

política
de la liberación
arquitectónica

EDITORIAL TROTTA

enrique dussel

volumen II

Esta *Política de la Liberación* se desarrolla en tres momentos constitutivos: una historia mundial y crítica, una arquitectónica y una crítica. El primer volumen situaba la filosofía política dentro de una visión histórica distinta a la habitual y en consonancia con los tiempos de crisis universal de los marcos de referencia hermenéuticos, siendo los oprimidos de la Tierra el lugar desde donde se despliegan los dos volúmenes restantes.

La filosofía política contemporánea ataca problemas específicos, aspectos importantes, intuiciones innovadoras, pero no intenta una descripción de los componentes mínimos y necesarios de lo que sea lo político en cuanto tal. Un concepto de lo político supone primero la descripción ontológica del poder político, concepto que pasa inadvertido y que en la Modernidad se identificó frecuentemente con la dominación. Por ello en esta obra se pone primero un renovado concepto del poder a partir de las recientes experiencias políticas latinoamericanas.

Desde el campo político donde se despliega el poder se plantea el sentido de un primer nivel de lo político: la acción política. En un segundo nivel se expone la problemática del concepto de institución política, donde puede plantearse la compleja estructura de la misma en tesis que se oponen, por una parte, al anarquismo extremo y, por otra, al conservadurismo liberal o francamente de derecha. En un tercer nivel se trata de una manera amplia y novedosa los tres principios normativos implícitos de la política, expuestos formalísticamente por algunos o negados por la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos.

Este segundo volumen intenta así una descripción de la totalidad política en abstracto sin entrar todavía en la complejidad concreta, a la que habrá que elevarse después, donde se mostrarán las contradicciones históricas, los conflictos, la crisis y los procesos propiamente creativos que sitúan en su originalidad a la *Política de la Liberación*.

Política de la Liberación

Política de la Liberación.
Volumen II
La arquitectónica

Enrique Dussel

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Enrique Dussel, 2009

ISBN: 978-84-9879-xxx-x
Depósito Legal: M-xxxxx-2009

Impresión
xxxxxxxxxxxx

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	11
Introducción. DESPLIEGUE ARQUITECTÓNICO DEL PODER POLÍTICO	21
§ 13. <i>El poder político en la Modernidad. Momentos analíticos de una arquitectónica de lo político</i>	21
1. El poder político como estrategia de dominación [242] . . .	21
2. Interpretaciones reductivas de lo político [244]	24
3. Complejidad arquitectónica necesaria, mínima y suficiente [246]	37
§ 14. <i>La voluntad como fundamento. La potentia y la potestas</i> [250]	46
1. Más acá de la <i>Voluntad de Poder</i> . Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger [250].	46
2. De la <i>potentia</i> a la <i>potestas</i> : ¿un concepto ontológico positivo de poder? [259].	59
§ 15. <i>El «acontecimiento» fundacional</i> [262]	66
Capítulo 1. LA ACCIÓN POLITICA EN EL NIVEL ESTRATÉGICO	89
§ 16. <i>Definiciones previas</i>	89
1. El «campo político» [267]	89
2. La intersubjetividad entre lo «público» y lo «privado». Del «sujeto» al «actor» [271].	96
§ 17. <i>La acción estratégico-política</i>	107
1. Max Weber, Hannah Arendt y la acción estratégica [277]. .	110
2. El concepto de lo político en Carl Schmitt [280]	114
3. La «hegemonía» en Ernesto Laclau [283]	121
§ 18. <i>El poder consensual político</i> [289]	132
§ 19. <i>El «Bloque histórico en el poder» como estructura socio-política estratégica</i> [296].	149

Capítulo 2. NIVEL POLÍTICO-INSTITUCIONAL	179
§ 20. <i>Definiciones previas</i>	179
1. «Eros» e «institución» [302]	179
2. Disciplina y alienación en toda institución [306]	186
3. Lo «civil» y lo «político». «Estado de naturaleza» y «estado civil» o «político» [307]	195
4. La «diferenciación» institucional del poder. El «fetichismo» del poder [310]	198
5. Las «tres esferas» de diversos tipos de instituciones políticas [313]	206
§ 21. <i>La esfera material de la política. Los momentos ecológico, económico y cultural</i>	209
1. La articulación de los campos [314]	209
2. Lo «social» y lo «político» [316]	214
3. La sub-esfera ecológica [319]	221
4. La sub-esfera económica [324]	223
5. La sub-esfera cultural [320]	233
6. Los «movimientos sociales» [327]	238
§ 22. <i>La esfera de la factibilidad sistémico-institucional. (El macro-sistema institucional del poder político y las micro-estructuras de la sociedad civil)</i>	244
1. La «sociedad civil» y la «sociedad política» [330]	244
2. La institución del Estado como «sociedad política» [333]	252
3. Las estructuras de la «sociedad civil» (el Estado en sentido ampliado) [341]	269
4. Los partidos políticos [342]	273
§ 23. <i>La esfera formal de la legitimidad. (El Estado de Derecho y la opinión pública política)</i>	278
1. La discursividad de la política. Soberanía y legitimidad [344]	279
2. Del poder indeterminado (<i>potentia</i>) a su diferenciación como legislativo [347]	285
3. El sistema del derecho [352]	297
4. El poder diferenciado como judicial. El «estado de derecho» [357]	306
5. La opinión pública y política: el consenso activo. La manipulación economicista de la «medio-cracia» [362]	316
Capítulo 3. LOS PRINCIPIOS IMPLÍCITO FUNDAMENTALES: LA NORMATIVIDAD DE LA POLÍTICA	347
§ 24. <i>Definiciones previas</i>	350
1. Los principios políticos operan implícitamente [366]	351
2. Principios y postulados, utopías, proyectos políticos [369]	357

ÍNDICE

3.	Ética y principios normativos de la política	359
3.1.	Tres posibles relaciones [370]	359
3.2.	Principios éticos y principios políticos: posible articulación [372]	365
4.	Distinción entre fundamentación y justificación o aplicación de los principios políticos [377]	378
5.	Articulación arquitectónica de los principios [379]	382
5.1.	Los principios material, formal y de factibilidad sin última instancia	382
5.2.	Posible contradicción de los principios en su aplicación en niveles más concretos. Discernimiento político de las prioridades	386
6.	Coherencia ética del político. Permanencia de lo ético en lo político [381]	390
§ 25.	<i>El principio democrático. Igualdad</i>	396
1.	La razón político-discursiva [383]	396
2.	La voluntad que reconoce la igualdad [384]	397
3.	El Principio democrático [385]	399
3.1.	A la búsqueda del Principio democrático [385]	399
3.2.	El enunciado del Principio democrático [387]	403
3.3.	La fundamentación del Principio democrático [390]	409
4.	Los postulados políticos (positivos) [392]	415
4.1.	La democracia directa (situación ideal pragmático-política) [393]	416
4.2.	Identidad del representante/representado	417
4.3.	La unanimidad	417
5.	<i>Frónesis</i> monológica y discursividad comunitaria [394]	420
5.1.	La aplicación del principio democrático [394]	421
5.2.	Algunas micro-instituciones simples y concretas requeridas por la democracia [396]	426
6.	De las «formas de gobierno» a los «modelos de democracia» [398]	429
7.	Los sistemas políticos democráticos concretos	436
§ 26.	<i>El principio material de la política. Fraternidad</i>	438
1.	La razón político-material [401]	439
2.	<i>Conatio vita conservandi</i> : fraternidad y <i>dikaiosyne</i> [403]	445
3.	El Principio material de la política [407]	453
3.1.	El Principio siempre supuesto implícitamente [407]	453
3.2.	Del enunciado del Principio material de la política [409]	457
3.3.	La fundamentación del Principio material [411]	462
3.4.	La aplicación del Principio material. Modelos de intervención [412]	466
4.	Los postulados político-materiales [413]	468

§ 27. <i>El principio de factibilidad estratégico-político. Libertad</i>	470
1. La razón estratégico-política [414]	470
2. La Voluntad temporalizada: como disciplina (<i>sophrosyne</i>) y como fortaleza [416]	474
3. El Principio de factibilidad estratégica [419].	475
3.1. El Principio de factibilidad y la <i>possibilitas potentiae</i> [419]	475
3.2. Primacía reductiva de lo estratégico sin normatividad [420]	478
3.3. Enunciado normativo del Principio de factibilidad estratégica [421]	479
3.4. La fundamentación del Principio estratégico [422]. . .	482
4. Postulados políticos. Libertad [424]	485
5. La aplicación del Principio de factibilidad política: la pretensión política de eficacia [425]	486
5.1. El éxito estratégico [425]	487
5.2. Eficaz manejo de la escasez empírica. Normatividad de los medios [425].	487
5.3. Gobernabilidad: manejo posible y eficaz de la complejidad institucional [426]	490
CONCLUSIÓN DE LA ARQUITECTONICA: EL ORDEN ONTOLÓGICO-POLÍTICO . .	513
§ 28. <i>Pretensión política de justicia</i> [428]	514
1. ¿En qué consiste la pretensión política de justicia? [430] . .	516
2. Permanencia del orden político [432].	520
<i>Bibliografía citada</i>	525
<i>Índice alfabético de algunos temas y autores</i>	537
<i>Índice de esquemas</i>	541

Capítulo 3

LOS PRINCIPIOS IMPLÍCITOS FUNDAMENTALES: LA NORMATIVIDAD DE LA POLÍTICA

[365] Seamos claros desde el comienzo de este *capítulo 3*. Me interesan los principios¹ y la cuestión *normativa* (que no es exactamente el problema *ético*) en la política. Sin ellos tanto en los ciudadanos como en los políticos profesionales en general², no podrá haber ejercicio delegado del poder político, es decir, liberación alguna. El político éticamente corrupto es un mal político, que no resistirá las propuestas de traición, de dentro y de fuera, contra la comunidad política a la que dice representar. En un curso de filosofía política para un grupo de políticos *profesionales*, que imparto desde 2004 en el Distrito Federal de México³, los dirigentes se mostraron interesados en una tal exposición, principalmente, porque incluí el tema de los «principios *normativos* de la política». Esos principios son de difícil comprensión, de más confusa operabilidad, y de poco frecuente vigencia. Pero de todas maneras siempre se encuentran ya como presupuestos implícitamente debajo de toda acción política o de la organización o transformación de toda institución. No se trata, en primer lugar, de un mero tema filosófico, de un neokantismo de moda, ni siquiera de la exigencia de coherencia y consistencia de un discurso teórico (que ciertamente me interesa y que intento simultáneamente); se trata fundamentalmente de una exigencia política de vida o muerte, de legitimidad *real* y cuyo no-cumplimiento produce no sólo una completa incoherencia práctica o el innecesario sufrimiento de pueblos enteros, sino la destrucción misma del poder consensual como tal (el origen último de lo político): la *potentia*. Hay que definir la política de *nueva* manera, para que la transformación que se necesita sea posible. Con operadores políticos corruptos éticamente no hay posibilidad de liberación de la pobreza, de la dependencia, de la ilegitimidad.

Los principios normativos políticos, en primer lugar, constituyen las condiciones de posibilidad, el momento mismo esencial de lo político. Si lo político es de alguna manera el ejercicio del poder consensual con capacidad de cumplir las mediaciones para la permanencia y aumento de la vida de la comunidad política, los principios son los *presupuestos*

ya siempre dados que permiten como exigencia deóntica tanto el querer vivir mismo como contenido de la comunidad, como la posibilidad de gestar el consenso como unidad de la *potencia*, como la consideración de las circunstancias para su desarrollo. No son entonces momentos posteriores de las acciones o las instituciones políticas que norman sólo como reglas externas (a la manera de la *legalidad* de Kant), sino que son las condiciones *a priori* intrínsecas constitutivas de la existencia originaria, los pre-sub-puestos normativo ontológicos del poder político.

De tal manera que, tal como los expondremos en este parágrafo, los principios políticos son: *a) negativamente*, los que delimitan el campo político en cuanto tal; *b) positivamente*, los que constituyen los supuestos abismales o condiciones absolutas de posibilidad de la *potencia* política, de los momentos primeros del Poder consensual como tal. El no-cumplimiento de los primeros principios normativos de la política destruye al poder comunicativo mismo: el punto de partida y de llegada de toda la política. Si lo político es el *despliegue del poder* consensual en el campo que dicho poder abre y estructura, el no-cumplimiento de estos principios normativos de la política corrompe el origen mismo. El *hecho empírico* de «lo político» se diluye, se desvanece, se debilita, se desarticula, pierde consistencia. Los principios desplegarán su virtualidad en todos los ámbitos: *b.1*, en la consensualidad del poder; *b.2*, en su querer vivir comunitaria e institucionalmente; *b.3*, en su relación de factibilidad con la escasez de los bienes naturales; *b.4*, en la acción estratégica como política en sus componentes; *b.5*, en las instituciones (marcando sus límites disciplinarios y contenidos).

La corrupción originaria consiste en pretender ejercer el poder *del otro* (de otro ciudadano, o de la comunidad o parte de ella) como poder *propio*: es el fetichismo del poder. El primer momento de su desarrollo consiste en torcer ese poder pretendidamente *propio* a favor de *sí mismo*: es el primer uso fetichista del poder. Toda otra corrupción es un nuevo desarrollo de esta corrupción.

En este *capítulo*, en primer lugar *negativamente*, se deberá definir el marco que encuadra el «campo político» donde se cumplen las acciones y las instituciones, como políticamente «posibles». Si la política es el «arte»⁴ de lo «posible», hay una línea, un horizonte que define y diferencia lo posible de lo imposible. Lo imposible en este caso no es simplemente lo que no puede hacerse, sino lo que practicándose con pretensión de acción política justa no lo es, porque se ha transformado en una actuación anti-política o destructivamente no-política. Hay acciones que pueden efectuarse, pero no *como* «políticas»; es decir, al intentar una acción que ha perdido el sentido político (cuando se sobrepasa el límite de su propia naturaleza, como por ejemplo al asesinar al oponente político) la acción deja de ser ya política. En segundo lugar *positivamente*, se mostrará la *potencia* normativa de los principios que se sitúan como un *a priori* ontológico debajo de los constitutivos mismos del poder, en todos los momentos de su despliegue, exigiendo a los agentes a realizar lo que el poder necesita para poder aparecer *como potencia existente* en

un campo político dado. La *moralidad* del singular kantiano es asumido por los principios como un actor comunitario intersubjetivo que tiene motivaciones propias en efectuar lo común, y no ya como un vacío y frío *legalismo* externo (se supera así al neokantismo liberal, hoy tan en boga, y al voluntarismo irracionalista schmittiano, en el poder como dominación del Imperio, con los grupos neostraussianos), asumiéndolos, reconstituyéndolos unitariamente y superándolos.

§ 24. DEFINICIONES PREVIAS

1. *Los principios políticos operan implícitamente*

[366] Rosa Luxemburg nos indica el tema que deseamos exponer en primer lugar:

[...] Los *principios* [...] imponen a nuestra actividad *marcos estrictos* (*feste Schränke*), tanto en referencia a los *finés* a alcanzar, como a los *medios* de lucha que se aplican, y finalmente a los *modos* de lucha [...] naturalmente, los que buscan sólo los éxitos prácticos pronto desean tener las *manos libres*, es decir, separar la praxis de la teoría [léase: los principios], para obrar independientemente de ella⁵.

Para tener ante los ojos parte de la complejidad del tema, proponemos los siguientes niveles de abstracción, conservando el orden de lo expuesto hasta el momento (*nivel A*: acción política; *nivel B*: instituciones políticas; y ahora *nivel C*: principios políticos):

Esquema 24.01. DIVERSOS GRADOS LÓGICOS DE ABSTRACCIÓN Y DE APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS, MOMENTOS TELEOLÓGICOS⁶ Y ACCIONES, Y SUS EFECTOS DESDE UN ORDEN POLÍTICO DADO

<p><i>Nivel C. Principios políticos</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Orden ontológico u <i>omnitudo realitatis</i> 2. Principios éticos <i>implícitos</i> 3. Principios políticos <i>implícitos</i> 4. Postulados político 5. Utopías política⁷ o modelos 	<ul style="list-style-type: none"> - Fundamento ontológico o constitución real del viviente humano - Primer grado de abstracción - Subsume el nivel anterior - Son enunciados de perfección⁸ - Se imaginan con contenidos históricos
<p><i>Nivel B. Instituciones políticas</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 6. Sistema político histórico concreto 	<ul style="list-style-type: none"> - Se conforman instituciones según los principios, postulados, proyectos, etc.
<p><i>Nivel A. Acciones políticas</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 7. Proyectos políticos y fines de la acción 8. Reglas de estrategia de acción 9. Reglas tácticas de acción 10. Medios políticos a emplearse 11. Acción concreta política (<i>praxis</i>) realizan 	<ul style="list-style-type: none"> - Se organizan metas de acción concretas - Se fijan desde los fines decididos - Son determinados coyunturalmente desde la estrategia - Se eligen desde las tácticas - Se decide en consecuencia y se contingentemente

<i>Efectos políticos positivos o negativos</i> ⁹	
12. Aún los no-intencionales a corto plazo	- Se siguen a las acciones
13. Aún los no-intencionales a largo plazo	- Difícilmente previsibles

La acción política, despliegue del poder político (impulsado por los principios, como veremos), se efectúa dentro de un *campo estratégico-institucional*, dentro de un ámbito delimitado por los principios; es decir, que la acción está «en-marcada» por de un horizonte de posibilidad/imposibilidad, desde lo que N. Luhmann llamaría una «doble contingencia», donde las expectativas ante una acción se encuentran *aseguradas* en el interior de dicho *marco*. Lo que sobrepasa ese *marco* es una acción caótica, imposible de ser juzgada como política. La «expectatibilidad» *posible* se encuentra entonces dentro de un espacio delimitado, cuyas fronteras ponen los principios políticos. Es algo más que la mera *virtù* de Maquiavelo —que no subsumiendo principios éticos, *enmarca* un ámbito demasiado laxo, dentro del cual sin embargo la imprevisibilidad de la *fortuna* ha sido disminuida, gracias a ciertas reglas coherentes de conducta (en el *nivel 8 y 9*, del *Esquema 24.01*), pero donde a largo plazo el orden político mostrará contradicciones imposibles de superar, por lo que el campo no podría llamarse todavía estrictamente político, en cuanto al despliegue del poder consensual.

