

**PRIMERA PARTE**  
**DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA**

## CAPÍTULO I

### *SEIS TESIS PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA CRÍTICA*<sup>1</sup>

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.

#### 1. 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 tó *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 política*, ésta puede sólo moverse en un ámbito exclusivo de validez formal democrática de las estructuras legítimas desde el punto de vista de los sistemas políticos, del derecho, o de la participación contractual (Rawls) o discursiva (Habermas) en el ámbito público.

---

<sup>1</sup>. Este capítulo tiene su origen en el trabajo publicado en inglés bajo el título "Six Theses Toward a Critique of Political Reason", en *Radical Philosophy Review* (Boston), Vol.2, 2 (1999), pp.79-95.

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.

## 2. 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<sup>2</sup>. 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 hacer de modo que poseyeran en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada

---

<sup>2</sup>. Este tema es tratado en el capítulo 1 de mi obra *Ética de la Liberación* (1998).

uno de la naturaleza [...]"<sup>3</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>4</sup>.

El fundamento del argumento en la necesidad de pasar de un estado natural caótico según los apetitos a un estado de orden civil (o política) según la razón es la "seguridad *de la vida*". Pero aún más claro es John Locke que publica en 1690 su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, en el 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>5</sup>, 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*"<sup>6</sup>.

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"<sup>7</sup>. Aunque el estado de naturaleza no es un "estado de guerra " en este nos "expondremos a que [el adversario] nos arrebate la vida"<sup>8</sup>. y porque "el ser humano [...] no tiene poder sobre su *propia vida*"<sup>9</sup> [...] no dispone del poder de acabar con su propia vida"<sup>10</sup>. El pasaje a la propiedad privada, de igual manera, es fun-

<sup>3</sup>. 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". Véase 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 la únicas leyes de sus apetito*" (*Ibid.*, p. 56).

<sup>4</sup>. *Ibid.*, p. 58.

<sup>5</sup>. Locke incluye la razón en el estado de naturaleza, no así Spinoza, como lo hemos visto.

<sup>6</sup>. Locke (1976), § 6; pp. 6-7.

<sup>7</sup>. *Ibid.*, § 15;p.13

<sup>8</sup>. *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 devolverseme una vez perdida" (§ 19; p.16). La vida es un absoluto que hay que saber proteger.

<sup>9</sup>. Este principio lo repite frecuentemente, dos veces en este § 22; de nuevo en los §§ 23 y 135 (cap.9).

<sup>10</sup>. *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.

dado por ser "la manera más ventajosa para la vida"<sup>11</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 el de disponer de otras cosas que la naturaleza otorga para su subsistencia"<sup>12</sup>. Pero, en segundo lugar, por el trabajo ponemos en condición la tierra para "ser útil para la vida"<sup>13</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>14</sup>.

Hasta aquí la argumentación de Locke se funda siempre *en la vida humana*. De pronto, gracias al dinero pueden acumularse "grandes posesiones"<sup>15</sup>, el que permite ser cambiado por "artículos verdaderamente Útiles para la vida"<sup>16</sup>. Aparecido el dinero el discurso de Locke cambia de sentido, desde el capítulo 6 del *Segundo Tratado*, y ya no se recurre más a la vida como fundamento argumental. La propia "sociedad política o civil"<sup>17</sup> tendrá ahora por "finalidad primordial la defensa de la propiedad"<sup>18</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>19</sup>.

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 John G. Fichte, en el libro I, capítulo 1, II, de su *El Estado comercial cerrado* (1800):

---

<sup>11</sup>. *Ibid.*, cap.5, § 25; p. 22.

<sup>12</sup>. *Ibid.*, § 24; p. 22.

<sup>13</sup>. *Ibid.*, § 31; p. 26.

<sup>14</sup>. *Ibid.*, § 34; p. 28.

<sup>15</sup>. *Ibid.*, § 36; p. 30.

<sup>16</sup>. *Ibid.*, § 47; p. 35.

<sup>17</sup>. *Ibid.*, cap.7, §§ 77ss; pp. 58 ss.

<sup>18</sup>. *Ibid.*, cap.7, § 85; p. 63. Claro que en el concepto de "propiedad" estará de todas maneras "su vida, su libertad y sus bienes" (p.e. *Ibid.*, § 87; p.64). "[...] no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario *para la defensa de la propiedad* [...]" (*Ibid.*).

