

**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional de Cuyo**

***Tesis de Licenciatura
Carrera de Ciencia Política y Administración Pública***

**El problema de la *razón política*
en la Filosofía Política contemporánea.**

**Hacia una recuperación de los horizontes valorativos
en la Ciencia Política**

**Tesista: Manuel Cuervo Sola
Directora: Mgter. Claudia Yarza
Junio de 2009**

ÍNDICE

Introducción.....	2
Capítulo I: La <i>razón política</i> en el pensamiento político occidental	5
Capítulo II: Las construcciones europeas para recuperar la <i>razón política</i>.....	53
Capítulo III: La reconstrucción de la <i>razón política</i> desde la perspectiva latinoamericana.....	72
Conclusiones.....	95
Bibliografía.....	104

INTRODUCCIÓN

La discusión contemporánea en torno a los problemas de la fundamentación política parece haber quedado expulsada del ámbito de reflexión de la Ciencia Política. La matriz metodológica empirista sobre la que se construyó este campo de investigación alrededor de los años ´50, y que en la actualidad mantiene su hegemonía, ha obturado la posibilidad de pensar alrededor de los aspectos teleológicos de la política. Es decir se ha sacado del foco de atención la discusión sobre las finalidades que orientan las prácticas de conservación y transformación del orden social y que son en última instancia las que dan fundamento a la política.

Esto ha sido así porque la Ciencia Política, bajo la pretensión de alcanzar un conocimiento a-valorativo sobre la política, ha excluido todo enunciado que incluya un lenguaje prescriptivo. El supuesto que subyace a la posición epistémica dominante de este campo de conocimiento es que la razón es incapaz de resolver satisfactoriamente los conflictos entre valores diversos. Por ello lo que esta perspectiva propone para alcanzar un conocimiento racional sobre la política es eliminar los juicios de valor de su ámbito de reflexión.

Paralelamente, en la Filosofía fue creciendo la sospecha acerca de la imposibilidad de una fundamentación racional de la política. Las supuestas verdades a las que había arribado el pensamiento occidental se mostraron crecientemente (como en la paradigmática crítica nietzscheana) como meros productos de una *voluntad de poder* que se imponía sobre las demás, sin más razón que la que indicaban sus particulares y subjetivas preferencias.

Frente a esta disolución del pensamiento político occidental en la *voluntad de poder* de los particulares, el cientificismo positivista pretendió “salvar” el conocimiento racional sobre la política del ámbito contingente de las opiniones políticas construidas según preferencias, estableciendo metodologías que aseguraran la ausencia de valores en la construcción del conocimiento.

Sobre esta base se construyó el campo de conocimiento de la Ciencia Política, que incapaz de proponer una reflexión crítica sobre la realidad política existente se ha limitado a desarrollar un saber científico-técnico. El conocimiento científico sobre la política se restringe así a describir reglas y procedimientos institucionales, a producir tecnologías de gobierno. Se trata de un saber instrumental que no asume la

responsabilidad de pensar sobre los propósitos para los que se implementará. Produce medios técnicos de supuesta neutralidad valorativa que serán empuñados por los sujetos políticos según sus preferencias particulares.

En este marco, a menudo el análisis político se muestra estéril para juzgar la justicia o injusticia que es posible asignar a la realidad política vigente.

En el presente trabajo nos proponemos abordar el problema de si es posible aún alcanzar algún conocimiento cierto respecto de los valores o fines que deben orientar la política. Con esta finalidad intentaremos reflexionar sobre algunos ensayos de reconstrucción de la *razón política* que es posible distinguir en los debates contemporáneos de la Filosofía Política.

El trabajo está estructurado en tres capítulos. En nuestro primer capítulo comenzamos describiendo el momento originario en que aparece una fundamentación racional de la política, cuando las críticas de los sofistas en Grecia ponían en crisis los fundamentos mítico-religiosos de la sociedad y el orden político aparecía como algo contingente y arbitrario. Nos adentramos en este primer capítulo en el terreno de lo que hemos llamado *razón política* para señalar los intentos de fundar racionalmente la política: primero abordando la perspectiva clásica con Platón y Aristóteles; y luego señalando las propuestas modernas que nos realizaron Hobbes, Locke y Rousseau. Por último nos introducimos en la crítica que Nietzsche realizó a la razón occidental y analizamos las significaciones que la misma tuvo para el problema de la fundamentación racional de la política.

En el segundo capítulo analizamos la cuestión de la disolución de la razón política y el pluralismo valorativo que se deriva de la crisis de la racionalidad moderna, por medio del análisis del historicismo que iniciara Nietzsche y posteriormente continuara y profundizara Heidegger. Luego analizamos dos caminos propuestos desde la filosofía europea para recuperar alguna noción plausible de *razón política*: en un primer momento abordamos los planteos centrales de la filosofía postestructuralista, concentrándonos en algunos trabajos de Michel Foucault; en un segundo momento orientamos nuestra atención hacia los argumentos elaborados por la Ética del Discurso, a partir de algunos escritos de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel.

En el tercer capítulo abordamos la particular reflexión de lo que hemos denominado *corriente filosófica de la emancipación* a partir de algunos trabajos de Arturo Roig, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel. Estos autores -asumiendo una perspectiva periférica y latinoamericana- logran desarrollar un pensamiento crítico

superador de las posiciones asumidas por la filosofía europea desde donde resulta posible reconstruir criterios racionales para juzgar la justicia o injusticia existente en la política.

Por último, intentamos elaborar algunas conclusiones personales sobre los asuntos trabajados. Esperamos que el presente trabajo contribuya a la discusión sobre los aspectos teleológicos de la política permitiendo recuperar la dimensión valorativa en el campo de la Ciencia Política.

CAPÍTULO I

La razón política en el pensamiento político occidental

La política es aquella actividad por la cual los hombres discuten, confrontan respecto a cómo deben distribuirse socialmente los productos sociales. Es el conjunto de acciones que despliegan los seres humanos en torno al orden político establecido con el objeto de conservar o modificar las reglas de producción y distribución de los medios de vida. Esta actividad estuvo acompañada a lo largo de la historia humana por una serie de diversas construcciones discursivas sobre las cuales se elaboraron argumentos para legitimar las prácticas políticas. Estas argumentaciones se han articulado en torno a la noción de justicia. Se trata de innumerables intentos de fundar la legitimidad de una política.