Puede entonces entenderse desde ya que los principios, límites *universales* de toda acción, no quita a ésta su inevitable carácter de *contingencia falible*; es más, aumenta la capacidad para mejor manejar la falibilidad contingente en cuanto tal, según veremos.

Es necesario además intentar articular una reflexión ontológica (y aun la del realismo crítico de un X. Zubiri) con otra de corte deontológico; es decir, de alguna manera mostrar la relación entre Heidegger y Zubiri con Kant. En efecto, en nuestra primera *Ética de la Liberación*¹⁰ intentamos una fundamentación ontológica de la ética a partir de un *Dasein* como «ser-en-el-mundo», cuyo horizonte último ético-ontológico era la «comprensión-del-ser» (el *télos* de Aristóteles). Desde ese *Entwurf* (pro-yecto)¹¹, como «poder-ser» adviniente, como futuro (*Zu-kunft*) diría E. Bloch desde Heidegger, se *abrían* las *posibilidades*, que era todo el orden de la acción (la *praxis* como actualidad del ser-en-el-mundo). Las *posibilidades* de acción quedaban así fundadas en la *comprensión-del-ser*. El «poder-ser» (como pro-yecto) era el «deber-ser» que se constituía en la «comprensión-del-ser»: la falacia naturalista nada tenía que ver en este horizonte ontológico, ya que el «ser» humano era originariamente «ético», y *abocado* desde su origen mismo a la responsabilidad auténtica de ese su *ser*. *Ser* y *Deber-ser* se daban simultáneamente desde el punto de partida. Las acciones eran *debidas* desde el pro-yecto ontológico.

Pero, además, los principios políticos no obligan *desde afuera*, sino que constituyen *desde dentro* la esencia misma del poder como *potentia* positiva, ya que obliga al «querer vivir» el hacerlo desde un «consenso» que sea «viable»; es decir, los principios políticos impulsan los momentos esenciales del poder en cuanto tal.

Desde el realismo crítico de Zubiri, el *mundo* heideggeriano quedó situado dentro de un *cosmos*¹², en el que el sujeto humano viviente es *real*, en un sentido pre-ontológico (aunque siempre accedamos a su realidad desde el mundo, desde el lenguaje, desde la interpretación). «Hay hechos *reales*, aunque están siempre *interpretados*» —contra la propuesta de un Nietzsche o G. Vattimo (con el que debatimos esta cuestión durante tres días en Bogotá¹³) de que «*no hay hechos, hay sólo interpretaciones*»—. Es en este orden donde se sitúa el sujeto viviente y vulnerable (*ordo realitatis*), y la exigencia política (desde el principio material) de la producción, permanencia y aumento de vida humana que obliga al querer vivir como *potentia*. Sin este orden trans-ontológico podemos caer en una mera fenomenología intencional de corte idealista o meramente formal; se perdería el orden de la *verdad práctica*¹⁴, y el origen del poder como realidad.

Mientras que en el horizonte problemático de Kant, de corte idealista o meramente formal, el *entendimiento* constituye objetos (correlativo al momento de la interpretación del *sentido* de Heidegger). Por su parte, la razón pura teórica no tiene ya un momento objetivo propio, porque las Ideas no son objetos sino postulados (objeto de «fe racional»¹⁵), y por ellos son necesarios «principios» formales morales (*nivel 2. y 3. del Esquema 24.01*) —según un principio de universalidad cuya validez no tiene *contenidos*— o «postulados» de acción política e histórica (*nivel 4.*) —que recuperan un cierto *contenido* de la acción histórica y política, y por ello los asumiremos como postulados «políticos», reconstruyendo su sentido—. ¿Es incompatible una comprensión ontológica (o aun trans-ontológica) con una moral de principios de tipo kantiano? Lo sería si dejáramos a la moralidad kantiana dentro de la concepción de un *paradigma solipsista idealista moderno de la conciencia*, y no fuera redefinida y complementada —retomando aún elementos de la tradición más antigua, como por ejemplo la noción de *arkhé* en Aristóteles, y de la tradición del pensamiento árabe o latino-germánico—¹⁶. En estos casos, los principios prácticos (que eran captados por el *lógos praktikós* o *ratio practica* mediando la *syndéresis*, según hemos visto) eran enunciados o juicios universales que expresaban el *télos* humano (o la *comprensión-del-ser* heideggeriana) ligados a la realidad de la existencia. Los principios expresaban dimensiones ontológicas del ser-en-el-mundo, como momento del ser humano, ético por naturaleza¹⁷.

[367] De esta manera, para nosotros, los principios éticos (y en su momento políticos, como despliegue del «ser-humano» en una región ontológica o un «campo práctico» analógico) *explicitan* como exigencias enunciados que tienen dimensiones ontológicas, o del sujeto real viviente, ya dadas. La *explicitación* de lo *implícito* es el pasaje de lo *dado*

ontológica o *realmente* en el ser humano como estructura viviente con actividades cerebrales superiores auto-concientes. El *hecho* de ser responsable del propio comer (también culturalmente, como arte culinario o celebración ritual) para seguir viviendo humanamente, se *explicita*¹⁸ en el: «¡*Debemos* comer para no morir!» —como exigencia ética¹⁹.

Por analogía con el *campo del juego* —campo sin intención práctica, es decir, donde la tensión vida-muerte del sujeto humano es dejada de lado, y por ello se «descansa», no se tiene ya el peso de poner la vida a riesgo—, Wittgenstein propone como ejemplo a las reglas que organizan la acción del *homo ludens*, que puede servirnos metafóricamente para introducir el tema. Si diez deportistas juegan un partido de básquet, en un «campo deportivo», deben cumplir con las reglas de ese deporte. Si dos boxeadores, en el cuadrilátero cumplen con las reglas del box, triunfa el que logra impactar con más golpes a su «enemigo» («enemigo» *deportivo* ciertamente, lo cual supone ciertos *límites* o disciplina), al que aun puede dejar sin conciencia. Es decir, en el box se puede vencer físicamente al antagonista en cuanto tal. La intención no es asesinarlo, sino dejarlo indefenso y por lo tanto *deportivamente* vencido. Si, en el caso anterior, un basquetbolista dejara fuera del juego a un «enemigo» en un partido de básquet, propinándole golpes como el boxeador, habría dejado de ser basquetbolista (este comportamiento es *imposible* como basquetbolista) y no sería sin embargo boxeador, sino que recibiría una pena por la infracción cometida contra las reglas (los principios) del básquet. Si insistiera en golpear al contrario, entonces habría aun dejado de ser deportista, habría ultrapasado el «límite» de *este* deporte, y habría que llamar a la policía para que lo tratara como un simple infractor de la ley, en el *campo político*, ya que estaría agrediendo a otro ciudadano. Cuando un basquetbolista agrede *sin intención* de hacerlo a un oponente deportivo (acto que el boxeador efectúa *con la intención* legítima en su campo boxístico, dejando aquí el hecho de que es un deporte que debería estar prohibido por inhumano), es objeto de pena, y todavía es correctamente deportista si acepta la pena en su contra. Si no la aceptara y agrediera al árbitro, por ejemplo, sería suspendido; es decir, habría dejado de ser deportista, según ya lo hemos indicado. Lo mismo acontecería si el boxeador, después de derrotar al contrario, quisiera seguir propinándole golpes. Habría igualmente sobrepasado el «límite» de ese deporte específico.

Analógicamente, el *campo político* tiene reglas, principios. El *campo militar* tiene otras reglas. En este último se intenta eliminar físicamente al «enemigo» (el *hostis* de C. Schmitt, el *enemigo absoluto* de Derrida), al menos dejarlo sin defensa y derrotado, y puede incluir su eliminación física, y el que lo hace no dejaría por ello de ser militar. Pero si en el *campo político* alguien matara a su «antagonista *político*» porque lo considera un enemigo «total» (enemigo militar), entonces el campo político dejaría de ser político; se transformaría en un campo antipolítico o perversamente político: su acción sería algo distinto que propiamente una acción política. En este sentido, las «reglas» o «principios» políticos de-

limitan el campo político *como político*, y es «imposible» seguir siendo político cuando se intenta matar al antagonista, como en el caso de un enemigo militar. En la metáfora deportiva, el básquet sería a la política lo que el box al arte militar. Teniendo en cuenta que también el box y el arte militar tienen reglas (principios), porque de lo contrario tampoco sería box sino una pelea callejera y una batalla militar una carnicería bárbara y primitiva. Aun la guerra tiene principios propuestos por tratados internacionales (el antiguo *ius gentium* que J. Locke desconoce).

La «crítica» de la razón y la voluntad políticas es el claro análisis de los *límites* del «campo político». Los principios políticos (o las reglas normativas fundamentales) nos permitirán definir dichos límites. El delimitar la diferencia, por ejemplo, entre el antagonista político y el *hostis* (el enemigo militar), supone un criterio y un principio de diferenciación, anterior a dicho antagonismo.

Los «principios», sin embargo, están siempre *implícitos* u ocultos de manera pre-predicativa cotidianamente. Se encuentran *invisibles* en el desarrollo mismo de las prácticas políticas —en el sentido preciso que le daremos en esta obra de filosofía política—, y, sin embargo, definen consistentemente los «límites», las fronteras que enmarcan lo «posible/imposible» del «campo político».

De lo que se trata es, atendiendo las razones de los pensadores «anti-principalistas», intentar elaborar un concepto de «principio» que sea posterior a esa posición escéptica. Sería el caso de principios que cumplen *implícitamente* en la práctica política la función de definir, como un «marco» de referencia, un «campo» entre lo «posible» e «imposible» (tal como lo define Hinkelammert) de lo político propiamente dicho, negativa y positivamente. Acontece como las reglas lingüísticas: no se las aprende primero y después se las aplica. En las prácticas empíricas no se descubre que el principio se aplicó inadecuadamente cuando se logra definir una contradicción entre el uso práctico *a posteriori* y el conocimiento *a priori* teórico *explícito* de la regla. Por el contrario, el principio práctico (en nuestro caso los principios éticos subsumidos por los principios políticos, y éstos aplicados prácticamente y en concreto en la acción estratégica o institucional efectiva) son los que permiten la coherencia y pretensión política de justicia de la misma acción y de la institución, del poder en su ejercicio cotidiano, en el corto y largo plazo. Si, por ejemplo, un político asesina a su antagonista, además de eliminar físicamente al oponente (que significa ya la disminución del poder ante un enemigo externo), crea al mismo tiempo una «enemistad» actual y creciente de todos los «amigos» del asesinado: ahora tiene «enemigos» en el sentido militar del término (y no sólo antagonistas políticos, que ponen su propia vida a riesgo²⁰), y en mucho mayor número (además, potencialmente «enemigos» en un posible campo de violencia extra-política o de una política como ejercicio del poder como pura dominación). Además, sus propios «amigos» comienzan a sentirse inseguros, y ocultan posibles críticas para no transformarse en posibles «enemigos». Crece la tensión en el campo político distorsionado, desnaturalizado, y el político

asesino deberá comenzar a crear un sistema de terror para inmovilizar a antagonistas, enemigos, y también a los amigos ahora inseguros. El poder consensual se debilita; los participantes le retiran su adhesión. El «campo político» se va transformando lentamente en un «campo militar», o meramente policial, de mutua manipulación, espionaje e insostenible desconfianza generalizada. Se habría perdido el consenso mínimo necesario para la hegemonía (ahora en el sentido gramsciano). Se habría destruido la *potentia*. El totalitarismo corrompe entonces el «campo político» como político, como espacio del ejercicio del poder comunicativo.

El enunciado que se refiere negativamente al principio material y universal político se enunciaría: «¡No mates al antagonista político!». Positivamente obligaría: «¡Actúa fraternalmente²¹ con otros miembros de la comunidad política!» y ejerce el poder en vista de la permanencia y aumento de la vida. Esto muestra en las prácticas políticas mismas «implícitamente» su sentido político, a largo plazo y empíricamente, dando estabilidad y crecimiento en el tiempo al ejercicio institucional del poder consensual, en sus diversas modalidades y estructuras, pero, y en segundo lugar, manifiesta también en su misma constitución la posibilidad de la existencia del campo y de la acción política, permitiendo negativamente la existencia de la oposición (del antagonismo político) dentro del enfrentamiento democrático por la hegemonía en el ejercicio político posible del poder consensual (antagonismo político que no es la «enemistad» del oponente en la guerra, en este caso en el sentido de C. Schmitt o de J. Locke), que positivamente despliega un aumento de vida política.

[368] La posición anti-principialista se levanta contra una cierta defensa de principios formulados de manera racionalista *explícita*, predicativa, abstracta. Pero sería justificable si se definen los principios de una manera adecuada, y con un rico contenido pragmático. Un anti-principialismo a toda costa adoptaría una posición que le impediría tener criterios para delimitar el *campo* que permitiera una acción y una organización institucional propiamente *políticas*. Cuando se niegan simplemente los principios en nombre de la contingencia de la política, o porque antes se critica el ejercicio de la razón desde un escepticismo radical —a la manera de Richard Rorty—, en este caso la política «queda en el aire», sin fundamento deontológico. Esto acontece porque antes se ha caído en un escepticismo de todo ejercicio de la racionalidad, incluyendo la política, pero también, y subrepticamente, de la racionalidad crítica democrático-emancipatoria. Otra cosa es negar que se puedan fundamentar los principios, o que no deban fundamentarse en última instancia trascendentalmente —como lo propone en su «destrascendentalización» (*Detranszendentalisierung*) Habermas contra Apel—. Habrá que explorar diversas maneras de fundamentación, y quizá ejercitarlas simultáneamente. Tampoco puede negarse que haya principios a partir del argumento de que el antagonista aparece empíricamente de manera inesperada en un campo político sin contenido (un «universal vacío») y sin condiciones —como opina E. Laclau—, por lo que parecieran inúti-

les y innecesarios dichos principios, porque no otorgan claridad alguna al análisis de la lógica de la lucha por la hegemonía. Se oponen a la existencia de principios desde una cierta posición crítica postmoderna al afirmar la fragmentariedad de la política y la imposibilidad de toda universalidad de principios, porque negaría la complejidad de la acción estratégica, su incertidumbre, su contingencia, su indecibilidad²², propias de la política. Por último, también se oponen a los principios al negarse que el actor político deba conocerlo *explícita y predicativamente* para poder actuar. Atendiendo a todas estas razones, y muchas otras, que explican la posibilidad de una posición anti-fundacionalista hemos creído que es posible desarrollar una estrategia argumentativa que permita sin embargo mostrar la conveniencia y necesidad crítico-política de ciertos principios políticos siempre *implícitos* en las prácticas políticas.

Robert Brandom muestra cómo las «reglas» (*rules*) (o los «principios» en nuestro caso), pueden ser interpretados por los racionalistas (como Platón, Kant o Frege) como reglas o principios *explícitamente* conocidos (y enunciados) como tales, y que se aplican con posterioridad: «Wittgenstein argues that [...] proprieties governed by *explicit* rules rest on proprieties governed by practice. Norms that are *explicit* in the form of rules presuppose norms *implicit* in practices»²³.

Sellars argumentó contra el «regulismo» (que en política sería un «principalismo») en el sentido de mostrar que si se necesitara conocer la regla para usarla en las prácticas lingüísticas, habría que poder conocer antes otra meta-regla para enunciar la misma regla (porque ella consiste también en un enunciado lingüístico) para saber si su enunciado es correcto, pero esto nos llevaría a un regreso al infinito²⁴. Brandom concluye: «The norms *implicit* in regularities of conduct can be expressed explicitly in rules, but need not be so expressible by those in whose regular conduct they are *implicit*»²⁵.

El principalismo piensa los principios políticos como enunciados explícitos proposicionales, que además deben ser fundamentados (el fundacionalismo), para que el ciudadano o el político, al tener conciencia de ellos, pueda aplicarlos. El anti-principalismo niega simplemente dichos principios al opinar escépticamente su imposibilidad, o al no poder imaginar o no creer necesario un ejercicio, *aunque implícito*, de los principios de las instituciones y de las prácticas políticas de los diversos actores del campo político. Por nuestra parte, en cambio, afirmaremos los principios como normas (o reglas práctico-políticas) constitutivas, como reglas que fijan *límites* al campo político, y que desde dentro animan las instituciones y el ejercicio de las acciones *políticas*, normalmente de manera no-intencional, invisibles o encubiertos a la conciencia del agente, siendo sin embargo vigentes *implícitamente* en la institución o la acción misma. El agente, gracias a los principios, *enmarca* de hecho, empíricamente, el campo político, y obtiene un impulso normativo para organizar las instituciones y efectuar su acción, ejerciendo implícitamente el principio en todo lo político. De no hacerlo, la institución o la acción se situaría *fuera del espacio* político, faltándole la *potencia* normativa,

desarrollando estructuras de poder de manera patológica, auto-centradas, fetichistas; de un poder como dominación totalitaria, autoritaria, despótica, o de otro tipo, que desde un punto de vista estrictamente *político* habría dejado de serlo, y comenzaría a producir efectos negativos inesperados, que crearían tanto *ruido* en el corto y largo plazo, que el campo político, las acciones políticas y las instituciones irían desapareciendo en cuanto tales, negadas, destituidas o suplantadas por otros tipos de acciones o instituciones que habrían pasado a otro campo de la acción (por ejemplo, al campo de la guerra o al de la mera manipulación tenocrática o totalitario-policial).

2. Principios y postulados, utopías, proyectos políticos

[369] Pienso que es necesario diferenciar claramente los *principios éticos* de los *políticos* (*niveles 2. y 3. del Esquema 24.01*) y éstos de los *postulados* políticos (*nivel 4.*). Sabiendo, además, que dichos *postulados* (piénsese en *La paz perpetua* de Kant; o en los «conceptos trascendentales» de Hinkelammert) no deben ser confundidos con las *utopías* imaginarias (recuérdese la obra de Tomás Moro; *nivel 5.*), ni con los *proyectos* políticos concretos (*nivel 7.*). Por su parte, los *modelos* o tipos institucionales posibles sirven para la realización concreta de los *sistemas* políticos empíricos (*nivel 6.*), dentro cuyo horizonte (y más allá de éste cuando se tiene intención transformativa) se cumplen las acciones estratégico-políticas (indicadas en los restantes *niveles* del *Esquema 24.01*).

