

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](mailto: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

## § 26. EL PRINCIPIO MATERIAL DE LA POLÍTICA. FRATERNIDAD

[401] El principio material de la política podría enunciarse de manera inicial, y con la máxima simplicidad, como el *deber del querer vivir* de cada uno de los miembros y de la comunidad política como totalidad. Es la fuerza normativa que reimpulsaría, desde dentro, ontológicamente, la misma tendencia a la permanencia en la vida por parte de la comunidad<sup>244</sup>.

Todo lo que se argumenta democráticamente debe estar *orientado* por la pretensión política de justicia, cuyo componente material es la *pretensión política de verdad práctica*. En último término, abstracta, universal y *a) negativamente* formulado como prohibición de una máxima no generalizable —como nos indica Wellmer<sup>245</sup>— podría enunciarse, en uno de sus aspectos: «¡No matarás al antagonista político!». No es justo (en referencia a una justicia *material*), no es *político*, y por ello el que no cumple ese imperativo habría sobrepasado el límite dejando atrás al campo político, porque ha eliminado al sujeto mismo de la política (y, por ello, tampoco es democráticamente legítimo, con respecto a la legitimidad *real* y no sólo *formal*) al decidirse en principio y abstractamente por la negación de la vida humana de un tal oponente.

*b) Positivamente*, en cambio, ese principio se enunciaría resumidamente: «¡Debemos producir, reproducir y desarrollar la vida de todos los miembros de la comunidad política!», lo que incluye la vida de todos, aun a la propia vida como miembro de la comunidad sobre el que tiene responsabilidades políticas, porque, como escribe Wittgenstein el 10 de enero de 1917, «si el suicidio está permitido, todo está permitido»<sup>246</sup>. Este principio no es sólo *condición absoluta* material de todos los demás, sino *componente esencial* del contenido de todos los momentos constitutivos de la vida política, del campo político como tal, de las acciones estratégicas y de las instituciones políticas en general, del poder como *potentia*.

Es en este sentido como un principio puede determinar a otro principio desde la determinación propia de su esfera —ahora *materialmente*—. El principio material de la vida humana en el campo político *determinará* los *contenidos* y dará *orientación* al discurso de la comunidad política democrática regida por el principio de legitimidad formal. El principio procedimental de legitimidad impera en la esfera de los momentos de fundamentación y justificación normativa. El principio material rige sobre la orientación de los temas del discurso en la esfera de la satisfacción de los miembros en cuanto pueden reproducir y acrecentar la cualidad de sus vidas inmediatas. Como hemos visto, el principio formal *determina* al principio material (ecológico, económico y cultural) en todos los momentos en que haya de decidirse *consensualmente* alguna medida a tomar, cuando haya de alcanzarse algún acuerdo en todos los niveles de la acción y de la institucionalidad. Pero el principio material *orientará*

todo momento discursivo en cuanto permite descubrir el *contenido* mismo de la discusión, de la decisión, del acto o de la institución.

### 1. *La razón político-material*

El campo político queda siempre delimitado, en su nivel material, por una exigencia primera: el no negar la vida de la comunidad política misma, de los antagonistas políticos, en último término de toda la humanidad. El tema se indica pero no es idéntico cuando hablamos de «la lucha por la auto-conservación»<sup>247</sup>. En efecto, la vida humana, como es obvio (pero no por ser trivial es aceptable, comprensible o claramente analizado), es el supuesto absoluto y el fin de toda la política. Si los actores políticos mueren (por hambre, por represión, por persecución, por guerra, etc.), el campo político desaparece, porque desaparecen los actores de tal campo, o porque se transforma en otro tipo de campo (por ejemplo, en un campo militar). La vida es la condición absoluta, pero aún más: es el *contenido* de la política; y es por ello igualmente su objetivo último, cotidiano, el de sus fines, estrategias, tácticas, medios, estructuras, instituciones. Más aún si consideramos la situación ecológica tan precaria como la actual de la humanidad, para la cual la vida de las generaciones futuras, *en el largo plazo*, no está garantizada de ninguna manera si se consideran las condiciones de la destrucción ecológica de la Tierra, y el inmovilismo político de las grandes potencias para tomar decisiones eficaces globales, planetarias, urgentes e impostergables, cuestiones totalmente ausentes en la agenda prioritaria de los actores económicos, militares o políticos dominantes.

Para comprender la problemática debemos tener claridad sobre el tipo de racionalidad que se ejerce en este nivel de la política. Es sabido que la *ratio politica* es compleja (ya que incluye diversos tipos de racionalidad), pero en un modo específico de su ejercicio tiene por *contenido (materialiter)* fundamental el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, públicamente, en última instancia de toda la humanidad, en el largo plazo. Es decir, teniendo a la misma vida humana como criterio, se tiene la pretensión de acceder a la *verdad política* (en cuanto responsablemente se intenta honestamente dicha reproducción a través de la política) y por ello su pretensión es universal<sup>248</sup>. En este sentido la razón tendrá como ejercicio específico a la *racionalidad* o a la *razón político-material*.

Aquí deseamos tratar en primer lugar una cuestión de suma actualidad. El principio material determina el ámbito de la pretensión de *verdad política* —que siempre se juega en la falible decisión que nunca tiene certeza absoluta—. El estudio de Habermas sobre la obra de Robert Brandom, acerca de la cuestión de la verdad práctica puede servirnos para situar el tema. Veamos brevemente el problema para poder mostrar nuestra posición al respecto.

Tanto Brandom, que al final propone en un objetivismo absoluto de tipo ontológicamente hegeliano, como Habermas, que tiene una teoría

consensual de la verdad práctica (como Apel), no llegan a lo que deseo sugerir como la última referencia veritativa del *modo de realidad* de la vida inmediata de la comunidad política. Al faltarles una referencia fuerte, propia del realismo crítico —en mi caso este realismo crítico me es exigido por necesidad de saber incorporar en la política la responsabilidad material del tema social, del hambre de los oprimidos, de la miseria en las comunidades de los Estados postcoloniales, de la reproducción de una vida humana no garantizada ni por los Estados del «centro», ni por el mercado globalizado neoliberal, etc.—, se cae en un cierto formalismo o procedimentalismo que, aunque sostenga la normatividad (como en el caso de Habermas, no así el de Bobbio), falto de criterios materiales no puede siquiera ejercer plenamente la función discursiva, de la cual fija las condiciones formales pero se abstiene de intervenir en el contenido de la discusión misma (que la deja en manos de los expertos).

Internémonos, aunque sea introductoramente, en la exposición de Habermas sobre la obra de Brandom. Lo que nos interesa para esta *Política de la Liberación* es poder seguir afirmando una *pretensión política de verdad* —en referencia a lo *real material*, a los hechos empíricos ecológicos, económicos y culturales, desde la perspectiva de la subjetividad corporal viviente del ciudadano—. La política no termina con la sola pretensión política de legitimidad (formal). El hambre o sufrimiento de un pueblo puede ser detectado cognitiva y afectivamente como hechos a los que se tiene acceso desde una *referencia* a lo *real* por parte de nuestra subjetividad, acceso a lo *real* que se encuentra más allá de una mera interpretación intersubjetiva válida de valores. Con la teoría consensualista de la verdad, Habermas intenta ir más allá del objetivismo absoluto de Brandom. Pero dicha recuperación de objetividad como referencia al mundo no la pensamos como suficiente. Debemos aún sobrepasar la posición consensualista de Habermas y abrirnos cognitiva y tendencialmente a un ámbito donde la vida de la comunidad pueda servirnos de *criterio real de descubrimiento*<sup>249</sup> de los problemas más urgentes de la política en el presente (en su sentido fuerte y no sólo ni meramente consensual)<sup>250</sup>.

Se nos dice que «La *realidad* con la que confrontamos nuestras oraciones no es una realidad desnuda, sino que ella misma *está ya siempre* impregnada lingüísticamente. La experiencia con la que controlamos nuestros supuestos está estructurada de forma lingüística e incrustada en contextos de acción»<sup>251</sup>. Esta expresión es perfectamente aceptable, pero de esto no se sigue que no exista un *acceso* a lo *real* que no sea *exclusivamente* lingüístico. Contra G. Vattimo, que afirmaba: «¡No hay hechos, hay sólo interpretaciones!», le replicaba en Bogotá: «¡Hay hechos, y están siempre interpretados!». De la misma manera, todo «estado de cosa» objetivo entra siempre ya (según la fórmula de la condición ontológica de posibilidad) en un horizonte lingüístico, cultural, de estructuras políticas, etc., pero, al mismo tiempo, dice referencia a lo *real* en cuanto tal<sup>252</sup>. El modo como lo *real* es constituido neuronalmente en nuestra subjetividad lo hemos denominado *verdad real* —captación de

realidad originaria, siempre ligada a la estructura lingüística, afectivo imaginaria, etc., pero discernible de ellas: un centauro es un objeto puramente racional, el ser humano que veo hambriento pidiendo limosna es captado como *algo de «suyo»*, *desde sí* consistente substantivamente e independiente de la captación que pueda obtenerse de él<sup>253</sup>.

Brandom opera con una terminología propia, en la tradición pragmática y kantiana. Más allá del horizonte del estímulo sentido (*sentience* le llama Brandom<sup>254</sup>) se encuentra el horizonte humano (la *sapience*) en el cual a la vigilia (*aware*) se le agrega el «poder dar y exigir razones», lo que nos permite ser «creyentes», es decir, a algo «tomarlo-como-verdadero» («*believing is taking-true*»<sup>255</sup>). Cada participante en la discusión (en el dar y exigir razones) valora la pretensión de validez del otro con la suya propia, y va como «marcando puntos» (*scorekeeping*), los logros que cada uno alcanza en la discusión<sup>256</sup>; y todo esto de manera pública, en último término. El saber lingüístico es el medio de la disputa, que tiene reglas *implícitas*. El hablante puede explicitar esas reglas, siendo las reglas lógicas las más abstractas —pero siempre en función pragmática—. Con el giro lingüístico «la autoridad epistémica de la que gozaban las vivencias privadas de un sujeto se transfiere a las prácticas públicas de una comunidad lingüística»<sup>257</sup>. A Brandom le interesa el oyente (o intérprete) más que el hablante, el que recibe el enunciado del otro con pretensión de verdad y valora su «peso» desde su propia perspectiva (de intérprete-oyente). El oyente-intérprete considera las actitudes prácticas del hablante (la «pretensión de sinceridad», por ejemplo, estudiada por Habermas) desde sus propias «actitudes prácticas» (*practical attitudes*). Todo ello lleva a que, después del ir y venir de las razones evaluadas desde las actitudes de ambos contendientes, alguno comienza a «desacreditarse» a los ojos de sus oponentes. El *Knowing-How* (el modo de conocer) tiene una cierta prioridad sobre el *Knowing-That* (lo que se conoce), «en términos de las capacidades o habilidades prácticas *implícitas*»<sup>258</sup>, y en consideración a las consecuencias prácticas que se suponen<sup>259</sup>:

Las expresiones llegan a significar lo que significan por ser usadas como lo son *en la práctica*, y los estados y las actitudes intencionales tienen los *contenidos* (*contents*) que poseen en virtud del papel que juegan en la economía de la conducta de aquellos a los que se les atribuyen<sup>260</sup>.