En el presente capítulo nos proponemos realizar una breve descripción de los principales hitos que en la historia del pensamiento político occidental han intentado fundamentar racionalmente las acciones políticas de los hombres. Primero realizaremos una breve descripción del marco en el cual surge la filosofía occidental, para luego adentrarnos en el desarrollo de las principales elaboraciones teóricas que podemos encontrar en la historia del pensamiento político de Occidente.

a) El horizonte interpretativo mítico-religioso y el surgimiento de la racionalidad occidental.

Antes del surgimiento de la Filosofía en Grecia, el modo de relación de los hombres con el mundo se basaba en una estructura mítico-religiosa. Se consideraba que aquello que rodeaba la vida humana estaba poseído por extraños poderes.

Desde este horizonte de interpretación del mundo los gobiernos e instituciones políticas se asentaban también sobre un fundamento mítico-religioso, es decir, la argumentación que se sostenía para justificar el ordenamiento político que se habían dado los hombres era de carácter religioso. Así, ante la pretensión de los desfavorecidos de discutir el orden reinante por considerarlo injusto, se sostenía que ese orden estaba establecido irrevocablemente por los dioses y que por lo tanto era de voluntad divina tal

estado de las cosas. En esta línea se inscribían la idea de la divinidad presente en la persona del rey (un rey dios o hijo de dios), así como también la idea del origen divino de las leyes (un dios legislador). Incluso quienes cuestionaban el orden establecido lo hacían también sobre la base de una argumentación religiosa.

Este horizonte mítico-religioso sobre el cual se articulaban las argumentaciones en torno a la política dotaba de un sólido fundamento a las acciones emprendidas por los hombres: los hombres actuaban, tanto para conservar como para transformar el orden establecido, en nombre de dios y en cumplimiento de sus mandatos.

Un ejemplo claro de este tipo de argumentaciones, elaboradas para justificar tanto la conservación como la necesidad de cambio del orden, lo encontramos en las querellas sostenidas entre los profetas del pueblo hebreo, que reclamaban la libertad de los campesinos respecto de la autoridad real (la religión profética), y los sacerdotes, que promovían la sujeción del pueblo al poder del monarca (la religión monárquica-sacerdotal).

Este horizonte interpretativo mítico-religioso dentro del cual se desplegaban las disputas políticas va a sufrir un profundo cambio en la Grecia antigua. Con el surgimiento de la filosofía en las zonas periféricas de la Hélade, alrededor del siglo VI a.C., y la instauración de la democracia en Atenas, se produce un cambio en el eje sobre el cual se articulan los discursos de justificación de la política.

En el siglo VI a.C. Grecia había alcanzado su máxima expansión territorial. La vida en las ciudades se tornaba abundante tanto económica como culturalmente y cambiaba radicalmente la posición del hombre frente al mundo. Por un lado, en el ámbito económico, a través de una ampliación de las capacidades productivas por medio de la esclavitud y del crecimiento del comercio en el Mediterráneo se generó un significativo aumento de la disponibilidad de bienes. Por otra parte, en el ámbito cultural, las ciudades griegas albergaron una multiplicidad de posibilidades de vida, mayor en relación con los tiempos pasados, cosa que permitió un potente desarrollo cultural. La organización social se complejizaba y los hombres podían dedicarse a diversas tareas y ocupaciones más allá de la monótona vida agrícola y pastoril que habían llevado hasta esos tiempos. Aparecen actividades desvinculadas de la producción directa de bienes de consumo tales como el arte, el teatro, el conocimiento científico, etc. Para apreciar la relevancia que este fenómeno cultural tuvo para la vida griega sólo

basta nombrar la idea que Aristóteles sostuvo dos siglos después: una ciudad es más perfecta mientras más múltiple, más polifónica es (ARISTÓTELES, 1951:39).

En efecto, en la ciudad griega los hombres experimentaron la liberación de la vida monocorde y repetitiva de la agricultura y el pastoreo, atada siempre a los ciclos de la naturaleza. Este fenómeno comenzó a producirse principalmente en las ciudades griegas de la zona jónica del Asia menor que tenía un fuerte contacto e intercambio económico y cultural con los fenicios y los egipcios (DUSSEL, 2007). Este apogeo hizo aparecer distantes las épocas antiguas en que el hombre llevaba adelante una vida menesterosa, limitada a realizar enormes esfuerzos por conseguir bienes suficientes para satisfacer sus mínimas necesidades de vida -siempre constreñida, atada, a las vicisitudes de la naturaleza-.

En ese mundo arcaico del hombre forzado a una vida monótona y sujeta a la imperiosa necesidad inmediata, los hombres hacían inteligibles los fenómenos del mundo por medio de la mitología y la religión. Ante una naturaleza poderosa e ingobernable, los hombres atemorizados la consideraban manejada por dioses arbitrarios (de voluntad cambiante y caprichosa) y buscaban influir en ella por medio del ritual mágico. La inseguridad que los hombres experimentaban frente al mundo se manifestaba en la inestabilidad que atribuían a la voluntad de los dioses, y el ritual mágico para agradecer a esas voluntades constituía la mediación por la cual los hombres intentaban conjugar su terror ante la naturaleza.

En ese marco histórico es que se desplegaban las argumentaciones mítico-religiosas de la política. Pero, como decíamos anteriormente, con el desarrollo y la abundancia que lograron alcanzar las ciudades griegas, los hombres consiguen tomar distancia de ese mundo arcaico y de su horizonte mítico-religioso.

