



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

Dussell, Enrique

Seis tesis para una crítica de la razón política (el ciudadano como agente político)

Signos Filosóficos, vol. 1, núm. 2, julio-diciembre, 1999, pp. 171-197

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300209>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SEIS TESIS PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN POLÍTICA (CIUDADANO COMO AGENTE POLÍTICO)

Enrique Dussell

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Expondremos de manera resumida seis tesis que son algunas hipótesis generales de una filosofía política futura. Son seis momentos o determinaciones constitutivas (y principios generales) de toda acción política posible. Por ahora, abren un ámbito de reflexión que será parte de una *Crítica de la Razón Política* que estoy elaborando.

Introducción: la falacia reduccionista formalista

Ante las dificultades de fundamentación de la filosofía política con contenido *material*, como la del utilitarismo, la de la política tradicional del *tò koinón agathón* de Aristóteles o del *bonum commune* de Tomás de Aquino, del Estado orgánico como *Sittlichkeit* en Hegel, de los valores de un Max Scheler, o del “Estado de bienestar” (*Welfare State*), una cierta filosofía política liberal (como la de John Rawls o Robert Nozick) o procedimental discursiva (como la de Jürgen Habermas) se han inclinado por desechar toda política *material*, sea por particularista o impracticable (e imposible para el ejercicio de una democracia pluralista y tolerante) o por confundir la acción política con la economía (distinción exigida entre otros por Max Weber). Al erradicarse el nivel económico y ecológico (lo material, en principio) como actividad propia de la *ratio politica*, ésta puede sólo moverse en un ámbito exclusivo de validez formal democrática de las estructuras legítimas desde el punto de vista de los sistemas político, del derecho, o de la participación contractual (Rawls) o discursiva (Habermas) en el ámbito público.

Esto podría ser aceptable quizá en países del centro del capitalismo tardío, con un “estado de derecho” suficiente, y por ser altamente desarrollados con la sobrevivencia garantizada, al menos mínimamente, para la totalidad de los ciudadanos. Legítimo sería lo que cumple con las exigencias procedimentales del sistema democrático, del ejercicio del poder comunicativo y del derecho. Pero esto parece ser insuficiente para una filosofía política que reflexione desde la situación real del planeta, de los países pobres y periféricos, subdesarrollados, que son el 85% de la humanidad presente. En América Latina, África, Asia y la Europa Oriental (desde 1989) el “estado de derecho” es sumamente precario y la mera sobrevivencia no está de ninguna manera garantizada para la mayoría de la población de cada Estado.

Es en este contexto que descubrimos la necesidad de una reflexión *crítica* en la filosofía política actual.

I. La política fundamental

En esta primera parte esbozaremos los tres primeros momentos de la arquitectónica de una filosofía política, sus principios fundamentales.

Tesis 1. La *ratio politica* es compleja (ya que ejerce diversos tipos de racionalidad) y tiene por contenido (*materialiter*) fundamental el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en última instancia de la humanidad, en el largo plazo; por tanto, la pretensión *de verdad* práctico-política es universal.¹ En este sentido será la *razón política práctico-material*.

Este primer momento es tan obvio, tan del sentido común, que ha quedado totalmente oculto detrás de toda la filosofía política. Quiero dar cuatro ejemplos demasiados conocidos —y los doy por tan conocidos, para mostrar su obviedad—. Spinoza, desde el racionalismo de la hegemónica Amsterdam, nos dice 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

¹ Este tema se trata en el capítulo 1 de mi obra *Ética de la Liberación* (1998).

hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza [...].”²

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*”.³ El fundamento del argumento en la necesidad de pasar de un estado natural caótico según los apetitos a un estado de orden civil (o político) según la razón es la “seguridad de la vida”. Pero aún más claro es John Locke que publica en 1690 sus *Dos Tratados sobre el Gobierno civil*, que en el II 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,⁴ que coincide con esa ley, enseña que [...] nadie debe dañar a otro *en su vida* [...] De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación [...] *a la conservación de la vida*.⁵

Siguiendo a Hooker 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”.⁶ El estado de naturaleza es como un “estado de guerra” donde nos “expondremos a que [el adversario] nos arrebatte la vida”.⁷ Y porque “el ser humano [...] no tiene poder sobre su *propia vida*”⁸ [...] no dispone del

² Spinoza (1985), p. 58. Debe recordarse que en el estado de naturaleza sólo imperan “la fuerza y el apetito individuales” (*Ibid.*). El pacto debe seguir “los solos consejos de la razón (...) y reprimir los apetitos”. Nótese entonces que el estado de naturaleza a superar pone en peligro la vida por causa, entre otras, de los apetitos —momento *material* esencial—: “Entre los hombres, cuando se los considera viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, aquel que no conoce la razón o que no posee el hábito de la virtud vive bajo las únicas leyes de sus apetitos” (*Ibid.*, p.56).

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ Locke incluye la razón en el estado de naturaleza, no así Spinoza, como lo hemos visto.

⁵ Locke (1976), ‘ 6; pp.6-7.

⁶ *Ibid.*, ‘ 15; p.13

⁷ *Ibid.*, cap.3, ‘ 16; p. 14. Nos dice con claridad algo absolutamente obvio, pero que determina un concepto imposible de “experiencia” sobre la muerte: “Mi vida [...] no puede devolverse una vez perdida” (‘ 19; p.16). La vida es un absoluto que hay que saber proteger.

⁸ Repite este principio frecuentemente, dos veces en este 22; de nuevo en los 23 y 135 (cap.9).

poder de acabar con su propia vida”.⁹ El pasaje a la propiedad privada, de igual manera, es fundado por ser “la manera más ventajosa para la vida”.¹⁰ 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 el de disponer de otras cosas que la naturaleza otorga para su subsistencia”.¹¹ Pero, en segundo lugar, por el trabajo ponemos en condición la tierra para “ser útil para la vida”,¹² 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”.¹³

Hasta aquí, la argumentación de Locke se funda siempre en la vida humana. De pronto, gracias al dinero pueden acumularse “grandes posesiones”,¹⁴ lo que permite ser cambiado por “artículos verdaderamente útiles para la vida”.¹⁵ Aparecido el dinero, el discurso de Locke cambia de sentido, desde el capítulo 6 del *II Tratado*, y ya no se recurre más a la vida como fundamento argumental. La propia “sociedad política o civil”¹⁶ tendrá ahora por “finalidad primordial la defensa de la propiedad”.¹⁷ 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”.¹⁸

⁹ *Ibid.*, cap.4, ‘ 22; p. 19. Claro que, aceptando Locke la pena de muerte, quien hubiera merecido la muerte podría seguir viviendo como posesión de otro (de esta manera justifica la esclavitud). Véase en *Ibid.*, cap.7, ‘ 85; p. 62.

¹⁰ *Ibid.*, cap.5, ‘ 25; p. 22.

¹¹ *Ibid.*, 24; p. 22.

¹² *Ibid.*, 31; p. 26.

¹³ *Ibid.*, 34; p. 28.

¹⁴ *Ibid.*, 36; p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, 47; p. 35.