Veamos algunas de estas nociones a fin de fijar un contenido semántico mínimo en cada una de esas expresiones. Los *postulados*, y tal como lo hemos visto cuando Kant trata el tema²⁶, son referencias que *orientan* la acción:

La *paz perpetua* es ciertamente *irrealizable*. Pero [las] alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al *estado de paz perpetua*, no son irrealizables, sino que son sin duda *realizables*, en la medida en que tal *aproximación* es tarea fundada en el deber²⁷.

El postulado, como un horizonte que siempre se desplaza y nunca puede realizarse, como la estrella Polar de los chinos que les permitía *orientarse* en la navegación nocturna pero que como tal era inalcanzable. La «ilusión trascendental» —en expresión de F. Hinkelammert²⁸, consistiría en el caso de que los navegantes quisieran efectivamente llegar a la estrella con sus juncos— es la que comete el anarquista extremo de izquierda revolucionario, o el conservador capitalista, cuando intentan realizar empíricamente el postulado *hic et nunc* (por ejemplo: la «sociedad sin clases», la «disolución del Estado» en Bakunin o J. Holloway, el «comunismo» en su etapa plena —de *El Estado y la revolución* de Lenin—; o el «Estado mínimo» de Nozick, la «competencia perfecta» del neoliberalismo de F. Hayek, que es postulada desde un mercado *total*; o la «fraternidad» y la «igualdad» de la Revolución francesa, etc.). Todos

estos ejemplos nos hablan de situaciones ideales, «perfectas»²⁹, ya que teniendo (o no) posibilidad lógica son *empíricamente imposibles* de ser realizados plenamente; sin embargo, tienen una *función política* ya que abren nuevos horizontes de acciones e instituciones *posibles*³⁰. Intentaremos proponer algunos postulados correlativos a los principios políticos —que son enunciados deónticos universales o imperativos, como veremos—. Consideremos, sólo como en esbozo, cómo usó la categoría de postulado K. Marx en la economía política (que puede servirnos como ejemplo análogo para la política)³¹. Marx indica un aspecto del postulado de la economía burguesa cuando escribe:

La *producción* por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del *lenguaje* sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí³².

Esta intuición Marx pudo haberla tomado de Hegel en aquello que Habermas recuerda de que es «mérito de Hegel haber descubierto el papel epistemológico del lenguaje y del trabajo»³³ —pero Habermas no puede desarrollar el tema por su formalismo—. Ante esa formulación Marx enuncia otro postulado contrario:

Imaginémonos finalmente, para variar³⁴, una *asociación de hombres libres* que trabajen con medio de producción comunitarios y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza social [...]³⁵.

Esta descripción adquiere forma definitiva en otro enunciado:

El *Reino de la libertad* sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores [...] Por consiguiente, esta más allá (*jenseits*) de la esfera de la producción material propiamente dicha [más allá de] todos los modos de producción posibles (*möglicher*)³⁶.

Éste es el postulado del campo económico, en el que su límite *imposible empírico* sería un futuro «tiempo de trabajo cero»: la economía perfecta supondría *no trabajar más, tiempo libre* para el campo de la cultura; y, por ello, «la reducción de la jornada de trabajo es la condición básica»³⁷ (cuando menos se trabaja hay más tiempo para la creación espiritual, pasaje del campo económico al de la cultura), que es como una *aproximación* asintótica al cero de trabajo, imposible empíricamente (como Kant imagina la *aproximación* a la *paz perpetua*, empíricamente imposible, por medio de una anticipación: la «alianza entre los Estados»).

El *postulado*, según el «principio empírico de imposibilidad»³⁸, aunque enuncie un imposible empírico orienta la acción hacia *lo que* el principio obliga. El postulado es un enunciado *descriptivo* (como horizonte perfecto) acerca de lo que en el principio es *prescriptivo* (en el ámbito empírico). El ámbito en que se ejerce el *deber-ser* del principio no es ideal sino empírico; es lo que se *debe* efectuar en lo concreto existente.

Valga esta corta reflexión sobre el sentido de los «postulados» en la acción práctica y en el nivel de las instituciones.

Las *utopías*, en cambio, son narrativas imaginarias que parten de hechos reales que se proyectan al futuro. La descripción de los momentos *negativos* del orden histórico existente son claramente descritos; frente a ellos se relatan acontecimientos imaginariamente futuros en los que *positivamente* se daría un mundo mejor que el actual, donde las «injusticias» presentes desaparecen. Las utopías son fácilmente comprensibles por el *imaginario* popular. Pulularon en la crisis del mundo de la Cristiandad en el momento del origen del capitalismo, en los siglos XVI y XVII. La *Monarquía indiana* de Torquemada (una Cristiandad franciscano-indígena sin presencia de europeos) o la *Utopía* de Tomás Moro son, en efecto, utopías: aunque no-tienen-lugar (*ouk-tópos* en griego) sirven como un horizonte imaginario político crítico o constructivo de la nueva sociedad.

El *proyecto político* concreto, que por ejemplo puede presentar un partido político para mostrar su plan de acción, es ya una formulación estratégica global con intervención de expertos (economistas, politólogos, planeadores, historiadores, psicoanalistas, filósofos, antropólogos, y muchos más, no debiendo faltar los militantes expertos) que proponen con racionalidad medio-fin (razón estratégico-técnica) objetivos precisos que se comprometen a realizar en el corto y mediano plazo. No deberían faltar los horizontes de largo plazo —y sería un proyecto político con sentido histórico mayor.

3. *Ética y principios normativos de la política*

3.1. *Tres posibles relaciones*

[370] Hegel se refería a nuestro tema cuando escribía en la *Filosofía del Derecho*:

Se ha hablado mucho de la oposición de la moral y la política, y de las exigencia de la primera de medir a la segunda. Aquí habría que observar que el bien de un Estado (*Wohl eines Staats*) tiene totalmente otra justificación que el bien del singular, y [que] la existencia de la substancia ética (*sittliche Substanz*) del Estado, esto es, su derecho inmediato, no es abstracta, sino que tiene existencia concreta. Sólo esta existencia concreta, y no numerosas ideas generales tenidas por mandatos morales, puede ser tomada por el Estado como principio (*Prinzip*) de la acción y de la conducta. La así llamada injusticia política, aparente oposición [a la moral], responde a una visión superficial de las concepciones de la moralidad (*Moralität*), de la naturaleza del Estado y de la relación con los puntos de vistas de la moral³⁹.

Hegel está criticando frontalmente a Kant, y muestra (como C. Schmitt, por ejemplo) la incapacidad del filósofo de Königsberg de articular adecuadamente ética y política. En efecto, Kant, al reducir el derecho y la política al cumplimiento de la *legalidad externa*, reservando la morali-

dad subjetiva para el acto propiamente ético-individual (como ética de la convicción), dejó —cuestión tan criticada con razón por C. Schmitt— a la acción política sin motivación *fuerte*, una voluntad ética, propiamente *política* como ejercicio de una elección constituyente de la voluntad de los individuos y de un pueblo. La política perdió su *contenido* de voluntad, de poder, su articulación con las motivaciones de los ciudadanos singulares y de la comunidad política. Esta política legalista con una normatividad puramente formal, externa, conduce, a la larga, a la despolitización o al «maquiavelismo» (no la del propio Maquiavelo) de una política sin parámetros éticos. Después no es posible criticar los efectos de una política corrompida: si la política es una formalidad (con el tiempo sólo una técnica del ejercicio del poder como dominación), ¿por qué no sería un instrumento para el cumplimiento de los intereses de los grupos, clases, naciones, Estados más poderosos? No habiendo una convicción subjetiva de la necesidad de cumplir con una ley acordada por todos, es decir, legítima, el corrupto no sería el que dejó de cumplir una exigencia normativa, sino que sería simplemente el que no supo técnicamente ocultar suficientemente ante la ley (o el posible acusador o juez) los hechos que pudieran reconstruir su acto delictuoso. Sin conciencia ética intersubjetiva que se articula con la legitimidad comunitario-objetiva, ¿cómo exigirle al ciudadano o al representante el cumplimiento de objetivos comunitarios a los que dijo efectuar como miembro de la comunidad o como representante? Sólo el ingenuo dejará de aprovecharse de las instituciones públicas para el provecho de los suyos.

Pero Hegel habla además de una «*injusticia (Unrechte)* propia de la política» —en el texto citado—, que sería algo así como lo indicado en el siguiente ejemplo. En la ética hay un mandato universal: «¡No matarás!», pero en la decisión política de detener a un delincuente la policía puede dar muerte, sin ser su objetivo pero por accidente, al asesino que viola la ley; más aún, acontece que los héroes (por ejemplo, G. Washington, M. Hidalgo o P. Lumumba) en su lucha por la emancipación de la Patria dan inevitablemente muerte a soldados enemigos. Esta muerte sería una de las «injusticias» —a los ojos de una moral subjetiva— de las que habla Hegel⁴⁰. Hegel muestra que habría oposición en una «superficial» visión de la moral subjetivo-individualista y la existencia de una política formal-externa. Si se describe ambos momentos de manera más adecuada y profunda, y se distingue lo abstracto (moral) de lo más concreto (político) —donde pueden darse oposiciones de principios universales en situaciones de mayor complejidad, y donde hay que saber elegir priorizar los principios según la situación concreta, sin perder por ello la exigencia normativa, en el sentido de una teoría *ad hoc* a la manera sugerida por R. Dworkin—, se puede justificar plenamente la aparente oposición.

Otra manera, semejante a la kantiana (en la cuestión de la articulación de la moral y la política hasta *La metafísica de las costumbres*), de intentar llegar a una articulación de la ética y la política, es la de Dworkin en su obra *Ética privada e igualitarismo político*⁴¹, pero su individua-

lismo metafísico le impedirá igualmente una resolución del problema. En efecto, en una ética del «modelo del desafío» el «liberal ético» deberá exigir de todos los participantes en la político el tener una «igualdad de recursos» —criticando en cierta manera el «segundo principio», de la diferencia, de J. Rawls: «Los liberales ético insisten en que la justicia es una cuestión de *recursos*⁴², no de bienestar⁴³. Pero, ¿qué porción de recursos es la porción justa? La igualdad liberal concreta: una porción igual para todos»⁴⁴.

Pero de inmediato se enfrenta a un segundo problema. Desde el punto de vista «parcial», de cada persona, esos recursos podrán ser usados según mayor o menor pericia, según objetivos muy diversos que producirían de inmediato nuevas diferencias: «En condiciones de igualdad de recursos se produce una división del trabajo entre la perspectiva política y la privada»⁴⁵. Para que hubiera una situación de justicia, habría además que compensar «los recursos personales [como inteligencia, fuerza, salud, etc., que] no pueden subastarse. Por eso la igualdad liberal exige un reajuste en los recursos impersonales [en tercera persona] que compense las diferencias de recursos personales»⁴⁶. Y así sigue construyendo argumentos hasta llegar a proponer que en tercera persona el individuo puede aceptar un sistema de acuerdo neutral (que sería lo político) donde cada uno pueda conservar su modo sustantivo de vivir la vida buena en primera persona. Por lo tanto, la política (en tercera persona) no es una «continuidad» de la ética (en primera persona); sino que cada uno, teniendo derecho a su propia convicción, debe tener tolerancia por otras posiciones sustantivas desde el marco de la «igualdad liberal» política. La ética en tercera persona, por su parte, siendo tolerante, es un momento de la política liberal. Cuando se niega la homosexualidad, por ejemplo, «la igualdad liberal tampoco puede ser neutral respecto de esas convicciones en primera persona, evidentemente, porque exigen algo que ella reputa injusto»⁴⁷.

En este individualismo metafísico la perspectiva colectiva (la política) se ha disuelto en un campo impersonal vacío de motivaciones éticas personales, donde la perspectiva individual (la ética) es tolerada como algo externo a lo político propiamente dicho. Una posición como la de Hegel, de C. Schmitt o de los comunitaristas, es evidente, se opone a esta manera de articular ética y política.

Por su parte, J. Habermas, tocando uno de los aspectos de la relación entre ética y política nos indica:

La moral y el derecho sirven ambos, ciertamente, a la regulación de conflictos interpersonales, y ambos tienen por fin proteger por igual la autonomía [individual y pública] de los participantes y afectados. Pero no deja de ser interesante que la *positividad del derecho* imponga una *escisión* de la autonomía, que no tiene equivalente por el lado de la moral⁴⁸.

Éste, y muchos otros aspectos, nos obligan a tomar la cuestión más sistemáticamente. En efecto (y según hemos visto), hay diferentes maneras de encarar la relación entre la ética y la política, y más concretamente,

entre los principios éticos y políticos. Al menos podríamos indicar, para comenzar, tres maneras parciales o reductivas de describir la relación entre ética y política. Considerémosla de manera sólo indicativa.

[371] En primer lugar, por *exclusión*, *a*) la ética y la política se oponen como dos momentos diversos. Se trata de liberar a la política de exigencias normativas como las establecidas por la ética. En el caso de Maquiavelo, que se enfrenta a la tradición en la que tanto la ética como la política comportaban esencialmente virtudes (recuérdese la posición de Aristóteles, Alfarabi o Dante, donde había una prudencia o justicia del singular y otras políticas), el Florentino describe una política que se libera del ejercicio de las virtudes prácticas tal como se las entendía en ese momento. La política moderna habría dado sus primeros pasos descartando las virtudes del pasado y definiendo una nueva *virtù*, que consistiría en un cierto hábito que tendría *reglas* estratégicas y tácticas para la acción⁴⁹ semejantes a las *artes*. Era una *tékhne* que tenía semejanza, aunque mucho menos elaborada y dentro de una lógica de la *presencia*, del *modelo* y del *encuentro* de la acción militar griego-renacentistas, con la *estrategia china*, que incluía un cierto cinismo, un comportamiento del engaño, un saber no poner nunca todas las «cartas sobre la mesa».

Ésta será la concepción de la Modernidad, en especial en su relación con la periferia colonial (con el indio, el esclavo, el colono de otra cultura), con el oponente mercantil, con la clase trabajadora en Europa, con el antagonista del ejercicio político de un «poder como dominación legítima». De igual manera un cierto procedimentalismo extremo puramente formal, que podría atribuirse a ciertas teorías de la democracia actual, evacuaría las exigencias éticas o normativas de la política. Es una posición que hoy tienen mucha audiencia.

En segundo lugar, por *inclusión*, *b*) se piensa la relación entre ética y política desde su articulación como «ética política». Desde el *género* de la ética se desciende a varias *especies*: la ética individual, familiar, política, etc., que son por ello especificación de un género. Para algunos intérpretes árabes o latinos-germánicos de la Cristiandad europea fue la posición de Aristóteles⁵⁰. La «ética política», hoy en día, sería la parte comunitaria de la ética⁵¹. Pero entonces la política como tal —al no ser ética política es nuevamente definida— queda sin un componente intrínseco normativo.

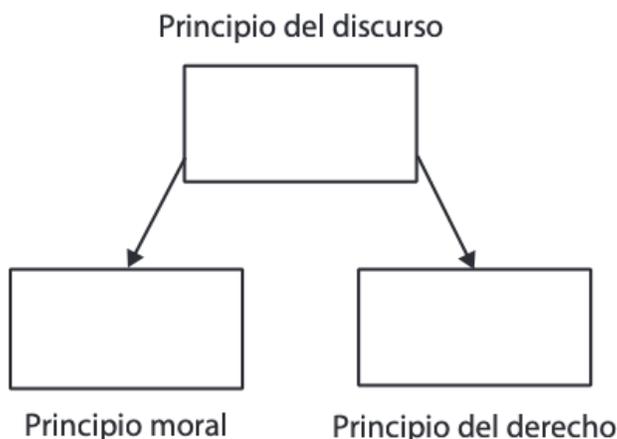
Habría una tercera posición, por *yuxtaposición*, *c*) en la que se describe el momento *normativo* de la política, pero ante la cual deberemos indicar algunas diferencias de fondo. Se trata del modo de articular la relación de los principios éticos con los principios tales como el principio democrático o del derecho, que aunque parciales (porque no son tratados como principios políticos propiamente dichos) indican ya un camino de solución. Se trata de la propuesta de Apel y Habermas. La solución de los filósofos frankfurtianos se ha ido diferenciando, ya que recientemente Apel ha criticado las tesis de Habermas. Veamos rápidamente el estado de la cuestión. Para ambos, existe un «principio dis-

cursivo» que desde el comienzo, y por inspirarse pragmáticamente en Ch. Peirce, debía tener un contenido normativo, y jugaba el papel de un «principio moral» (en el ambiguo ámbito de la *Lebenswelt*). Ante las objeciones que a Habermas de no distinguir suficientemente los principios morales de los políticos, éste propuso en *Factibilidad y validez* una solución que podría resumirse en el siguiente texto:

Desde el puntos de vista normativos (*normativen*) [...] la autonomía moral y la autonomía ciudadana son co-originales y pueden explicarse con ayuda de un ahorrativo principio del discurso (*Diskursprinzip*), que no expresa otra cosa que el sentido de las exigencias postconvencionales de fundamentación (*Begründungs-*). Este principio [...] tiene ciertamente un contenido normativo⁵² [...] pero se mueve a un nivel de abstracción que [...] es todavía *neutral* (*neutral*) frente a la moral y al derecho, pues se refiere a normas de acción en general [...] es todavía indiferente frente a la distinción entre moralidad y legitimidad⁵³.

Apel reacciona fuertemente contra este texto en muchos niveles. En primer lugar, no puede aceptar que el principio moral y el del derecho gocen de igual originariedad. Desde Kant el principio moral no puede tener «el mismo rango en cuanto se trate de la fundamentación de la validez universal»⁵⁴. El principio moral es anterior y superior (ocuparía en el *Esquema 24.02* de Habermas el lugar del Principio del discurso).