La vida en la ciudad abría otras posibilidades. El destino ya no resultaba algo absolutamente ajeno, dependiente del favor de una naturaleza gobernada por dioses, sino que se había abierto un espacio de libertad. Los hombres se hallaban siendo libres, exentos de realizar trabajos, merced a la institución de la esclavitud. Ante las diversas posibilidades que se abren para el hombre libre, resulta que éste ya no sabe qué hacer con su vida, de puro poder hacer muchas cosas. Claro, la tradición cultural mítico-religiosa, construida para un mundo en el cual el hombre tenía su quehacer vital limitado a la subsistencia por medio de una relación directa con la naturaleza, no podía dar respuestas a estos nuevos interrogantes. El saber de la tradición mítico-religiosa, otrora inobjetable, perdió así consistencia. El fuerte intercambio cultural que se vivía

entre las distintas ciudades y con las ciudades fenicias y egipcias, mostraba la existencia de tradiciones diversas, todas ellas -sin embargo- inapropiadas para la nueva vida que se desplegaba en Grecia. La adscripción a una u otra de estas tradiciones no encontraba justificación más que en la voluntad y el libre arbitrio de los hombres que las elegían. Por ello, el saber que cada una de ellas albergaba comenzó a ser considerado como simple opinión. El modo de vida virtuosa y justa que pregonaban los relatos de la tradición ya no resultaba apropiado para esta nueva época.

Estos hombres, liberados del yugo del trabajo, comenzaron a desarrollar entonces una rebelión cultural en contra de la tradición, con el objeto de abrir el pensamiento hacia nuevos horizontes de reflexión. Buscaban salir de la mera opinión y alcanzar algún conocimiento cierto a partir del cual poder elegir una vida virtuosa y justa ante la multiplicidad de modos de vida que se desplegaba en las ciudades. Al mismo tiempo se repensaba la relación del hombre con el mundo desde otras coordenadas: ya no desde la sujeción del hombre a la voluntad de los dioses, sino en todo caso a la naturaleza como campo de realización de la libertad de los hombres. Claro, quienes podían desarrollar una cultura prometéica eran los hombres libres, mientras que los esclavos padecían aún las necesidades corporales y luchaban a diario con las fuerzas de la naturaleza para obtener el excedente preciso para sostener a la parte ociosa del cuerpo social.

Fue en este contexto que surgió la necesidad de encontrar fundamentos para el ejercicio de la libertad ganada por el hombre a la existencia inmediata y atada a la naturaleza, dar fundamento a la vida que comenzaba a construir por sí mismo.

Esta rebelión cultural -como señalamos anteriormente- va tener sus comienzos en las zonas periféricas de la Hélade: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Parménides, Heráclito habitaban en territorios alejados de la Grecia continental. En tales sitios los hombres comienzan a abandonar la tradición cultural propia del mundo mítico y encantado, siempre cambiante y particular, y emprenden la construcción de un saber filosófico que pretende fundarse en un criterio universal: la razón. Como señala Ortega y Gasset, *el hombre (...) previamente desarraigado de su creencia religiosa y al encontrarse en un mundo al que han sido extirpados sus fundamentos tradicionales, se ve obligado a buscar por libre elección de su mente un nuevo fundamento. Esta libre expresión de los principios es lo que se ha llamado "racionalidad"*. (ORTEGA Y GASSET, 1981:105)

Se construye un saber secularizado, ajeno a la tradición mítico-religiosa precedente. El hombre deja de ver poderes de dioses arbitrarios y caprichosos detrás de las cosas y comienza a preguntarse por su esencia, por el modo en que las cosas son esencialmente, en todo tiempo y lugar. El saber de la tradición *consistía en pensar cosas plausibles, que acaso son así, que parecerían ser así, pero no en pensar necesidades, cosas que no depende de nuestro albedrío o gusto reconocer o no, sino que, una vez entendidas, se imponen sin remedio a nuestra mente* (ORTEGA Y GASSET, 1981:130)

Así los hombres se dispusieron a la construcción de un conocimiento racional que revelara lo esencial de todas las cosas. Una vez abandonada la tradición mítico-religiosa, y ubicado el saber que bajo su influjo se había construido en el lugar de la mera opinión, los hombres buscaron encontrar el *ser* de las cosas, aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra cosa. Buscaron entonces escapar del *nomos* (convención) por considerarlo un saber contingente y arbitrario, intentando acceder a la *physis* (naturaleza), a la esencia inmutable de las cosas. Se trataba de lograr construir un saber indubitable, que no cambiase según las personas, ciudades y culturas; un conocimiento *necesitativo*, es decir, cuya verificación deba cumplirse necesariamente siempre.¹

El mundo entonces, cuyos cambios y variaciones contingentes eran asignados a la voluntad de los dioses, comienza a intentar ser explicado por la *naturaleza* intrínseca de cada una de las cosas que lo componen, por su *modo* regular de comportamiento.

El momento de mayor claridad en la exposición de esta nueva visión, momento fundacional para toda la filosofía posterior, es el del establecimiento del principio de identidad parmenídeo. Parménides, polemizando con Heráclito, advierte que cuando una cosa deja el estado de reposo y cambia, pierde la identidad consigo misma porque *es* y *no-es* al mismo tiempo: el lapacho *es* el árbol, pero al mismo tiempo *no-es* la semilla que fue. O mejor aún, Carlos *es* el hombre, pero simultáneamente *no-es* el niño que fue. Cómo es posible entonces pensar la entidad lapacho (o Carlos si se quiere) si *es* y *no-es* al mismo tiempo. Cómo es posible sostener que algo *es* lo que *no es*. Dentro de la idea de devenir, de cambio y mutación hay una contradicción lógica

¹ Por conocimiento necesitativo entendemos, siguiendo la interpretación de Ortega y Gasset, aquel tipo de conocimiento que surge con la Filosofía griega para hacer referencia a la idea de búsqueda de regularidades, que se imponen como evidencias necesarias al análisis de la razón. La verdad entendida como aquello que no cambia según las circunstancias y se mantiene siempre igual a sí misma. Ver ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1981.

