuestión racial una cierta incoherencia con la clara conciencia crítica en el cruce de lo político con el campo económico); o la indisciplina machista en el nivel de la sexualidad en la relación entre compañeros y compañeras revolucionarios, en otros casos. Después de la Revolución de Octubre algunos pensaron que era el momento de la liberación sexual (en la práctica del “amor libre”). Sin embargo, al pasar de los meses se comenzaron a ver los efectos negativos, por ejemplo en la organización familiar: ¿quién se haría responsable de los hijos, y sobre todo de su educación? En la mayoría de los kibutzim israelitas los niños son educados comunitariamente, pero igualmente sería importante investigar las secuelas que deja en el inconciente de los niños así educados en una pedagogía que no cuenta con la cercanía de los progenitores, de la enseñanza no sólo de saberes, sino igualmente del superar en familia los sufrimientos, las incomprendiones y las angustias que no existen en los kibutzim. La solución adoptada en los campos político y económico no necesariamente es coherente con las soluciones debidas en otros campos, y la incoherencia se torna inevitable, en mayor medida de los casos en las que los comportamientos han sido definidos por la tradición y por una larga experiencia, imposible en los tiempos críticos de los cambios transformadores, más cuando son revolucionarios. Además, en un campo una situación puede ser estable; en otro pueden ser necesarias transformaciones profundas; en otros se podría estar viviendo verdaderas revoluciones. Llevar coherentemente las decisiones de tiempos y exigencias tan diversas es imposible de manera perfecta. De nuevo, ante la imposibilidad de la coherencia perfecta, debería haber una pretensión de coherencia aproximada entre todos los campos y sistemas donde las acciones de los agentes intervienen cotidianamente. No vale la justificación frecuente de que “pegar a su mujer en su hogar” (tradicional en ciertas familias machistas) sería una cuestión privada por lo que el político profesional, por ejemplo, no debería poder ser criticado públicamente por ello. En el presente, esa incoherencia es ya imposible. Hay que asumir la coherencia como parte de la normatividad de la política en cuanto tal.

Michael Walzer hablaba de “esferas de justicia”<sup>605</sup>. La coherencia entre dichas esferas, en una *Política de la Liberación*, consistiría en estar atentos en cada una de ellas a las posibles víctimas que, aunque no sea intencionalmente, las acciones pueden producir sus efectos negativos. S. Berlusconi, con sus escándalos sexuales, intenta ocultarlos como propios en su fuero privado. Ya no es posible ante un mundo con tanta información (lo que exige dicha coherencia que debió siempre haberse sostenido).

---

<sup>604</sup> El paroxismo, llegando ya a lo cómico, se narra en una historia contada de boca a boca que relata que en un “golpe de Estado” en la segunda mitad del siglo XX en Argentina, los tanques del ejército avanzaban por una avenida para tomar la “Casa Rosada” (residencia del Poder ejecutivo), y al encender un semáforo la luz roja, en el cruce de una calle, frenaron los tanques y esperaron que volviera a ponerse la luz verde. Se acataban así las normas del sistema de tránsito vigente, ingenuamente, pero se implantaba políticamente un “estado de excepción” ilegal (y en la mayoría de los casos ilegítimo) a favor de una tiranía.

<sup>605</sup> Véase lo dicho sobre el tema en Dussel, 1998, [91-93].

Hacerse responsable por el Otro, en último término por las víctimas de los diversos campos y sistemas (teniendo conciencia que no se puede actuar en todos con la misma competencia y atención) es lo que permite la indicada coherencia. No se trata, como propone Walzer, que habiendo cumplido de manera ejemplar el deber de servicio y responsabilidad por las víctimas en un campo, esto de alguna manera justificaría que en otro campo o sistema se pudiera tener menos atención y hacerse por ello cómplice de la dominación respectiva. Aunque no se pueda poner la misma intensidad profesional en todos los campos o sistemas, habrá al menos que no permitir, cuando se nos advierta, el establecimiento de la dominación en alguno de ellos. En el siglo XVI un Bartolomé de las Casas, para no sentirse vinculado a la explotación de los indios, pidió al rey en una ocasión que no se le pagara por sus oficios “en indios” (es decir, teniendo indígenas *encomendados*), sino “en oro”. Sin embargo, ese oro era conseguido igualmente por la explotación de los indígenas en las minas por el sistema de la *mita*. Era muy difícil recibir algún pago como salario justo por su trabajo que no estuviera manchado con la sangre del indio. La coherencia perfecta era imposible. Había que, como en los postulados, aumentar dicha coherencia en todo lo más que fuera posible. En el caso indicado sólo el mismo indígena explotado (la víctima y en tanto que víctima, y no ya Bartolomé) podía tener mayor coherencia posible que el crítico del sistema, y por ello era el agente político más ejemplar normativamente hablando, al que el mismo crítico, el intelectual orgánico, debía imitar.