¹⁶ *Ibid.*, cap.7, 77 y s; pp. 58 y s.

¹⁷ *Ibid.*, cap.7, ‘ 85; p. 63. Claro que en el concepto de “propiedad” estará de todas maneras “su vida, su libertad y sus bienes” (por ejemplo, *Ibid.*, ‘ 87; p. 64). “[...] no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la propiedad [...]” (*Ibid.*).

¹⁸ Rousseau (1963), p. 60.

Para no perecer, para conservar la vida es necesario pasar a “una forma de asociación” superior. La vida es nuevamente el fundamento de argumentación. Aún más claramente lo expresa Johan G. Fichte, en el libro I, capítulo 1, II, de su *El Estado comercial cerrado* (1800): “El objetivo de toda la actividad humana es poder vivir: y a esta posibilidad de vivir tienen el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo a la vida. Por eso hay que hacer la división ante todos de tal manera que todos dispongan de los medios suficientes para subsistir. ¡Vivir y dejar vivir!”¹⁹

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,²⁰ o del filósofo cristiano, Ignacio Ellacuría, que es asesinado por sus compromisos políticos en El Salvador —por la dictadura militar orquestada por el Pentágono y la CIA—. ²¹ 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.²² Aun la biología era una ciencia, pero sin exigencias éticas. Cuando en 1972 el Club de Roma muestra los “límites del crecimiento”,²³ la vida comenzó a ser un “problema”, no ya teórico sino angustiosamente ético: 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 total-

¹⁹ Fichte (1991), p. 19.

²⁰ Véase Jonas, 1966, 1979 y 1996.

²¹ Ellacuría (1991), en especial desde su capítulo 1: “La *materialidad* de la historia” (p.43 y ss.), donde expresa exactamente el sentido de contenido de la política como dimensión vital, de la vida, biológicamente, siguiendo la tradición de Xavier Zubiri (véase de éste en Zubiri (1995) todo el capítulo VIII, pp.164-203, sobre la vida como *modo de realidad*).

²² Tal es la constatación efectuada con gran sentido por George Bataille y Edgard Morin.

²³ Véase la obra de Meadows (1972). Por desgracia, la ética que sustenta las acciones del Club de Roma (véase King, 1991) es sólo una ética de los valores. No ha podido formular todavía una ética de la vida y de la validez democrática y factible, que sería mucho más acorde con su problemática.

mente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella”.²⁴ [...] “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 [éticamente] 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.”²⁵

Por su parte Ellacuría, mostrando la fundamental constitución de la “materialidad de la historia”,²⁶ 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 [...] Cuanto más si atendemos a toda la riqueza y plenitud de las necesidades y de las fuerzas de la vida, biológicamente considerada.²⁷

²⁴ Jonas (1979), cap. III, 1 (ed. española p. 33).

²⁵ *Ibid.*, cap. V, II, 2 (ed. española p. 235). Acierta Jonas en el ataque frontal de la falacia naturalista desde un nivel material. Pero los límites de la posición de Jonas se dejan ver en diversos niveles. Intenta una fundamentación sólo ontológica (nosotros transontológica) desde el ser y no desde la realidad viviente; una ética teleológica (y no desde la vida humana que es la que pone los fines), donde la tecnología (y no el capital con el criterio de elección tecnológica: aumento de la tasa de ganancia) aparece como el peligro; un cierto antimarxismo ingenuo que le lleva a justificar al capitalismo por oposición, etc.; no se descubre la vida humana como criterio de verdad práctica, y, por último, no se articula el nivel discursivo consensual a la propuesta material de una ética de la responsabilidad por la vida futura.

²⁶ Ellacuría (1991), capítulo 1.

²⁷ *Ibid.*, p. 79. Ellacuría deja bien sentada la fundamentación “material” (por su contenido) de una ética de la vida, aunque le falte todo el nivel de la validez formal, la factibilidad estratégica y el momento crítico propiamente dicho (de la crítica de la negación material de la posibilidad de la reproducción de la vida en la víctima de un sistema instrumental concreto). Nuestro filósofo ha comenzado un discurso filosófico —sería el capítulo 1 de la *Ética de la Liberación* (1998)—, pero le faltarían los cinco restantes. Lo mismo debe decirse de Xavier Zubiri o Hans Jonas. Hay un acceso ontológico o metafísico a la realidad, pero falta analizar las mediaciones intersubjetivas, lingüísticas, sociales, etc. Podría parecer un dogmatismo pre-crítico, pre-kantiano (como nos acusaba Apel en el debate de México de septiembre de 1997, al usar no mediadamente alguna formulación zubiriana). El realismo crítico debe ser muy cauto *en explicitar las mediaciones formales* (con pretensión de validez) del acceso material (con pretensión de verdad práctica) a la realidad de la vida humana.

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 su aspecto económico —que incluye el 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.²⁸

La tarea, entonces, de la *ratio politica*, en cuanto razón práctico-material, es ocuparse de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. La macropolítica se obliga a cumplir dicho imperativo en el nivel de la humanidad como un todo, en el largo plazo (*in the long run*), 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 la Mesopotamia y el Egipto alcanzó hace aproximadamente 5 000 años una madurez civilizatoria suficiente —habiendo en la tierra unos 60 ó 100 millones de seres humanos—, al final del siglo xx, del Segundo milenio d.JC., la humanidad habrá casi centuplicado (1 x 100) su ocupación demográfica. La concentración demográfica, la finitud de 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 producción, 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 (por ejemplo, el petróleo); el ascenso de la tasa de recuperación de recursos fijos de la tierra (por ejemplo, el hierro o cobre); el aumento de la tasa del uso de los recursos renovables (por ejemplo, energía solar o hidráulica).

²⁸ Hinkelammert (1990), p. 31.

lica, 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 fue escubiertamente el fin 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 esta dimensión. Los “partidos verdes”, ingenuos ante la economía, son el fruto de una novedad material que será determinante en el Tercer milenio.

Toda la conducción de las otras actividades ecológico-económicas en el plano internacional, nacional, regional, étnico, etc., de la razón política práctico-material son aspectos parciales, fragmentarios, específicos de este criterio fundamental de verdad política, que es al mismo tiempo un principio material ético-político: el deber político de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de toda la humanidad, y como condición de posibilidad 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 autorreflexivo que tiene la vida humana (la suya y de toda la humanidad en último término) a cargo (es la “responsabilidad” de Jonas o el “tener a cargo la realidad” de 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 [cuestión que trataremos en la *tesis 2*]: el hombre muerto —o amenazado de muerte— deja de ser libre, independientemente del contexto social en el cual viva”.²⁹

Habría todavía que tratar toda la cuestión material del Poder. En efecto, desde Schopenhauer el ser o la realidad es vista como Voluntad (*Willen*). En nuestro caso sería “Voluntad de Vida” (*Willen zum Leben*) que con Nietzsche cobra la fisonomía de “Voluntad de Poder” (*Wille zur Macht*), que podría correctamente ser interpretada como la “potencia” que movilizando y realizando surge de la vida para reproducir la vida, y por lo tanto la vida es el fundamento último de un tal Poder. Pero esta cuestión *material* de la política deberé tratarla con más cuidado en un trabajo de

²⁹ Hinkelammert (1990), p. 8.

mayor extensión en curso. Es también la “Voluntad de Vivir” del ciudadano el fundamento último de la concepción material (no sólo formal procedimental) de la legitimidad, como indicaremos más adelante.