-sostiene Parménides- y por tanto aquello que las cosas *son* no puede residir en sus cambios, porque no puede sostenerse que algo *sea* y *no sea* al mismo tiempo. Es necesario, para el filósofo de Elea, establecer un principio de razón infalible: el principio de identidad lógica. El ser, es; el no ser, no es. La identidad lógica se constituye así en el principio de razonabilidad del pensamiento y todo lo que se aparte de su camino va a ser considerado tránsito hacia el error. (GARCÍA MORENTE, 1948:65-70)

Dentro de este horizonte discursivo, en esta perspectiva de búsqueda de la esencia inmutable de las cosas que se oculta tras el velo de su apariencia cambiante, va a surgir la filosofía política. Veamos cómo fue este surgir.

La rebelión de los sofistas y la creación de la idea de *razón política*

Tal como señalamos anteriormente, una vez que el horizonte interpretativo mítico-religioso fue dejado de lado, en la Grecia del siglo VI a.C., la idea del origen divino de las leyes fue lentamente abandonada. En este marco de crisis del antiguo paradigma los hombres libres y propietarios comienzan a participar en las decisiones políticas a través de discusiones asamblearias: es el surgimiento de la democracia (Atenas en el siglo V a.C.). Para estos hombres entonces, acostumbrados a la práctica cotidiana de la ciudadanía, resultaba evidente la ausencia de la divinidad en la construcción de las leyes y el origen humano de las mismas. Aparecen entonces los sofistas, maestros que enseñaban el arte de la retórica a los ciudadanos para que pudieran elaborar convincentes argumentaciones en la asamblea con el objeto de persuadir de sus opiniones a los demás miembros del cuerpo político.

Los sofistas realizaron una dura crítica a la tradición mítico-religiosa en lo referido a la justicia y al buen gobierno, y adjudicaron el origen de la ley a la fuerza del legislador o al consenso entre los hombres. Este cambio hizo que el carácter de las leyes griegas se tornara problemático, abriéndose un espacio para la discusión sobre la justicia o injusticia que entrañaban tales legislaciones.

Así, entre aquellos que sostenían que las leyes habían sido establecidas por los hombres más fuertes, estaban por un lado los que argumentaban que esto era justo porque *naturalmente* los más fuertes debían mandar y, por otro lado, quienes planteaban la injusticia inherente a la fuerza como origen de la ley. Del mismo modo, entre los que sostenían que era el consenso entre los hombres el principio de institución de las leyes,

se encontraban, por un lado, quienes señalaban la justicia existente en este modo de crear las leyes por considerar que se trataba de acuerdos mediante los cuales los hombres -iguales entre sí- se sometían libremente a lo dispuesto en común; y, por otro lado, los que replicaban que este modo de crear las leyes implicaba que hombres débiles, vulgares, sin conocimientos ni virtud, intervinieran en el gobierno de la sociedad.

Todas estas posiciones, más allá de sus diferencias, entrañan la disolución del origen divino de las leyes y la pérdida de firmeza de los títulos de legitimidad y justicia que las leyes hasta ese momento esgrimían. A partir de entonces, lo que las leyes disponían dejó de ser necesario (en el sentido de algo que obligatoria y forzosamente debe cumplirse siempre, válido para todo tiempo y lugar) y cayó entonces en el ámbito de precariedad propia de lo humano. Las leyes adquieren así un carácter derivativo, tornándose contingentes, dependientes de la voluntad lábil, pasional y cambiante de los hombres.

La Filosofía Política surge en el marco de estas deliberaciones como un intento de recuperar la antigua firmeza que poseían las leyes consideradas de origen divino, pero utilizando como fundamento de dicha consistencia la razón humana. Se trata de un proceso histórico por el cual el hombre, precario y finito, sustituye sin embargo a lo divino, a lo consistente en sí mismo e infinito (la rebelión de los sofistas); hombre que luego va a buscar en su razón un título de consistencia suficiente para el mundo que construye: no otra cosa es el largo desarrollo del pensamiento político occidental.

La expresión “*así es, y así debe ser, según la voluntad de los dioses*” propia del horizonte mítico-religioso, cambió con los sofistas por la expresión “*así es, pero podría ser de otra manera, ya que es la voluntad de los hombres, nuestra voluntad, la que así lo establece*”. La Filosofía Política va a abrir un largo proceso de desarrollo del pensamiento que intenta conocer cuál es la manera en que *debe ser* para que *sea* siempre justo.

Podemos avanzar ahora, luego de esta primera aproximación, sobre la idea de *razón política*.

Entendemos por *razón política* el intento siempre renovado que ha recorrido la historia del pensamiento político occidental de articular una argumentación racional sobre la cual sea posible fundar la acción política de los hombres, así como también su resultado: el ordenamiento político-normativo de la sociedad.

Nos referimos a la pretensión de fundar racionalmente la política; ello significa poder distinguir racionalmente la justicia de la injusticia, como también la *bondad* de la *maldad* que es posible atribuir al orden político vigente en una comunidad determinada y a las acciones políticas que despliegan los hombres y mujeres que la conforman. Es decir que se trata del intento de obtener un conocimiento cierto sobre lo justo y lo injusto, sobre lo bueno y lo malo, de manera de poder determinar cuál es el ordenamiento político y cuál la acción política que es posible caracterizar como legítimos.

Resulta entonces que la *razón política* es el principio o fundamento racional que el pensamiento político, que se ha ido desplegando a lo largo de la historia occidental, ha postulado bajo diversas formas con la pretensión de determinar racionalmente la justicia o injusticia existente en la política. Determinación realizada con el objeto de establecer criterios que permitan juzgar la legitimidad o ilegitimidad del orden establecido y de las acciones que, con vistas a su conservación o transformación, se emprenden.

b) La perspectiva clásica: la fundación de la noción de *razón política*

La primera manifestación sistemática del pensamiento alrededor de la política la encontramos en *La República* de Platón. En dicha obra, el filósofo ateniense desarrolla una amplia argumentación por medio de la cual discute las proposiciones de los sofistas, intentando buscar criterios seguros que permitan acceder a una noción certera sobre la justicia. Se trata de una búsqueda inspirada por la idea socrática de que existe un bien objetivo que puede ser conocido por medio de la razón. Sócrates había planteado la necesidad de buscar un conocimiento racional sobre lo bueno y lo justo para lograr tomar distancia de la opinión, siempre arbitraria y contingente, movida por los deseos y las pasiones de quienes la sostienen.