<sup>19</sup>. Rousseau (1963), p. 60.

"El objetivo de toda la actividad humana es el poder vivir: ya 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>20</sup>.

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>21</sup>; 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<sup>22</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>23</sup>. Aún la biología era una ciencia pero sin exigencias éticas. Cuando en 1972 el Club de Roma muestra los "límites del crecimiento"<sup>24</sup>, 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 totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella"<sup>25</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

---

<sup>20</sup>. Fichte (1991), p. 19.

<sup>21</sup>. Véase Jonas (1966), (1979) y (1996).

<sup>22</sup>. Ellacuría (1991), en especial desde su capítulo 1: "La *materialidad* de la historia" (pp. 43ss), 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 este en Zubiri -1995- todo el capítulo VIII, pp. 164-203, sobre la vida como *modo de realidad*).

<sup>23</sup>. Tal es la constatación efectuada con gran sentido por George Bataille y Edgar Morin.

<sup>24</sup>. Véase 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.

<sup>25</sup>. Jonas (1979), cap. III, 1 (ed. esp. p.33).

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"<sup>26</sup>.

Por su parte Ellacuría, mostrando la fundamental constitución de la "materialidad de la historia"<sup>27</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>28</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 su aspecto económico -que incluye el ecológico-:

---

<sup>26</sup>. *Ibid.*, cap. V, II, 2 (ed. esp. p. 235). Acierta lonas en el ataque frontal de la falacia naturalista desde un nivel material. Pero los límites de la posición de lonas 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.

<sup>27</sup>. Ellacuría (1991), capítulo 1.

<sup>28</sup>. *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.

"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>29</sup>.

La tarea, entonces, de la *ratio politica*, en cuanto razón práctico-material, se ocupa 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 (*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 o 100 millones de seres humanos-, a comienzos del siglo XXI, del III 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 esta 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 (p. e. 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 es 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 III milenio.

---

<sup>29</sup>. Hinkelammert (1990), p. 31.



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 auto-reflexivo que tiene la vida humana (la suya y de toda la humanidad en último término) a cargo (es la "responsabilidad" de lonas 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 "<sup>30</sup>.

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 movilizandoy realizando surge de la vida para reproducir la vida, y por lo tanto como el fundamento último de tal Poder. 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 politica* 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 autonomía de la comunidad de comunicación política, que por ello es la comunidad intersubjetiva de la soberanía popular, fuente y destino del derecho, cuyas decisiones

---

<sup>30</sup>. Hinkelammert (1990), p. 8.

tienen por ello pretensión *de validez o legitimidad* política universal<sup>31</sup>. 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"<sup>32</sup> (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 cuando 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 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<sup>33</sup> que se origina en la libre participación simétrica de los afectados. Observemos la formulación rousseauniana en El contrato social del problema del consenso originario, en el que sería necesario:

"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno se une a todos no obediéndose sino a sí mismo, y quedando tan libre como antes"<sup>34</sup>.

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"<sup>35</sup>.

<sup>31</sup>. Véase el capítulo 2 de Dussel (1998).

<sup>32</sup>. Habermas (1992), III, (ed. alemana pp. 151ss; ed. ingl. pp. 118ss), donde se lo distingue del "Principio discursivo", y del principio moral propiamente dicho al que se antepone.

<sup>33</sup>. 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.

<sup>34</sup>. Rousseau (1963), I, cap. 6; p. 61.

<sup>35</sup>. Spinoza (1985), cap. 16; p. 61.

Todas las teorías contractualistas, incluyendo a John Rawls<sup>36</sup>, y aún en mayor medida Robert Nozick<sup>37</sup>, 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"<sup>38</sup> produce inevitablemente una cierta represión, disciplina, "constreñimiento" (*constraint*)<sup>39</sup> contrario 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*, Introducción § E:

"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"<sup>40</sup>.

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"<sup>41</sup>. La acción según derecho no es 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 anti-natural) *como fuente* del derecho (dánaose a sí misma las leyes), con simetría, libertad y autonomía comunitario-discursiva, y como destinataria del derecho (debe obedecerse a sí misma). El "afectado" ha sido participante simétrico del dictado de lo que

<sup>36</sup>. Véase Rawls (1978) y (1993).

<sup>37</sup>. Véase Nozick (1974).