Esquema 24.02. LOS TRES PRINCIPIOS DE HABERMAS, ORGANIZADOS EN DOS NIVELES DE ABSTRACCIÓN



En segundo lugar, siendo para Apel idéntico el Principio del discurso al Principio moral, no puede ser *neutral* sino claramente *normativo*⁵⁵, porque es ya la norma básica de la moral⁵⁶. En tercer lugar, un Principio del derecho habría que definirlo claramente con respecto al Principio democrático, que indica un nivel político —que Habermas identifica con el mero nivel del derecho, dentro del cual se mueve la totalidad de la

obra *Factibilidad y validez* que es sólo una *filosofía del derecho*, y nunca una *filosofía de la política*⁵⁷—. En cuarto lugar, Apel presenta la problemática de la justificación, o la *aplicabilidad* (*Anwendbarkeit*) de la norma básica, no sólo a la política (como Principio democrático), sino igualmente a la economía de mercado⁵⁸; cuestión que Habermas no ha analizado en detalle, y tendría muchas dificultades en hacerlo.

Es sabido que para Apel, además del Principio del discurso (o «Norma básica de fundamenación consensual») existen «Normas básicas de responsabilidad histórica»⁵⁹, gracias a las cuales los miembros de la comunidad de comunicación están obligados a procurar no sólo la conservación de las condiciones naturales de la humanidad, sino alcanzar la simetría entre todos sus miembros (como un logro histórico-cultural), para lo que habría que aplicar la norma básica en relación con los principios políticos⁶⁰ y económicos más concretos. Es en este nivel en el que el principio del derecho se debe integrar con el poder político y económico, pero no se ve claro que el principio del derecho es un momento *interno* al *campo político* y por lo tanto habría que articularlo con los demás principios políticos. Pareciera que para Apel hay *solamente un* principio, el del derecho —ya que el mismo principio democrático es ya empírico—, que no es propiamente así descrito como un principio político, del que no se sabe qué relación tenga con el poder político o con el Estado⁶¹. Este nivel de la «responsabilidad histórica» sólo se extiende sobre el «Principio democrático», que articula «la autonomía privada y pública, y donde los ciudadanos son simultáneamente autores y súbditos de las leyes»⁶².

Apel distingue entre «el principio de la democracia [que] no puede equiparse, en la línea de los principios, con aquel, discursivamente fundamentable, del derecho en general»⁶³. El tema daría para una larga discusión.

Pienso que, para poner fin a esta corta introducción a la temática, las tres soluciones indicadas de las posibles relaciones entre ética y política no son las que desearía sostener, en cada caso por diversas razones. Sería necesario llegar a una solución más comprensiva, que no dejara a la política en una situación de no-normatividad absoluta; o que confundiera la relación ética y política con la mera posibilidad de una ética política (donde la ética política delimitaría un horizonte normativo que pudiera diferenciarse de la política como tal⁶⁴); o cuando se confunde lo ético (o lo moral) como el ámbito meramente individual, y lo político como lo meramente formal (el derecho y la democracia). La discusión entre Habermas y Apel nos ha advertido de todos modos sobre una manera de impostar la problemática de la articulación de los principios éticos y los políticos, pero que deberemos resolver de otra manera dada la crítica que hemos realizado de la ética del discurso en cuanto a los principios, cuestión a la que se refiere nuestra *Ética de la Liberación*.

3.2. *Principios éticos y principios políticos: posible articulación*⁶⁵

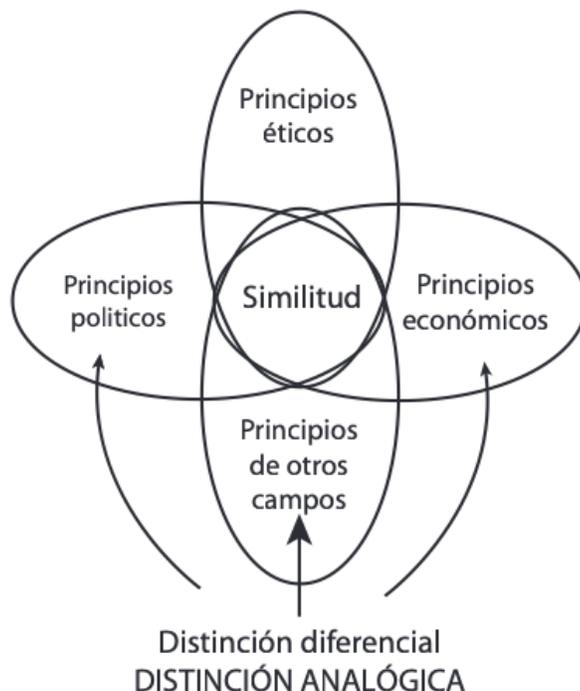
[372] Si Kant nos habla en la *Crítica del Juicio* de juicios reflexionantes o determinantes, ahora debemos tocar los del segundo tipo. Se trata de una subsunción determinante de los principios éticos por parte de los principios políticos. La «pretensión de bondad»⁶⁶ del acto ético es subsumida en una más compleja e institucionalizada «pretensión política de justicia»⁶⁷, en un campo específico práctico, en tanto cumple las exigencias de la normatividad propia de la política *como política*. El que no cumple con las exigencias normativas de la política no es sólo un mal ético, sino que comete una injusticia *política*, cuyas contradicciones, debilitamiento del ejercicio del poder consensual (*potentia*), ineficacia o corrupción (fetichismo de la *potestas*) se dejará ver a corto o largo plazo.

Se trata de clarificar tres cuestiones. La consideración de la manera cómo se produce la subsunción de los principios éticos en los diversos campos prácticos posibles. La descripción de dicha subsunción en el caso de los tres principios fundamentales de la ética en el campo político. Y, por último, una rápida consideración del concepto de *normatividad* que manejaremos en el campo político (que no debe ser considerado meramente *ético*).

3.2.1. *Subsunción* analógica de los principios éticos en los diversos campos prácticos

El perenne problema de las éticas de principios es la cuestión de la *aplicación*⁶⁸. Esta «aplicación» puede concebirse *a*) como el mero pasaje del género a la especie, y por lo tanto la totalidad del contenido semántico o extensión del concepto específico estaría ya incluidos en la identidad del género. O, cumpliendo otra posibilidad lógica, *b*) se trataría del pasaje del analogado principal, que tiene un ámbito de *semejanza* (*similitudo* decían los clásicos), pero no de identidad, con los restantes analogados que lo subsumen, guardando éstos un cierto ámbito de *distinción* (es la cuestión de la *Di-ferencia*⁶⁹). Los meros principios éticos (al menos en número de seis en nuestra *Ética de la Liberación*) *determinan* el ámbito semántico en el que tienen *semejanza* con los campos prácticos concretos (la exigencia deóntica formulada por el principio ético con contenido universal: donde los principios éticos coinciden con los principios políticos con «semejanza» —*similitudo* y no identidad—). Los principios prácticos de los campos específicos y concretos (económico, pedagógico, ecológico, político, religioso, deportivo, familiar, cultural, del género, de la raza, etc.) *subsumen* ese núcleo de semejanza (*similitudo*) dentro de un horizonte noético con mayor complejidad, de diversa *extensión*. Es decir, son «asumidos» (*subsumidos*) en un concepto más concreto.

Esquema 24.03. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS (ANALOGADO PRINCIPAL) SON SUBSUMIDOS ANALÓGICAMENTE POR LOS PRINCIPIOS PRÁCTICOS (ANALOGADOS MÁS CONCRETOS) DE CAMPOS PARTICULARES



Aclaraciones al *Esquema 24.03*. En el ámbito de la *similitudo* (la similitud) los principios éticos coinciden con todos los demás; es lo que tienen de *semejantes*, no de *idénticos* (por ejemplo: el «¡No matarás...!»), que en el caso ético no es idéntico sino sólo semejante al «¡No matarás...!» de cada campo práctico. El nivel de la *distinctio* («distinción analógica» del *Esquema*), es en lo que cada principio *no* coincide con los otros (pero no es *diferencia específica* sino un *análogo*). Así: «¡No matarás *al competidor en el mercado!*», en el campo económico; «¡No matarás *al antagonista como el opositor en el conflicto por la hegemonía!*», en el campo político; «¡No matarás *al hijo/a!*», en el campo pedagógico (como cumplió Abraham con Isaac, pero no Edipo); «¡No matarás *a la mujer!*», en el campo del género, son principios normativos analógicos.

Los principios éticos no pueden regular una acción concreta supuestamente ética *en cuanto tal*, ya que, como indicaba Max Scheler con respecto a los valores⁷⁰, una acción puramente ética que encarnara un valor en abstracto no tiene realidad alguna. Nadie puede cumplir un acto ético *en sí*, un mero acto de *justicia* en cuanto tal. Todo acto concreto se ejerce subsumiendo un principio ético en una acción cumplida en un momento intersubjetivo de un campo *determinado*, dentro de un sistema, en referencia aunque sea lejana a algún tipo de pertenencia comunitaria (como singular de una comunidad), más o menos institucional, etc. El «mundo

de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*) de Habermas, en cuanto relación intersubjetiva sin campo, sin sistema o sin institucionalidad alguna, es una abstracción inexistente, ya que por más íntimo y particular que sea, al final todo acto es un acto ético *en un campo...* al menos familiar, por ejemplo. En este caso, y como tal, los principios éticos correspondientes son subsumidos en los principios normativos de una familia, con características históricas y sociales determinadas, aunque sea en una sociedad post-convencional (donde la familia tiene, inevitablemente, una cierta organización «convencionalmente» post-convencional: la post-convencionalidad absoluta es imposible, ya que intentaría la indeterminación empírica imposible del postulado).

Como hemos indicado, el ejercicio de los principios éticos subsumidos en un campo «familiar privado» (que no es el de la moralidad solipsista kantiana, que consistió en una reducción individualista que define ambiguamente lo moral) deben distinguirse del ejercicio de los principios éticos subsumidos en el campo «público-político». Los principios éticos no tendrían como tales un «campo» propio (por ser abstractos)⁷¹. El «¡No robarás!»⁷² en general, en su dimensión universal y ética, no tiene contenido concreto ni un campo práctico propio. Es un principio de principios. El «¡No robarás el salario al obrero en la empresa capitalista!»⁷³ es un imperativo ético subsumido en el *campo* económico del *sistema* burgués, y en tanto específico y concreto tiene ahora «contenido» real, empírico. De la misma manera en el caso de todos los principios del campo político en su formulación normativa más abstracta. La ética filosófica estudia los principios éticos en general, abstractamente. La filosofía política estudia los principios políticos que, como todos los principios prácticos de algún campo específico, subsumen los principios éticos y los ejercen en las prácticas constitutivas (serían maneras analógicas de cumplir los principios éticos), e implícitamente (como normatividad ejercida en concreto, sin necesaria conciencia, enunciado o definición explícita) de cada uno de los campos indicados.

[373] Si tomamos como ejemplo el campo económico, nos permitirá plantear el tema que venimos tratando. La relación entre ética y economía ha sido tratada, entre otros, por Adam Smith, Friedrich Hayek, Amartya Sen o Peter Ulrich. En primer lugar, frecuentemente, la relación no se establece directamente entre *ética* y *campo práctico regional* (lo económico), sino que está mediada por la articulación entre ética y un *sistema* determinado (por ejemplo, en economía: el capitalismo; en política: el liberalismo). En el caso de los dos primeros economistas nombrados se tratan de pensadores que se ocuparon de éticas económicas que justifican la racionalidad del *sistema* capitalista (uno de los posibles del campo económico), sin intención de clarificar la relación más amplia entre ética (y sus principios) y el *campo* económico (que daban por supuesto y que de hecho identificaban con el *sistema* dentro del cual se encontraban)⁷⁴.

Así Adam Smith, profesor de ética y activo creador de la teoría económica del *sistema* capitalista, pensaba la relación entre ética y economía de una manera que se impondrá posteriormente. El sujeto ético

cumple normativamente los principios prácticos del capitalismo como sistema de mercado. No es propiamente que la economía subsume los principios éticos (como hemos explicado hasta aquí), sino inversamente, un *sistema* histórico-concreto dicta las normas fundamentales a la ética, que se transforma así en una *ética del mercado*. Los principios de esta ética (que subsume o aplica los principios del mercado) se atiende, primeramente, a que el gobernante no intervenga en el mercado (por ser éste una realidad infinitamente compleja⁷⁵). Debe, por otra parte, defender la propiedad privada y el respeto de los contratos. Por su parte, el ciudadano debe respetar las reglas de la competencia y las leyes jurídicamente vigentes (en una Gran Bretaña organizada políticamente por la burguesía). Sobre todo, debe estoicamente tener un dominio sobre sus pasiones, ahorrar, ser sobrio en sus gastos y laborioso en su trabajo. Como puede observarse es una ética fetichizada o fundada sobre los principios de la competencia del mercado de un *sistema* histórico-concreto (pero con la pretensión de ser *natural* o propio de un «estado de naturaleza» segundo, cuando existe ya *stock*, es decir, capital): el capitalista. El *campo* económico se confunde con el *sistema* y no queda exterioridad crítica alguna posible.

Aún de manera más coherente, Friedrich Hayek distingue dos tipos de morales. Una voluntarista, que pretende que hay principios *a priori* que deben respetarse en la economía, por una parte, y otra, por el contrario, que entiende a los mecanismo del mercado (que son para él evolutivos, naturales y necesarios) en tanto deben ser aceptados con *humildad*, sin rebeldías irracionales (y, por otra parte, rebeldías inútiles) contra el cauce necesario del mercado. En primer lugar, se descarta el primer tipo ético:

Demandas de justicia son sencillamente incompatibles con cualquier proceso natural de carácter evolutivo [...] Porque es indudable que el funcionamiento de tal tipo de procesos no se detiene jamás [...] No puede dicha evolución estar sometida en ningún momento a lo que las gentes puedan considerar sea más justo⁷⁶. El principio de la *justicia distributiva* —según el cual cada actor debe recibir lo que moralmente merece— carece totalmente de sentido en un orden extenso de cooperación humana⁷⁷.

Hayek propone un escepticismo radical en cuanto a la moral tradicional o en el primer sentido:

Aun cuando sea indudable que la moral tradicional [...] no puede justificarse racionalmente, lo propio acontece con cualquier otro posible código de conducta [...] Cualquiera que sean las normas que en definitiva decidamos adoptar, nunca podrán justificarse sobre la base de la razón⁷⁸

Es decir, sólo el mercado, infinitamente complejo, nos permite conocer lo necesario dando como resultado final un precio a cada mercancía (es así un mecanismo de conocimiento)⁷⁹. La competencia es la que regula todo ese inmenso mecanismo. La moral que pretenda imponer

acciones correctivas es ilusoria. Así se pasa a un segundo tipo de moral, en la que el actor, al descubrir los mecanismos *naturales* del mercado, los acepta con virtuosa resignación y humildad:

La desigualdad se soporta sin duda mejor y afecta muchos menos a la dignidad humanas si está determinada por fuerzas impersonales [...] En una sociedad en régimen de competencia no hay menosprecio para una persona ni ofensa para su dignidad cuando es despedida⁸⁰. Afirmo igualmente que si la humanidad se negara a asumir las mencionadas tradiciones⁸¹ [...] condenará a muerte y a la miseria a gran parte de la población actual⁸².

Como vemos, en este caso, es *un sistema* concreto (ni siquiera el *campo*) económico el que aplica sus principios a la ética. Ésta, entonces, es la que explicita los principios económicos y actúa en coherencia. La ética sería así un ámbito subsidiario de la economía, que nos evita caer en la actitud de aquellos que «se sienten perturbados [éticamente] por algunos efectos [negativos] del mercado» (p. 142); es decir, «las reacciones supuestamente racionales [éticas] que incesantemente se rebelan contra las instituciones y la moralidad de las que el orden capitalista no puede prescindir» (p. 37) deben ser superadas por una ética funcional al sistema. Como puede imaginarse, se trata de una inversión fetichista casi perfecta. La ética —en el sentido que la hemos definido en la *Ética de la Liberación*— ha desaparecido y en su lugar se ha construido una ética perfectamente acomodada a la reproducción del sistema concreto, no de la vida humana, de cada comunidad y de la humanidad en último término.

El neoliberalismo nos propone la relación de la ética y un campo práctico concreto de manera invertida. Lo económico constituye a la ética y ésta a la política.

[374] Por su parte Amartya Sen⁸³, economista de la India, reaccionando contra la economía liberal clásica e igualmente ante una ética utilitarista articulada con la economía capitalista-liberal, intenta pensar los principios éticos y la economía de una manera más crítica que F. Hayek (y aun que A. Smith). En primer lugar, «¿por qué debe ser únicamente racional perseguir el propio interés excluyendo a los demás?»⁸⁴. Por el contrario, que «la maximación del propio interés deba ser racional parece ser absolutamente insostenible» (p. 33), ya que, por ejemplo, «el éxito de algunas economías de libre mercado, como la de Japón, [...] sugiere que las desviaciones sistemáticas del comportamiento egoísta hacia el deber, la lealtad y la buena voluntad han desempeñado un papel fundamental en el [dicho] éxito industrial» (pp. 35-36). Por otra parte, la ley de «optimalidad de Pareto», en el sentido que toda medida económica debería aumentar la utilidad de algunos pero sin reducir la de ningún otro, que tendría sentido en la relación rico-pobre, a la inversa, cuando se trata de beneficiar al pobre significa siempre «un reducir el lujo de los ricos» (p. 50); es decir, el rico no maximiza su interés propio; lo limita. Éticamente A. Sen propone que cada agente económico parte de una situación particular con *capabilities*⁸⁵ (capacidades de desarrollo) diferentes, en medios

culturales y económicos distintos, donde el «bienestar» no significa mejorar el PIB en dólares, sino ver cumplidas sus expectativas valorativas:

El conjunto de *capacidades* representa pues la libertad de elección que una persona tiene entre los modos de vida diferentes que quiere cumplir⁸⁶. Es posible concebir el modo de vida conseguido por una persona como una combinación de *realizaciones* o bien de hacer (*doing*) y de ser (*being*)⁸⁷.

Vemos, entonces, que a diferencia de Hayek, Sen opina que los principios económicos subsumen a los éticos, que siendo los vigentes de un mundo de vida (a la manera de los «comunitaristas»⁸⁸) se imponen a la economía, que es una mediación en la realización del «modo de vida» concreto, motivado por sus valores desde donde se debe medir el grado de desarrollo de un pueblo. Porque mal se habría desarrollado una comunidad que aunque poseyera índices objetivos de mayor riqueza (medidos por un criterio monetario mercantil) hubiera fracasado en realizar el ideal de vida buena de la comunidad⁸⁹.