La invitación de Sócrates a tomar distancia del pluralismo valorativo de los sofistas, del subjetivismo por el cual toda decisión política, toda ley que se establece no es más que una arbitrariedad cuyo fundamento último reside en la fuerza o la convención que la instituyen, es aceptada por Platón. Y de aquí su emprendimiento intelectual para intentar acceder a un conocimiento cierto que otorgue fundamento legítimo al ejercicio del poder político.

Platón se inscribe entonces en la tradición socrática que buscaba encontrar por medio de la razón los principios eternos e inmutables de todas las cosas (*Physis* o *Naturaleza*) para salir de la mera opinión, del saber heredado de la tradición (*Nomos* o *Convención*). Adhiriendo a esta perspectiva, este autor polemiza con la tradición religioso-mitológica griega, así como también con las proposiciones de los sofistas, apelando al conocimiento de la naturaleza de las cosas (*physis*).

Así, en *La República*, Platón reflexiona acerca de la vida buena y virtuosa, y sobre cómo debe ser el Estado para que los hombres puedan desarrollar ese tipo de vida. Se trata de una meditación acerca de la justicia tanto en la vida del hombre como en la vida del Estado.

Esta meditación sobre qué sea la justicia está desarrollada bajo la forma de un diálogo entre Sócrates, Glaucón, Adimanto y Trasímaco, entre otros, en el cual Platón hace aparecer las posiciones con las cuales discute y va desarrollando sus argumentos.

Por un lado, encontramos la posición de Trasímaco, según la cual quien dicta las leyes lo hace con el solo objetivo de beneficiarse a sí mismo. Por ello, plantea que *lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte* (PLATON, 1969a:23). Para esta posición el fundamento del poder político, de la ley y de lo que ha sido establecido como justo, es la fuerza de quien así lo establece.

Por otro lado, encontramos la posición de Glaucón y Adimanto, quienes sostienen que la génesis y esencia de la justicia se encuentra en el mutuo acuerdo que realizan los hombres con el objeto de no cometer ni padecer injusticias. En este sentido, Glaucón argumenta en diálogo con Sócrates respecto de la injusticia que al ser *mayor el mal que recibe el que la padece que el bien que recibe quien la comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias de estos actos, decidieron los que no tenían poder para evitar los perjuicios ni para lograr las ventajas que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias. Y de allí en adelante empezaron a dictar leyes y concertar tratados recíprocos, y llamaron legal y justo a lo que la ley prescribe*. (PLATON, 1969a:23)

Es decir que, para esta posición, lo que ha sido establecido como justo e injusto proviene de la mera convención entre hombres débiles y temerosos. El argumento resultante muestra, de este modo, que el origen de las leyes es algo arbitrario, contingente y cambiante.

Contra estas dos posiciones que postulan el fundamento de la justicia en la fuerza o en la convención, Platón va a desarrollar su argumentación en busca de una

noción *verdadera* de la justicia, utilizando como portavoz de sus ideas a Sócrates. Desde el Libro I comienza su indagación acerca de la esencia de la justicia a partir de la edificación de una sociedad perfecta, de un Estado ideal en donde la justicia reinará de manera absoluta. Esta es, para Platón, una ciudad que está fundada conforme a la naturaleza (*physis*): construida como correlato y afirmación de la esencia de los hombres, que escapa a lo meramente convencional y es perfectamente justa.

Esta sociedad halla su origen en hombres que, incapaces de bastarse por sí mismos, se asocian para lograr satisfacer mejor sus necesidades. Encontramos que Platón propone como elementos fundacionales de la vida en comunidad a las necesidades humanas y a la mejor satisfacción que éstas alcanzan como resultado de la mayor productividad obtenida por la división del trabajo. Los hombres se asocian y cada uno se especializa en un oficio: artesanos, zapateros, agricultores, etc. Para Platón *se producen todas las cosas en mayor número, mejor y con más facilidad, cuando cada uno, según sus aptitudes y en el tiempo oportuno, se dedica a un solo trabajo, estando dispensado de todos los demás* (PLATÓN, 1969a:78). Encontramos entonces que la división social del trabajo se encuentra emparentada para Platón con el origen de la sociedad.

Pero no obstante falta aún por descubrir su esencia, su naturaleza. Para los griegos la palabra naturaleza (*physis*) estaba asociada a la idea de crecimiento. Así la naturaleza de algo, su esencia, se expresaba sólo cuando ese algo había alcanzado su pleno desarrollo, su perfección.

Por ello, para conocer la esencia de la justicia en la sociedad y en el hombre resultaba menester continuar desarrollando en el diálogo platónico esa sociedad: una sociedad que se limitara a la satisfacción de las necesidades materiales inmediatas de los hombres era para los griegos no una comunidad plenamente humana sino *una ciudad de cerdos* (PLATÓN, 1969a:82).

Al crecer entonces esta ciudad, la comunidad se desarrolla y se enriquece. Son incorporadas la producción de las artes y los lujos, la pintura, el bordado, el marfil, el oro. Luego -sostiene Sócrates- al haberse alcanzado tal grado de desarrollo y fortuna, resultará prudente incorporar guardianes que defiendan la ciudad de ataques que sociedades extranjeras puedan realizar tentadas por saquear las riquezas conseguidas. Ante este argumento, Glaucón pregunta si no es posible que los mismos ciudadanos se constituyan en armas para la defensa y Sócrates replica que tan importante tarea (hacer la guerra) debe estar en manos de personas que *se desliguen absolutamente de toda otra*

ocupación y realicen su trabajo con la máxima competencia y celo (PLATÓN, 1969a:86). Aplica aquí también nuestro autor el principio de división del trabajo que permite una mayor perfección en el desempeño de las tareas.