<sup>38</sup>. Rawls tiene sin embargo una matizada teoría de las "instituciones" (véase Rawls (1971), II, cap.4ss), claro que bajo la "prioridad" absoluta de la libertad (individual). La aporía se translada a un momento posterior.

<sup>39</sup>. *Ibid.*, cap. 3, "Moral Constraints and the State" (pp. 26ss).

<sup>40</sup>. AB 36; Kant (1968), t. 7, p. 339; ed. esp. p. 41.

<sup>41</sup>. Título del § D de la misma Introducción (AB 35; p. 338; p. 40).

le 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<sup>42</sup>. 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 en 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 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<sup>43</sup>.

El principio material de la política (la reproducción de la vida humana) y el formal (el principio democrático) se articulan mutuamente en la cons-

---

<sup>42</sup>. 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).

<sup>43</sup>. Véase Rawls (1993).

titución 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<sup>44</sup>-: "¡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"<sup>45</sup>.

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 sistema político. De esta manera la máxima, la norma, la ley, la acción, la institución, el subsistema<sup>46</sup>, etc. podrán tener pretensión de *eficacia* o éxito político<sup>47</sup>. 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

---

<sup>44</sup>. Wellmer (1996).

<sup>45</sup>. Cita tomada de Hinkelammert (1996), p. 19.

<sup>46</sup>. 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).

<sup>47</sup>. Véase el capítulo 3 de Dussel (1998).

(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 política 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*)<sup>48</sup>. La primera procede a partir de "juicios empíricos" que pueden desarrollarse en la ciencia; la segunda opera con "juicios de valor" que son subjetivos, como los juicios de gusto -y no pueden con ellos desarrollarse un discurso científico-. Los dos tipos de racionalidad 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 I Escuela de Frankfurt (por Horkheimer, Adorno o Marcuse). La racionalidad formal está "sujeta [al] número y [al] cálculo"<sup>49</sup>, y se encamina a "fines" ya dados en el sistema vigente (sea político, económico, tecnológico, etc.). No hay posibilidad ni de poner fines ni de juzgarlos.

El problema ético político de la razón estratégica consiste, exactamente, en poder ver la compatibilidad de los fines de la acción (de la racionalidad formal: p. e. 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 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<sup>50</sup>, por ejemplo, no se sitúa exactamente en el nivel de las tres tesis (principios) enunciados, porque estas son condiciones universales abstractas -aún 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

---

<sup>48</sup>. Véase Weber (1944).

<sup>49</sup>. Weber (1944), I, II, 9; p. 64.

<sup>50</sup>. P. e. véase Bobbio (1989).

usar la distinción apeliada<sup>51</sup>). 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 aún estudia 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 dos prohibiciones de máximas no universalizables -para expresarnos como Wellmer-: "¡No matarás!", y "¡No excluirás ni negarás simetría a nadie afectado por aquello acerca de los cuales se toma una decisión concreta!".

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 (nivel B). 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 determi-

---

<sup>51</sup>. Véase el cap. II de este libro, "Principios, mediaciones y el *bien* como síntesis". 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; el nivel C de la decisión concreta, última, singular.

nadamente 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 este nivel concreto (C) 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), 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).

### 3. 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 ya largo plazo. Los efectos positivos confirman el acierto de las medidas tomadas y de las estructuras vigentes. Sólo los efectos no-intencionales *negativos*, 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 desbastadores ecológicos o víctimas humanas. Ambos efectos *negativos* no inten-



cionales 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 política* se transforma en razón política crítica en tanto que debe asumir la responsabilidad por los efectos no-intencionales negativos de las decisiones, leyes, acciones o instituciones y lucha por el reconocimiento político de las víctimas de acciones políticas, pasadas o presente. 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 e injusto desde la perspectiva específica de la víctima.<sup>52</sup> En este sentido será la *razón política crítica* propiamente dicha.

John Locke, aquel "revolucionario" burgués que lo hemos visto justificar a la propiedad como el fin de la sociedad política, adoptará *negativamente* al final del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, en el capítulo 19 "De la disolución del gobierno", (§ § 211ss), una posición semejante a la de un Max Horkheimer en la "Teoría crítica", cuando escribe:

"Si el pueblo se ve reducido a *la miseria*<sup>53</sup> y *es víctima*<sup>54</sup> 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"<sup>55</sup>.

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*<sup>56</sup> 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

<sup>52</sup>. Véase el capítulo 4 de Dussel (1998).