[402] Por ello, «nuestras actitudes cognitivas deben, en última instancia, responder a estos hechos<sup>261</sup> que trascienden (*transcendent*) las actitudes»<sup>262</sup>. Pareciera entonces que hay una objetividad de los contenidos, que de todas maneras presupone la normatividad (el obedecer reglas) del habla, en el sentido que sólo lo que resiste argumentativamente a objeciones puede tenerse como verdadero. Habermas indica que Brandom tiende a no distinguir suficientemente entre «normas de acción [que] vinculan la voluntad» con las «normas de racionalidad [que] conducen su mente»<sup>263</sup>, y por esto identifica, como pragmático que es, la actitud preformativa con lo verdadero, en donde lo verdadero es lo que se trata

como tal, como verdadero. Esto supone afirmar un mundo el mismo para todos, con independencia de la perspectiva de cada uno. En el mundo hay objetos a los que nuestra conducta se liga. Pero hay además enunciados sobre ese «estado de cosa». En el primer caso algo es objetivo; en el segundo es tenido por tal. El intérprete, entonces, puede oponerse a la pretensión de verdad del segundo. El saber del mundo no es idéntico al saber lingüístico. La referencia déixtica (del señalar con el dedo) no necesita la segunda. Pero invirtiendo la tradición, Brandom concibe, en último término, que «la objetividad de nuestros conceptos y de las reglas materiales [están] ancladas *en un mundo que en sí* está estructurado conceptualmente»<sup>264</sup>, de una manera muy semejante a la hegeliana. Los hechos del mundo son aquellos que pueden enunciarse en oraciones verdadera (siendo el mundo la totalidad de los hechos), porque el mundo es de naturaleza lingüística. Hemos caído en una suerte de idealismo absoluto de la objetividad. Brandom ha absolutizado el consenso fáctico de la comunidad lingüística (que es la que va «puntuando» los logros y desaciertos de los argumentantes), donde se encuentra el mundo objetivo y los individuos. Para Habermas en la comunicación no hay meramente una relación entre dos argumentantes desde el coro de los espectadores (la comunidad lingüística) que observa y juzga. En la comunicación —objeta con razón Habermas a Brandom— los dos interlocutores tienen actitudes muy diversas al ser meramente evaluados por un jurado impersonal. El hablante propone un acto de habla con pretensión de verdad ante el oyente, que puede pedir razones; en este caso el hablante da razones, y llegan a un acuerdo<sup>265</sup>. El acuerdo no es simplemente el haber impersonalmente logrado una «puntuación» (como en un match de box) en donde uno ha vencido al otro. Brandom se mueve todavía dentro de un paradigma de la razón instrumental y de un solipsismo de la conciencia, y la comunicación tiene sólo finalidades cognitivas.

Hasta aquí hemos seguido a Habermas, y en cierta manera le hemos dado la razón con respecto a la posición de Brandom<sup>266</sup>. Pero, ahora, deberíamos separarnos de Habermas, para quien la pretensión de verdad acerca de algo en el mundo, tiene todavía aspectos de un cierto idealismo —criticable desde un realismo crítico—. En efecto, si es aceptable que deben distinguirse los hechos de las normas (objetividad de la normatividad), no es tan aceptable que haya que dejar de articularlos en ciertos casos. Habermas escribe: «En las inferencias prácticas de tipo moral [...] se hace ya patente la asimetría en la categoría de las razones: para la justificación de estas intenciones prácticas *los hechos (Tatsachen) no constituyen ninguna base suficiente*, y no tan sólo resultan esenciales»<sup>267</sup>. Y esto porque, como es sabido, la justificación de los «puntos de vista normativos» siempre «se apoyará menos en argumentos fácticos que en *valoraciones fuertes*»<sup>268</sup>. Es decir, la normatividad de los actos se funda en los valores de la comunidad, de la cultura, en las estructuras sociales intersubjetivas. No hay pretensión de verdad práctica o política real, sino que habrá sólo pretensión de rectitud o de legitimidad. Esta posición la hemos criticado en nuestra *Ética de la Liberación*<sup>269</sup>.

Es interesante que en el capítulo 4. de *Verdad y justificación*, al tratar la posición de Hegel, y refiriéndose a Marx, toca aspectos que ya hemos indicado en otro párrafo, pero que deseamos retomar aquí. Con respecto a la posición de Hegel, lo cita Habermas:

*La boca (Mund) que habla, la mano (Hand) que trabaja [...] son órganos realizadores y ejecutores [...] Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones por las que el individuo [...] deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí*<sup>270</sup>. Lo interior —comenta Habermas— se exterioriza en un medio que va más allá de la subjetividad<sup>271</sup>.

Habermas, sin embargo, nunca desarrollará este ámbito de «la *mano que trabaja*», que se encuentra dentro de los campos de la ecología, la economía o de la cultura (aun con sus instrumentos materiales), que deben ser distinguidos del ámbito del lenguaje (*la boca*). La *realidad* de las cosas *reales* (no de los *objetos del mundo*) está situada dentro de lo que deseamos denominar *cosmos* (para distinguirlo de *mundo, Welt*). La totalidad de las cosas reales (la *omnitudo realitatis* de X. Zubiri) es el *referente* al que el trabajo se dirige y trans-forma (cambia *realmente* su forma, por la acción *física* de la mano). Esa *realidad* no es sólo ni primeramente objetiva; es resistente, consistente físicamente desde sí, «de suyo», captada neuronalmente como un *prius* a la captación misma: son las cosas reales *antes* de ser objetos conocidos, por conocer o ignotas, cuya misma constitución nada dice en relación al conocimiento o a su posición de valor de uso (en un nivel práctico de necesidades). La consistencia propia *de suyo* de lo real es *anterior e independiente* (lógica y realmente) de la subjetividad. Habermas (como Heidegger) sólo se refiere a un mundo existencial, lingüístico, «totalidad de hechos» (así definido por Wittgenstein o Brandom), referencia objetiva del lenguaje. Mientras que por el trabajo se accede al *cosmos*<sup>272</sup> como *lo real*, y como realidad *objetiva* en cuando incorporado a un *mundo* (totalidad ontológica o existencial), que puede *realmente* transformarlo en *mundo cultural* (por el trabajo). Pero, igualmente, el *cosmos* puede parcialmente conocerse en cuanto realidad *objetiva*, y es la referencia última de la estructura lingüística en posición veritativa. Ese acceso siempre lingüístico, interpretativo, mundano a la realidad de lo *real*, tiene a la vida humana como criterio de acceso. Es decir, pragmáticamente, lo *real* interesa a la subjetividad corporal viviente en cuanto es siempre y de alguna manera mediación para la vida —sólo en ese caso la voluntad tiende a ese *aspecto* de lo real y fija la referencia del momento cognitivo: la cosa *real* deviene *objeto* constituido—. Esa referencia a lo real (siempre bajo las condiciones lingüísticas, interpretativas, existenciales del mundo, pero también *referente* a la *realidad* de la cosa *real* a través de hechos empíricos) es lo que constituye el *contenido material* de todo acto voluntario y cognitivo. La razón *material*, que tiene como criterio de verdad la reproducción y el acrecentamiento de la vida del sujeto, accede a lo *real* para captar su contenido objetivo, constituido neuronalmente, es decir, actualizado en

la subjetividad como captación de lo real. Lo real tiene una consistencia física en el *cosmos, de suyo*. Lo conocido (y amado) tiene una existencia neuronal (intencional diría E. Husserl), es un *objeto* constituido que dice referencia a *lo real*.

El cuasi-idealismo de la teoría consensual de la verdad de Habermas (que es en realidad teoría de la validez intersubjetiva), al no descubrir la capacidad *material* de la razón, le impide analizar toda la esfera de los *contenidos* referentes a la vida inmediata de la comunidad política, en sus esferas ecológica y económica, reduciendo —como J. Rawls, Ch. Taylor y tantos otros— el aspecto material de la existencia humana a la esfera de la cultura, y a los valores fuertes de dicha cultura. La ceguera de los aspectos materiales de la política (como la ecología y la economía) tienen las peores consecuencias.

En una *Política de la Liberación*, hay *hechos* (de los que Habermas indica que «en las inferencias prácticas de tipo moral [...] los hechos *no constituyen* ninguna base suficiente») que tienen relevancia para descubrir aspectos normativos. El *hecho* real de que el ser humano necesita alimentarse (por ser una subjetividad corporal viviente), es el punto de partida para justificar la obligación política de proveer un tal alimento a la comunidad política por parte del que ejerce el poder (*potestas*) como representante. Cuando una población tiene a un alto porcentaje de su población con hambre, se trata de un *hecho*; la política no puede sino hacerse cargo, por exigencia normativa, de una tal realidad a la que se accede por *hechos empíricos*. Hay *hechos*, que no son meros valores culturales ni de otro tipo (ya que en realidad fundan los valores), que se encuentran a la base de la normatividad<sup>273</sup> de la política en su aspecto material. Los *hechos* de la extinción de especies animales, el efecto invernadero que pone a riesgo la vida futura de la humanidad, etc., son descubiertos por la razón *material* (un tipo de racionalidad), que mide toda actuación humana desde la vida humana como última referencia, como hechos *peligrosos*, efectos del comportamiento humano global —por lo tanto no son ya *hechos* meramente *naturales*, sino hechos *prácticos* de responsabilidad política— que deben evitarse. La razón instrumental considera la relación técnica medio-fin (y «fin» en un sentido técnico). La razón *material* considera *a los fines de la acción instrumental* desde el horizonte de la posibilidad o imposibilidad de la conservación y aumento de la vida humana en el mediano y largo plazo. Juzga por tanto a los fines y a los valores (que para M. Weber son referencias dadas irrefutables, legitimadas por tradición). Un medio para un fin, racional por lo tanto para Weber, de un sistema dado, eficaz para la razón *instrumental*, puede ser considerado por la razón *material* como irracional, ya que pone en peligro la vida humana. El sistema capitalista es considerado por muchos críticos como una estructura cuya eficacia o criterio de productividad se ha tornado irracional: los efectos no intencionales ponen en riesgo la vida en cuanto tal en el planeta Tierra, y a la vida humana por la producción de efectos negativos no intencionales, tales como la pobreza estructural creciente. La vida humana como criterio de la razón

*material* juzga a los sistemas desde su *contenido*; juzga sus fines, sus medios. La *legitimidad* formal nos habla de la autonomía y la libertad de los participantes. Las exigencias de la racionalidad *material*, siempre en referencia a la vida humana inmediata, nos hablan de los medios y fines debidos para la reproducción y desarrollo de esa misma vida, como condición y momento constitutivo de la política en cuanto tal.

## 2. Conatio vita conservandi: *fraternidad* y *dikaiosyne*

[403] Si la razón *material* accede a la realidad para dar el *contenido* a la política, la voluntad como querer-vivir de la subjetividad corporal es el momento tendencial de esa misma referencia de la subjetividad a la realidad de lo *real*. La voluntad es un *querer* conservar y acrecentar la vida, y como voluntad política. Esa tendencia se refiere a la realidad *cósica* (en la ecología y la economía) o a la realidad *cultural* o del Otro, en cuyo caso el otro sujeto es querido como última referencia en dicha reproducción y aumento de vida, como comunidad. De esta manera, el poder de la comunidad como *potentia*, es el correlato de la razón material. La razón *capta* subjetivamente el aspecto real necesario para la vida; la voluntad *tiende* a ese aspecto *real* aspirando a la satisfacción, es decir, al poder subjetivar esa sustancia física y nutricia de la realidad objetiva en su propia subjetividad, o la compañía del Otro también como afirmación de vida comunitaria, ya que el solitario está perdido: no podrá reproducir ni aumentar su vida, simplemente se extinguirá. El trabajo, como relación con la realidad física, es objetivación de la subjetividad como preparación, por transformación de la realidad, del consumo como subjetivación de la objetividad transformada en satisfactor, y como mediación práctica con los otros miembros de la comunidad —en cuya división del trabajo estriba la posibilidad del aumento civilizatorio de la misma vida humana social.

El racionalismo nos ha acostumbrado a tratar la política desde el punto de vista de la razón práctica. Es necesario no olvidar nunca el *deseo*, la *voluntad*, la *conatio* spinozista que en este caso es la tendencia a la conservación de la vida humana como tal: *conatio vita conservandi* —modificando la expresión clásica.