*Tesis 2. La ratio política libre, discursiva, procedimental o democráticamente (formaliter) debe alcanzar validez (legitimidad formal) por la participación pública, efectiva, libre y simétrica de los afectados, los ciudadanos como sujetos autónomos, en ejercicio de la plena soberanía de la comunidad de comunicación política, que por ello es la comunidad intersubjetiva de la soberanía popular, fuente y destino del derecho, cuyas decisiones tienen por ello pretensión de validez o legitimidad política universal.*³⁰

En este sentido será la *razón política práctico-discursiva*.

Entramos a un terreno mucho más transitado. Se trata del momento discursivo del consenso, de la autonomía, la libertad, la soberanía popular, que pudiera ser denominado con Jürgen Habermas como “Principio-Democracia”³¹ (el anterior podría llamarse el “Principio-Vida”). El principio material del ejercicio de la razón política con contenido (en último término del uso del sistema del Poder para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) no puede constituirse (en cuanto a su objeto mismo) ni ejercerse sin mediación de la razón político-discursiva. Es decir, a la pregunta: “¿Cómo puede producir o reproducir políticamente la vida humana de una comunidad?”, sólo puede responderse: “-¡Decídase libre, democrática o discursivamente según las reglas institucionalizadas por el derecho de la validez o legitimidad pública!”; en otras palabras: “-¡Democráticamente!”

Toda la teoría hipotética del contractualismo moderno se funda en la exigencia moral-política de una *normatividad*³² que se origina en la libre participación simétrica de los afectados. Observemos la formulación rousseauiana en *El contrato social* del problema del consenso originario, en el que sería necesario: “Encontrar una for-

³⁰ Véase el capítulo 2 de Dussel (1998).

³¹ Habermas (1992), III, *iii* (ed. alemana p. 151 y ss; ed. inglesa p. 118 y ss), donde se lo distingue del “Principio discursivo”, y del principio moral propiamente dicho al que se antepone.

³² Un cierto contractualismo o procedimentalismo estratégico intenta separar completamente la normatividad ética de la legitimidad política. La propuesta de Habermas, al menos, logra articular ambos niveles, aunque debería efectuarse una relación todavía más fundamental.

ma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno se une a todos no obedeciéndose sino a sí mismo, y quedando tan libre como antes".³³

O como lo define Spinoza: "En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que se pueden, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo".³⁴

Todas las teorías contractualistas, incluyendo a John Rawls,³⁵ y aun en mayor medida Robert Nozick,³⁶ caen en una inevitable aporía debido a su individualismo metafísico (y en algunos casos cuasi-anarquista, en cuanto a la perversidad intrínseca de la institución del Estado). Siendo el ser humano un ser individual y libre por naturaleza, toda "institución"³⁷ produce inevitablemente una cierta represión, disciplina, "constreñimiento" (*constraint*)³⁸ contrarios a la naturaleza. El anarquismo de izquierda —a lo Bakunin— cree también que toda "institución" es perversa, porque "reprime" la prístina y comunitaria libertad humana. Bakunin se propone destruir las instituciones por acción directa; Nozick se propone reducirlas al "mínimo" posible. Kant planteó la cuestión claramente en *La metafísica de las costumbres*: "Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es exterior (*äusserlich*) en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos *externos* de determinación del arbitrio".³⁹

Como "externo" el derecho se impone a las facultades apetitivas (lo material, siempre egoísta para Kant), a todos los individuos por "coacción" (*Zwang*), porque "el derecho está ligado a la facultad de coaccionar".⁴⁰ La acción según derecho no es

³³ Rousseau, 1963, I, cap. 6; p. 61.

³⁴ Spinoza, 1985, cap. 16; p. 61.

³⁵ Véase Rawls, 1978 y 1993.

³⁶ Véase Nozick, 1974.

³⁷ Rawls tiene, sin embargo, una matizada teoría de las "instituciones" (véase Rawls (1971), II, cap. 4 y s.), claro que bajo la "prioridad" absoluta de la libertad (individual). La aporía se traslada a un momento posterior.

³⁸ *Ibid.*, cap. 3, "Moral Constraints and the State" (p. 26 y s.).

³⁹ AB 36; Kant, 1968, t. 7, p. 339; ed. española, p. 41.

⁴⁰ Título del 'D, de la misma Introducción (AB 35; p. 338; p. 40).

ética (“no está mezclado con nada ético”, hemos copiado arriba) y por lo tanto no tiene normatividad sino mera legalidad externa. El dilema se ha profundizado: la moralidad individual se ha escindido de la legalidad coactiva externa del derecho.

Pienso que al haber partido de una “*comunidad* discursiva” —superando así el individualismo metafísico—, Karl-Otto Apel y Habermas han solucionado la aporía: existiendo como punto de partida una comunidad, ésta se comporta (sin constreñimiento antinatural) *como fuente* del derecho (dándose a sí misma las leyes), con simetría, libertad y autonomía comunitario-discursiva, y *como destinatario* del derecho (debe obedecerse a sí misma). El “afectado” ha sido participante simétrico del dictado de lo que lo afecta; por ello la decisión es válida para todos, y mediando el “Principio democrático”, que regula la “institucionalización” de las mediaciones, es legítima. El concepto de “soberanía popular” (siendo el pueblo el origen y destinatario del derecho) por parte de una comunidad histórico-discursiva resuelve la aporía.⁴¹ Además, el “Principio democrático” no es sólo un procedimiento meramente formal “externo” y coactivo (legal), sino que tiene fundamento normativo ya que aplica en el nivel público-político el “principio discursivo” —que para Apel debe seguir siendo moral, aunque para Habermas sería todavía indiferente y sólo en su aplicación devendría un “principio moral” propiamente dicho, antepuesto, como hemos indicado arriba, al “Principio democrático”. El aporte de Habermas formalmente es un gran avance en la delimitación de la “razón político-discursiva”, y debe ser subsumida en una filosofía política compleja. Sin embargo, al negar el nivel material (de la reproducción política de la vida humana en comunidad, de las pulsiones —como la de solidaridad, que en Habermas queda reductivamente indicado en la “formación de la voluntad”—, de la ecología, de la economía, etc.), cae en un formalismo reductivista. La legitimidad se establece para Habermas en un nivel puramente discursivo, formal. No puede comprender que un sistema político “*pierde* legitimidad” al no reproducir aceptablemente la vida humana de los ciudadanos. Hay que articular el aspecto material al concepto de legitimidad, para enriquecer la concepción puramente formal o procedimental. En los países poscoloniales, periféricos, pobres, la reproducción (económica) de la vida es una dimensión política esencial de

⁴¹ Véase en Habermas (1992) temas tales como “Autonomía privada y pública, derechos humanos y soberanía popular” (cap. III, i), “Soberanía popular como procedimiento” (Apéndice de 1988).