Peter Ulrich⁹⁰ efectúa la tarea analítica de aplicar a la economía la ética del discurso. Se trata nuevamente de una crítica de la razón utilitarista en economía⁹¹, pero ahora desde el «giro pragmático» de la «razón ético-comunicativa» (p. 269). Se trata de partir del «*a priori* de una comunidad de comunicación económico-política» (*der politisch-ökonomischen Kommunikations-gemeinschaft*), y situándose en un nivel procedimental estudiar la relación entre «mundo de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*) y orden económico-político (que es un *sistema*) a través del problema de la propiedad privada, y en especial por la democratización de todos los procesos de gestión del acuerdo consensual (*Konsensorientiertes Management*) (pp. 431); para terminar reflexionando sobre un «sistema social del Estado» como «política social emancipatoria» (*emanzipatorische Sozialpolitik*) (p. 467):

La transformación de nuestras instituciones y formas de vida socio-económicas van a requerir todavía un largo e intensivo proceso de aprendizaje democrático —proceso emancipatorio del trabajo del viejo mito de la mega-máquina industrial (p. 474).

Ulrich ha subsumido, de manera muy interesante, en el campo económico el principio moral formal discursivo, del consenso democrático en la gestión económica y en la participación del trabajo en el proceso productivo. Pero, paradójicamente, no ha desarrollado propiamente todo el *aspecto material de la economía*; es decir, toda la esfera de la precisa *razón material económica* (que no es la mera razón económica ético-comunicativa, formal). Por ello no ha sabido situarse en el *a priori* de una comunidad de *productores-consumidores* económico-política propiamente dicha (que no es la mera comunidad *comunicativa* correspondiente)⁹². Es la aplicación del principio discursivo formal a la economía; uno de los tantos principios éticos (que para Ulrich, como para Apel o Habermas, pareciera ser el único).

Por otra parte, la subsunción de los principios éticos en los diversos campos prácticos son hoy denominadas «éticas *aplicadas*» —como en el caso, por ejemplo, de la «ética de la empresa» o de la «bioética médica»—. Frecuentemente se transforman en práctica casuística en el presente constructos ideológicos ya determinados por el *sistema* capitalista; es decir, son en realidad éticas funcionales intra-sistémicas (un poco como la de Hayek en economía), pretendiendo ser discursos «libres de valores» (a partir de la expresión weberiana de *Wertfreie*, lo que por otra parte supone definir a la ética subjetiva a partir de «juicios de valor»), siendo en realidad teorías que consolidan, justificando, ciertos *sistemas* concretos dentro de los respectivos campos prácticos. Así, la bioética se plantea de manera abstracta la prohibición o posibilidad ética de la eutanasia o la clonación, pero no tiene ninguna perspicacia para iniciar la descripción (y crítica) del entero *sistema de la salud*, o quizá más exactamente del *sistema para enfrentar enfermedades*. Este *sistema*, que incluye un cierto tipo de medicina occidental eurocéntrica con una concepción de la enfermedad somática, en gran medida quimioterápica (cuyos fármacos son producidos por corporaciones transnacionales químicas, con monopolios conocidos y sistemas de propaganda que se ha probado producen frecuentemente nuevas enfermedades —como Ivan Illich criticó en su momento⁹³—), cuyo diagnóstico de lo que sea *enfermedad* está en buena medida bajo el control de una medicina científico-positivista elitista (y para los que tienen recursos para pagarla, que son minorías en el horizonte mundial), con un *sistema médico* que permite que el mismo especialista, sus clínicas, hospitales, compañías de seguros, empresas de producción de instrumentos cada vez más sofisticados, terminen por *explotar económicamente* a la enfermedad (y al enfermo, y sus familias, y en especial cuando van llegando a ser adultos mayores). Es decir, el *sistema* actual de enfrentar a la enfermedad se articula al *sistema* capitalista (es decir, el campo económico se cruza con el campo de la salud), y produce una coyuntura *anti-normativa* como *totalidad*, lo que abre una posibilidad ética que la bioética médica está muy lejos de saber analizar filosóficamente. Es un ejemplo, entre muchos, en el que los principios éticos deberían ser subsumidos por los principios normativos del campo de la salud de manera creativa. Cuando uno ofrece —como me ha pasado— este tipo de programas en cursos de la Facultad de Medicina sobre la así llamada «Ética médica» (que es una moral solipsista abstracta en un sistema vigente que no es analizado), evidentemente, no son aceptados por los claustros de profesores bien enmarcados en el *sistema* de explotación económica de la enfermedad.

3.2.2. Modo analógico de subsunción de cada uno de los tres primeros principios éticos en el campo político

[375] Así como cada campo práctico subsume los principios éticos analógicamente, lo mismo acontece con el campo político que nos ocupa.

En primer lugar (tema del § 25), el mero *principio ético de validez*⁹⁴, componente formal necesario de toda «pretensión de bondad» (de un acto, una norma, una micro- o macro-institución, etc.), será analógicamente subsumido ahora por el *principio político de legitimidad* (que denominaremos «Principio democrático», que necesitará por su parte ser redefinido dentro de nuestro propio discurso), y, por lo tanto, asume también el principio jurídico *de legalidad* (con respecto al sistema del derecho⁹⁵), que debe ser cumplido por toda acción *política* (que tiene otras determinaciones que el puro acto *abstracto* ético; por ejemplo consta de las determinaciones a efectuarse dentro de una «esfera pública», «institucional», en referencia al ejercicio del «poder consensual de una comunidad política», dentro de un concreto «campo político», etc.) con «pretensión política de justicia»⁹⁶. Por esto con razón Francisco Suárez⁹⁷ pensaba que el régimen democrático era el «natural», que no necesita institucionalidad originaria. En efecto, la comunidad debe llegar al acuerdo de darse un rey (en la monarquía), o permitir a pocos (el *senatus*) gobernar en nombre de todos, o, efectivamente, institucionalizar la democracia. La manera originaria de querer (aunque sea implícitamente y por costumbres ancestrales) darse una organización política es *ya siempre* y como *presupuesto* la vigencia del «principio democrático» (que podría llamarse igualmente «principio originario de consensualidad»). El acto mismo de decisión para determinar el cómo se elegirán los representantes de una Asamblea constituyente, es ya un momento del ejercicio de este principio procedimental normativo. Si la decisión emana de una participación simétrica de los afectados dando razones, puede decirse que esa decisión tiene *legitimidad*. De esta manera, en *todos los momentos de la vida política* en que haya necesidad de llegar a acuerdos consensuales, este principio subsume en el campo político el principio ético de validez universal.

En segundo lugar (tema del § 26), el *principio ético material*⁹⁸ es subsumido igualmente por el principio material universal de la política, en aquello de que el contenido de todo acto humano debe en último término producir, reproducir o acrecentar la vida de la comunidad, teniendo como última instancia a la humanidad actual y futura. Ahora se simplifica el principio meramente ético, dadas las exigencias institucionales propias del campo político al cruzarse con los campos ecológico, económico y cultural constituyéndose en el *ámbito material* de la política⁹⁹ (que en su conflictualidad constituye el «problema social» que trataremos en la sección *Crítica*, volumen III). En algo el principio material de la política es *semejante* al principio ético (en aquello del respeto absoluto a la vida humana y a su desarrollo), pero ahora acotado en el horizonte analógico determinado (en aquello en que lo político es *dis-tinto* de lo meramente ético).

En tercer lugar (tema equivalente en esta política, que trataremos en el § 27), el *principio de factibilidad de la ética*¹⁰⁰ se enfrenta primeramente con las limitantes que la *naturaleza* establece a toda acción e institución humana. Como opinaba D. Hume, y tantos otros, si pudié-

ramos producir por milagro los satisfactores que nuestras necesidades requieren, es decir, si no hubiera escasez, no existiría ni la política, ni la economía, ni casi ninguna exigencia de disciplina. Habría infinitos bienes para necesidades siempre menores. Pero como Kant lo enuncia en su imperativo hipotético de factibilidad: «Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una ley natural, es moralmente imposible»¹⁰¹. Es decir, la máxima debe poder ser realizada cumpliendo las reglas de la naturaleza, donde las condiciones necesarias (no las contingentes) están fijadas, no sólo por las relaciones humanas intersubjetivas o la exigencia de la vida humana, sino por las reglas más generales de la naturaleza que limitan el operar humano en el espacio, el tiempo, la gravedad: la escasez y las limitaciones empíricas de la corporalidad del ser humano (como ser físico real, aun antes de ser viviente). De nuevo, la política estará drástica e inescapablemente limitada por las condiciones de posibilidad físico-naturales, a las que hay que saber agregarle todas las condiciones delimitantes empíricas económicas, psicológicas, culturales, históricas, políticas, etc. No todo es políticamente posible; ni tampoco todo lo técnicamente posible de ser operado es posible político *normativamente* (esta última como posibilidad normativa). Esta «posibilidad» no es ya natural sino situada dentro de las *exigencias normativas* de la política, esfera regulada también por los dos primeros principios ya enunciados (el material de reproducción de la vida humana y el formal de legitimidad).

Repitiendo, el *principio de factibilidad ética* adquiere ahora nuevas determinaciones transformándose en un *principio de factibilidad estratégico-política*, lo que incluye mayores componentes prácticos, más responsabilidades a corto y largo plazo, y mayor capacidad de habérselas con otros actores estratégicos y dentro del cuadro de las instituciones existentes (o desafiándolas para su transformación). Por ello, es igualmente un principio de responsabilidad de los efectos de las acciones y las instituciones que hay que saber prever con seriedad honesta —sabiendo de las limitaciones propias del agente humano finito—, desde cuyos efectos *negativos* (aunque sean no-intencionales) se iniciará la tarea deconstructiva de toda la *Crítica* de esta *Política de la Liberación*.

En efecto, los principios políticos, implícitos en las acciones y las instituciones, subsumen a los principios éticos. Si se los «explicita», aparecen en primer lugar como principios políticos y no como éticos. Sólo ante un segundo movimiento de explicitación aparece, por su parte, el momento ético subyacente. El simple «¡No debes matar... al antagonista político!», que está *implícito* en toda práctica política que pueda recibir el nombre de tal, aunque no se tenga conciencia explícita o en forma predicativa de su existencia, ni de su aplicación, tiene por su parte *implícito* el imperativo todavía más general: «¡No matarás!» (el principio abstracto ético). Ambos principios están vigentes en toda acción política, y se los «ejerce» siempre *de hecho* en las prácticas políticas, cumpliendo su función de poner un marco, un freno a cualquier acción que pretendiera obrar lo contrario, mostrando su «eficacia» política a largo plazo, dando

coherencia a la acción política; constituyendo al poder políticamente como *potentia*, moviendo las voluntades y exigiendo el llegar al consenso, por dentro, y permitiendo también elaborar el criterio por el que se enmarca al oponente en el campo político como «antagonista» *político* («oposición» dentro de los límites definido por el campo político), y no como «enemigo» *militar* (el oponente absoluto, a ser eliminado físicamente por el ejercicio del arte de la estrategia técnica del *campo* militar). El principio político al subsumir el principio ético-material lo determina regionalmente («¡No matarás [contenido analógico de *semejanza* con todos los campos restantes] a ningún ciudadano de la comunidad política [*Distinción* determinada analógica propia de la política]!»).

Si alguien elimina físicamente la posible simetría del oponente, si se le niega una adecuada participación en el campo político (por ejemplo, encarcelando injustamente al antagonista), la pérdida del consenso, de la validez, de la legitimidad de su acción roerá el impacto o sentido político de su acción (se tornará autoritaria), y el ejercicio del poder ya no será el de un «poder comunicativo», sino meramente el ejercicio de una coacción violenta, policíaca: poder como dominación, *potestas* negativa. En este caso, la permanencia a largo plazo de lo político en el campo político no tendría posibilidades, sostenibilidad, legitimidad, condiciones necesarias para su vigencia. Habría desaparecido el poder político legítimo. El no cumplimiento empírico de ciertos principios implícitos lleva entonces al fracaso de la acción y de la institución *como políticas*. Puede permanecer su presencia dominadora, es decir, y como ya lo hemos indicado, sería una acción o institución destructiva de la *potentia* de la comunidad política; y habría dejado de ser política como «obediencia».

El principio negativamente enunciado («¡No matarás!») delimita el campo; enunciado positivamente («¡Debes considerar al antagonismo político dentro de un ámbito de fraternidad fundamental, porque eres miembro de la misma comunidad política!») impulsa *por dentro* los momentos constitutivos esenciales del poder político (como *potentia*), de las acciones estratégicas y de las instituciones políticas. Analicemos la cuestión con mayor detalle.

Podemos afirmar que el cumplimiento serio de estos tres principios *políticos* permiten honestamente al agente político (o a la institución) tener al menos una «pretensión política de justicia» —que consideraremos en el § 28—, intersubjetiva (en cuanto a la vigencia de su conciencia normativa política¹⁰²) y objetiva (con legitimidad *real*, no solamente legal o formal). Pero es más, el cumplimiento de estos principios constituyen la posibilidad real de la existencia de lo que llamamos el *poder consensual* no fetichizado como mediación para la sobrevivencia (no sólo como permanencia sino como acrecentamiento histórico-cualitativo de la vida humana) que se produce por momentos que son fruto de las exigencias de los nombrados principios. En primer lugar, el poder es *consensual* y en tanto tal tiene *unidad* de las voluntades suficiente para lanzarlas hacia un objetivo con potencia. Se trata del cumplimiento del «principio demo-

crático», que es condición ontológica *a priori* del consenso que constituye la cohesión del poder como tal poder. En segundo lugar, el poder es la voluntad general de la vida de la comunidad para vivir; es decir, es el cumplimiento del «principio material» de la político, como su *potencia* misma. El principio material es el soporte normativo de tal potencia. En tercer lugar, el poder consensual es tal cuando «*puede poner los medios*» para la sobrevivencia de la comunidad; es decir, cumplir con el principio de factibilidad política que considera y ejecuta los medios a la mano, en la escasez propia de toda estrategia, para realizar el *contenido* (del principio *material*) siempre *legítimamente* (según las obligaciones que dicta el «principio democrático»). Queremos con esto sugerir que estos tres principios están *debajo* de la *realidad* misma del poder como tal; son el *supuesto* y el *límite* no sólo del campo político, sino de las acciones estratégicas de la política, de todas las acciones e instituciones. Son como la sangre nutriente de todo el organismo. Mientras sus miembros cumplen sus exigencias, aunque sea implícita o inadvertidamente, el cuerpo político *goza de buena salud*. Cuando dejan de ser cumplidos *de hecho*, comienzan a surgir en el cuerpo político, en la comprensión y ejercicio de las acciones estratégicas y en la corrupción de las instituciones los signos de las contradicciones, de conflictos sin solución, de debilitamiento del poder consensual, con el inevitable crecimiento del ejercicio del poder como dominación, como coacción *desde arriba*, como despotismo, totalitarismo, autoritarismo, injusticia social, etc. (*potestas* negativa del poder). La pérdida de conciencia político-normativa en la comunidad es debilitamiento del poder consensual, es corrupción de la potencia; es como una planta debilitada a la que atacan hongos y plagas, terminan por secarla. El cumplimiento de los principios da a la comunidad la fuerza, la vitalidad, el poder, *potentia*.

3.2.3. La «normatividad» de lo político (subsunción de la obligación abstractamente ética en el campo político)

[376] La palabra *normatividad* asume en el *campo político* analógicamente el contenido semántico de las obligaciones originadas por los principios o las exigencias *éticas*, que como tales (*como éticas*) no tienen campo propio, sino que están vigentes sólo en el ámbito abstracto del analogado principal.

El acto o la institución políticos, si son positivamente políticos, deben cumplir también con las obligaciones que analógicamente define la ética; pero dichas obligaciones son analógica y normativamente políticas, y ya no éticas. Son actos o instituciones con «pretensión de justicia» *en tanto actos e instituciones políticos*. Si el acto político ha perdido su exigencia deóntica, es decir, su determinación *normativa*, es ya políticamente corrupto, fetichista —en su sentido *estricto y fuerte*—. Es sólo su pura apariencia; una ficción política; un mero ejercicio de fuerza bruta desprovista de sus cualidades en tanto políticas. Cuando J. Stalin desata toda una maquinación para asesinar a L. Trotsky, manifiesta que ese tipo

de ejercicio de la fuerza política no es ya política en su sentido pleno: se encuentra en el campo del ejercicio de una coacción despótica (que ha convertido el campo práctico en un puro enfrentamiento, de lucha a muerte en sentido físico). El campo político se debilita, desaparece, y en su lugar comienza a bosquejarse un campo de batalla, un «estado de guerra» —que ya no es el «estado civil», aun para J. Locke¹⁰³.

La *ética* tiene, entonces, la tarea de analizar las obligaciones prácticas abstractas que deben ser cumplidas por el ser humano viviente en cuanto tal (no es un campo individual, privado o del «mundo de la vida cotidiana» de un J. Habermas). Lo *normativo* de la ética consiste en su *obligatoriedad*, lo que supone la intersubjetividad mutuamente obligante, en el hecho de imponerse a las voluntades libres, autónomas (y la razón práctica que acuerda por razones) por reglas de acción que se aparecen como «exigentes»¹⁰⁴. El sujeto se descubre como «exigido», pero no bajo el régimen de otro tipo de «necesidad» como la que impera en el orden natural o de lo físicamente regulado. Es sólo una «necesidad» ética (que puede ser o no ser cumplida por una voluntad libre; no así la cosa física que no puede menos que efectuar lo que la ley de la naturaleza determina). Lo que obliga *normativamente* no es ley de la naturaleza. Hay, entonces, un cumplimiento *necesario* físico natural; y un cumplimiento *obligatorio* propio del sujeto libre. Esto último, la *obligatoriedad* o *exigencia* que rige ante una libertad intersubjetiva, comunicativa, es la *normatividad*.