Por último, habiendo crecido tanto la ciudad, será necesaria la existencia de hombres que dirijan los esfuerzos de la sociedad y la gobiernen. *Habrá, pues que elegir entre todos los guardianes a los hombres [...] más inclinados a ocuparse con todo celo de lo que juzguen útil para la ciudad* (PLATÓN, 1969b:51). Se trata para Platón de *la clase de gente mas reducida que en ella hay, que [...] es el linaje que por fuerza natural resulta más corto, y al cual corresponde el participar de este saber, único que entre todos merece el nombre de prudencia* (PLATÓN, 1969b:77). ¿En qué consiste este saber propio de los gobernantes? Consiste para Platón en la ciencia de la preservación, en saber dictaminar no en función de cuestiones particulares, sino de lo conveniente a toda la ciudad, observando los preceptos que dictamina la naturaleza propia de todas las cosas.

Hemos visto entonces como en *La República* se establece una clara separación de la sociedad en tres clases: los artesanos, los guardianes y los gobernantes. Pero para alcanzar una comprensión cabal de lo que esta división de la sociedad en clases implica y cuál sea su relación con la justicia es necesario abordar ahora brevemente la teoría platónica de la división de las almas.

Para el filósofo ateniense las aptitudes que un hombre pueda tener para desarrollar tal o cual tarea están determinadas por el tipo de alma que posee. Es decir que, ya antes de nacer, los hombres tienen como destino predeterminado, fijado por su propia naturaleza, pertenecer a una clase social.

Reconoce el autor tres clases de almas en los hombres, cada una identificada con una de las tres funciones acordadas a la vida en comunidad: las almas poseedoras de facultades apetitivas y nutritivas, que deben dedicarse a producir y trabajar; las almas ejecutivas o valerosas que deben dedicarse a defender y cuidar la ciudad; y por último, las almas racionales que deben dedicarse a gobernar y mandar al resto.

Con esta idea Platón escapa a la percepción que plantea que los hombres realizan tal o cual actividad accidentalmente, como simple producto de su voluntad contingente y abre el camino a la posibilidad de sostener que, al desarrollar tal o cual tarea, los hombres están cumpliendo con un mandato de la *naturaleza*.

Sólo si se puede demostrar que lo que un hombre hace tiene sentido más allá del mero motivo de que quiere hacerlo, podrá probarse que los arreglos sociales se

basan en la naturaleza y no en la mera convención. (SABINE, 1996:64). Desde esta posición Platón intenta superar la separación entre interés individual (*convención*) y deber (*naturaleza*), haciendo aparecer tales intereses como inclinaciones propias de la naturaleza y constituyendo a las ocupaciones que de aquí se derivan en un deber público.

Cuando surgen problemas entre el interés individual y el deber público en algunos de los miembros de la sociedad, no se trata para Platón de una contradicción que hay que reprimir. Se trata de un problema de conocimiento. *Lo que necesita el individuo insocial es una mejor comprensión de su propia naturaleza y un desarrollo más completo de sus facultades a la luz de ese desarrollo* [encontrar su lugar en el cuerpo social]. *Su conflicto interno no es una lucha insoluble entre lo que desea y lo que debe hacer, porque, en último término la plena expresión de sus facultades naturales es tanto lo que realmente desea como lo que tiene derecho a tener* (SABINE, 1996:65).

Es decir que con su teoría de las almas logra plantear una esencia inmutable presente en todos los hombres que los hace aptos para unas determinadas tareas específicas. Y a partir de aquí concluye entonces que una ciudad perfecta, en la cual reina la justicia, es aquella que está fundada conforme a la naturaleza, es decir, aquella ciudad en la cual cada hombre se dedica a desarrollar sólo aquellas tareas para las que su alma (esencia inmutable, naturaleza de cada hombre) está orientada.

La justicia entonces en la ciudad es que cada hombre se dedique a aquello para lo que su alma (naturaleza) lo inclina, sin atender a ninguna otra actividad. Con esta definición de la justicia en la ciudad aborda la justicia en el hombre, aplicando el mismo principio. Divide al alma humana en tres partes (la concupiscente, la valerosa y la racional) y plantea que la justicia se presentará allí cuando cada parte hace lo que le corresponde y se subordina a la superior. Así propone la imagen del auriga que conduce un carro tirado por dos caballos. Uno de ellos que empuja hacia los cielos y representa la parte valerosa; y el otro que empuja hacia lo bajo y representa la concupiscencia. La justicia se hará presente en el hombre cuando el auriga, la parte racional, sea la que prima, conduciendo a las otras dos y haciéndolas permanecer en la virtud (la valentía y la templanza respectivamente).

Platón afirma entonces que se *denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado* [en el que cada parte hace lo que le es propio], y *prudencia, al conocimiento que la presida, y acción injusta, en cambio, a la que*

destruya esa disposición de cosas, e ignorancia, a la opinión que la rija (PLATÓN, 1969b:106-107).

Este saber que permite acceder a la justicia es para Platón el que surge de la contemplación del ser, de la esencia inmutable de todas las cosas. Tal como lo examina en su célebre alegoría de la caverna, sólo el saber permitirá al hombre salir del mundo contingente y cambiante de la opinión; y obtener un conocimiento verdadero que establezca principios certeros desde los cuales fundar la justicia. *Cuando ésta [la razón] fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes* (PLATÓN, 1969b:216).

Desde esta perspectiva afirma entonces que los sofistas son simples reproductores de la opinión: *cada uno de los particulares asalariados a los que se llaman sofistas [...] no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones [opinión], y a esto es a lo que llaman ciencia* (PLATÓN, 1969b:188). Como contraposición sitúa al verdadero filósofo: *el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en persecución del ser [uno e inmutable], y que no se detiene en cada una de las muchas cosas que pasan por existir [múltiples, cambiantes], sino que sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta alcanzar la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen* (PLATÓN, 1969b:183)

Sólo si el gobierno de la ciudad está en manos de aquellas personas que logran alcanzar este conocimiento racional, accediendo a la esencia de todas las cosas, será posible la justicia: *no habrá ninguna ciudad ni gobierno perfectos [...] hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos [...] tengan que ocuparse, quieran o no, en las cosas de la ciudad, y ésta tenga que someterse a ellos* (PLATÓN, 1969b:199-200).