Si la fraternidad es la amistad entre los sujetos, intersubjetiva, la *dikaiosyne* o *justitia* indica que esa fraternidad o amor por el Otro como igual debe empíricamente concretarse en atribuirle *materialmente* lo que le corresponde: el fruto de su trabajo como sobrevivencia ecológica, justicia económica y derecho a la identidad valorativa de su propia cultura. «Dar al otro lo que *materialmente* le corresponde» es el momento productivo (ser humano-naturaleza) de la relación práctica (sujeto-sujeto) en la que se articulan fraternidad benevolente y justicia por la equidad de sus *contenidos* empíricos en relación a la vida (vida ecológica, vida económica, vida cultural) desde el poder: biopoder.

En una obra sugestiva, *Políticas de la amistad*<sup>274</sup>, Jacques Derrida desarrolla una reflexión política pero no sobre la razón formal-discur-

siva política, sino sobre lo que Max Scheler llamaría el *ordo amoris*: el orden del amor político. La amistad política es un aspecto material del Poder como fraternidad que unifica las voluntades y las «liga» en un manojito que multiplica su fuerza sumada funcionalmente. Es ésta una determinación *material*, un aspecto del contenido de la política. En efecto, la amistad o fraternidad política une a la comunidad política (y fue una de las dimensiones utópico pulsionales de la Revolución francesa: «Igualdad, fraternidad...», y de Rousseau en su expresión «la voluntad general»). No hay poder comunicativo (*potentia*) sin fraternidad; es la otra cara de la razón discursiva, no como oposición, es decir, como una razón discursiva negada, sino como articulación con la razón del otro: como voluntad común gracias al amor. No es lo contrario ni lo opuesto; no es una alternativa. Arquitectónicamente es otra dimensión de lo mismo. *Ptah*, el dios egipcio, tenía dos manifestaciones: *Toth* la lengua (la razón, el *lógos* griego o la *dabar* semita) y *Horus* el corazón (el amor creador). De la misma manera la dimensión material o de contenido de la política tiene una razón político-material (fundamentalmente ecológico-económico-cultural) y una pulsión de cohesión fraterna (lo apolíneo nietzscheano, pero todavía *positivamente*, como solidificante del poder político originario: la fraternidad interburguesa oponía un frente unido ante el antiguo mundo feudal, y después ante los terratenientes o del mercantilismo anti-industrial).

Es interesante observar que, en la tradición fenomenológica iniciada por E. Husserl<sup>275</sup>, Max Scheler intenta superar el racionalismo formalista describiendo un ámbito intermedio entre objetos racionales y puramente afectivos, el reino de los *valores* (*Werte*), que por lo mismo no son objeto de la razón conceptual teórica ni de alguna potencia psicológica del desear, sino constituidos y descubiertos por un «sentimiento estimativo» (*Fühlen*)<sup>276</sup>, no puramente subjetivo sino determinado por la objetividad pura de los valores. Esta facultad que *estima* valores sería, para nosotros, la razón práctica articulada a la voluntad que tiende a la *satisfacción*, como realización de las mediaciones para la vida. Es de notar que tanto M. Scheler como Nicolai Hartmann escriben páginas significativas sobre la relación de los valores, el sentimiento estimativo y la vida<sup>277</sup>. Hegel, por su parte, ha tocado ambos temas en su sistema<sup>278</sup>; lo mismo que Nietzsche y M. Heidegger<sup>279</sup>.

En efecto, Scheler comprendió profundamente que la pura razón práctica kantiana, que procedía por el imperativo formal *a priori* —al menos en su tercera época, la trascendental—, dejaba de lado completamente el ámbito tendencial (ya que el respeto era un sentimiento igualmente formal) y valorativo. Por ello, pretendió descubrir un *ámbito material* (de contenidos) y que sin embargo fueran *a priori*, analizable desde la *epokhé* fenomenológica (un tipo de *noémata* constituido por una intención o *noesis* específicamente ética). Eran los valores captados por ese *Fühlen* (sentimiento estimativo). Este ámbito material ha corrido con suerte, ya que desde G. Moore, M. Weber, J. Rawls, K.-O. Apel o J. Habermas, todos los aceptan como claramente existentes y válidos

en su objetividad *material*. Es más, es la única *materialidad* que aceptan los tres últimos nombrados. El estatuto ontológico de los valores nunca ha sido bien definido (ya que va desde un platonismo realista hasta el subjetivismo, no empírico y por ello no válido para la ciencia en sentido fuerte, de los «juicios de valor» de un A. Ayer), y sin embargo el tema tiene sentido y hay que saber describirlo de manera satisfactoria.

Todos advierten que hay una relación entre los valores y la vida humana. Lo que pasa es que dicha vida es dicotomizada en momentos contrapuestos. Por una parte, la vida biológica vegetativa o animal del cuerpo humano, y por otra la vida espiritual o mental<sup>280</sup>. Aunque Hartmann admite que «el ser humano no ha creado la vida, sino que está constituida, es real (*wirklich*), le ha sido dada (*ihm gegeben*)»<sup>281</sup> —tal como expresaba E. Bloch—, opina que «el valor de la vida es ontológicamente la base del sujeto»<sup>282</sup>. Pero la «vitalidad, la fuerza de la vida, [...] la salud» son «bienes supremos»<sup>283</sup>, pero que deben ser distinguidos de la vida del ser espiritual del ser humano. Scheler, por su parte, muestra «la referencia del valor a la vida»: «Los valores y el tener valor son absolutamente relativos a la vida»<sup>284</sup>. Hay sin embargo valores «útiles» y otros «espirituales»; estos últimos son los valores «más altos» (*höchster*) en referencia a los valores «biológicos»<sup>285</sup>, y como tales son independientes de ellos<sup>286</sup>. De esta manera se oscurece la enunciada relación de la vida humana con los indicados valores.

[404] Por su parte, Hegel distingue perfectamente el «sentimiento práctico» (*praktische Gefühl*) tanto del entendimiento, que constituye objetos, como de la razón práctica o de los sentimientos en general. Este «sentimiento práctico» es un momento «del espíritu práctico [...] y como tal tiene el contenido (*Inhalt*) de la razón, pero como inmediatamente singular (*Einzelnen*)»<sup>287</sup>, no como universal. Para Hegel esta facultad es un «sentimiento» del «deber-ser», un sentimiento ético.

Habría todavía que radicalizar la reflexión. En efecto, los valores existen de alguna manera como *a priori* de la acción práctica. Si tenemos en cuenta los recientes estudios de la neurología cerebral<sup>288</sup> —en investigaciones como las de A. Damasio<sup>289</sup>—, y en la línea de las reflexiones en este punto acertadas de Nietzsche, se dice que una mediación, una acción posible o una cosa que nos enfrenta en el mundo (como una piedra o un animal, como posible alimento o como depredador peligroso), o como institución social o histórica, tienen *valor* por el lugar que ocupan en el ciclo medio-fin cuya última instancia es la reproducción o aumento de vida. La *jerarquización* de las cosas real con valor es necesaria, ya que debe saberse situarlas dentro de un orden memorizado, lexigráficamente determinado (nombrado) en una escala de mayor o menor utilidad, en el momento de usarlas. La corporalidad viviente cerebrada, desde las exigencias ecológicas, económicas y culturales, fija el valor de las posibilidades existenciales, siempre *humanas*<sup>290</sup>, y determina la *peligrosidad* de lo que mata o el *valor positivo* de lo que es mediación de la vida humana (todo en último término subsumido por los contenidos culturales). Es decir, la mediación *tiene valor*, vale (valga la redundancia) en tanto

está integrada a un ciclo de producción, reproducción o aumento de vida humana. El *valor* indica que la mediación es efectivamente *medio* para la vida humana. La vida humana es así el *criterio del valor* de todas sus mediaciones, pero, como tal *no tiene valor* (contra lo que opinan M. Scheler, N. Hartmann o A. Heller), porque tiene *dignidad*. Marx indicaba correctamente que la vida humana (el «trabajo vivo») no podía *tener valor*, porque era la «fuente creativa del valor»: la mercancía *vale* en tanto contiene vida objetivada. La vida es el criterio del valor, sin valor ella misma, no porque no tuviera un *contenido* propio humano, normativo, ético, sino porque es el criterio último ético y político de todo lo que *vale*. Es la vida humana la que otorga *valor económico* a las mediaciones económicas de la vida humana; es la misma vida la que constituye el *valor político* de todas las mediaciones del campo político (acciones e instituciones); y así en todos los campos. El tipo de racionalidad que estima el valor o descubre la relación de medio-fin en todas las mediaciones para la vida es lo que denominamos *razón material práctica*.

Por esto *la vida humana es criterio universal de verdad práctica* (en nuestro caso: política). De lo real que nos rodea, de todo lo que se presenta del cosmos real en nuestro mundo, prestamos atención, interpretamos, recortamos cotidianamente (y aun en la actividad científica, en la acción práctica política, etc.) todo lo que *dice relación* en último término ya siempre *con la vida humana*, con nuestro proyecto singular, público o político de vida (sea cual fuere su contenido cultural como «vida buena», de lo que nunca estamos tratando aquí). La *omnitudo realitatis* (la totalidad de las cosas reales en nuestro mundo existencial y más allá de su horizonte) sólo *aparece* a nuestra consideración en tanto *tiene que ver* como mediación de realización de algún aspecto de nuestra vida. Verdad es la actualidad, en la interioridad construida neuronalmente de nuestra subjetividad, de la cosa o instancia real. Y bien, sólo actualizamos, construyendo objetualmente lo real en nuestro cerebro, aquello que dice relación al proyecto concreto inmediato de nuestras vidas. En este sentido la vida es criterio de verdad, de verdad práctica y de verdad política. Es la cuestión *material* por excelencia. Lo que no entra en el circuito del interés por las cosas que despierta la vida humana inmediata, queda *fuera* de nuestra consideración; es decir, no es actualizada en nuestra subjetividad. Puede ser parte de *lo real*, pero no es realidad *objetiva*.

Debemos dar un paso más. Si de lo real que nos rodea detectamos las mediaciones para la vida, son igualmente esas mediaciones las que atraen nuestras tendencias, pasiones, sentimientos, todas las estructuras del sistema límbico cerebral. Las tendencias, pulsiones, la voluntad tienen las mediaciones que nos permiten la producción, reproducción y aumento de la vida inmediata, y tienden a ellas anticipando como *deseo* el gozo o la *satisfacción* de la subsunción de lo de nutricio o necesario que esa mediación tenga para nuestra vida corporal viviente-cultural. Si el niño *desea* el azúcar es porque tiene la energía que necesita para cumplir las exigencias de su vitalidad juvenil. Si el científico *desea* llegar

a la solución de un teorema se trata, de medios inferiores a mayores, en una complicada sinergia de estructuras, en última instancia para, por el conocimiento científico, producir, reproducir o aumentar la vida humana. La voluntad, como la hemos definido, es el *querer-vivir*. La razón material práctica descubre o conoce (constituye cerebralmente como objetos complejos) de lo real lo que necesita manejar en el campo político para llevar a cabo labores ecológicas, económicas o culturales. La voluntad, por su parte, tiende a lo real como *satisfactor* (de la misma vida inmediata). Se tiende a las cosas (que se necesitan), pero también se tiende (pulsión hacia el Otro, amor, *deseo metafísico* lo llamaría en su *ápice* E. Lévinas) a otras subjetividades corporales vivientes, a otros seres humanos, y en la política a otros miembros de la comunidad en dicho campo. Y bien, el poder político primero (*potentia*) es la pluralidad de voluntades unidas por el consenso (de alguna manera siempre racional), y ahora nos toca llamar la atención en este aspecto, también *solidificadas, soldadas* por la *fraternidad*. Desde Schopenhauer, lo hemos visto, el ser o la realidad es vista como Voluntad (*Willen*). En nuestro caso sería «Voluntad de Vida» (*Willen zum Leben*). Se trata del momento de la voluntad como *querer-vivir-con-los-otros* en tanto realización de una satisfacción profunda, no ya sólo en el nivel erótico (del campo familiar), o del juego (en el campo deportivo), sino en la satisfacción de la compañía del Otro por la alegría que produce a la subjetividad corporal viviente otra subjetividad, con la que puede contar, con la que puede efectuar acciones públicas, institucionales, efectivas, eficaces con respecto a la mutua y gozosa realización y aumento de la vida de la comunidad política. Más poder (como *potentia*) tiene una comunidad cuando más «amistad» pública existe entre los ciudadanos. Éste es el tema de la obra de J. Derrida anotada arriba.