Por su parte, lo *normativo* de la política efectiviza *analógicamente*, en el campo político, el mismo tipo de *obligaciones prácticas* que las éticas, pero *determinadas* de manera más compleja, analógica y concretamente en el campo político. La obligación teórica de cada miembro de una comunidad científica —pensada por Peirce o Apel— de *aceptar* el mejor argumento de otro participante de la misma comunidad, es una inferencia teórica que conlleva —en su relación al otro científico como sujeto humano— la obligación científica (ante la verdad de lo expresado) y normativa del que *humildemente* reconoce el mejor argumento. Es una exigencia lógica y *normativa* (material veritativa por el contenido de lo argumentado; formal válida por la intersubjetividad del consenso logrado). En el caso de la política, la aceptación de las exigencias de una ley del Estado (en la que se ha participado simétricamente en su promulgación) o de una decisión tomada democráticamente (según la definición que hemos dado), es igualmente una *obligación*. Pero no es una obligación meramente ética (con normatividad abstracta puramente moral), sino que ahora es una obligación institucional o público-intersubjetiva (e incluyendo otras determinaciones de *lo político*, no contenidas en la definición de *lo ético*) que la constituye como una *obligación política*. Este tipo de *exigencias que obligan* a la voluntad de los miembros de la comunidad política, racional y consensualmente aceptadas, es lo que constituye la *normatividad* de lo político.

Deseamos insistir mucho en esta cuestión, que es algo más que la pura relación entre ética y política. Pienso que desde el tiempo de Ma-

quiavelo se confundieron semánticamente las cosas, y no veo que se haya aclarado de manera precisa el tema. Es demasiada pretensión indicar que pocos lo han considerado como lo expongo, pero no veo en el panorama de la filosofía política contemporánea un planteo decisivo de la cuestión.

Insisto entonces. La *normatividad* de lo político (que no es la mera *normatividad ética*) constituye a la acción, a la institución y al principio político *como políticos*. No se trata de la presencia de la *ética en la política*; lo cual podría dejar a *la política* sin normatividad siendo todavía *política*. No se trata de una *ética política*; que, aún peor, dejaría a la parte de la política que no es el ámbito de la «ética política» sin normatividad alguna —y es lo aceptado en el mejor de los casos y en general en la práctica política y aun en el objeto de la ciencia política.

Emparentada con la posición descrita, se encuentra la pura exclusión de la ética y la política. La excusa frecuente es: «¡Bueno, ese acto de justicia debió ser la realización de un principio ético; pero la política no es la ética!». O como cuando F. Hayek, que entra a considerar el que puedan morir seres humanos por decisiones económicas que preservan la libertad del mercado (en nombre de salvar mayor número de vidas), exclama: «¡Salvar las vida de las víctimas es un problema ético, pero la economía no es una ética, sino que es una ciencia!» —con lo cual se sobre-entiende que la ética es un *plus* que algunas conciencias generosas sienten el deber de cumplir, pero que nada tiene que ver con la *ciencia económica*—. Este tipo de juicios de valor superficiales y contradictorios, son los que deseamos mostrar en su destructividad irresponsable.

Los principios éticos son subsumidos en todas las acciones e instituciones políticas, pero bajo las exigencias de obligaciones políticas. Para muchos, el ciudadano o el político que no cumpliera las exigencias «éticas» (por ejemplo, presionar desde una posición de autoridad sexualmente a una secretaria, confundiendo así la esfera privada con la pública, pasando de una exigencia que se enfrenta con lo «ético» al orden de la «normatividad política»), podría ser, por una parte, juzgado de ser un sujeto éticamente *malo*; pero, por otra, podría ser tenido como un ciudadano que *en tanto político* no podría ser juzgado políticamente por ese acto «privado»¹⁰⁵. Cuando un político, por ejemplo, se hace fijar lícitamente un sueldo desproporcionadamente alto en referencia a la media de la administración, puede no incurrir en ninguna ilegalidad, pero puede ser considerado un ciudadano o un político *injusto*, que corrompe las acciones o las instituciones políticas, y los sistemas que son las mediaciones concretas. La pura *legalidad* (kantiana) o la pura *estrategia política* no basta para el cumplimiento de la *normatividad real*¹⁰⁶ (formal procedimental, material y de factibilidad) de la acción y la institución política; es necesario aún cumplir con los principios políticos normativos, tal como intentamos describirlos en estas páginas, para que la política adquiera autonomía de la ética, por una parte, pero, y principalmente, para asignar un criterio normativo al politicismo injusto, corrupto hoy frecuentemente vigente. ¿Cómo se podrá formar o educar la conciencia

normativa y la voluntad con pretensión de justicia del ciudadano y del político si no se logra integrar ni teóricamente las exigencias de lo que en el ámbito ético se denominan obligaciones prácticas universales: no robar, no matar, dejar hablar con libertad al oponente, no torturar, no humillar, etc.? Todas estas exigencias no son sólo ni primeramente valores éticos, sino que son imperativos prácticos que permiten el aumento de la *vida* humana de la comunidad, que organizan las exigencias del *consenso* práctico y que delimitan las acciones inspiradas por la razón *estratégico-instrumental*. Sin dichas exigencias la humanidad, los Estados, las comunidades, las instituciones están, no en un originario «estado de naturaleza» (que nunca existió), sino en un permanente «estado de guerra», que es lo que se impone como siendo la naturaleza de las acciones y de las instituciones *políticas* (amigo-enemigo; la política meramente como el horizonte estratégico de la negociación de conflictos) desde el poder definido como dominación (peor todavía si se le agrega lo de: «legítima», y ya es cinismo si se concluye con el: «ante obedientes», de la tradición weberiana).

Deseamos resumir recordando que los principios políticos ni son meramente aspectos negativos (como el indicar el límite del campo tras el cual lo político se torna imposible), ni obligaciones que sobre-puestas y como exteriores al campo político se imponen al ciudadano o al político, sino que son *condiciones radicales de posibilidad* que conforman la esencia de lo político como un *a priori* sin el cual deja de existir ese tipo de acciones e instituciones en un muy particular campo de prácticas, que tienen ciertas reglas sin las cuales la humanidad quedaría desprovista de una de las mediaciones sistémicas fruto de una ingente creatividad histórica, que dieron como resultado un *hábito* o *disciplina* que sujeta la voluntad de los miembros *plurales* de la comunidad para no ultrapasar ciertos límites (que constituye las costumbres del «estado civil» opuestas al caos ficticio de un hipotético «estado de naturaleza», barbarie sin limitaciones), y que las *une* consensualmente por un «principio democrático» que, como hemos dicho, atraviesa *todos los momentos* del campo político. Sin principios lo político desaparece y se transforma en acciones e instituciones que giran en torno a criterios contradictorios que no pueden acrecentar su eficacia estratégica a través del largo plazo de la historia, a favor de la vida humana y en el respeto a la autonomía de sus miembros y comunidades. Sería una comunidad con muy débil o ningún poder consensual, que no resistirá el embate de otras comunidades que hayan logrado mayor cohesión y *potencia*.

4. *Distinción entre fundamentación y justificación o aplicación de los principios políticos*

[377] Las normas o principios normativos (*a*), como todo enunciado práctico (toda máxima, acuerdo intersubjetivo, decisión, norma, ley, etc.), pueden ser tomados como punto de partida para un *ascensión dialéctica* a sus supuestos, a su fundamento. Este movimiento lo deno-

minaremos «fundamentación». Se fundamenta un principio o enunciado por el pasaje de lo particular que «busca» lo universal que lo funde (es un acto de la capacidad de juzgar *reflexionante*). Hegel diría que es un pasaje de lo que aparece (*Erscheinung*), lo fundado, hacia la Esencia (*Wesen*) (el fundamento: *Grund*). Por su parte, los primeros principios, siendo universales últimos, no pueden pasar a otro horizonte superior o anterior (en el orden de la fundamenación), sino que reflexionándose sobre sí mismos, prueban, por auto-mostración, por el absurdo o por imposibilidad de sus contrarios, los principios *últimos en su esfera*. Por el contrario (*b*), el movimiento *descendente* de los principios (máximas, normas, etc.) hacia sus posibles aplicaciones concretas, o en tanto son subsumidos en la acción, la institución o campos más concretos, como proceso de descenso explicativo o *epistémico*, lo denominaremos «justificación». Se justifica una decisión (acuerdo, norma, ley, etc.) desde sus principios. Justificar es un acto de la capacidad de juzgar *determinante*, que pasa de lo universal a lo particular o singular. Sería pasar del *Grund* (el principio, o Esencia o el Mundo, para Hegel o Heidegger) a lo que aparece como *explicado* (en este sentido es un proceso epistémico).

Desde ya debe tenerse en cuenta que la fundamentación de los principios normativos de la política se apoyan en la fundamentación anterior de los principios éticos, que son los primeros, abstractos y por último fundamentales. En realidad en la política se subsumen dichos principios ya fundamentados. De todas maneras podemos indicar algunos aspectos de una tal fundamentación política teniendo conciencia que es un momento segundo¹⁰⁷.

a) *El proceso ascendente*¹⁰⁸, que hemos denominado «fundamentación», comienza desde lo más cercano, pasando por los intermediarios, para llegar al final al fundamento último, cuando, como expresa Wittgenstein, «la pala se dobla». Éste es aquel tipo de enunciados que alcanza un horizonte con un estado «detrás del cual ya no se puede transitar»; es decir, la «irrebasabilidad» (la *Unhintergebarkeit* de K.-O. Apel) propia de los *primeros* principios, que ya fue analizada de manera tan influyente por el mismo Aristóteles en sus textos sobre la dialéctica¹⁰⁹.

Estos principios en el campo político, pueden ser mostrados como necesarios (que de manera implícita están siempre presentes en el ejercicio de las prácticas concretas políticas como hemos visto) por contradicción dialéctica al absurdo de su contrario, y en esto consistiría una posible fundamentación dialéctica, tal como ya Aristóteles entendía la *mostración de los primeros principios*. Estos principios son primeros, en cuanto no hay ningún otro *detrás* de ellos en la política¹¹⁰. Cada principio recorta un aspecto o esfera de determinación necesaria del campo político; por ello hay tantos principios normativos como esferas de este complejo campo, y, por su parte, se tendrán tantos oponentes para las respectivas fundamentaciones como tipos de principios hayan. La negación de un principio político produciría una patología en un aspecto específico del campo político, de las acciones y las instituciones políticas. A la *negación* del principio material de la política, le seguiría la patología

totalitaria (donde la eliminación física por asesinato, por ejemplo, de los antagonistas reemplazaría la lucha por la hegemonía), o la ceguera ante la miseria (todo lo cual debilitaría en su *contenido* al poder político). A la *negación* del principio formal o democrático le seguiría la patología autoritaria, la crisis radical de la legitimidad o la unidad misma del poder. Y la *negación* del principio de factibilidad política produciría la patología anarquista (que intenta lo imposible políticamente), la ingobernabilidad o el decisionismo de derecha (que se auto-define como teniendo en su misma acción el sentido último de la lucha por el dominio sobre sus antagonistas, catalogados como amigos o enemigos, y cuyo contenido en referencia a la vida humana y forma procedimental normativa quedan indefinidos y sin criterios ni límites en la coherencia de esa misma acción y de las instituciones en el corto y largo plazo¹¹¹).

Konrad Ott, en una obra *Fundamentaciones morales*¹¹², nos habla del lugar de la fundamentación de principios éticos en la lógica interna de la ética. Y se refiere a los modos de fundamentar los principios efectuados por Kant¹¹³, por la corriente utilitarista¹¹⁴, por la ética contractualista¹¹⁵, por la de Alan Gewirth¹¹⁶, concluyendo con la fundamentación intentada por la ética del discurso¹¹⁷. Es interesante descubrir, y el autor no lo sugiere, que todos intentan la fundamentación de un solo *último* principio.

Una fundamentación dialéctica, no necesariamente trascendental (aunque no la excluye), permite mostrar que es imposible negar el principio sin caer en una contradicción performativa. El que enuncia: «Yo, cuando hablo, siempre miento», se ha contradicho performativamente. Está hablando, y si siempre miente expresó en este caso una verdad; por lo tanto es falso lo que ha enunciado, y se contradice en el acto mismo de hablar (al realizar o efectuar el «performance» de su enunciado). De la misma manera, hay que probar que el que intenta refutar los primeros principios normativos de la política, niega al mismo tiempo la política como tal.

En la *Ética de la Liberación* hemos mostrado, además, que cada proceso de fundamentación exige, en los seis principios a los que mínimamente hemos llegado, tomar en consideración sus respectivos y diferentes oponentes. Al principio de la argumentación práctica de validez se le opone el escéptico. Al principio material de la vida humana en comunidad se le opone el cínico que, desde el ejercicio del poder como dominación, pretende no entrar en la argumentación (es el oponente *más peligroso*¹¹⁸, porque tiene los instrumentos monopólicos de la coacción). Ante el principio de factibilidad política se levanta como oponente el anarquista extremo (intentando lo imposible empíricamente, cayendo en una ilusión trascendental de pretender cumplir empíricamente un postulado en su contenido lógico en un nivel de infinita perfección) o el conservador (que afirma como imposible lo empíricamente posible). La temática sugerida la trataremos en cada uno de los principios.

[378] *b) El proceso descendente*¹¹⁹, que hemos denominado «justificación»¹²⁰, comienza por los principios o normas universales que son

subsumidos por los niveles más concretos de la acción política¹²¹ y en la organización de las instituciones. Expresando el modo como el juez debe situar (con un juicio *reflexionante*) «el caso» del acusado en el contexto de la «universalidad» de todo el sistema del derecho¹²² —y del que R. Dworkin exigía un Hércules (míticamente mejor hubiera estado Osiris, como la omnisciencia divina perfecta)—, el momento de la justificación es el momento en que se puede «explicar», o dar cuenta del sentido normativo de una posible acción o institución concreta: «He decidido hacer esto porque...». Este «porque» justifica la acción: va del principio o el horizonte más universal o de la particularidad de un sistema al singular empírico. Se trata de una acción *hermenéutica*, es decir, una «interpretación» derivada (como la llamaría Heidegger) que va desde el mundo como un todo a la posibilidad (acción o institución) como ente al que se le «encuentra» un *sentido* —el *sentido* del *ente* en la fenomenología ontológica, o en el *sistema* de N. Luhmann—. Todo sentido se descubre *dentro* de la Totalidad del mundo. La silla de un aula universitaria queda justificada en su *forma* por la función que cumple dentro del sistema didáctico del acto pedagógico (tiene una parte que sirve como mesa para escribir, debajo del asiento tiene un lugar para libros, etc.; su *forma* es muy diversa al trono de un rey, a la silla del presidente de una república, a la silla de un juez, al banquillo del acusado, a una silla eléctrica, a la silla de un comedor o cocina, etc.). Las *formas* de las sillas quedan «justificadas» desde la funcionalidad total de la Totalidad *dentro* de la que se encuentra. La pregunta del que se enfrenta a ella y exclama: «¿A qué se debe la forma de esta silla?», es la cuestión por la fundamentación (la parte *busca* por abducción, como pensaba Ch. Peirce, al todo en el que fundarse: juicio *reflexionante*); en cambio, el carpintero que debe fabricar una silla se pregunta: «¿Qué tipo de silla debo producir; es decir, qué *forma* debe tener una silla cuya función se explica dentro del aula universitaria?» (el todo se *aplica* a la parte: juicio determinante). En este segundo caso, entonces, la parte *subsume* al todo; o el todo *se aplica* a la parte (dos maneras de decir algo que tienen significados diversos¹²³).

El «silogismo práctico» de Aristóteles que parte de principios normativos (el todo), y que por la deliberación (el acto mismo discursivo de la subsunción-aplicativa o hermenéutica-explicativa) llega por inferencia a una *hypólepsis* («lo que esta debajo» del principio: la decisión querida y juzgada). Se indica este pasaje descendente de la ilación (subsunción) o deducción (justificación) de la conclusión práctica: la máxima de la voluntad deseada, la justificación con pretensión de verdad que impera la acción u origina la institución. El proceso de fundamentación es explícito y teórico, el de la justificación en cambio no es sólo teórico sino igualmente cotidiano, implícito y constituye la «pretensión» de verdad y validez (además de justicia) en aquello que todo enunciado, aunque sea subjetivamente, se confronta intersubjetivamente (al menos ante sí mismo como otro) a los posibles enunciados falsantes e invalidables del otro. El darse a sí mismo una razón ante una acción posible es un pro-

ceso natural de justificación que es concomitante a toda decisión. Volveremos sobre el tema.

5. *Articulación arquitectónica de los principios*

[379] Para esta *Política de la Liberación*, como lo fue para la *Ética de la Liberación*, los principios se articulan co-determinándose en una arquitectónica compleja, sin última instancia. La formulación de una *co-determinación sin última instancia* quiere evitar las falacias reductivas en la política (de la que hemos hablado en el § 13.2), tanto *a) los economicismos* (el del marxismo estándar como el de los neoliberales, el primero en torno a la planificación total y el segundo desde el mercado total al que debe servir el Estado mínimo) —donde el principio material es el *primer* principio y la última instancia—, como *b) los formalismos* (tanto contractualista, liberal o de la ética del discurso y la teoría del derecho de Habermas) —donde el principio formal es el único principio determinante, o al menos el principal—, como *c) los decisionismo* o la política meramente: *c1)* sea como acción estrategia que exagera el principio de factibilidad (desde Maquiavelo, hasta la «política del solo interés» de Henry Kissinger, o la «decisión» en el estado de excepción de un C. Schmitt, o exclusivamente como «lucha por la hegemonía» de un E. Laclau) —donde el principio de factibilidad es el único principio determinante—; *c2)* sea como acción destructiva que niega el principio de factibilidad con un comportamiento anti-institucional (proponiéndose lo imposible empíricamente como en los anarquismos extremos).

5.1. *Los principios material, formal y de factibilidad sin última instancia*

Intentaremos una descripción compleja *sin última instancia*. Es decir, con diversos momentos mutuamente determinantes. De esta manera el campo político no tendría *un* último principio universal de todo el campo sino varios; cada principio sería el último en las diferentes *esferas* que componen la totalidad del campo político.