Estos hombres, que salidos de la caverna han podido llegar al conocimiento y captar en su plenitud la idea de bien al observar el mundo inteligible de las ideas, deben ser puestos a gobernar en el mundo de penumbras en que vive la humanidad, asignando a cada quien el lugar correspondiente a su propia naturaleza. Es el conocimiento que portan tales filósofos el que ocupa el lugar de la ley en esta ciudad perfecta. Lo que establecen los gobernantes por medio de la ley que de ellos emana *introduce armonía entre los ciudadanos [...], hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con*

que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado (PLATÓN, 1969c:10).

Al término de su exposición, y habiendo colocado al conocimiento perfecto como base, arriba Platón a la idea del Estado perfecto, que mantiene la unidad consigo mismo y no cambia, y en el cual es posible apreciar la idea de justicia.

Aquello que hace que una acción política, una ley que se establece, una decisión que se toma, sea legítima es el conocimiento objetivo que quien gobierna posea sobre la justicia y la vida buena. Por ello Platón sostiene que quien debe gobernar es el filósofo-rey. Es ese conocimiento objetivo uno e inmutable, obtenido por medio de un ejercicio de la razón, el que da legitimidad al orden político. Estamos frente a la primera formulación histórica de la noción de *razón política*. Veamos ahora cuáles son las características que adopta esta tradición de pensamiento iniciada por Platón en su discípulo, Aristóteles.

El filósofo de Estagira va a comenzar sus meditaciones a partir del planteo final de Platón. Si bien en una primera instancia sigue los pasos platónicos, concibiendo a la política como un saber teórico (contemplativo), ya en su madurez Aristóteles se distancia de la pretensión de construir una noción de Estado ideal, uno e inmutable, válido para todo tiempo y lugar (SABINE 1996:92). Para él tal pretensión es incorrecta pues este autor considera a la política como un área de conocimiento práctico y no teórico, que requiere de la acción concreta de los hombres para su realización.

Mientras que Platón sostenía que el saber del filósofo era superior a las leyes y por lo tanto debía ocupar su lugar, Aristóteles va a exhibir un mayor respeto hacia la ley. Otorga cierta sabiduría a la tradición que a lo largo de la historia ha producido leyes. Lo justo no es aquí lo que determina el filósofo-rey conforme a su sabiduría, sino lo que se ajusta a la ley. Para el Estagirita, el carácter impersonal de la ley es la garantía que permite que en la determinación de lo justo y lo injusto no intervengan las pasiones humanas (opiniones cambiantes). Aún cuando la facultad de juzgar ha sido entregada al más sabio de los hombres de la ciudad, existe para Aristóteles el peligro de que se introduzcan elementos no racionales y el juicio emitido no sea desapasionado. En este sentido afirma en el Libro Tercero de *La Política* que *el que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la*

pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores hombres. La ley es, por consiguiente, razón sin apetito [...] La ley es lo imparcial. (ARISTÓTELES, 1951:104)

La pregunta que aquí surge es cómo deben ser establecidas estas leyes según Aristóteles. Mientras respecto a las formas de gobierno, el filósofo se pronuncia más favorable a la aristocracia, sin embargo, frente al origen y formación de la ley formula una posición relativamente más democrática², ya que *los más, cada uno de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que* [los pocos que son mejores] *no individualmente, sino en conjunto* (ARISTÓTELES, 1951:87).

Agrega luego -siguiendo con el argumento- que *por la misma razón que un banquete al que muchos contribuyen es mejor que el de uno solo, también juzga mejor una multitud que un individuo cualquiera. Además, una gran cantidad es más difícil de corromper [...] si el individuo está dominado por la ira o por cualquier otra pasión semejante, su juicio se corromperá necesariamente, mientras que en el otro caso* [de la multitud] *tendrían que irritarse y errar todos a la vez* (ARISTÓTELES, 1951:101).

Vemos entonces que para este filósofo, justo es aquello que se ajusta a lo que establece la ley, ya que sólo ella asegura imparcialidad y ausencia de pasiones en el acto de juzgar. Pero asimismo plantea que esta imparcialidad se logra mejor cuando la ley ha sido establecida por el conjunto de todos los ciudadanos reunidos en asamblea.

Expuesto hasta aquí el argumento, vemos que Aristóteles no ha logrado salir aún de la posición sostenida por Glaucón y Adimanto en *La República*. En ella se afirmaba la tesis planteada por los sofistas de que el origen de la justicia se encontraba en las leyes establecidas por los hombres por medio de un acuerdo mutuo. La ley tiene todavía aquí el carácter de mera convención contingente. Incluso el lenguaje potencial utilizado por Aristóteles en las anteriores citas así lo señala, mostrando distancia con el carácter *necesitativo* (ORTEGA Y GASSET, 1981) que pretende el saber de la *razón política*: los más “pueden ser” mejores, en conjunto, que los menos; una gran cantidad “es más difícil” de corromper.

Pero Aristóteles participa de la perspectiva crítica inaugurada por Sócrates en contra de la sofística, en tanto plantea la existencia de un saber uno e inmutable sobre la naturaleza de las cosas que permite juzgar el orden político y las acciones de los

² Se trata de una noción restringida de democracia. Solo los iguales, ciudadanos libres, participan de la asamblea. Las mujeres, los metecos (extranjeros dedicados principalmente a actividades comerciales) y los esclavos se encuentran excluidos.

hombres. Para lograr abonar esta perspectiva crítica de las posiciones sofistas se provee de un concepto externo, obtenido en su *Ética*, y lo introduce en su reflexión política.

Si justo es lo que dispone la ley, entonces hay que establecer un criterio para distinguir lo que es verdaderamente una ley, de lo que es un simple acuerdo de voluntades arbitrarias. El acuerdo realizado entre los hombres sólo puede ser ley si se encuentra informado por la virtud, si su horizonte es el logro de la felicidad y perfección en la vida del hombre. Sólo en ese caso estamos, para Aristóteles, en presencia de la ley.