En la nombrada obra *Políticas de la amistad*, Derrida se impone la tarea de deconstruir el concepto de *fraternidad*, el postulado de la Revolución francesa, dando como fruto un libro barroco con mil pliegues. Pienso, sin embargo, y como veremos en el § 33 (cuando expongamos el momento *crítico* del principio material de la política), que se enreda entre ellos y se le pierde el último de dichos pliegues. Se le «dobla la pala» (de Wittgenstein) antes de tiempo, porque, aunque aprecia tanto a E. Lévinas, nunca llegó a entenderlo, y esta deconstrucción así lo prueba. En efecto, todo transcurre dentro del horizonte ontológico —con *dos polos* antitéticos—, pero nunca sobrepasa dicho horizonte hacia el ámbito meta-físico o ético, donde en un *tercer momento* encontraría la solución a la doble aporía presentada con gran erudición (sobre las mismas posibilidades de interpretación del «loco de Turín»<sup>291</sup>). En realidad es un diálogo sostenido con Carl Schmitt, de paso con Nietzsche, con Aristóteles y muchos otros filósofos que trataron la cuestión de la amistad. Derrida aborda entonces diversas políticas o maneras de tratar el tema de la «amistad» (o «enemistad»), teniendo como referencia permanente las dos aporías nietzscheana, que no logra resolver —ni él ni Nietzsche, como hemos dicho: «Y quizá entonces llegará también la hora de la ale-

gría, cuando diga: ¡Amigos, no hay amigos!, grita el sabio moribundo; ¡Enemigos, no hay enemigos! —grito yo, el loco viviente»<sup>292</sup>.

[405] La primera aporía se enuncia en la contradicción de echarle en cara a los amigos (*iAmigos!*) el que no hay amigos. Con respecto a esta aporía, sea porque el «primer amigo» es sólo uno, lo que es muy poco; sea porque aún él no puede ser el «perfecto amigo», porque la perfecta amistad es propia de los dioses, es decir, es empíricamente imposible; lo cierto es que permitirá muchas sutiles reflexiones (que tanto agradan sofisticadamente a Derrida). Pero, al final podríamos preguntarnos: ¿Por qué se trata del «sabio moribundo»? Derrida nunca explica bien este hecho<sup>293</sup>. En referencia a la segunda aporía, grita a los enemigos (*iEnemigos!*), pero resulta que en realidad no los hay. Esta segunda aporía quedará encubierta y sin solución en toda la obra de Derrida. Menos aún se pregunta por qué el «enemigo» deja de serlo, y ¿por qué es *locura viviente* el decretar que dicha enemistad ha dejado de existir? ¿Desde qué horizonte la enemistad desaparece y el enemigo puede transformarse en «amigo»? Este enigma no tendrá solución para Derrida (porque ni la descubre ni como enigma). Su reflexión se despliega a la luz de dos textos semitas que aunque los cita nunca quedan aclarados (y que, paradójicamente, forman parte de lo mejor de la *expresión verbal* de gran belleza de Nietzsche, pero incomprendible para Nietzsche). Estos textos semitas se refieren a la segunda parte del enigma nietzscheano. El primero, de manera semejante al texto de Nietzsche, opone amistad a enemistad (no así el texto de Aristóteles, que sólo habla de amistad; o el segundo, del fundador del cristianismo, sólo habla de enemistad): «Maldito el que no tiene amigos, porque su enemigo se sentará en el tribunal para juzgarlo. Maldito el que no tenga ningún enemigo, porque yo seré, yo, su enemigo en el día del juicio final»<sup>294</sup>. Nietzsche debió inspirarse en un texto semejante a este enunciado, pero, repito, no pudo resolverlo. El otro texto, que sólo se refiere a la enemistad, impensable para Aristóteles, y que Nietzsche lo hace presente en la segunda parte de su enunciado, echando mano una vez más a la tradición semita (tan detestada por Zarathustra): «Habéis oído decir: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pero yo os digo: *Ama a tus enemigos y ruega por aquellos que te persiguen*»<sup>295</sup>.

En sus idas y venidas es a Schmitt a quien Derrida tiene como referencia esencial. La cuestión es, en su fundamento, que la *fraternidad* en la comunidad política está atravesada por una contradicción que la fractura: la línea pasa por el amigo/enemigo. No es el enemigo total, es sólo el enemigo público político dentro del Todo de la comunidad, de la fraternidad. Pero esa fraternidad fragmentada, además es *falo-logocéntrica*, ya que no es *sorelidad* (hermandad con la hermana) sino *fratrokrasia* patriarcal.

Queriendo pensar el enigma nietzscheano Derrida se pierde, no aclara, se empantana, no avanza:

*La frase muy familiar de Aristóteles*, es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que

hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección que grita desde el presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente<sup>296</sup>.

No se muestra claramente el sentido de la sabiduría, por qué enfrenta a la muerte, y por qué la amistad se vive en ese horizonte. Menos aún se muestra de qué locura se está hablando (como negación de la sabiduría ante la muerte, por lo tanto de otra sabiduría ante la vida), y por qué en el horizonte de la vida el enemigo desaparece. Queda todo en una penumbra sugestiva, inteligente, pero que no resuelve el enigma.

La deconstrucción de la *fraternidad* derridiana, que de todos modos puede sernos útil como un primer momento negativo (no pudiendo radicalizar la negatividad y menos avanzar en la construcción positiva posterior), se despliega como hemos dicho confrontando a Schmitt, por ello:

Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental. Sería injusto reducir a él el pensamiento de Schmitt, como se hace frecuentemente, pero ese axioma es en cualquier caso indispensable tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y de la soberanía. La desaparición del enemigo hace doblar las campanas por lo político como tal. Marcaría el comienzo de la despolitización (*Entpolitisierung*)<sup>297</sup>.

Es evidente que Schmitt, así como Nietzsche y Derrida, entienden el poder político como dominación, y el campo político ocupado por estructuras de una «Voluntad de Poder», que se ordenan en fuerzas organizadas en grupos de amigos ante enemigos. De todas manera, y como elemento propio de un cierto vitalismo larvado en todos ellos (que desearía decantar de elementos reaccionarios refiriéndome a A. Negri, Marx o Freud), toda la reflexión dice relación a la vida humana:

Schmitt [...] nombra sin equívoco ese dar muerte. Ve ahí el sentido de la originalidad ontológica [...] que se debe reconocer a las palabras *enemigo* y *lucha*, pero primeramente y sobre el fondo de una antropología fundamental o de una ontología de la *vida humana*: ésta es un *combate* y cada ser humano es un *combatiente*, dice Schmitt [...] Esto significa al menos que el ser para la muerte de esa vida humana no se separa de un ser para el dar muerte o para la muerte en combate<sup>298</sup>.

[406] Es una política fundada en la vida, pero, como todo el pensamiento de derecha (incluyendo Heidegger), es una vida «para la muerte». Es el riesgo de la muerte lo que constituye el campo político como político, y por ello más que la fraternidad (como amistad) es la enemistad el momento esencial. De nuevo debemos recordar que si el poder de la comunidad es la *potentia* afirmativa, el campo político es el campo donde se despliega la acción y las instituciones políticas para lograr la

reproducción y aumento de la vida, y no su contrario. Su contrario, la muerte, recuerda la vulnerabilidad de la política, su límite, el fetichismo, la *potestas* como dominación. Inevitable sí, pero no por inevitable esencial. En el pesimismo schmittiano, como en Maquiavelo, Hobbes y tantos otros, todo parte de la «hostilidad». No hay «hostilidad sin la posibilidad real de dar muerte, [así como] no hay tampoco, correlativamente, amistad fuera de esa pulsión mortífera [...]». Esta pulsión mortífera del amigo/enemigo procede de la vida y no de la muerte, de la oposición a sí de la vida en tanto que se afirma ella misma, y no de algún tipo de atracción de la muerte por la muerte o para la muerte»<sup>299</sup>. Se intenta afirmar la vida, pero siempre a través del rodeo de la muerte. La fraternidad se hace imposible como punto de partida, porque es «a partir de esta extrema posibilidad [amistad/enemistad] como la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente *política*»<sup>300</sup>. Lo política tiene su concepto en esa tensión entre vida y muerte, entre amistad y enemistad, la fraternidad sólo cubre el primer momento, pero no el segundo, como tensión siempre temible de la muerte que como una espada de Damocles constituye el campo político (moderno) como tal.

Por el contrario, en la filosofía clásica griega se hablaba de una *virtud* o *hábito* que hacía tender o desear al miembro de la ciudad a dar a todos los otros participantes del todo político lo que le correspondía según su derecho (y no según la inclinación egoísta): la *dikaiosyne* (δικαιοσύνη). En la Cristiandad germánica se expresaba lo mismo por el adagio: *Justitiam ad alterum est*<sup>301</sup>. La evolución de este concepto de justicia, que sería largo de rastrear<sup>302</sup>, nos mostraría que no ha perdido su actualidad si por tal se entendiera una cierta disciplina de la subjetividad deseante que permite poner a disposición de los otros miembros de la comunidad bienes comunes sobre los que debe ejercerse el poder delegado del Estado como institución que contribuye a producir y distribuir equitativamente las mediaciones para la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos. Una pretensión política de *justicia* se remitirá en último término a esta cuestión. Los clásicos dividían la justicia en tres tipos: *a*) la justicia legal que inclinaba a cumplir las leyes (sería la disciplina de los ciudadanos en el «estado de derecho»); *b*) la justicia que se dirigía de la parte al todo o justicia productiva, en la que los miembros de la sociedad tendían económicamente a trabajar para poder contar con los bienes necesarios para la reproducción de la vida; y, por último, *c*) la justicia distributiva, del todo a la parte, por el que la comunidad, institucionalizada, permitía a los ciudadanos participar en los bienes comunes del todo —a la que prestó especial interés el utilitarismo de J. Bentham—. Todo ello es parte de lo que debe tratarse en el aspecto material de la política, actualizada su problemática, pero no por clásica inútil.

Habrá también que tener claro, en definitiva, que el momento decisivo, conclusivo, final del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción*, o más exactamente el consumo consumado (valga la expresión). Cuando la subjetividad corporal viviente físicamente subsume, digiere el satisfactor material, la cosa real, y lo *trans-forma*

en su propio cuerpo. El «pan» (que el juzgado por Osiris ha dado al hambriento como cumplimiento de una exigencia de justicia trascendental, más allá de la mera ley positiva) *deviene realmente la subjetividad corporal* del ciudadano: «subjetivación de la objetividad» escribía correctamente Marx: «En la primera [la producción], el productor se cosifica (*versachlichte*); en el segundo [el consumo], la cosa producida por él se personifica (*personifiziert*)»<sup>303</sup>.