En mi *Ética de la Liberación*¹²⁴ he expuesto la necesidad de contar al menos con seis principios éticos, que se me fueron imponiendo como mínimo número pero suficiente para abarcar un discurso normativo complejo (lejos de todo principialismo fundacionalista). Si los principios políticos implícitos en la acción política subsumen a los éticos, debemos analizar también como en la ética cuáles son sus relaciones y determinaciones mutuas.

En dicha *Ética* habíamos ordenado la exposición (didácticamente) comenzando por el principio material. En esta *Política* daremos otro orden a la exposición de los principios, como ya hemos indicado en otro trabajo¹²⁵. La vida humana no es un principio; es la última referencia total como el *modo de la realidad* del ser humano. El principio material es *uno de los principios*, que tiene a esa vida humana como *contenido*. Como

principio discreto, singular, no es última instancia ni necesariamente el primero de todos los principios. Sería un materialismo unilateral. El principio material y el formal se articulan y se determinan mutuamente. Esto ha dado lugar a ambiguas interpretaciones de mi postura teórica. Me catalogan de naturalista, vitalista, darwinista, materialista, etc. Es verdad que si se parte desde el principio material, el principio formal o el del ejercicio de la razón discursiva puede juzgarse como una función *de aplicación* del primero. Pero si se comienza, como puede hacerse con todo sentido, por el principio formal (que en política es el principio democrático), el principio material determina *el contenido* de la argumentación, de las decisiones, de los consensos o de los acuerdos a los que se lleguen legítimamente, orientando la discusión misma, que serían justificados válidamente desde el principio político discursivo. Podríamos haberlo hecho así en esa *Ética de la Liberación*, para no prestar lugar a dudas y superar el antiguo economicismo estándar que olvidó la importancia de lo político —como adecuadamente lo anota en numerosas obras Laclau—, y frecuentemente ignoró la importancia de la legitimidad democrática. Aunque, de todas maneras, también somos críticos de un cierto politicismo formalista (que afirma como política una mera legitimidad formal, o peor: el puro procedimentalismo) que olvida el momento material —tanto liberal de un Rawls, como también en el caso del tratamiento negativo de lo social, que dice referencia al aspecto material de lo político, por parte de H. Arendt.

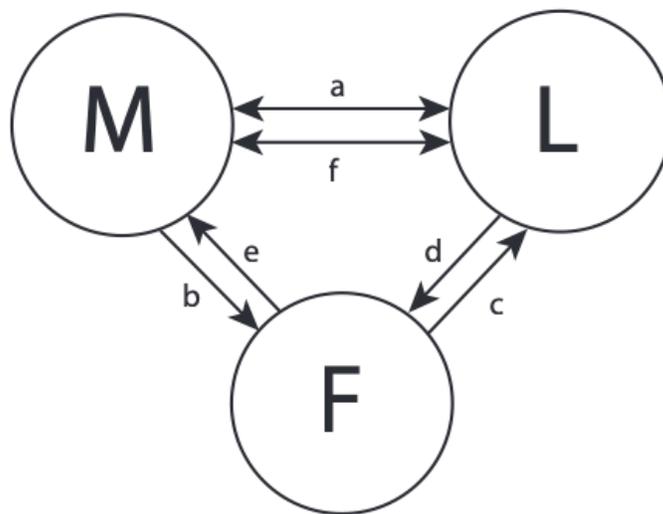
Con razón James Marsh¹²⁶ me indica que el principio de validez de la ética no puede meramente ser considerado un segundo principio, es decir, consistir en ser exclusivamente el *principio de aplicación* del primero y último principio material. He insistido que ningún principio es última instancia, pero, desgraciadamente en la *Ética de la Liberación*, por una cuestión del orden en la exposición, pudo parecer que el principio material era última instancia y primer principio de la ética en general, y que el principio procedimental normativo de validez era sólo un segundo principio derivado. Pero ésta no era mi intención, explícitamente indicada en esa obra. Debe aceptarse, sin embargo, que el principio de validez puede servir de principio de fundamentación o de aplicación del principio material¹²⁷; pero, a la inversa, el principio material sólo da «lo que ha discutirse», el tema, y, además, la *orientación normativa* del contenido de la misma discusión, pero no su *formalidad, validez* moral en sentido estricto, que en política es la *legitimidad*, como cumplimiento del principio democrático, sino en cuanto a la coherencia de los contenidos teniendo como última referencia la vida humana. De manera que ninguno de los dos es el principio que se situaría como la última instancia *general* del campo político, sino sólo en su esfera, y que sirve a los otros como mediación o como término, pero ambos y mutuamente. El principio formal puede aparecer como el *principio de fundamentación o de aplicación* en última instancia del principio material, y de hecho debe articularse siempre como su momento moral procedimental. Por su parte, el principio material puede aparecer como el *principio de orientación*

del tema discutido, fijando la referencia veritativa a la realidad de la vida como supuesto de toda argumentación, según las exigencias morales del principio formal. Sin el *principio de orientación*, como su nombre indica, la discusión se perdería, entraría a una situación de caos, de desubicación; como los navegantes sin brújula¹²⁸ los expertos no tendrían exigencias éticas en el propio tema de la discusión¹²⁹. Mutua determinación específica sin última instancia; articulación arquitectónica compleja sin reduccionismos. De todas maneras la tarea de la fundamentación es discursiva, lo que no niega que pueda haber un *primer principio material universal* y que se lo pueda fundamentar contra otro oponente que el del principio formal (que se enfrenta al escéptico).

En general, las filosofías políticas intentan fundar la acción política partiendo de un solo principio. El utilitarismo desde el placer o la felicidad; el formalismo discursivo desde un principio consensual, que puede ser contractualista o discursivo; el decisionismo de un C. Schmitt desde la oposición estratégica amigo-enemigo o de la voluntad plesbicitaria del pueblo; un cierto conservadurismo piensa que la política se encarga de resolver conflictos para la permanencia del orden político vigente (como si dicho orden vigente fuera un límite de imposible superación o el valor primigenio); etc. Pienso que dichas posiciones son reductivas, porque en lo político la articulación de los principios es mucho más compleja, ya que hay un pluralismo de principios, con diversas esferas de su ejercicio, e igualmente con numerosas mediaciones hermenéuticas, estructuras institucionales de la sociedad política y civil, y, por último, un nivel propiamente estratégico (donde pueden dar luz a la acción política las propuestas desde un Maquiavelo, hasta C. Schmitt, S. Žižek, o un Enrique Serrano en América Latina). El nivel concreto estratégico de la acción política como lucha por la hegemonía, como campo «vacío» que habría que llenar (en la compleja e interesante propuesta de E. Laclau), no es de ninguna manera el único horizonte de lo político. Todas estas posiciones son reductivas, si se avanzan como excluyentes. Abordan momentos que ciertamente son necesarios, pero de ninguna manera suficientes para abarcar todo el significado, todo el «concepto de lo político». Abogamos entonces para abrir al debate de lo político incluyendo muchos aspectos frecuentemente dispersos, unilateralmente narrados por discursos reductivos, que deseamos asumir en una visión mucho más compleja y que dé cuenta de lo político en general.

Consideremos ordenadamente las posibilidades arquitectónicas mínimas de este *Esquema 24.04*. La determinación formal del principio procedimental al principio material (*flecha a*), indica la necesidad, como ya lo hemos expresado, de que todo consenso acerca de la esfera material debe ser formado por la aplicación del principio democrático. La determinación material (*b*) del principio material sobre el de factibilidad estratégica limita las acciones e instituciones empíricas a las posibles normativamente dentro del horizonte que permita la permanencia y aumento de la vida en todas las dimensiones de cada miembro de la comunidad. Es decir, prohíbe las acciones estratégicas que niegan la vida. La

Esquema 24.04. MUTUA CO-DETERMINACIÓN DE LOS PRINCIPIOS POLÍTICOS



Principio de Factibilidad

determinación de factibilidad sobre el principio formal (*c*), pone igualmente límites al deliberar y decidir acerca de las acciones e instituciones efectivamente posibles desde las condiciones empíricas de escasez. Esto evita discutir sobre imposibles, veleidades, ficciones y centrarse sobre lo que tiene estratégicamente condiciones de existencia futura, real.

Podríamos invertir las determinaciones y considerar, ahora, la determinación formal sobre el principio de factibilidad (*d*), en el sentido de aceptar que todo análisis de la existencia de las condiciones reales depende de una discusión democrática y de decisiones que sepan pesar las razones. Debe ser una factibilidad descubierta intersubjetivamente. La determinación de factibilidad del principio material (*e*), por su parte, fija o delimita las exigencias de la permanencia y aumento de la vida de la comunidad dentro de los límites de la escasez, propios de los ámbitos ecológico, económico o cultural, lo que significa nuevamente una obligación de sensatez y de realismo. Por último, la determinación material sobre el principio formal (*f*), es el que *orienta* el contenido de la discusión, una vez que el principio formal ha determinado las exigencias procedimentales de la deliberación. Cada una de estas seis determinaciones tienen 1) otro *contenido*, 2) otro *término desde el cual* (*ex quo*) parte y 3) *al que llega* (*ad quem*), por lo tanto 4) otra *dirección* o determinabilidad. Estos cuatro aspectos son los momentos de su descripción diferencial.

Tomemos las seis posibilidades ya indicadas. La *determinación formal* del principio material (*a*) le da a la decisión que se tome políticamente en la esfera material (estudiada en el § 21) su carácter de *legitimidad real* (por sumar la legitimidad formal con contenido material). Éste es

el contexto de toda la discusión política con el economicismo socialista estándar, por ejemplo, que dio prioridad absoluta de última instancia a lo material, ignorando el sentido político del principio democrático. Se sustancializó la determinación material (*f*) y se destruyó su estatuto político. Como lo muestra E. Laclau, se minimizó la política y se maximizó la economía, destruyendo a ambas.

En cambio, la *determinación material* del principio formal (*f*) le da al principio democrático (estudiado en el § 25) un criterio de intrínseca orientación de la discusión, un criterio de justicia material (ecológico, económico y cultural), que le impide caer en un formalismo de los derechos individuales o privados, en una prioridad del derecho a la libertad y autonomía (primer principio de J. Rawls) sobre la desigualdad socio-económica (segundo principio), que deriva en un cierto politicismo formalista (que de hecho declara la total separación del campo económico), criticado ya por Hegel, mucho más por K. Marx o desde la derecha por C. Schmitt, entre otros. En este caso se autonomizó fetichistamente la determinación formal (*a*).

Estos dos principios son los pivotes de toda la vida política, y por ello falsean e invalidan las falacias reductivas más frecuentes. Como hemos expresado al comienzo de este § 24, los primeros principios normativos de la política tienen, por una parte, una función *negativa*, de limitar el campo político y los subcampos; pero *positivamente* constituyen intrínsecamente las condiciones de posibilidad del poder político, de los aspectos constitutivos del poder consensual como tal. Si no se atiende el ciudadano o político profesional a los primeros principios normativos de la política se corrompe el poder mismo. El *hecho empírico* de «lo político» se diluye, se desvanece, se debilita, se desarticula, pierde consistencia... en todos sus aspectos. Cada principio inspira, moviliza deónticamente la consensualidad; el querer vivir comunitaria e institucionalmente; la relación de factibilidad con la escasez de los bienes naturales; la acción estratégica como política en sus componentes; las instituciones (justificando su fines y contenidos), etcétera.

No se trata entonces de una mera cuestión extrínseca a la política (como la legalidad kantiana; o como una exigencia subjetiva, mero juicio de valor aleatorio, optativo como los juicios del gusto culinario). Se trata de la vida (posibilidad) o muerte (imposibilidad) de la política como política, y de la comunidad política en su existencia misma.

5.2. *Posible contradicción de los principios en su aplicación en niveles más concretos. Discernimiento político de las prioridades*

[380] El tema¹³⁰ es metodológico, y se trata del pasaje en la aplicación de los principios políticos de un nivel más abstracto a uno más concreto. Pareciera en muchos casos concretos que se producen contradicciones entre los principios, o la aplicación de uno mismo a casos concretos diversos. Pero lo que acontece es como entre aviones que vuelan a diversa altura en el espacio atmosférico y no chocan aunque se crucen sobre un

punto del territorio. Los primeros principios políticos (que trataré en los §§ 25 ss.) se encuentran en diversos niveles de abstracción dentro del campo político (no es lo mismo la posición de 1a. que la de 3c. del *Esquema 24.05*). Su aplicación nos abre la puerta al amplio ámbito de relaciones abstracto/concreto y simple/complejo que puede aclararnos objeciones posibles a la cuestión de la aplicación en el campo político, y aun dentro de sistemas concretos.

Esquema 24.05. NIVELES DE ABSTRACCIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y LAS NORMAS JUSTIFICADAS EN SU APLICACIÓN

	a. Abstracto 1	b. Concreto 1 Abstracto 2	c. Concreto 2
1. Lo simple 1	1a		
2. Lo simple 2 Lo complejo 1		2b	
3. Lo complejo 2			3c

La no consideración de estos diversos niveles de abstracción/complejidad conduce a una «falacia abstractiva», en donde, por ejemplo, el «¡No matarás!» universal abstracto y simple de la ética pareciera que se *contradice* con la exigencia del uso monopólico del ejercicio de la coacción por parte de la sociedad política, en la que se justifica que un policía, sin intención directa (pero como un acto de defensa de un niño inocente que intenta secuestrar el crimen organizado), mate al secuestrador. Esta muerte no intencional es efecto de un acto que puede ser justificado por el «estado de derecho», pero podría ser interpretado como negación del principio ético. Si así fuera, a la política se la confinaría como un campo en el que rige el principio de factibilidad puramente estratégica, pero de ninguna manera los principios normativos como los que la ética obliga. Es decir, éticamente nunca, en ningún caso, se puede matar; políticamente, en cambio, como es un campo separado o exterior a la ética, se puede matar —aquí no impera la normatividad ética, con lo cual se desnormativiza a la política, opinión aceptada tanto por procedimentalistas hasta por cínicos o anti-principialistas escépticos—. La aparente contradicción no se produce si situamos lo enunciado en el ejemplo en diversos niveles de abstracción.

Podríamos argumentar por la coherencia normativa de la ética y la política en el caso del heterocidio del secuestrador de la siguiente manera. Se parte del supuesto que la defensa de un orden legítimo exigido para la reproducción de la vida de la comunidad: 1) siendo el principio de la vida humana en abstracto de vigencia universal (tanto en la ética

como en la política, analógicamente subsumido en este campo), 2) en su *aplicación* se situaría como premisa mayor del silogismo práctico que, teniendo en cuenta la reproducción de la vida de los miembros concretos de la comunidad, exige instituciones que deben ser organizadas legítimamente por la participación simétrica de los afectados. 3) Nace así un orden político complejo que debe ser garantizado por la obediencia de todos sus miembros al sistema de leyes promulgadas (porque si algunos no aceptaran las exigencias de dicho orden, se volvería al estado de naturaleza, lo que pondría a riesgo la reproducción y aumento de la vida comunitaria), 4) por lo que legítimamente los que deciden organizar el tal orden (que en principio son todos los ciudadanos contando con instituciones de representación legítima) determinan igualmente las instituciones para proteger dicho orden como «estado de derecho» (se instituye así el poder judicial, códigos penales, la policía, el ejército, etc.). 5) Los miembros de la comunidad que no cumplen lo establecido por ellos mismos, como miembros soberanos origen de la ley, serán objeto del ejercicio del tipo de coacción legítima monopólica por parte de la sociedad política que se haya establecido, y pudiera acontecer el caso de que, en la refriega por reglamentar los que no cumplen lo que se ha establecido, pudiera darse la situación de producirse el hetericidio del secuestrador, del ejemplo. 6) En estos casos, el hetericidio cumplido por la institución legítima no es asesinato ni se opone al mandato ético de «¡No matarás!», ya que ha sido el efecto no deseado del cumplimiento de mediaciones justificadas en el principio de defensa de la vida humana (del inocente que se intentaba secuestrar)¹³¹.

El principio ético «¡No matarás!» se encuentra en un nivel abstracto (1a.). El principio político es más concreto (por ser un campo particular) o complejo (por exigir no sólo la acción estratégica sino igualmente las instituciones públicas como momento del despliegue del poder consensual) (2b). Pero el caso ejemplificado es todavía más concreto y complejo, y entran en conflicto dos principios universales: 3ca) la exigencia del principio democrático justifica la obligación legítima de usar un medio para físicamente reducir al secuestrador a partir del marco del principio del derecho, como coherencia con el estado de derecho, sin lo cual la vida comunitaria estaría en peligro, y 3cb) la exigencia del principio material de reproducir y aumentar la vida de los miembros de la comunidad (contrariado en este caso porque se elimina la vida de un miembro: el secuestrador). En este ejemplo, el criterio político de prudencia (deliberativo discursivo y prudencial de *frónesis*) da prioridad al principio del derecho, en un nivel de concreción/complejidad mayor. La «falacia reductiva» queda descartada. La política, y el político que opera o juzga (el policía, el juez, el ciudadano) de ninguna manera queda *fuera de la normatividad* política, analógica a la de otros campos y como subsunción, también analógica, de los principios y exigencias éticas abstractas/simples.

Podríamos tomar un ejemplo más complejo aún (sería como un 4d), y anticipándonos una vez más al tema de la sección *Crítica*, propiamente

la política de liberación. En este caso se produce la crítica de un orden dominador exigido por un nuevo desarrollo o aumento de la vida comunitaria: 1) Siendo el principio de la vida humana en abstracto de vigencia universal, y 2) teniendo en cuenta que la reproducción de la vida en comunidad de los sujetos concretos exige instituciones; 3) cuando el orden institucional se ha tornado injusto (como la situación colonialista de la Nueva España ante España a comienzo del siglo XIX, o Nueva Inglaterra ante Gran Bretaña), tiránico, dominador o excluyente de posibles miembros de dicho orden, y niega con ello la vida o cualidad necesaria de la vida comunitaria de las víctimas. 4) Éstas, estratégicamente en sus luchas, tienen derecho a oponerse al orden dominador en su totalidad (como Miguel Hidalgo o George Washington). 5) La eliminación eventual de la vida de los que defienden el orden injusto (colonial, por ejemplo un general español o inglés) por las luchas de las víctimas a fin de liberarse de las estructuras de dominación colonial que sufren, para permitir así el *desarrollo* o *aumento* de la vida de las víctimas (posibilitando también desde ese momento la honesta reproducción de la vida de los dominadores, que habrían dejado de serlo), no puede juzgarse como asesinato culpable (hetericidio en sentido estricto o negación del principio material ético), sino como un efecto no deseado ante la decisión del dominador de continuar su praxis heterocida (contra las víctimas, y en este caso sería culpable e intencionalmente injusta, y éticamente perversa). Esto no deja a la política nuevamente *fuera de la normatividad*, analógica a la ética, aunque sea una acción dolorosa e inevitable (ante la voluntad tiránica del ejercicio del poder como dominación sobre la comunidad política colonial).