la legitimidad. Por ejemplo, en el presente, al empobrecer a la población la política económica neoliberal deslegitima gobiernos que han cumplido formalmente con el Principio *democrático*, pero que han descuidado *materialmente* el proceso legitimatorio. Se trata de saber articular el primer principio con el segundo (el socio-económico) de John Rawls, cuestión defectuosamente analizada en su *Teoría de la justicia*; y por ello también la aplicación del “overlapping consensus” sólo se cumple en un nivel político-cultural, pero no ecológico-económico y social, como también debería hacerlo.⁴²

El principio material de la política (la reproducción de la vida humana) y el formal (el principio democrático) se articulan mutuamente en la constitución de sus propios objetos, en los movimientos de su proceso, implicándose en su aplicación. Nada acerca de la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad puede decidirse políticamente sin la mediación de los niveles formales que logran pretensión de validez pública o legitimidad que le otorga el principio discursivo (la argumentación pública de la comunidad política como fuente, lugar y destinatario de toda decisión simétrica de los afectados por plena participación autónoma). Pero todo lo que se argumenta democráticamente debe estar *orientado* por la pretensión de verdad práctica del primer principio material del imperativo, en último término, abstracta y universalmente formulado en la prohibición de una máxima no generalizable —al decir de Wellmer—:⁴³ “¡No matarás!” No es democráticamente legítimo decidirse por un suicidio colectivo en cuanto tal, porque como escribe Wittgenstein el 10 de enero de 1917: “Si el suicidio está permitido, todo está permitido”.⁴⁴

En este caso el ciudadano es miembro de una comunidad intersubjetiva, lingüística, racional, democrática, con soberanía popular; es decir, con libertad, autonomía y plena participación simétrica como origen y destino de la ley, del poder y de todos los subsistemas subsecuentes.

Tesis 3. La ratio politica en su dimensión de factibilidad estratégica e instrumental (en el orden de la *factibilia*) debe obrar teniendo en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, ecológicas, económicas, sociales, históricas, etc., de la *posibilidad real* de la efectuación concreta de una máxima, norma, ley, acto, institución o siste-

⁴² Véase Rawls (1993).

⁴³ Wellmer (1996).

⁴⁴ Cita de Hinkelammert (1996), p.19.

ma político. De esta manera la máxima, la norma, la ley, la acción, la institución, el subsistema,⁴⁵ etc., podrán tener pretensión de *eficacia* o éxito político.⁴⁶ En este caso se trata de una *razón político-estratégica* y hasta *instrumental* —subsumidas positivamente en la complejidad ética de la razón política—.

Todo lo indicado en la *tesis 3* debe operarse dentro de los parámetros determinados por los dos principios enunciados en las dos *tesis* anteriores (de verdad práctico-política como reproducción de la vida de los ciudadanos, y de validez o legitimidad por su participación soberana). En este sentido estricto será la *razón político-estratégica* (y hasta instrumental).

Max Weber distinguió entre razón formal (orienta a la acción social racional *con arreglo a fines*) y material (*con arreglo a valores*).⁴⁷ La primera procede a partir de “juicios empíricos” que pueden desarrollarse en la ciencia; la segunda opera con “juicios de valor” que son subjetivos, como los juicios de gusto —y no puede con ellos desarrollarse un discurso científico—. Los dos tipos de racionalidad antes descritos en las *tesis 1* y *2* (la razón política práctico-material y discursiva) son desconocidos para Weber. Esto le hace caer inevitablemente en el reduccionismo de la “razón instrumental” tan criticada por la Primera Escuela de Frankfurt (por Horkheimer, Adorno o Marcuse). La racionalidad formal está “sujeta a número y cálculo”,⁴⁸ y se encamina a “fines” ya dados en el sistema vigente (sea político, económico, tecnológico, etc.). No hay posibilidad de poner fines ni de juzgarlos. El problema ético político de la razón estratégica consiste, exactamente, en poder ver la compatibilidad de los fines de la acción (de la racionalidad formal: por ejemplo, el fin del sistema burocrático o de la empresa capitalista) con la posibilidad de la reproducción de la vida humana (la verdad del fin) y con la legitimidad democrática de su

⁴⁵ Los sistemas político, de derecho, burocrático, del ejército o la policía que ejercen una coacción legítima, etc., son mediaciones necesarias equívocas (porque pueden dejar de ser legítimas y transformarse en pura violencia desde el Poder) en el tiempo de la “hegemonía” (como diría Antonio Gramsci, a diferenciarse de la mera “dominación”, a diferencia de Max Weber para el que siempre la legitimidad es un tipo de dominación).

⁴⁶ Véase el capítulo 3 de Dussel (1998).

⁴⁷ Véase Weber (1944).

⁴⁸ Weber (1944), I, II, ‘9; p. 64.

elección (la validez del fin). Una acción será integralmente política si cumple con los tres principios enunciados.

Así, todo el problema de las formas de gobierno,⁴⁹ por ejemplo, no se sitúa exactamente en el nivel de las tres tesis (principios) enunciados, porque estas son condiciones universales abstractas —aun en el caso de la factibilidad en general—. El Principio democrático, por ejemplo, en cuanto principio, es un deber operar de una cierta manera discursiva universal (llegando a la decisión válida por argumentos racionales con la participación simétrica de los afectados de manera pública e institucionalizada por derecho), pero no incluye como tal un tipo concreto determinado de gobierno o una manera de elegir o votar por representantes. La votación universal y secreta es democrática; pero dicho tipo de votación no es la única democrática posible. El Principio democrático no es un tipo ideal de gobierno, sino un principio ético-político universal (en el nivel A, para usar la distinción apeliana).⁵⁰ Los “tipos de gobierno” democráticos, o modelos de ejercer la democracia, se sitúan ya en el nivel de la factibilidad política, en el nivel de las mediaciones (en un nivel B). La filosofía política en su nivel abstracto (A) analiza los criterios y los principios y aun estudia el criterio de los tipos de gobierno específicos en general (nivel B); la ciencia política entra a su estudio en particular, teórico, sociológico, histórico; la acción política singular (nivel C) los determina en concreto, los ejerce o los transforma *de facto*.

El maquiavelismo —no el de Maquiavelo— consiste en la constitución de un ámbito de autonomía absoluta de la razón político-estratégica sin marcos normativos, que tiene un fin concreto: el mero éxito político, como superación de conflictos que ponen a prueba el orden político vigente. Dicho fin justifica los medios. Por el contrario, la factibilidad político-normativa no niega la razón estratégica, el éxito de la acción política, pero la subsume enmarcándola dentro de las exigencias de los dos primeros principios, que en su formulación universal negativa podrían reducirse a

⁴⁹ Por ejemplo, véase Bobbio, 1989.