Esta «personificación» del objeto material producido (en las sub-esferas ecológica, económica o cultural) es el cumplimiento *por su contenido, material* entonces, de la política. Ésta es también la *verdad* del utilitarismo, en cuanto la felicidad es la constatación o resonancia subjetiva de la corporalidad re-constituida en su vitalidad y sentida como placer, goce. La política no tiene sólo como *condición* la alimentación (Aristóteles ponía, en este sentido, a la agricultura como condición de la posibilidad de la existencia de la *polis*), sino como efectucción de la esencia de la política en tanto acción *reproductiva* (permanencia) y como *aumento* (desarrollo) de vida humana (ya que en el nivel cultural la posibilidad del despliegue cualitativo de la vida no tiene límites y puede siempre *mejorarse*: creación incesante de nuevas necesidades humanas y por ello exigencia de nueva producción hacia futuras más excelentes *satisfacciones*). La razón material política descubre la *verdad práctica* de la realidad cósmica y cultural en cuanto manejable; la voluntad fraterna unifica las voluntades materialmente; pero, al final, ambas operan para poder vivir plenamente los *contenidos de la vida humana*. Hemos así descrito el momento *material* del *bien común* político (objetivo [en tanto finalidad y objetividad anterior a la praxis política] de la *pretensión política de justicia*), que exige también *legitimidad* formal democrática, y, por último, *posibilidad fáctica* real para completar todos sus componentes mínimos.

### 3. *El Principio material de la política*

[407] Se trata de un principio político incontrovertible, que siempre ha estado ya presupuesto en toda descripción o filosofía política, pero *implícitamente*. Hay que explicitarlo, describirlo, fundamentarlo, mostrar cómo se subsume en todos los momentos de la política, tanto de la acción estratégica como de las instituciones, en especial en el ejercicio delegado del poder como representación (*potestas*).

#### 3.1. *El Principio siempre supuesto implícitamente*

Este momento racional de la política es tan obvio, trivial, tan del sentido común, que ha quedado oculto detrás de otras consideraciones de la filosofía política moderna. Quiero dar algunos ejemplos, demasiados conocidos —y los doy por conocidos, para mostrar su aparente trivialidad.

Spinoza, desde el racionalismo de la reciente hegemonía burguesa de Ámsterdam en Europa, escribe en el *Tratado teológico-político* (1670),

capítulo XVI: «Los hombres, sin auxilio mutuo, *viven* miserablemente [...] Para llevar una *vida feliz y llena de seguridad* han debido esforzarse para hacer de modo que ¿¿poseyen?? en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza [...]»<sup>304</sup>

En efecto, es la razón el medio para conservar la vida con seguridad y paz, y «no hay quien no desee *vivir seguro y sin miedo* [...] lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual *vive a su antojo*»<sup>305</sup>. El fundamento del argumento consiste en la necesidad de pasar de un estado natural caótico según los apetitos egoístas a un estado de orden civil (o político), donde la razón es la «seguridad *de la vida*».

Aún más claro es John Locke, que publica en 1690 sus *Dos Tratados sobre el Gobierno civil*, el que en el *Segundo Tratado*, cap. 2 («Del estado de naturaleza»), escribe:

[...] Ese estado de naturaleza es un estado de libertad [...] Esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo [...] El estado de naturaleza tiene una ley natural [...] La razón<sup>306</sup>, que coincide con esa ley, enseña que [...] nadie debe dañar a otro *en su vida (in his life)* [...] De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación [...] *a la conservación de la vida (of the life)*<sup>307</sup>.

Siguiendo a Hooker<sup>308</sup> muestra que en el «estado de naturaleza» tenemos «incapacidad para proporcionarnos, por nosotros solos, las *cosas necesarias para la vida* conforme a nuestra dignidad humana»<sup>309</sup>. El estado de naturaleza es como un «estado de guerra» donde nos «exponemos a que [el adversario] nos arrebatte la vida»<sup>310</sup>. El suicidio no es posible, porque «el ser humano [...] no tiene poder sobre su *propia vida*<sup>311</sup> [...] no dispone del poder de acabar con su propia vida»<sup>312</sup>. El pasaje a la propiedad privada, de igual manera, es fundado por ser «la manera más ventajosa para la vida»<sup>313</sup>. En primer lugar, es verdad que «la razón natural nos enseña que los hombres, una vez nacidos, tienen el derecho de conservar su existencia [la vida], y por consiguiente, el comer y el beber y disponer de otras cosas que la naturaleza otorga para su subsistencia»<sup>314</sup>. Pero, en segundo lugar, por el trabajo, ponemos en condición la tierra para «ser útil para la vida»<sup>315</sup>, y: «La medida de la propiedad la señaló bien la naturaleza limitándola a lo que alcanza el trabajo de un hombre y las necesidades *de la vida*»<sup>316</sup>.

Hasta aquí la argumentación de Locke se funda siempre *en la vida humana*. De pronto, gracias al dinero pueden acumularse «grandes posesiones»<sup>317</sup>, aunque todavía permite ser intercambiado por «artículos verdaderamente útiles *para la vida*»<sup>318</sup>. Aparecido el dinero, el discurso de Locke cambia de sentido desde el capítulo 6 del *Segundo Tratado*; ya no recurre más a la vida como fundamento argumental. La propia «sociedad política o civil»<sup>319</sup> tendrá ahora por «finalidad primordial la defensa de la propiedad»<sup>320</sup>. La vida deja definitivamente de tener significación.

De la misma manera Jean-Jacques Rousseau, en el libro I, cap. 6, del *Contrato Social*, escribe:

Supongo que habiendo llegado los hombres a un momento en que los obstáculos impiden su conservación (*conservation*) en el estado de naturaleza [...] En este estado primitivo no pueden subsistir (*subsister*), y el género humano moriría (*périroit*) si no cambiara su forma de ser<sup>321</sup>.

Para no perecer, para conservar la vida, es necesario pasar a «una forma de asociación» superior. La vida es nuevamente el fundamento de la argumentación.

Johan G. Fichte, en el libro I, capítulo 1, II, de su *El Estado comercial cerrado* (1800), es aún más claro:

El objetivo de toda la actividad humana es *el poder vivir*: y a esta *posibilidad de vivir* tiene el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo a la vida. Por eso hay que hacer la división ante todo de tal manera que todos dispongan de los medios suficientes para subsistir. *¡Vivir y dejar vivir!*<sup>322</sup>.

[408] Quiero ahora referirme a dos filósofos contemporáneos, que han vivido en su piel la persecución y la muerte —en un caso una muerte posible, en el otro una muerte real—. Se trata del filósofo judío, que vive la persecución nazi y se exilia en Estados Unidos, Hans Jonas, que funda toda una ética de la vida como responsabilidad<sup>323</sup>; y del filósofo latinoamericano Ignacio Ellacuría, que es asesinado por sus compromisos políticos en El Salvador —por la dictadura militar orquestada por el Pentágono y la CIA<sup>324</sup>—. Uno es filósofo de la lucha por la vida en la primera parte del siglo XX; el otro en la segunda parte. Para la humanidad, desde su origen, la vida humana fue un hecho natural no problemático, mientras que la muerte es la que apareció desde el origen como enigmática<sup>325</sup>. Aún la biología era una ciencia pero sin exigencias éticas, políticas. Cuando en 1972 el Club de Roma muestra los «límites del crecimiento»<sup>326</sup>, la vida comenzó a ser un «problema», no ya teórico sino angustiosamente político: la vulnerabilidad, limitación, precariedad y comienzo de extinción de la vida sobre el planeta Tierra es ya visto como un posible suicidio colectivo de la humanidad:

Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado *de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella<sup>327</sup>. La fórmula de Bacon dice que saber es poder. Pero el programa baconiano manifiesta de por sí, esto es, en su propia ejecución en la cumbre de su triunfo, su insuficiencia, más aún, su contradicción íntima, el perder el control sobre sí mismo [...] El poder se ha vuelto autónomo [...] Lo que ahora se ha vuelto [normativamente] necesario, si la catástrofe no le pone antes freno, es el poder sobre el poder, la superación de la impotencia frente a la autoalimentada coacción del poder a ejercerlo progresivamente<sup>328</sup>.

Por su parte Ellacuría, mostrando la fundamental constitución de la «materialidad de la historia»<sup>329</sup>, y después de analizar cómo el ser histórico es físicamente material, espacial y temporal, llega al «fundamento biológico de la historia», y escribe:

Aunque la sociedad no sea un organismo [...] los distintos grupos humanos [...] son los que biológicamente se ven forzados a hacer historia. Muchas de las realizaciones del hombre no sólo naturales sino opcionales se deben a determinantes fundamentalmente biológicas [...] Cuánto más si atendemos a toda la riqueza y plenitud de las necesidades y de las fuerzas de la vida, biológicamente considerada<sup>330</sup>.

Por su parte Franz Hinkelammert, en su obra *Democracia y totalitarismo*, situándose más decididamente que los dos filósofos ya nombrados en el nivel estricto de la «vida humana», muestra la importancia del contenido material en el cruce con el campo económico y ecológico:

Ciertamente, no se puede asegurar la reproducción material de la vida humana sin asegurar a la vez la reproducción de la naturaleza material. Siendo el proceso de producción una transformación de la naturaleza material en medios de satisfacción de las necesidades basadas en procesos de trabajo, el agotamiento de la naturaleza significaría siempre la destrucción de la propia vida humana<sup>331</sup>.

La tarea entonces de la *ratio politica*, en cuanto razón práctico-material, es la de ocuparse de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. La macro-política se obliga a cumplir dicho imperativo en el nivel de la humanidad como un todo, en el largo plazo, y responsabilizándose políticamente de la producción y reproducción de la biosfera (ecología) y como sistema de división del trabajo, de la producción de satisfactores y su distribución e intercambio (economía). Cuando decimos «a largo plazo» pensamos, por ejemplo, en los cinco mil próximos años. Es decir, si el proceso neolítico que en Mesopotamia y Egipto alcanzó hace aproximadamente cinco mil años una madurez civilizatoria suficiente —habiéndose en la Tierra en esos momentos unos 60 a 100 millones de seres humanos—, al comienzo del siglo XXI, la humanidad habrá casi centuplicado su ocupación demográfica. La concentración demográfica, los recursos no renovables, el calentamiento de la atmósfera, el hueco de ozono en el Polo Sur, etc., manifiesta que, *materialmente* (por su *contenido*), la «macro-política planetaria» deberá adoptar nuevos criterios para la reproducción y desarrollo de la vida humana o ésta desaparecerá a corto plazo. En la producción económica el político deberá hacer adoptar, por ejemplo, un criterio del descenso de la tasa de uso de recursos no-renovables (como el petróleo); el ascenso de la tasa de recuperación de recursos fijos de la tierra (p.e. el hierro o cobre); el aumento de la tasa del uso de los recursos renovables (p.e. energía solar o hidráulica, madera, plásticos sintéticos, combustión por alcohol, etc.). Nunca la política, desde antes de Aristóteles hasta Rawls se había ocupado de este menester. Es ahora absolutamente prioritario *materialmente*. Pero sería la negación y superación de la política moderna de un Maquiavelo en el Renacimiento, de Locke en el capitalismo, o del Bacon de la revolución científica. La filosofía política todavía no ha subsumido responsablemente esta dimensión. Los «partidos verdes», ingenuos ante la economía capitalista, son el fruto de una novedad material que será determinante en el tercer milenio.

Toda la conducción de las otras actividades ecológico-económico-culturales en el plano internacional, nacional, regional, étnico, etc., de la razón política en su nivel material, son aspectos parciales, fragmentarios, específicos de este criterio fundamental de verdad política, que es al mismo tiempo un principio material político: el deber de producir, reproducir y desarrollar políticamente la vida humana de toda la humanidad, y como condición de su posibilidad la existencia de la biosfera. Este «deber» es el principio deóntico material fundamental de toda política posible. Y esto porque el ciudadano es una corporalidad viviente, una subjetividad necesitada y un sujeto auto-reflexivo que tiene la vida humana (la suya y de toda la humanidad en último término) a cargo (es la «responsabilidad» de H. Jonas o el «tener a cargo la realidad» de I. Ellacuría). De una manera obvia, contundente y certera escribe Hinkelammert: «La reproducción material de la vida humana es la última instancia de toda vida humana y por tanto de su libertad: el hombre muerto —o amenazado de muerte— deja de ser libre, independientemente del contexto social en el cual viva»<sup>332</sup>.