<sup>53</sup>. Se trata de la *negatividad material* por excelencia, negación del primer principio (tesis 1).

<sup>54</sup>. Pone el nombre exacto personal del efecto negativo no-intencional de la política como fracaso estratégico.

<sup>55</sup>. Locke (1976), S 224; p.170.

<sup>56</sup>. Adviértase la "positividad" como afirmación del sistema vigente.

*miseria presente (Not der Gegenwart) [...] La teoría esbozada<sup>57</sup> por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya vigente (vorhandenen Realität): sólo expresa su secreto<sup>58</sup>.*

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<sup>59</sup>-. El sistema político, cuando produce víctimas en número intolerable, significa que su autoconservación se ha transformado en fin, y los miembros de la sociedad política sólo operan como mediación, reprimiéndolos, disciplinándolos, alienándolos:

*"Conatus esse conservandi [...] constituyete 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 auto conservación [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 [...]"<sup>61</sup>.*

La "autoconservación del *sistema político*" -por ejemplo, el esclavismo de 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

---

<sup>57</sup>. Se trataría de la "crítica negativa" del sistema, para posteriormente efectuar la construcción positiva de alternativas.

<sup>58</sup>. Horkheimer (1970), p. 35; p. 248.

<sup>59</sup>. Cohen (1972), p. 23.

<sup>60</sup>. 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").

<sup>61</sup>. *Ibid.*, p. 29-31; pp. 45-46.

"valorización del valor" (criterio último del capital) pone en cuestión la reproducción de la vida (del obrero), porque ésta debe supeditarse a aquella. 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 explica la economía Marx, o la ontología Emmanuel Levinas. Claro que los agentes de la transformación institucional política no pueden 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<sup>62</sup>. 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 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 politica*, 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<sup>63</sup>. 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

---

<sup>62</sup>. Véase Honneth (1989), pp. 121ss (trad. inglesa 105ss). 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.

<sup>63</sup>. Véase el capítulo 5 de Dussel (1998).

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"<sup>64</sup>). Está hablando de una "actividad humana [*menschliche Tätigkeit*]"<sup>65</sup> 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*]"<sup>66</sup>.

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<sup>67</sup>. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la Verdad, es decir, la Realidad<sup>68</sup> y el Poder, la terrenalidad de su pensamiento"<sup>69</sup>.

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,

---

<sup>64</sup>. Tesis 6; Marx, 1956, t. 3, p. 6; trad. esp. al final de *La Ideología alemana*, 1970, p. 667.

<sup>65</sup>. *Ibid.*, tesis 1; p. 5; p. 665.

<sup>66</sup>. *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.

<sup>67</sup>. La totalidad del sistema dominante aparece como "no-verdad" para Adorno, desde la posición práctica de la víctima.

<sup>68</sup>. Hemos insistido 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 -aún en el sentido foucaultiano-.

<sup>69</sup>. *Ibid.*, p. 5; p. 666.

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 la haga explícitamente Luxemburg)<sup>70</sup>.

La Diferencia (los movimientos sociales) deberá afirmarse desde prácticas 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.

**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)<sup>71</sup>. En este sentido será la *razón política crítico-estratégica*.

Ahora 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 la New England en United State 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 de turno, etc.

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*)"<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup>. Véase más adelante cap. X, 4.

<sup>71</sup>. Véase el capítulo 6 de Dussel (1998).

<sup>72</sup>. Marx (1956), t.3. p. 7; p. 668.

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 en un discurso que fundamente la "transformación (*Veränderung*)" práctica y real del mundo, como "actividad crítico-práctica (*praktisch-kritischen*)"<sup>73</sup>. Dicho discurso filosófico no puede sino ser una filosofía 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 60s, de diversas maneras, la Ética de la Liberación.

**Esquema 1**  
**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.a Actos críticos de "transformación" política	2.b Actos revolucionarios o de "transformación" extrema
2. Actos políticos críticos o de "transformación"	

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"<sup>74</sup>.

<sup>73</sup>. Tesis 1, op. cit., p. 5; p. 666. Adviértase 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 en marcan 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).

<sup>74</sup>. 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.

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 humana gracias al ejercicio de una razón transversal<sup>75</sup> universal, más allá de la crítica particularista del postmodernismo.

**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 racialmente, 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 la juzgará la historia. De todas maneras la conciencia honesta política intentó 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 tener así 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.

---

<sup>75</sup>. Véase Welsch (1996).