⁵⁰ Véase mi artículo “Principios, mediaciones y el *bien* como síntesis” (conferencia dictada en la plenaria del congreso de la SPEP, Lexington, 1997). El nivel A es el de la universalidad de los principios; el nivel B el de las mediaciones, de la mutua articulación, de la aplicación, de la particularidad; el nivel C de la decisión concreta, última, singular.

dos prohibiciones de máximas no universalizables —para expresarnos de nuevo como Wellmer—: “¡No matarás!” y “¡No excluirás ni negarás simetría a nadie afectado de aquello acerca de lo cual se toma una decisión!”.

En este caso el ciudadano es el agente, situado dentro de condiciones de factibilidad medio-fin, debiendo alcanzar el éxito por una acción estratégica.

Corolario 1. Sólo la norma, ley, acción, institución o sistema que cumpla con las condiciones (principios) indicados podrá tener la pretensión de *justicia política* (lo ético-político) dentro del orden establecido.

Las tres tesis enunciadas son universales y abstractas (nivel A). Son exigencias ético-políticas que se llevan a cabo, articuladamente, en el ámbito de la aplicación y de la acción estratégica y táctica concreta (niveles B y C). Es aquí donde la ciencia y la experiencia política (la *politiké* y la *frónesis* política) aportan toda su contribución; es aquí donde la *verdad práctica* (de la reproducción de la vida humana, ahora en concreto y determinadamente en diversos frentes tales como el ecológico, económico, educativo, de salud, del arte, etc.) se articula con la *validez política* (con tipos de gobierno concreto, con división de poderes, con sistemas objetivos de derechos, de leyes, de instituciones, que son las mediaciones del Principio democrático) y la *factibilidad práctica* (considerando las condiciones concretas en todos los niveles posibles empíricos, de espacio y tiempo históricos, de posibilidades sociales, tecnológicas, etc.). La que maneja toda la complejidad de un nivel concreto es la razón político-estratégica concreta, la que frecuentemente es definida como la razón política en cuanto tal; pero en este caso no podría compatibilizar su acción estratégica con las exigencias de la vida humana y la validez de la soberanía popular *a las que sirve*.

En este caso el ciudadano es miembro de un orden político vigente, en el que puede reproducir su vida humana, participar legítima y soberanamente en la sociedad política, por las mediaciones institucionales necesarias y factibles. Hay una pretensión simultánea de justicia política y eficacia estratégica. Pero la razón estratégica debe ser igualmente responsable por los efectos de su acción. A corto y largo plazo; en el ámbito de la *responsabilidad de los efectos de la acción política*, no cuando estos efectos son positivos (porque simplemente se transforman en méritos del éxito político), sino cuando son *negativos* (llamaremos víctimas a los que sufren dichos efectos negativos), que surgen otros tipos de racionalidad política: la razón política crítica como principio público del desarrollo de la vida humana y lucha por el reconocimiento de nuevos derechos (nuevos ámbitos de validez y legitimidad futuros).

La política crítica

El discurso de la filosofía política entra en un segundo momento. Ahora es necesario hacerse cargo de los efectos de las acciones políticas a mediano y a largo plazo. Los efectos positivos confirman el acierto de las medidas tomadas y de las estructuras vigentes. Sólo los efectos no-intencionales *negativos* aún, y sobre todo cuando se tornan preponderantes, inaceptables o intolerables, producen por reflexión sobre las acciones o sistemas que los producen el surgimiento de lo que pudiéramos llamar la “política crítica”: la crítica de las estructuras políticas que producen efectos devastadores ecológicos o víctimas humanas. Ambos efectos *negativos* aunque sean no intencionales nos advierten la necesidad de corregir los cauces de la acción política. Los *Black Americans*, los *Hispanics*, los movimientos feministas, los ecologistas, los ancianos de la “Tercera Edad”, los países poscoloniales oprimidos por el proceso de globalización, las clases explotadas, las poblaciones autóctonas excluidas, los marginales, los inmigrantes pobres y tantos otros grupos sociales víctimas de sistemas políticos vigentes, son el objeto de la política crítica o liberadora.

Tesis 4. La *ratio politica* se transforma en razón política crítica en tanto debe asumir la responsabilidad por los efectos no-intencionales *negativos* de las decisiones, leyes, acciones o instituciones; en la razón de la lucha por el reconocimiento político de las víctimas de acciones políticas, pasadas o presentes. La crítica ético-política tiene pretensión de establecer la no-verdad, la no-validez (deslegitimación), la no-eficacia de la decisión, norma, ley, acción, institución u orden político vigente como injusto desde el punto específico de la víctima.⁵¹ En este sentido será la *razón política crítica* propiamente dicha.

John Locke, aquel “revolucionario” burgués al que hemos visto justificar a la propiedad como el fin de la sociedad política, planteará *negativamente* al final del *II Tratado sobre el Gobierno*, en el capítulo 19 “De la disolución del gobierno”, (p. 211 y s.), una posición semejante a la de un Max Horkheimer en la “Teoría crítica”, cuando escribe:

⁵¹ Véase el capítulo 4 de Dussel (1998).

Si el pueblo se ve reducido a *la miseria*⁵² y es *víctima*⁵³ de los abusos de un poder arbitrario, el final sería siempre el mismo. El pueblo que se ve maltratado y gobernado contra Derecho, estará siempre dispuesto a quitarse de encima una carga que le resulta pesadísima.⁵⁴

En efecto, Horkheimer escribe en “Teoría tradicional y teoría crítica”:

Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente (*vorhandenen*), su papel *positivo*⁵⁵ en una sociedad en funcionamiento [...] es cuestionada por el *pensamiento crítico* (*kristischen Denken*). La meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa en la miseria presente (*Not der Gegenwart*) [...] La teoría esbozada⁵⁶ por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya vigente (*vorhandenen Realität*): sólo expresa su secreto.⁵⁷

La “negatividad material” es el punto de partida de la política crítica. En este caso el ciudadano es la víctima injustamente reprimida o excluida del orden político vigente, es decir, de la posibilidad de la reproducción de su vida (aunque sea como pobreza) (como *no-verdad*), de su participación (antidemocrática y por ello ilegítima) (como *no-validez*) y no-eficaz (en cuanto al cumplimiento de los dos aspectos indicados) (como *no-factible*). Los tres principios enunciados en la primera parte se cumplen ahora negativamente. La política crítica comienza por ser, cuando se toma la posición de la víctima, un “diagnóstico científico de las patologías del Estado” —como exigía Hermann Cohen—. ⁵⁸ Cuando el sistema político cuando produce víctimas en número intolerable, significa que la autoconservación del sistema político se ha transformado en fin, y los miembros de la sociedad política sólo operan como mediación, reprimiéndoselos, disciplinándoselos, alienándoselos:

⁵² Se trata de la *negatividad material* por excelencia, negación del primer principio (tesis 1).

⁵³ Pone el nombre exacto personal del efecto negativo no-intencional de la política como fracaso estratégico.

⁵⁴ Locke (1976), 224; p.170.

⁵⁵ Adviértase la “positividad” como afirmación del sistema vigente.

⁵⁶ Se trataría de la “crítica negativa” del sistema, para posteriormente efectuar la construcción positiva de alternativas.

⁵⁷ Horkheimer, 1970, p. 35; p. 248.

⁵⁸ Cohen, 1972, p.23.