### 3.2. *El enunciado del Principio material de la política*

[409] La vida humana, la «desnuda vida» —diría G. Agamben<sup>333</sup>—, pero en sentido más radical de la comunidad política, es la última instancia de todos los principios (aun del principio material<sup>334</sup>).

La diferencia entre *zoé* (vida biológica) y *bíos* (vida dentro de un campo cultural, y también político) es propia del pensamiento griego, de Aristóteles por ejemplo. Este dualismo es superado en parte por la Modernidad —indicación dada por M. Foucault<sup>335</sup> en sus reflexiones sobre la disciplina del poder sobre el cuerpo viviente dócil del ciudadano—, pero cae en un nuevo dualismo (que ni Foucault ni Agamben descubren<sup>336</sup>). De todas maneras se escribe correctamente:

Lo que debe preguntarse [...] no es tanto el sentido de la posible articulación del *vivir bien* con *telos* político; sino más bien es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye a través de la exclusión [...] de la vida desnuda. ¿Cuál es la relación entre política y vida, si la política se presenta como lo que debe acaecer incluso a través de una exclusión? [...] La vida desnuda tiene, en la política occidental, el singular privilegio de que su exclusión sea el fundamento de la ciudad de los humanos (p. 10).

Exclusión de la vida desnuda o inmediata (Hinkelammert) de la política, que dice sin embargo tenerla siempre en cuenta; exclusión desde «la biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, hasta la sociedad de consumo y del hedonismo de las masas, de la otra parte» (p. 15). La vida de la que hablamos en esta *Política de la Liberación* es la vida humana (*contenido* de toda decisión), pero cruzada por la dimensión consensual racional (contra el totalitarismo moderno), y ante el sistema capitalista que la asume sólo como lo del comprador, cuyas necesidades son producidas no por exigencias de la vida inmediata (siempre cultu-

ral), sino por las preferencias impuestas por la moda y la propaganda del mercado.

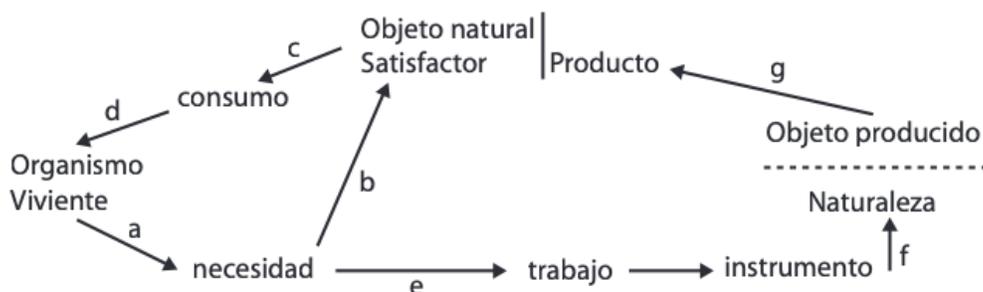
La comunidad política tiene en su vida (fuente de todo valor y criterio de toda decisión en cuanto a su contenido) el origen de la soberanía. Pero, podría pensarse que: «La paradoja de la soberanía —refiriéndose Agamben a Foucault y Schmitt— se enuncia: *el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del orden jurídico*» (p. 19).

El viviente es soberano sobre su vida; la tiene a cargo. Por ello, no es que la vida de la comunidad política esté *fuera* del orden legal cuando dicta el «estado de excepción» (o, *post festum*, cuando irrumpe en su lucha por el reconocimiento de *nuevos derechos*, como veremos en la sección *Crítica*), sino que, en cuanto es soberana, y porque es soberana como fuente de la ley, el viviente puede igualmente suspenderla en caso de extrema necesidad. No está *fuera*, está *debajo*; está *antes*, *en* y *después* del orden jurídico. Es la referencia intersubjetiva permanente, es la *auctoritas* sobre la *potestas*<sup>337</sup>. El *homo sacer* de Agamben es una «figura» del derecho romano; es decir, es ya un momento determinado por el derecho, por la institución política como tal. La vida desnuda no es tan desnuda, está ya «vestida» de una falta de derecho, no es sacrificable (porque es detestado por los dioses), pero puede ser muerto por cualquiera. Debe vivir huyendo; en el cuerpo del derecho, en referencia al cual es *homo sacer* no puede tener protección. Pero esa «vida desnuda» de juridicidad está definida negativamente desde (y en) el campo político. Cuando hablamos de sujeto corporal viviente, estamos hablando de algo más radical. Estamos hablando de que el sujeto corporalmente viviente está funcionalmente presente en muchos campos, y, entre ellos, en el político. Pero su subjetividad viviente no es viviente porque es política; sino, al contrario, porque es viviente el campo, y los sistemas políticos, tienen ciertas exigencias que cumplir con esas corporalidades vivientes que *ya siempre están presupuestas* en toda acción o institución política. Nuestra «vida inmediata» no es la «desnuda vida» de Agamben. Ese *homo sacer* nos servirá, en la parte *Crítica*, para comprender el proceso por el que el excluido (incluido) en el orden político, que para Agamben es un modo de entender la existencia política como tal, puede inaugurar un nuevo orden, por la transformación del orden vigente. Esta figura, en la *exterioridad* del orden jurídico, no puede encontrarse en el derecho romano-indoeuropeo; mientras que sí se encuentra en los códigos semitas desde antes del de Hammurabi, y en Egipto, y posteriormente en Palestina. Es otra tradición que Agamben intenta estudiar en otra de sus obras<sup>338</sup>, teniendo a W. Benjamin como referencia, como veremos más adelante.

La vida inmediata de la que hablamos habrá que recuperarla más bien en la posición de Marx, y relacionada directamente a una teoría de las necesidades. En efecto, el viviente debe reponer constantemente elementos naturales que incorpora metabólicamente a su organismo, gracias a los cuales vive, es decir, necesita reponer lo que la propia vida como actividad va consumiendo. La vida produce así un consumo productivo; productivo de la vida misma. Una célula, por ejemplo la corporalidad

de una ameba, debe *alimentarse* de su *medio* (*Umwelt* o entorno), que siendo hostil significa un cierto peligro (es decir, posibilidad de enfrentar la muerte, en última instancia) pero del que el viviente necesita arrebatar las sustancias nutrientes perentoriamente, sin excusa ninguna. Ese consumo del organismo viviente de los elementos naturales que habiendo incorporado *dentro de su membrana* produce inevitablemente después de un tiempo un nuevo estado de *falta de*, negatividad que debe satisfacerse ansiosamente. Todo el organismo entra en un estado de pánico y *tiende* hacia el posible satisfactor. Ese *apetito* o tendencia, esa aspiración o instintiva exigencia es lo que llamamos *necesidad*. La vida tiene tantas necesidades como dimensiones debe cumplir.

Esquema 26.01. ALGUNAS DETERMINACIONES MÍNIMAS DE LA NECESIDAD



*Aclaraciones al esquema 26.01.* El ciclo *a-d* se recorre cuando los satisfactores están dados. El ciclo *e-g* se agrega cuando es necesario que el satisfactor sea un producto del trabajo (técnica productiva)<sup>339</sup>.

En el viviente humano todas sus necesidades son *humanas*, desde las más perentorias como el comer, hasta las más sublimes de la contemplación estética o sacra, son dimensiones que despiertan *necesidades* de una vida *humana* que deben cumplirse, negarse con positividad (negación de negación: el comer niega la negatividad del hambre, como diría Sartre).

[410] Agnes Heller trabajó toda su vida el aspecto material de la existencia humana. Desde sus primeros trabajos tuvo siempre una inclinación particular hacia las estructuras afectivas (*Instinto, agresividad y carácter*<sup>340</sup>, o *Teoría de los sentimientos*<sup>341</sup>), que deben ser situadas dentro del nivel material antropológico. Pero antes tocó el tema de una *Teoría de las necesidades en Marx*<sup>342</sup>, y posteriormente *Una revisión de la teoría de las necesidades*<sup>343</sup>, en la que pretende establecer una cierta diferenciación de las necesidades no del todo convincente, ya que la autora lucha contra una noción simplista de «comunismo» (no entendiendo que se trata de un postulado, y de allí la propuesta de «necesidades radicales», que luego abandona, ya que es posible explicar la cuestión en Marx de otra

manera). Lo que queda claro es que, efectivamente, la «necesidades» (*Bedürfnissen*) detectan en las cosas reales su valor de uso; no lo producen pero lo constituyen en cuanto tales. Una manzana sin una necesidad de alimentarse no tiene valor de uso, sino cualidades naturales determinadas. Si esas cualidades pueden alimentar a un viviente corre por cuenta del viviente. Si tales cualidades no se dieran naturalmente a la mano, entonces, en actitud productiva y por medio del trabajo e instrumentos, y gracias a la transformación de la naturaleza, se pueden producir dichos valores de uso. Siempre las necesidades están allí para indicar qué valores de uso necesita para el consumo. En efecto, lo necesitado con valor de uso es consumido por último. Esta destrucción o subsunción real del satisfactor por el consumo, que produce finalmente la satisfacción de la necesidad, culmina el proceso *propriamente material de la vida humana*, en el sentido que le damos en esta *Política de la Liberación*.

Esquema 26.02. LISTAS DE NECESIDADES HUMANAS A TENERSE EN CUENTA EN EL CAMPO POLÍTICO

Maslow (Necesidades)	Fromm (Necesidades)	Maccoby (Impulsos-valores)	Max Neef y otros (Necesidades)	Doyal y Gough (Necesidades básicas)	Nussbaum (Capabilities)
1. Fisiológicas	A. Instintivas	Supervivencia Placer	1. Subsistencia	Alimentación, vivienda, ambiente sano, salud	1. Vida 2. Salud corporal
2. Seguridad			2. Protección	Seguridad niñez, física y económica, salud	3. Integridad corporal
3. Amor, afecto, pertenencia	B. Relaciones íntimas, C. Raíces humanas	Socialidad	3. Afectos 5. Participación	Relaciones primarias	5. Emociones
4. Autoestima		Dominio, dignidad		Autonomía	7. Afiliación
5. Autorrealización	D. Trascendencia		6. Creación	Autonomía crítica	4. Sentidos, imaginación, pensamiento
6. Cognitivas	E. Marco de orientación	Información, significado	4. Entendimiento	Educación básica	5. Razón práctica
7. Estéticas		Placer	7. Creación		
	F. Sentido de Identidad		8. Identidad		
		Juego	6. Ocio		9. Juego
			9. Libertad		10. Control ambiental

Fuentes: citadas arriba y Julio Boltvinik <jbolt@colmex.mx>

Algunos autores (como Abraham Maslow<sup>344</sup>, Erich Fromm<sup>345</sup>, Michael Maccoby<sup>346</sup>, Manfred Max Neef<sup>347</sup>, Len Doyal y Ian Gough<sup>348</sup> o Martha Nussbaum<sup>349</sup>), ordenan las *necesidades* de tal manera que se puede tener una cierta idea de su complejidad. No hay que pensar en un orden jerárquico, porque si en algunos casos las prioridades propiamente físicas son fundamentales (como el comer, como que el cuerpo guarde una cierta temperatura por el vestido o la habitación, etc.), en otras son las culturales. De todas maneras no está de más observar una lista de las necesidades para tener una idea lejana de lo que estamos indicando cuando hablamos de ellas como tema de la política.