Habría, como en el caso anterior, contradicción de mayor número de principios políticos, ya que no sólo el hetericidio del soldado español o inglés se opondría al abstracto principio material (1a), sino que además se opondría al principio del derecho (claro que un derecho en último caso de la metrópolis, pero no de la colonia —ya que no habían participado en su promulgación, y mucho menos simétricamente, de manera que el «Derecho de Indias», recopilado en 1681 por el rey de España no tenía legitimidad alguna ante los colonos patriotas—). Lo que acontece es que, como veremos, se aplica ahora una nueva generación de principios, los *críticos*, más concretos/complejos, que subsumen a los tres primeros y van más allá de ellos con nuevas exigencias, como veremos en la sección *Crítica*. El principio material crítico que se aplica a las víctimas (cuya mera sobrevivencia exige un desarrollo de la vida comunitaria global, histórica) y la nueva legitimidad del consenso crítico de las víctimas (que se opone a la legitimidad vigente dominadora que será debilitada hasta desaparecer por una crisis de deslegitimación) está en contradicción con los principios políticos del antiguo orden (el colonialista metropolitano). Nuevamente es necesario discursiva y prudencialmente saber decidir cuál principio tiene prioridad. Para el comprometido con el orden imperial (español o inglés) el *estado de derecho* sigue vigente, y los actos e intenciones de los patriotas son simplemente de simples bandidos

o terroristas. Para los patriotas los propios principios políticos críticos que la comunidad de emancipación ejerce tienen absoluta prioridad ante los principios del orden establecido injusto, metropolitano, heterocida e ilegítimo para ellos. La coacción que cada uno ejerce tiene un sentido normativo exactamente el contrario: por parte de los metropolitanos la acción es políticamente injusta, perversa, terrorista; por parte de los patriotas (de Nueva España o Nueva Inglaterra) la acción es políticamente justa, con honesta y objetiva justificable pretensión de justicia, que será así reconocida por todos (incluyendo la metrópolis) en el largo plazo. Puede haber heterocidido: el cometido por España o Gran Bretaña es un asesinato; el cometido por M. Hidalgo o G. Washington es un acto que en la complejidad concreta de la dramática situación concreta no puede negarse que tuvo «pretensión política de justicia».

Valgan sólo, por ahora, como ejemplos del pasaje a diversos grados de abstracción/complejidad, y de la necesidad de saber determinar cuál principio debe escogerse como prioritario en cada caso.

Además, los mismos principios tienen diversos grados de abstracción/complejidad. Los principios políticos constitutivos o *fundamentales* (expuestos en esta *Arquitectónica*), sean material, formal o de factibilidad, son más simples/abstractos que los principios *críticos* (de la sección *Crítica*), ya que los suponen y los subsumen (lo concreto que subsume a lo abstracto/simple es más complejo). Además, los principios material y formal son más abstracto/simples que el de factibilidad (que debe tenerlos en cuenta para que su factibilidad estratégica no deje de ser *política*). El más complejo de todos los principios es el sexto (el principio-liberación, que expondremos en el § 35, porque subsume a los otros cinco, que son su condición de posibilidad). Hay entonces entre los mismos principios niveles de abstracción/complejidad.

6. *Coherencia ética del político. Permanencia de lo ético en lo político*

[381] El «sujeto ético» actúa en diversos «campos» prácticos, tantos como actividades cumple en su vida diaria. Es miembro de una familia («campo» A del *Esquema 16.01*), participa en la vida de un barrio urbano («campo» B), está inscripto en un partido político y es simplemente un ciudadano («campo» político C), trabaja en una empresa química («campo» D), juega al fútbol en un club deportivo, es parte de una comunidad religiosa o de una orquesta *amateur* («campos» N). En cada uno de estos «campos» desempeña como actor una «acción» particular, diferenciada, conocida y reconocida por el mismo sujeto así como por los otros miembros de la comunidad. Ante una acción «funcional» en el todo del «campo», los demás miembros «saben» cómo deben actuar y tienen expectativas en la consecución lógica dentro del «libreto» de su función en ese preciso espacio intersubjetivo.

El mero sujeto ético abstracto es ahora un «actor» concreto, es un agente que «representa» un «papel» predeterminado en principio. Dentro de los «campos» el actor que cumple con las reglas del sistema prác-

tico/concreto subsume analógicamente las exigencias normativas de los principios éticos. El «principio de coherencia» se juega en la articulación de las diferentes maneras de ejercer los principios universales éticos en los sistemas específicos de acción de cada campo; es decir, de cumplir esos principios en las acciones dentro del horizonte de dicho «campo». La «incoherencia» ética podría darse al justificar las máximas o las normas de las acciones en los diferentes campos y sistemas respectivos a partir de principios contradictorios, o en actuar sin principio algo en alguno de ellos (o en todos ellos); o en aplicar los principios éticos de manera inconsistente o contradictoria. De lo que se trata es de una justificación, aplicación o subsunción que opere por *semejanza analógica*.

Para una ética discursiva esta problemática sobra, ya que el consenso racional práctico que acuerdan los participantes afectados simétricamente situados no cambia formalmente aunque cambie la temática de la discusión. A una ética más compleja, que tiene principios para «orientar» éticamente el contenido de la discusión, se le presenta la dificultad de una subsunción coherente del orden de donde es posible ejercer una función de «orientación» en «campos» prácticos diversos. La ética discursiva conoce sin embargo perfectamente la coherencia en su accionar que debe enfrentar un político que aplica el principio moral consensual democrático en el campo político, con otros ciudadanos miembros de un partido político, pero que, en el mismo momento, no lo aplica en el campo familiar (donde el principio moral es de género o pedagógico y no ya democrático o político), por un machismo que le impide discutir los problemas hogareños con su mujer, y guardando proporción, por un autoritarismo ante sus hijos. En este caso puede no haber coherencia.

Adelantémonos en un tema perteneciente a la sección *Crítica* (§§ 32 ss.). La cuestión cobra mayor complejidad cuando se opera con varios principios, y en especial con los «principios político-críticos»¹³², que se sitúan desde el «lugar» de los que sufren efectos negativos de las acciones de un sistema, de una institución, de un «orden», y que aunque tengan sus actores hegemónicos «pretensión de justicia», sin embargo (por la mera existencia de víctimas que sufren los indicados efectos negativos) se trata de un «orden» injusto (por tener víctimas) y los que actúan como sujetos (actores) del tal «orden» comenten actos injustos (aunque tengan la conciencia tranquila de estar actuando con «pretensión de justicia» o «bondad»). En cada «campo» habrá sistemas específicamente diferenciados, y en cada uno de ellos habrá «otro» tipo de víctimas (en la familia, la dominación o exclusión de la mujer; en la economía de los pobres excluidos; en la política de minorías o mayorías dominadas; etc.). Para ser «coherente» habrá que descubrir en cada «campo» concreto el tipo de estructura, y dentro de ella la dominación, y por lo tanto definir con precisión el tipo de «víctima». La Ética (como el fundamento de la Filosofía, en especial la práctica) de la Liberación situó al Otro, a la víctima primeramente como «pobre». Pero de inmediato fue analizando los diversos tipos de victimación (el niño y la cultura popular en el «campo» pedagógico; la mujer en el erótico; las naciones periféricas subdesarrolladas, y

explotadas por un capitalismo del centro metropolitano desarrollado en el «campo» económico, y de diversa manera en el político; etc.).

De nuevo, sería incoherente ser «crítico» en el nivel económico o educativo, luchando por la liberación de las víctimas de estos «campos», pero en cambio conservador en el nivel familiar o político. En los primeros casos lucharía por el reconocimiento de las víctimas económicas o pedagógicas, pero en las últimas se inclinaría, en cambio, por aconsejar acciones que respeten el «orden» imperante (de dominación machista sobre su mujer o de la exigencia de un poder dominador ante obedientes dentro del «estado de derecho» como última instancia, por ejemplo).

El *sujeto* (la flecha *S* en el *Esquema 16.012*), que se hace presente en todos los «campos» en donde actúa cotidianamente (a los que atraviesa en un punto, como un «nodo»), y en los que cumple diferentes papeles (es una «actoría» concientemente diferenciada, como miembro de una «red», refiriéndome a la metáfora de M. Castells), deben éticamente justificar y aplicar analógicamente (en proporción a la estructura práctica de cada «campo») los mismos criterios y principios éticos (subsumidos por los respectivos principios normativos de cada «campo») en toda acción estratégica, en la generación de instituciones específicas, en la hermenéutica de textos de cada uno de los «campos» prácticos (sistémicos siempre, menos o más institucionalizados), o en otros modos de su presencia activa.

Es importante indicar que la *coherencia del sujeto-actor* en la articulación de la aplicación de los principios éticos subsumidos analógicamente en los principios de cada «campo», no puede reposar simplemente en un consenso discursivo concreto, ya que aunque pueda en cada «campo» contar con la intersubjetividad discursiva de los diversos miembros de las comunidades que actúan en ellos, sólo el sujeto singular (*einzel*) y único puede «situar» coherentemente su actividad en cada «campo» en vista de su «proyecto» (*Entwurf*, el *Sein-koennen* de Heidegger) biográfico, que a veces le obliga a asumir la disidencia, aun heroica como en el caso de Sócrates ante el *démos* ateniense. Puede en cada caso tomarse «a sí mismo como otro», y dialogar consigo mismo en un monólogo «actuado» como ante una comunidad virtual¹³³, y por ello «argumentar» a favor de la coherencia o no de su acción en los diversos «campos», pesando los razones de usar o no los mismos criterios y principios éticos en los niveles específicos de cada «campo». De todas maneras, aunque pudiera pedir «consejo» a amigos, familiares, terapeutas psicólogos o psicoanalistas, asesores morales o políticos, comunidades próximas, etc., la responsabilidad final es inalienablemente singular, y aquí la *frónesis* retorna mostrando su importancia ética y específica en cada «campo». Porque si Aristóteles analizaba el caso de la *frónesis* de una familia o la *frónesis* política, ahora debemos extenderla analógicamente a todos los «campos» posibles: *frónesis* económica, deportiva, religiosa, etcétera.

Es exactamente desde la posición singular del sujeto ético, como teniendo un proyecto práctico-normativo biográfico, pero igualmente una inserción sistémica e intersubjetiva (en lo político, económico, cul-

tural, de género, de raza, etc.), desde donde puede surgir el «disenso» en la discusión racional que intenta alcanzar un consenso práctico. La «coherencia» en los diferentes tipos de acciones que un sujeto ético efectúa, puede obligarle en un «campo» a no cumplir con lo que se esperaba actuara según lo acordado por el consenso acordado entre sus iguales; y por lo tanto deberá afrontar el disenso.

No se trata de la contradicción que puede producir una obligación de un «campo» que entra en oposición con la de otro. Como en el caso de un miembro de una comunidad del «campo» religioso que se encuentra en el tiempo del año en el que debe guardar ayuno (por ejemplo, para un musulmán la época del Ramadán), es él quien debe decidir si participa o no en un banquete político de una fecha patria (por ejemplo, en Francia) que se lleva a cabo en el mediodía. En este caso la decisión que se adopte será la conclusión de una deliberación propia de la *frónesis*, que «sabe prácticamente decidir» (*orthós lógos praktikós*) cuál de las dos posibles acciones tiene mayor relevancia en vista de su «proyecto práctico-biográfico» (*télos*).

[382] El «principio de coherencia» se aplica en cambio a diferentes acciones que tienen el mismo principio ético por analogado principal, y que se cumple en diversos «campos». Por ejemplo: desde el principio material ético-universal, por el que se debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana¹³⁴, se intenta tener una actitud ecológica de ahorro de energía. En un «campo» práctico, el familiar, se edifica una casa ecológica usando conscientemente energía solar para la calefacción y el agua caliente; pero en el «campo» del transporte urbano se usa un automóvil privado, y aún más grave, se elige un modelo que usa excesiva gasolina. En la empresa productivo-económica capitalista se utiliza poca calefacción para ahorrar dinero (aunque los trabajadores sufran frío), y se exige en cambio en la universidad de sus hijos excelente calefacción en las aulas, las instalaciones deportivas o los dormitorios. Estas decisiones contradictorias en diversos «campos» deben modificarse hasta articularlas por semejanza analógica gracias a una aplicación «coherente» de los principios.

En cada «campo» el *contenido* de la acción debe ser analógicamente semejante. También el *modo* y el *sentido* de la aplicación y subsunción de los principios debe ser analógicamente semejante¹³⁵. Las acciones en este caso no tienen sólo, y cada una por separado, «pretensión de bondad»¹³⁶ (con respecto a cada «campo» específico), sino que tienen al mismo tiempo «pretensión de coherencia», en el nivel singular, biográfico y complejo del sujeto ético concreto —que atraviesa los «campos» y sus sistemas donde juega sus diferentes «papeles» o funciones como «actor», adoptando diversos «disfraces» y «caretas», que pueden sin embargo ser auténticas (el concepto de «persona» en latín significa exactamente el «sonar», «personare», la voz del actor a través de la careta en el teatro¹³⁷ romano).

Cuando se habla hoy en día, ante la corrupción generalizada en las burocracias público-políticas y privado-empresariales, de *la necesidad de*

la *ética en la política*, o, por el contrario, del abandono en la filosofía política moderna del componente ético, ya que la ética no abarcaría el «campo» de la política como en el pensamiento clásico, pienso que se están refiriendo, no sólo al problema de ausencia de normatividad en el «campo» político, en sus principios, instituciones o acciones políticas empíricas (es decir, una falta de ética política¹³⁸), sino que se está haciendo referencia directamente al *principio de coherencia* sin advertirlo. Cuando el ciudadano desconfía políticamente del profesional de la política, no se trata sólo de que lo critica porque no haya subsumido los principios éticos en sus acciones políticas, sino que aunque los subsume «aparentemente» en el «campo» político, pero no en los otros «campos» —como en el caso de W. Clinton en su vida sexual privada, pero usando un espacio público¹³⁹— crea «inseguridad» acerca de la autenticidad de su «pretensión política de justicia», al no aplicar los mismos principios en «todos» los «campos» de su conducta. El ciudadano exige «coherencia» de su representante, tanto en el político conservador como en el revolucionario, porque a quien se le tienen «confianza» como «representante» es a un sujeto ético concreto, que se espera actúe previsiblemente como lo ha prometido en su campaña pública anterior a su elección. Por ello se espera que no sea sólo «pura apariencia», cambiabile y contradictorio ante acontecimientos críticos. Se tiene por ello la expectativa de que «represente» al ciudadano que lo elige siempre de manera veraz —con intención recta—, donde la realidad de su accionar en todos los «campos» sea analógicamente semejante con su «apariencia», y esta expectativa se «asegura» cuando se verifica en los diversos «campos» de su acción un obrar *coherente*.

Una advertencia más. La universalidad de los principios en nada quita a la acción y a la organización de las instituciones la indecidibilidad y la contingencia de las decisiones políticas que las sustentan. El principio político, justamente por ser universal, despliega un horizonte simple y abstracto que mejor deja recortarse la casi infinita complejidad-concreta de las acciones estratégicas y las instituciones reales. Lo contingente político consiste en algo que es posible (no es imposible), que puede ser de otra manera porque no es necesario. Es concreto, y por lo tanto, es algo posible de ser justificado por principios políticos y es complejo y, por lo tanto, no es universal o abstracto. Por su complejidad casi infinita no puede decidirse con certeza (es entonces incierto); no se impone como lo evidente (es lo que debe experimentarse, falsarse, intentar lentamente por prueba/error evitar efectos negativos incorregibles). Es lo imposible de ser decidido con omnisciencia (fuera de la capacidad finita humana). Por lo tanto, la acción y las instituciones, que dependen de una máxima indecidible, sin claridad distinta y simple (como las ideas cartesianas), no pueden sino inevitablemente cometer dichos *efectos negativos*. La cuestión no es retroceder ante ellos o declararse inocente de su existencia. Una política de la responsabilidad asume los efectos negativos de sus decisiones inciertas e infinitamente complejas para corregir dichos errores (efectos negativos que producen víctimas políticas); para corregirlos

con coherencia. La corrección coherente del ciudadano (representado o representante) que no pierde «pretensión política de justicia» es la acción política correcta. El político injusto, perverso, dominador, cree que nunca comete errores (así lo cree, y por ello no puede corregirlos). El político ejemplar es el que sabe que los errores son inevitables, enfrenta los efectos negativos, los corrige coherentemente según los principios normativos (y por ello hay coherencia a corto y largo plazo, potenciando el poder consensual), y progresa en el aprendizaje de la construcción y transformación de instituciones políticas adecuadas para la comunidad política.

Una última reflexión. Aunque los principios éticos son subsumidos como políticos en el campo político, queda un ámbito trascendental de lo ético en la política, no ya como principios abstractos normativos, sino como la carnalidad real y concreta de cada sujeto que cumple alguna función en dicho campo. Cada sujeto, en su corporalidad vulnerable, sigue siendo siempre de alguna manera *trascendental* al campo político, como la Alteridad que grita cuando no se cumplen sus exigencias. Es la Exterioridad de la subjetividad viviente corporal con respecto a toda acción o institución política, como la *Di-ferencia*, como la Dignidad del Otro ciudadano como otro, como otro que uno mismo, como otro que la comunidad política como totalidad. Esa trascendentalidad del sujeto humano a todo campo y a través de todo campo, también del campo y los sistemas políticos, nos recuerda que nunca se pueden cumplir todas las expectativas de todos los miembros de la comunidad política. La finitud de la contingencia de la acción y las instituciones nos deben recordar que el dolor y el grito del sujeto es un más allá de infinita exigencia y normatividad política.