Conatus esse conservandi [...] ⁵⁹ constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental [...] Quien confía en la vida (*Leben*) directamente, sin relación racional (*rationale*) con la autoconservación (*Selbsterhaltung*) [del sistema], vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración y del protestantismo, en la etapa prehistórica [...] El progreso ha lanzado la maldición sobre el olvido de sí, en el pensamiento tanto como en el placer (*Lust*) [...] Pero cuanto más se realiza el proceso de *autoconservación* [del sistema] a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la autoalienación (*Selbstentäusserung*) de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico [...]. ⁶⁰

La “autoconservación *del sistema político*” —por ejemplo, el esclavismo en la democracia ateniense de los “libres” en tiempos de Aristóteles— se levanta como último criterio ante la misma reproducción de la vida humana (en este caso de los esclavos). Por ello, “quien confía en la vida” es criticado desde el criterio de la “autoconservación del sistema vigente”. La “valorización del valor” (criterio último del capital) pone en cuestión la reproducción de la vida (del obrero), pero ésta debe supeditarse a aquella para el burgués. La crítica de la autorreproducción del sistema desde la posibilidad del desarrollo de la vida humana de la víctima es el criterio fundamental de la política crítica, el criterio de toda “transformación” política necesaria. No otra cosa dice en la economía Marx, o ante la ontología Emmanuel Levinas. Claro que los agentes de la transformación institucional política no puede ser el mismo Estado —aunque hay cierta posibilidad interna de transformación del Estado—, sino “movimientos sociales” de la sociedad civil con pretensión de justicia política renovada. De allí el interés de una crítica de las estructuras del “micro-poder”, desde la Diferencia, tal como lo propone Michel Foucault. ⁶¹ Los excluidos del orden político (los “locos”, los “presos”, los “homosexuales”, etc.) corroboran por la existencia de castigos disciplinarios el “orden” vigente. La mera realidad de la

⁵⁹ Citan los autores de la *Ética* de Spinoza, IV, prop.xxii, corol. (Spinoza, 1958, p. 191: “La tendencia a conservar el ser es el primero y único fundamento de la virtud”).

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 29-31; pp. 45-46.

⁶¹ Véase Honneth (1989), pp.121 y s. (trad. inglesa 105 y s.). Honneth no descubre en la primera Escuela de Frankfurt su aspecto “crítico” —y por ello tampoco expone la “pérdida” de criticidad de la Segunda Escuela, a la que en cierta manera pertenece por su no-criticidad.

víctima (las minorías marginadas, los empobrecidos, las feministas, los homosexuales, etc.) es criterio crítico social. La cuestión no se ha planteado claramente en la filosofía política contemporánea.

Tesis 5. La ratio política, en tanto crítica, debe asumir discursiva y democráticamente, desde los actores sociales diferenciados y excluidos, la responsabilidad: *a)* de enjuiciar negativamente el orden político como “causa” de sus víctimas, *b)* organizar los movimientos sociales necesarios, y *c)* proyectar positivamente alternativas a los sistemas político, del derecho, económico, ecológico, educativo, etc. Así surgen de la lucha por el reconocimiento de los excluidos los nuevos sistemas de derechos. Estos movimientos sociales críticos tienen pretensión *creciente de legitimidad* (validez crítica) ante la decreciente legitimidad del orden político en el poder. Transversalmente tienen igualmente pretensiones de universalidad.⁶² En este sentido será la *razón política crítico-discursiva*.

Ahora, el ciudadano víctima, excluido, se transforma en un agente de transformación como miembro de una *comunidad crítica* que lucha por el reconocimiento de sus derechos en la sociedad civil, y con pretensión de que sus demandas sean institucionalizadas en el futuro por el Estado —la sociedad política—. En las *Tesis sobre Feuerbach* el “materialismo” de Marx —contra el materialismo individual, cognitivista, estático y “funcional” de Feuerbach— se muestra en toda su dimensión antropológica (de la corporalidad viviente), crítico o negativo (desde las víctimas), práctico (en cuanto se interesa por la “transformación [*Veränderung*]” real de las condiciones de dichas víctimas), y social (porque se ocupa del sujeto inmerso en las “relaciones sociales”).⁶³ Está hablando de una “actividad humana [*menschliche Tätigkeit*]”⁶⁴ que realiza la misma comunidad de las víctimas (o los a ellas articulados): “La coincidencia de la transformación de las circunstancias con el de la actividad humana o autotransformación [*Selbstveränderung*], sólo puede concebirse racionalmente como praxis revolucionaria [*revolutionäre Praxis*]”.⁶⁵

⁶² Véase el capítulo 5 de Dussel (1998).

⁶³ Tesis 6; Marx, 1956, t. 3, p. 6; trad. esp. al final de *La Ideología alemana*, 1970, p. 667.

⁶⁴ *Ibid.*, tesis 1; p. 5; p. 665.

⁶⁵ *Ibid.*, Tesis 3; p. 6; p. 666. Puede ahora entenderse que Paulo Freire aplica este principio a la pedagógica, exactamente. Como veremos, Marx identifica aquí, confusamente, transformación ética con revolución.

En este nivel muy preciso, que no es el de un sujeto solipsista y meramente teórico, sino el de los sujetos prácticos o estratégicos en posición *crítica*, y para los cuales su propia praxis transformativa ante el sistema que los excluye y domina es la condición de posibilidad del enunciar un juicio crítico (verdad objetiva), debe leerse la *Tesis 2*:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] no es un problema teórico, sino un problema práctico.⁶⁶ Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la Verdad, es decir, la Realidad⁶⁷ y el Poder, la terrenalidad de su pensamiento.⁶⁸

Marx ha descubierto el “punto de partida” de su praxis (la comunidad crítica de las víctimas, el proletariado en su momento y en su específica perspectiva), al responder afirmativamente a la interpelación ética de las mismas víctimas, que se “autoliberan”.

En la cuestión de la organización de la comunidad de las víctimas (que hoy sería tan útil a los movimientos sociales tales como los ecologistas, feministas, *black americans*, *hispanics*, marginales, inmigrantes discriminados por el racismo, etc.) el genio de Rosa Luxemburg no debe olvidarse, ya que se manifestó en la intersección de la praxis concreta *estratégica* y táctica y los *principios* (que deben distinguirse de la *teoría*, aunque no lo haga explícitamente Luxemburg). Criticando a los oportunistas o reformistas del partido socialdemócrata alemán, se pregunta: ¿qué los distingue de los revolucionarios?, a lo que contesta:

La aversión a la *teoría*, y es evidente, ya que nuestra *teoría*, es decir, los principios (*Grundsätze*) del socialismo científico, imponen a nuestra actividad práctica marcos estrictos (*feste Schranken*), tanto en referencia a los fines (*Ziele*) a alcanzar, como a los medios de lucha (*Kampfmittel*) que se aplican, y finalmente a los modos de lucha

⁶⁶ La totalidad del sistema dominante aparece como “no-verdad” para Adorno, desde la posición práctica de la víctima.