Estas listas, ciertamente incompletas, nos muestran al menos algunas dimensiones de las necesidades (o *capabilities* en la conceptualización a Amartya Sen<sup>350</sup>, de gran interés para este tema), relacionadas esencialmente a lo que denominamos «la vida humana inmediata» de la comunidad política —dentro del campo político, entonces—. Como es evidente lo político debe cruzarse con esta esfera de las necesidades en general, y debe establecerse *una política* con cada una de ellas. Es responsabilidad de las instituciones políticas, de la sociedad civil y política (el Estado), del gobierno, el incidir en este cruce de campos, donde el político tiene una responsabilidad, regida por una normatividad material urgente, en especial en los países del Sur, cuya población no tiene de ninguna manera garantizado el cumplimiento de las necesidades indicadas, y en ese caso hablar de la *prioridad* de «necesidades básicas» (comida, bebida, vestido, habitación, educación primaria, seguridad suficiente, salario garantizado, etc.) en la política no puede dejar de considerarse como relevante. Sin embargo, las filosofías políticas del Norte no prestan la debida atención en su reflexión a estos niveles de la existencia viviente de la comunidad política, porque entre ellos están evidentemente cumplidos con suficiencia. En cambio, en los países pobres postcoloniales se transforma en el objetivo primero y esencial de la política. Por ello, la normatividad del principio material de la política no puede ser dejado en la sombra o en un lugar secundario de la exposición teórica y de las prácticas concretas. Debe guardar, al menos, un mismo nivel de importancia que el principio democrático de legitimidad. Entre nosotros el principio material debería ser denominado principio político de sobrevivencia.

*Materialmente* hablando, entonces, por su *contenido*, el principio material político es última instancia en la esfera que se refiere a la vida de la comunidad política. *Formalmente*, por la necesidad de *legitimidad* que exige todo momento público-político, el principio democrático es última instancia en la procedimentalidad normativa de toda la política. En cuanto a su *posibilidad real*, su *eficacia*, dentro de las condiciones de escasez y gobernabilidad, el principio de factibilidad política es última instancia en el nivel estratégico. De nada vale el cumplimiento de uno o de dos de estos principios si falta el tercero. Los tres son requeridos en la constitución integral de la «pretensión política de justicia».

La *determinación material* orienta el manejo de los contenidos y responde a una coherencia y una ordenación propia, distinta de las otras

esferas. La *determinación formal* controla el procedimiento deliberativo, y en el orden de la fundamentación y justificación de las decisiones puede jugar la función de última instancia formal<sup>351</sup>. La *determinación de factibilidad estratégica* (que estudiaremos en el § 27) descubre y fija las mediaciones realizables en concreto, empíricamente, en el corto y largo plazo de la gobernabilidad. Este último, además, abre todo el ámbito de la responsabilidad *a posteriori* sobre los efectos, que debieron ser previstos en su *posibilidad*.

Resumiendo. El principio material de la política obliga la realización del acto e institución políticos en su aspecto del *contenido*, de referencia a la realidad de la efectiva producción, reproducción y aumento de la vida humana, en todas sus dimensiones, tantas como necesidades la comunidad tenga (sabiendo que dichas necesidades son humanas y por ello se despliegan en la historia, crecen, se desarrollan) y en todos los miembros de la comunidad política, dentro de las instituciones de un Estado particular, teniendo como última referencia a toda la humanidad. Este principio parte de hechos, juzga hechos, tiene pretensión fuerte de verdad política, y, por ello, de justicia material.

Una descripción mínima del indicado principio material podría enunciarse así: *Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o institución (micro o macro), de todo ejercicio del poder consensual, tengan siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento de las dimensiones propias de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano y largo plazo (los próximos milenios). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener pretensión política de verdad práctica —no sólo de rectitud<sup>352</sup>—, en la sub-esfera ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general de planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la sub-esfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e intercambio de bienes materiales) y en la sub-esfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de la tradiciones correspondientes). La satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probarán como hecho empírico el logro de la pretensión política de justicia. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta Tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta en el lejano porvenir.*

### 3.3. *La fundamentación del Principio material*

[411] Siendo la vida la condición absoluta de la existencia humana, su negación incluiría evidentemente la extinción de todas las dimensiones de tal existencia, y entre ellas toda actividad en el campo político. Al extinguirse una comunidad desaparece la política. Cuando se visitan ruinas de antiguas civilizaciones captamos empíricamente la extinción de

la comunidad política que produjo esos gigantescos monumentos (como cuando en la Tikal maya en Guatemala admiramos la acrópolis con decena de enormes pirámides). La vida ausente nos recuerda la necesidad de conservarla como primera condición de la política. Si la fundamentación del principio discursivo arrincona al escéptico a una contradicción preformativa, ¿puede ser llevado el que niega el principio material de la política a un tipo de contradicción preformativa?

Hans Jonas intenta una fundamentación ontológica<sup>353</sup> de la responsabilidad por la vida humana en general —que él considera desde el punto de vista de la ecología en el largo plazo y en referencia a las generaciones futuras, lo que ciertamente está incluido en el principio material de la política—. Jonas parte del hecho de que «la responsabilidad es complementaria a la libertad» (p. 101). Es también un hecho que todos tenemos experiencia de «ser responsables» de nuestros actos, que es lo que denominamos «conciencia moral». Por ello nadie puede evitar el aceptar la responsabilidad por los efectos de sus actos, siendo el supremo su propio ser (al que, por ejemplo, pudiera causar la muerte). El ser es lo extremadamente digno. «Entre estos dos polos ontológicos de la libertad humana y lo valioso del ser se sitúa la responsabilidad» (p. 102). Pero, aún más, «en su dimensión íntegra, sin embargo, la responsabilidad es una función de nuestro *poder* y proporcionado a él. La magnitud de nuestro *poder* determina la extensión de lo que puede afectarse de la realidad [...] El poder acrecienta la responsabilidad» (pp. 102-103); también sobre el futuro.

Jonas continúa en el sentido de que «el crecimiento de poder se refiere a la moderna tecnología» (p. 103)<sup>354</sup>, haciéndonos responsables con respecto a los efectos negativos que causamos en el planeta Tierra. Si se sigue de esta manera la especie humana se extinguirá. «¿Por qué es una obligación para la humanidad permanecer en la existencia?» (p. 105). El ser humano es el único «que *puede* asumir esta responsabilidad. Reconocemos inmediatamente que éste *puede* ser más que un simple hecho empírico. Lo reconocemos como un aspecto distintivo y decisivo de la existencia humana. Tenemos en este hecho un principio básico de la antropología filosófica» (pp. 105-106):

Lo que hemos obtenido es una deducción metafísica de un deber específico de responsabilidad sobre el futuro de la humanidad a partir del fenómeno de la misma responsabilidad [...] La capacidad de ser responsables [...] es primariamente *dado* como un hecho de la experiencia [...] De donde se deduce el deber de perpetuar la existencia (p. 107).

Si siguiéramos una argumentación semejante para nuestro tema, deberíamos tomar un camino aproximado como el siguiente —radicalizando algunos aspectos del proceso—. Siendo el ser humano, y por lo tanto el ciudadano como miembro de la comunidad política, un viviente que cerebralmente ha alcanzado el grado de la «autoconciencia» (debido a la más desarrollada estructura neuronal, que gracias a la evolución

lingüística ha descubierto el poder referirse a sujetos tales como «yo», «tú», «nosotros», etc.), puede reflejarse sobre su propia subjetividad pudiendo así atribuirse a sí mismo sus acciones. Esta auto-atribución del agente es lo que se denomina *responsabilidad*, que se ejerce sobre todo lo que corresponde a su existencia de viviente. En el *hecho* empírico de descubrirse un ser humano, se conoce igualmente la existencia de la responsabilidad. No es una deducción; es una constatación sincrónica que se coimplican. Es un *ser* que le va en su esencia tener simultáneamente un *deber-ser*; es un *ser* en cuya naturaleza le va sincrónicamente el ser *normativo*. Su *normatividad* consiste en actuar desde su *responsabilidad*<sup>355</sup>.

El ser viviente delimita a su existencia en una muy particular vulnerabilidad, que se descubre como un hecho complejo en las necesidades. Para vivir hay que comer, beber, tener una cierta temperatura... de lo contrario se extingue el viviente. El tener responsabilidad sobre su existencia es ante todo ser responsable de las necesidades de su propia vida. O mejor: su vida le ha sido dada *a su cargo*; debe responder por ella ante la propia conciencia normativa, y ante la comunidad que espera sus servicios. *Re-spondere* significa en latín «tomar a cargo» (*spondere*) algo, «ante» alguien, reflejamente (*re-*): es decir, como a quien se le puede atribuir ser fuente de mérito o castigo. Para Kant la ley era un *Faktum*, y de ella emanaba la «obligación» (*Verbindlichkeit*) como corolario. En realidad, y más radicalmente, el *Urfaktum* (el hecho fundamental) es la *responsabilidad*; la ley obliga a un responsable. Sin responsabilidad no hay obligación de la ley, y aun la libertad es una consecuencia de la auto-conciencia refleja responsable del sujeto, ya que la responsabilidad es como el alejamiento del hecho empírico que el tribunal exige para juzgar. Sin esa distancia el juez es parte. La libertad del sujeto es posible porque el responsable puede distanciarse de las decisiones y considerarlas, a varias de ellas, como contingentes, posibles. Sin responsabilidad no hay libertad.

Los ciudadanos, sujetos vivientes responsables, tienen por naturaleza un «querer-vivir» (la voluntad de Schopenhauer), una inclinación (la *conatio* de Spinoza), un instinto innato de la misma vida que le permite permanecer en la vida. Si faltara este «querer-vivir» el viviente estaría en estado de suicidio. En efecto, siendo el ser humano reflexivo sobre este mismo «querer-vivir» o responsable de su propia vida que la tiene a cargo, se llama *obligación normativa* esa exigencia que se impone a la conciencia normativa del sujeto al experimentarse como responsable de su propia vida. El contenido del enunciado: «Nosotros *debemos* vivir» como exigencia normativa, está dado en el *hecho* de ser vivientes auto-concientes, responsables, que tienen su vida-a-cargo como última instancia de cumplimiento. Si no se tuviera esa conciencia de *deber*, o si no se cumpliera dicho *deber*, se estaría en un «estado de suicidio», repito. Pueden suicidarse empíricamente, pero no habrían cumplido ese *deber*<sup>356</sup>, y habrían probado con su eliminación lo irracional de la negación irresponsable de sus vidas.

Políticamente, la comunidad de los vivientes humanos son *responsables* de sus vidas, como condición *absoluta* de toda actuación. Una comunidad que se haya extinguido no puede cumplir con ningún deber político. Además, siendo responsables de la vida que mutuamente han recibido a cargo, el conservarla (y el acrecentarla) es el *primer deber político*. El ejercicio del poder (como *potentia*: voluntades que son el querer-vivir del viviente; y como *potestas*: las instituciones para ejercer ese poder delegadamente) tiene como finalidad primera, e igualmente, como *contenido* de todo su accionar, el preservar y acrecentar esa vida, que como sujetos vivientes, como ciudadanos y como comunidad política, son *responsables* mutuamente de ella. Absurdo e irracional por excelencia sería ejercer el poder para eliminar la vida de la comunidad. Este suicidio colectivo es lo antipolítico por excelencia. Habría una «voluntad de muerte» que *ipso facto* significa la extinción de la comunidad, y de la política.

Por ello, propusimos que el oponente a la fundamentación del principio material político es el cínico que ejerce el poder (por último, militar, con el que puede eliminar la vida del oponente argumentante). El cínico no entra en la discusión. No hay manera de argumentar contra sus decisiones. Sus decisiones se apoyan en argumentos tautológicos que niegan toda prueba en contrario. Son argumentos aparentes, que no agregan nuevo conocimiento, por ello le llamaremos «argumentos tautológicos». Son los argumentos de Ginés de Sepúlveda, de John Locke o de George W. Bush. Los tres tienen aparentes argumentos para eliminar al Otro, es decir, se oponen a la permanencia y aumento de la vida de seres humanos.