⁶⁷ Hemos insistido en que la vida es el criterio de verdad, y que la realidad aparece al viviente humano desde las exigencias de la vida misma. Además, en un nivel estratégico, la realidad debe responder a los criterios de la factibilidad, del Poder —aun en el sentido foucaultiano—.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 5; p. 666.

(*Kampfweise*). Naturalmente, los que buscan sólo los éxitos (*Erfolgen*) prácticos, pronto desean tener las manos libres, es decir, separar la *praxis*⁶⁹ de la *teoría*, para obrar independientemente de ella.⁷⁰

Como puede observarse, la “teoría” —que Luxemburg coloca entre comillas— es en toda su complejidad algo más: por el momento un conjunto de “principios”. Estos “principios” son exactamente y de manera abstracta, los principios ya enunciados (es decir, 1. El principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad de los ciudadanos; 2. El principio moral-formal político de la razón discursiva; 3. El principio de factibilidad o estratégico-político; 4. El principio político crítico-material, y ahora 5. El principio democrático, formal e intersubjetivo para alcanzar validez crítica). Estos “principios” —*condiciones de posibilidad* ético-política de la norma, ley, acción, subsistema, institución o sistema político, y *marcos* que encuadran dichas “posibilidades”— son los que “imponen a la actividad política parámetros estrictos (*feste Schranken*)” —en el texto de Luxemburg— de referencia. Es decir, no se puede obrar “cualquier acción política” —ni usar cualquier medio, ni elegir cualquier fin político, etc.—, sino que sólo pueden decidirse, fundamentarse discursivamente, “aquellos” que sean “posibles” (fundados o aplicables) *dentro* del estrecho marco delimitado por dichos principios.⁷¹ De manera asombrosamente precisa —en el nivel de la organización estratégica—,⁷² Luxemburg indica que los “principios” delimitan y contienen criterios de decisión “tanto en referencia [a] a los fines (*Ziele*) a alcanzar, [b] como a los *medios de lucha* que se aplican, y finalmente [c] a los *modos de lucha*”. Estos tres niveles de la razón estratégico-

⁶⁹ El nivel estratégico y práctico.

⁷⁰ *Reforma social o Revolución*, 8; Luxemburg (1966), t. 1, p. 128; trad. esp. 1967, p. 104. La “teoría” es aquí también los principios.

⁷¹ Véase la relación entre los principios materiales y formales respecto a la factibilidad es estándar (esquema 3.6 [197]). Ahora no son sólo los dos primeros principios los que enmarcan al tercero, sino los cinco primeros principios los que enmarcan al sexto que estamos tratando, pero de la manera más compleja.

⁷² Si adoptara la perspectiva feminista, ecologista, antirracista, etc., lo situaría en el nivel correspondiente de “organización” del diverso “movimiento” social. Luxemburg se sitúa en un nivel preponderantemente político, nosotros en el del meta-lenguaje de la Ética de la Liberación (que debe valer para los diversos niveles concretos, entre ellos el político).

definen el horizonte de las mediaciones. Nuestra gran intelectual política describe claramente la manera como debe articularse la razón estratégica con la razón material, democrática y crítica, constituyéndola como *razón político estratégico-crítica*. Puede ahora entenderse que la razón política material y la democrático-formal crítica “ponen” los *fin*es de la razón política *estratégico-crítica*; desde ellos descubre medios (no “cualquier” medio es posible, como tampoco “cualquier” fin), y utiliza métodos tácticos para su realización concreta que no contradigan los principios enunciados. Por ello, tampoco “cualquier” método es posible, ya que todos ellos quedan *enmarcados dentro* del “marco” de las posibilidades políticas permitidas (o debidas) por los anteriores principios ya definidos.

Una razón política estratégico-crítica no es una razón estratégica que simplemente intenta realizar los “fines” que las tácticas o las circunstancias imponen.⁷³ Esta sería la posición de Max Weber, para quien los “fines” son *inevitablemente* los de una cultura dada, una tradición vigente, y que como tal deben ser aceptados —posición, por una parte, “conservadora”, y, por otra, “irracional”, ya que no puede dar razones basadas en principios prácticos en favor o en contra de los meros valores o fines existentes—. La razón política estratégico-crítica, por el contrario, “no tiene las manos libres”, como los “que buscan sólo los éxitos (*Erfolgen*) prácticos” —nos dice Luxemburg—. Intentar un “fin” y su realización (sólo el “éxito” de la acción) puede ser eficaz (y es lo propio de un triunfador), pero puede que nada tenga que ver con la macro-política ética y con la política crítica (es decir, con la reproducción de la vida y participación simétrica de los ciudadanos). Si se trata de liberar a las víctimas, el “éxito” (su efectiva liberación) dependerá, evidentemente, del cumplimiento de sus condiciones de posibilidad, y, por ello, no se pueden “tener las manos libres, es decir, separar la praxis de la *teoría*, para obrar independientemente de ella” —del texto citado—.

La Diferencia (los movimientos sociales) deberá afirmarse desde práctica democráticas que sin embargo no dejan de abrirse a la universalidad (la Transversalidad) de la sociedad política como un todo. La lucha por el reconocimiento de dicha Diferencia es, al mismo tiempo, lucha por el desarrollo universal de la vida humana en general.

⁷³ Bebel escribía: “Una táctica acertada es más importante que un programa acertado” (en *Vorwärts*, publicación de la socialdemocracia alemana, del 26 de marzo de 1899).

Tesis 6. La *ratio politica*, como “ratio liberationis”, debe organizar y efectuar estratégica e instrumentalmente (*ratio critica factibilitatis*) el proceso eficaz de transformación, *a)* sea negativo o de-estructivo (de-constructivo) de las estructuras injustas del sistema vigente, *b)* sea positivo de construcción de aspectos o sistemas nuevos en el mismo orden político, o en los niveles de los sistemas del derecho, la economía, la ecología, la educación, etc. Estas máximas, normas, acciones, instituciones tienen pretensión estratégica de ser transformaciones *posibles* (liberación como factibilidad crítica: es toda la cuestión de la utopía posible, real aunque no presente).⁷⁴ En este sentido será la *razón política crítico-estratégica*.

En este caso el ciudadano es el sujeto de liberación en la intersubjetividad de un movimiento que ha entrado en la acción transformadora efectiva: George Washington luchando por la emancipación de su patria, que se transforma de New England en United States of North America. La *ratio politica* liberadora mueve también a Miguel Hidalgo contra España para convertir la Nueva España en México, a Martin Luther King entre los *Black Americans*, a las feministas en el orden político machista, a Fidel Castro contra el Imperio en turno, etcétera.

Lo que hemos ido arquitectónicamente indicando hasta aquí es, estrictamente, una introducción a la famosa formulación de Marx, cuando plasmó la tesis 11 de sus *Tesis sobre Feuerbach*: “Los filósofos han sólo interpretado (*interpretiert*) el mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de transformarlo (*verändern*)”.⁷⁵

En este aforismo Marx, ya indicado en otro lugar de esta obra, no niega a la filosofía —como bien pensaba Korsch—, sino que señala que debe dejar de ser sólo hermenéutica teórica para desarrollarse como un discurso que fundamente la “transformación (*Veränderung*)” práctica y real del mundo, como “actividad crítico-práctica (*praktisch-kritischen*)”.⁷⁶ Dicho discurso filosófico no puede sino ser una filosofía

⁷⁴ Véase el capítulo 6 de Dussel (1998).