Hemos visto que Ginés de Sepúlveda mostró claramente, en el momento inaugural de la Modernidad, el tipo de «argumento tautológico» contra la vida, ya que es él mismo quien define al enemigo, y como enemigo le declara la guerra, y dicha guerra, por definición, siempre es una «guerra justa»<sup>357</sup>. De igual manera, John Locke enuncia el mismo argumento tautológico, que nada prueba sino la omnímoda voluntad de dominación del esclavista o del colonizador<sup>358</sup>. En nuestro tiempo, un George W. Bush igualmente dio como premisa mayor de la guerra contra Irak el impedir el uso de «armas de destrucción masiva» y el perseguir a los terroristas (definidos también por los agresores, de manera que les será muy fácil detectar como terrorista al propio enemigo). Los iraquíes testimoniaron no tener dichas armas. Después de meses de buscarlas se dio por terminada la tarea de encontrarlas. En ese momento hubiera sido honesto aceptarse el error. Pero no; no se reconoció ningún error. El cínico había dado con plena conciencia una argumentación tautológica de antemano falsa. Negó *de facto* la vida del Otro por un valor infinitamente menor (el valor de cambio del petróleo irakí). En una guerra injusta (de conquista colonial o de expansión imperial) se viola el principio material político, evidentemente.

El argumento podría resumirse aproximadamente de la siguiente manera:

1. Todo ser humano singular presupone la vida de una comunidad política.

2. Además, todo el que actúa políticamente ya ha manifestado *in actu* que es un ser corporal viviente, por ello en el contenido de la política se presupone el operar en vista de la satisfacción de las necesidades de la vida humana.

3. Por otra parte, todo miembro de una comunidad política tiene un desarrollo cerebral que le permite experimentar fenómenos tales como la conciencia práctica, la autoconciencia pragmática, y la auto-reflexividad normativa que inviste al sujeto de una responsabilidad (anterior aún a la conciencia y a la responsabilidad empírica, como un «hacerse cargo de la realidad», según Zubiri, o como «responsabilidad por el Otro», según E. Lévinas) sobre la vida humana misma.

4. Como ser reflexivo auto-conciente (ahora de manera explícita, como fruto de una decisión de la libertad en su ejercicio empírico) *debe* cumplir las exigencias de su responsabilidad ya que de no hacerlo se produciría un suicidio colectivo.

5. Por ello, todo miembro de una comunidad política *debe* intentar producir, reproducir y aumentar la vida humana de cada uno y de todos los otros miembros de su comunidad,

en último término de todas las comunidades políticas, es decir, de la humanidad, operando las acciones e instituciones respectivas.

#### 3.4. *La aplicación del Principio material. Modelos de intervención*

[412] Así como el principio formal de legitimidad política tiene universal aplicación en toda decisión, en su aspecto normativo-procedimental, de la misma manera el principio material se aplicará en el proceso de toda decisión (sea para actuar estratégica o institucionalmente) en cuanto a la *orientación normativa del contenido* mismo del procedimiento discursivo. *Lo que* se discute o se decide *debe* responder al imperativo deóntico, normativo, de ser una mediación para la reproducción y aumento de la vida de la comunidad política.

a) En la esfera *material*. El político, no experto en cuanto tal en tecnología, economía o en disciplinas culturales, debe sin embargo ejercer una cierta *conducción de la orientación* en todos los pasos que se deban dar para llegar a una toma de decisiones, que ha sido iluminada e investigada en sus diversas posibilidades por los expertos en todos los ramos de los campos materiales que cruzan el campo político. El político tendrá la última responsabilidad ante la comunidad política que lo ha elegido como su representante (en cuanto *potestas*) en la toma de decisiones *materiales*. Si una decisión en cuanto a la política financiera empobreciera masivamente a la comunidad política, el político tiene autoridad delegada, y la responsabilidad ante la comunidad, de exigir encontrar con los expertos la manera de que no se produzca tal efecto *negativo* que pone a riesgo un aspecto fundamental de la vida de la población. El gobierno de Néstor Kirchner en Argentina, gracias al conocimiento de la ciencia

económica de su ministro de economía, ha logrado disminuir sustancialmente su deuda externa y ha exigido, por un boicot nacional, disminuir el precio de la gasolina y otros productos a la transnacional Shell y British Oil. Se trata de una decisión política, por mediación del saber económico, que expresa una voluntad en favor de la posibilidad de salir de una espantosa crisis económica, que el FMI y las corporaciones transnacionales (productivas y financieras) impusieron al país. En esto estriba la posibilidad, y la exigencia normativa, de intervenir en cualquier campo material desde el campo político, en aquello de lo que se enuncia como «política ecológica», «política económica», «política cultural», etc., desde alguna organización de la sociedad civil o desde instituciones de la sociedad política (del Estado). El liberalismo nos ha habituado a pensar que el político debe dejar que el campo económico, el mercado del sistema capitalista, funcione con una total autonomía, ya que, supuestamente, tiende al equilibrio. En realidad esto es parte de un discurso ideológico, ya que el modelo liberal propicia de hecho una continua intervención en el campo económico, por medio de una política impositiva, de aduanas, de fijación de tasas de interés bancario, de luchar contra la inflación, de impedir la «competencia desleal» entre las empresas capitalistas, entre las corporaciones, etc. Estas «intervenciones» en el campo económico forman parte de la conducción política de la comunidad por parte del ejercicio del poder (*potestas*), siempre presente de una u otra manera.

Estas intervenciones políticas, o aplicaciones de los principios materiales, en las esferas materiales pueden ser descritas como *modelos*. El llamado «Estado de bienestar» era un tipo de relación entre un sistema político (del campo político) que se cruzaba y orientaba a un sistema económico (del campo económico) de manera particular. Desde Keynes, con su doctrina del «pleno empleo» —ante la crisis del 1929—, se comprendió que no había que contraer la producción, había que crear un fuerte mercado interno (también en la periferia postcolonial, que derivará en el llamado nacionalismo o «populismo latinoamericano», por ejemplo), controlar pero no evitar la inflación, alcanzar el pleno empleo. Es decir, el capital financiero estaba al servicio del capital productivo, y las grandes masas (de obreros y campesinos) gozaban de una solvencia nunca antes ni después obtenidas en el siglo XX en el sistema capitalista. Este *modelo*, ciertamente, suponía dar una cierta prioridad (limitada por los estrechos márgenes del capitalismo, evidentemente) al aspecto *material* reproductivo de la comunidad política en su conjunto. El *modelo* neoliberal, por el contrario, define *a priori* que el sistema político *no debe intervenir en el mercado* (momento central del sistema capitalista), y, al contrario, si interviene es para permitir que la lógica competitiva de dicho mercado se *aproxime* a su postulado: la competencia perfecta (enunciado que no es un postulado, porque es lógicamente impensable y contradictorio<sup>359</sup>, y empíricamente imposible).

*b)* En la esfera *democrática*. El principio material político, entonces, *orienta* la discusión misma. No sólo hay que institucionalizar la simetría en la argumentación de los participantes afectados, para que la decisión

consensual racional alcanzada sea legítima (formalmente); es necesario que el político vigile continuamente los argumentos en sus *contenidos*, en sus supuestos, en sus consecuencias, en el corto, mediano y largo plazo. Esa *atención* del político a los contenidos, tomando como referencia al principio material, constituye la función de *orientación* de la discusión, que de legitimidad formal se transforma en legitimidad integral, material: es decir, en una *legitimidad real*. La *verdad práctica de la decisión con legitimidad real* es el cumplimiento en la acción misma, en las instituciones, de los dos principios normativos ya estudiados.

c) En la esfera de la *factibilidad* política. De la misma manera el principio material político fija un límite a la mera factibilidad, eficacia estratégica, como técnica de la gobernabilidad posible. Maquiavelo libera a la política de las virtudes antiguas que se habían tornado hipócritas e inútiles. Pero en su lugar deja *reglas estratégicas*, entre las cuales la sobrevivencia de la comunidad es conveniente para garantizar al príncipe la continuidad del ejercicio del poder. En este caso, la referencia a la vida de la comunidad no es *un fin en sí* (diría Kant), sino un *medio* para el fin de ejercer el poder como *potestas*-dominación.

La crítica de la razón instrumental que efectuó la primera generación de la Escuela de Frankfurt, advertía sobre el peligro de constituir a la técnica, la razón formal medio-fin factible, como el único criterio de la acción. A los  *fines* de la razón instrumental (el *medio* para el mero ejercicio de la *potestas* como dominación desde el uso de la relación técnica sujeto-naturaleza) o estratégica (práctica del sujeto-sujeto político) debe todavía juzgárselos desde la posibilidad/imposibilidad de reproducir y acrecentar la vida de la comunidad humana, en último término de la humanidad, legítimamente. Esto vale como un principio ecológico y económico fundamental, pero igualmente desde el punto de vista de sobrevivencia cultural en un mundo globalizado multicultural, donde unas culturas exterminan a las otras, y con ello sus valores creados durante milenios de acertijos positivos para la sobrevivencia que se perderán definitivamente. Lo mismo puede decirse en cuanto a su ejecución democrática.

#### 4. *Los postulados político-materiales*<sup>360</sup>

[413] Podríamos intentar descubrir algunos postulados que se encuentran *debajo* de la acción e institución moderna, y aún capitalista. Por ejemplo, y siempre a partir de D. Hume, podríamos decir que es un postulado «¡Que todos tengan la propiedad necesaria para vivir!» (aplicación propia del «Principio de Justicia», para Hume, a fin de defender a los ciudadanos contra la destrucción propiciada por la pasión de la avaricia). Lo que acontece es que, habiendo conquistado la propiedad de los señores medievales feudales y de los terratenientes del temprano capitalismo, la clase mercantil y mucho más la clase industrial, se apropiaron de campos, inmuebles urbanos y medios de producción, despojando a los antiguos siervos, peones de campo o masas urbanas empobrecidas

de *toda propiedad*. Del postulado «¡Que todos tengan la propiedad necesaria para vivir!» se pasó a la proclamación de un nuevo derecho: «La propiedad privada es de derecho natural», entendiéndose por propiedad privada la propiedad *positiva adquirida*, despojando de su propiedad a señores feudales y a campesinos libres. El postulado (lógicamente posible) se manifestó como empíricamente imposible (dada la organización del campo económico bajo el dominio del sistema capitalista naciente desde finales del siglo xv), y es el fundamento que hace inexorable la pobreza de tantas generaciones pasadas y presentes.

De la misma manera: «¡Vayan por el mundo y trabajen la tierra como Dios [anglicano] lo ha mandado!» —premisa que se encuentra en la argumentación de Locke, y donde se fundamenta el derecho a ocupar tierras vacantes en manos de los indígenas americanos nómadas, vagos e indolentes para Locke—, se transforma en el colonialismo, en la dominación de la periferia hasta hoy, en la explotación del mundo postcolonial. Un postulado se invierte y sirve para justificar la dominación política internacional.

También el postulado de implantar en el mundo la «fraternidad» —de la Revolución francesa—, que estipula que todos los seres humanos son «hermanos» (olvidando de paso un tanto a las «hermanas»: la *sorelidad*), cierra muy pronto (como la «cerrata» de Venecia del «Consejo magno») el horizonte de los que son hermanos, iguales, miembros plenos de la «sociedad civil». En efecto, muy pronto (por ser una revolución burguesa) para ser ciudadanos hay que tener propiedad, ser varón, alfabetizado, o formar parte de la elite urbana (la «ciudad letrada»). Muchos quedan fuera de la «fraternidad», quedan excluidos de la participación simétrica. La «fraternidad» como postulado (lógicamente pensable, pero empíricamente imposible de manera efectiva) deja de ser para los grupos dominantes un «criterio de orientación». Por el contrario, como lo veremos en la parte *Crítica*, el postulado incumplido por la burguesía de la «fraternidad» universal seguirá vigente entre los oprimidos y excluidos como un criterio de orientación a ser cumplido, y de allí surgirán las revoluciones futuras, y por ellos propondremos como ese «plus», más allá de la «fraternidad», al concepto estricto de «solidaridad»<sup>361</sup>.