⁷⁵ Marx (1956), t. 3. p. 7; p. 668.

⁷⁶ Tesis 1, *op.cit.*, p. 5; p. 666. Advértase que se está hablando de una acción, de la praxis, de una “actividad (*Tätigkeit*)” crítica. Esta praxis crítica es, exactamente, la praxis de liberación, que no es una teoría crítica, sino principios prácticos (éticos) que enmarcan el programa de las ciencias sociales críticas, articulados a estrategias, tácticas y métodos efectivamente realizados en la *praxis crítica*, en una acción crítica o “transformadora” (que no es ni funcional al sistema formal vigente ni vergonzantemente reformista).

práctica, y en el sentido que la hemos definido en esta obra, en sentido estricto, una *Política de Transformación* no reformista, una Política de Liberación. La tradición del marxismo occidental, desde Lukács, se desvió hacia la ontología, la crítica de la ideología, la estética, la mera economía política, etc., pero nunca intentó desarrollar una política como “filosofía primera y práctica” que analizara criterios y principios que fundamenten la necesaria “transformación del mundo” desde sus víctimas. Esto lo ha intentado desde fines de la década de los sesentas, de diversas maneras, la Ética de la Liberación.

Tipos de actos sistémico-funcionales o crítico-transformativos

1. Actos políticos sistémicos no críticos
 - 1.a Actos “funcionales” al sistema político
 - 1.b Actos “reformistas” que pretenden ser críticos
2. Actos político-críticos o de “transformación”
 - 2.a Actos críticos de “transformación” política
 - 2.b Actos revolucionarios o de “transformación” extrema

Escribe Michael Walzer en *Exodus and revolution*:

Primero, donde quiera que vivas es probablemente Egipto; segundo, que siempre hay un lugar mejor, un mundo más atractivo, una tierra prometida; y tercero, que el camino a esa tierra es a través del desierto. No hay forma de llegar ahí excepto uniéndose y caminando”.⁷⁷

De nuevo, la lucha en los diferentes “frentes de liberación” (de los excluidos, pobres, razas discriminadas, sexos oprimidos, viejos descartados, niños explotados, pueblos ignorados, culturas aniquiladas, etnias despreciadas) afirma la universalidad

⁷⁷ Walzer (1985), p. 149. El texto citado es de W.D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, University of California Press, Berkeley, 1982, p. 60.

dad humana gracias al ejercicio de una razón transversal⁷⁸ universal, más allá de la crítica particularista del posmodernismo.

Corolario 2. Sólo la máxima, norma, ley, acción o institución que cumpla con las seis condiciones (principios) indicados podrá tener la pretensión de construir estructuras políticas justas como legítima transformación del orden establecido, por mediación de la creación de *nuevas* normas, leyes, acciones, instituciones u orden político.

El construirle a las víctimas (los movimientos sociales tales como los inmigrantes hispanos, los discriminados raciales, por el género o sexualidad, etc.) un orden jurídico, de derecho, político que responda a sus exigencias es el objetivo del acto político liberador, crítico-emancipatorio o innovador. El que actúa bajo la responsabilidad por el Otro y en cumplimiento de las indicadas exigencias, puede tener la pretensión de establecer un orden más justo. Si efectivamente a mediano o a largo plazo el dicho orden fuera *efectivamente* más justo, lo juzgará la historia. De todas maneras la conciencia honesta política pretendió con factibilidad estratégica la realización de dicho orden intentando reproducir la vida de las víctimas con la participación simétrica de los afectados, es decir, procedimentalmente bajo el principio democrático. Puede entonces tener una seria *pretensión de justicia política* renovada.

El ciudadano del nuevo orden vivirá dentro de las estructuras normativas, legales, de derecho, políticas, económicas, ecológicas, etc. que en su tiempo clásico permitirán el *desarrollo* de la vida humana, para, en su época de decadencia, volver a cerrarse sobre sí para, por un “instinto de muerte” propio del “principio de realidad” del sistema, negar el placer, la soberanía y la eficacia, y volver a exigir en su injusticia el nacimiento de un futuro deber liberador. La historia, en el sentido de Walter Benjamin o de la Ética de la Liberación, es una *justitia semper renovanda* desde el clamor de las víctimas, de los movimientos sociales en la sociedad civil.

⁷⁸ Véase Welsch (1996).

Bibliografía

- Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 1989.
- Cohen, Hermann, *Religion of Reason out of the sources of Judaism*, Nueva York, Ungar Publ.Co., 1972, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Darmstadt, Melzer Verlag, 1919.
- Dussell, Enrique, *Ética de la Liberación, en la época de la Globalización y la Exclusion*, Madrid, Trotta, 1998.
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991.
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, *Between Facts and Norms*, Cambridge-Mass., MIT Press.
- Hinkelammert, Franz, *Democracia y totalitarismo*, San José (C.Rica), DEI, 1990.
- _____, *El mapa del emperador*, San José, DEI, 1996.
- _____, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt, Fischer, 1970 (trad. esp. *Teoría crítica*, Barral, Barcelona, 1973; *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990; ambas traducciones son diferentes y parciales del original alemán).
- Jonas, Hans, *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical Biology*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- _____, *Das Prinzip Verantwortung*, Nördlingen, Insel Verlag, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Tehnological Age*, Chicago, University of Chicago Press, 1979; *El principio de responsabilidad*, Barcelona, 1994.
- _____, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston, Northwestern University Press, 1996.
- Kant, Immanuel, *Kant Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, t. 1-10, 1968.
- King, Alexander-Schneider, Bertrand, *La primera revolución mundial. Informe del Consejo al Club de Roma*, México, FCE, 1991.
- Luxemburg, Rosa (1966), *Politische Schriften*, Europäische Verlagsanstalt, Nördlingen, vol. 1-3 (1968) (del t.1: trad. esp. *Reforma o revolución*, México, Grijalbo, 1967).

- Marx, Karl, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Dietz, Berlín, t.1, 1956, en curso (trad. esp. *Obras fundamentales*, México, FCE, t.1 (1982), en curso; *La Ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, con las *Tesis sobre Feuerbach*, en pp. 665-668.
- Locke, John, *Ensayo sobre el Gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1976.
- Meadows, Dennis, *et alia*, *The Limits to Growth*, New York, Universe Books, 1972.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.
- Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.
- _____, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, París, Union Générale d'Éditions, 1963.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1958.
- _____, *Tratado teológico-político*, Madrid, Tecnos, 1985.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1944.
- Wellmer, Albrecht, *Dialog und Diskurs*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986 (trad. esp. *Ética y Diálogo*, Anthropos/UAM-I, Barcelona/ México, 1994; parcial en trad. ingl. *The persistence of Modernity*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1991).
- Welsch, Wolfgang, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.
- Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la Realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.