La vida virtuosa³, entendida como vida buena, bella y feliz, como causa final o esencia que informa desde el origen la vida del hombre, constituye el elemento que Aristóteles utiliza para fundar su *razón política*. Esta esencia del hombre es una e inmutable, idéntica en todo lugar y tiempo: *del hombre bueno -afirma el autor- decimos que lo es [independientemente del régimen político en el cual viva] por una virtud perfecta única* (ARISTÓTELES, 1951:73).

Este concepto le permite a Aristóteles postular otro concepto de comunidad política, interrogándose por su *telos* o finalidad. En este sentido el filósofo afirma que *la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio [posición de los sofistas]. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si la ciudad existe; pero que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente* (ARISTÓTELES, 1951:85).

Aparece aquí la noción de teleología que es central en Aristóteles: se trata de mostrar lo que es en su desarrollo pleno; una ciudad es tal sólo si tiene como finalidad lograr la realización, la puesta en acto, de la esencia humana: una vida en comunidad que sea buena, perfecta y feliz. En este sentido afirma que no hay ciudad y no hay ley sin esa esencia humana como horizonte: *la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque sino la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos* (ARISTÓTELES, 1951:84).

³ Aquí entendemos por virtud la idea aristotélica de una esencia humana que se despliega en el tiempo para alcanzar su realización plena. Es necesario aclarar que además Aristóteles utiliza la noción de virtud en un segundo sentido, como conjunto de hábitos o disposiciones que permiten al hombre dominar las pasiones y alcanzar una vida buena, bella y feliz. En ambos casos Aristóteles toma distancia de la perspectiva socrático-platónica que entendía la virtud como logro del conocimiento de lo perfecto por medio de la contemplación (*theorein*) y la entiende dentro de la práctica (*praxis*)

Recapitulando, podemos decir entonces que la ciudad es la reunión de un conjunto de hombres para alcanzar una vida buena y feliz (esencia del hombre); resulta entonces esa esencia humana la noción eterna e inmutable, la medida que permite juzgar el orden político y la acción de los hombres.

No hay un régimen político ideal y perfecto en Aristóteles. El saber sobre la política, saber eminentemente práctico para el filósofo, no puede determinar si un régimen político es justo o injusto en la mera especulación (aquí hay una enorme distancia con el pensamiento político platónico). La justicia o injusticia de un régimen político particular sólo puede evaluarse luego de un estudio sobre la situación real de la ciudad que se analiza: población, cultura, tradición, clases sociales, etc. A partir de este estudio debe plantearse, no ya cuál es el régimen político ideal, sino simplemente cuál es el mejor régimen político para lograr el pleno desarrollo de la esencia humana en esa ciudad particular.

De lo anteriormente planteado resulta que para Aristóteles lo inmutable no recae sobre la noción de régimen político bueno (que cambia según las ciudades), sino la noción de buena vida o buen hombre. Es esta última noción la que ha de utilizarse como vara de medida para juzgar si un régimen político (que está determinado por el mundo contingente y cambiante del devenir) promueve o no en sus ciudadanos una vida buena y feliz (la misma en todo tiempo y lugar, ya que corresponde a la realización de la esencia humana).

Retornando entonces, luego de estos últimos elementos que hemos incorporado a la noción de justicia como aquello que se ajusta a la ley, es posible comprender la propuesta de la *Paideia*. Es necesaria para Aristóteles una educación que enseñe a los hombres la virtud para que dicten leyes que promuevan alcanzar una *vida buena*, verdadera esencia (naturaleza) del hombre.

Hemos expuesto así, muy brevemente, la parte central de la argumentación aristotélica. Por último, antes de abandonar a los autores griegos resulta pertinente señalar que más allá de las evidentes diferencias entre Platón y Aristóteles, ambos autores comparten un suelo común.⁴ Este suelo compartido por los filósofos griegos es el que nos permite hablar de una “perspectiva clásica”.

⁴ Entendemos por suelo común un mismo horizonte interpretativo compartido por los autores. Horizonte que se manifiesta, más allá de las evidentes diferencias, en ciertas continuidades que percibimos como trasfondo de las argumentaciones. Se trata de continuidades que surgen del mundo histórico y político, la forma de vida, los valores que estos hombres comparten. Veremos luego que es posible aplicar la misma

Tanto la visión platónica de que un conocimiento cierto y objetivo sobre lo justo y lo injusto obtenido a partir de la percepción de la *idea de bien* y la idea de Estado perfecto (*República*) es lo que da fundamento legítimo a una acción o decisión política; como la visión aristotélica de que la *vida buena* es el horizonte de ajuste y fundamento final de la política, participan de la misma perspectiva de fondo: lo bueno y lo verdadero pueden conocerse racionalmente.

Este conocimiento objetivo de lo bueno en el hombre es el punto de partida de la legitimidad política. Los títulos de legitimidad última de la política radican en la conformidad de la misma con aquellos principios inmutables a los que puede acceder la razón.

Sobre este suelo común, intentaron los filósofos griegos superar la precariedad que esgrimían los títulos de legitimidad política luego de la crítica realizada desde el pluralismo valorativo por los sofistas a la fundamentaciones mítico-religiosas.

c) Transición desde los clásicos a los modernos: el surgimiento del subjetivismo.

Las condiciones histórico-políticas en las que desarrollaron su pensamiento los clásicos griegos cambiaron vertiginosamente hacia el final de la vida de Aristóteles.

Tanto para Platón como para Aristóteles la ciudad-estado griega era la forma de organización política por excelencia e identificaban a la vida buena con la participación en la vida pública de la comunidad. La ciudadanía aparecía para estos autores como la máxima realización del bien humano.

Hacia el año 338 a.C. esta forma de organización política se derrumbó, y las ciudades-estado cayeron en un primer momento bajo la égida del imperio macedónico, y tiempo después, bajo la tutela romana. La ciudad-estado dejaba de tener así capacidad de autodeterminarse y se diluía bajo la autoridad de la soberanía imperial.

Este proceso histórico cambió profundamente la forma de vida de las comunidades helénicas. El lugar de las decisiones políticas ya no se encontraba en el seno de la comunidad, sino en manos de un centro de poder político lejano e inaccesible. Se generó entonces un profundo viraje en el horizonte que la filosofía proponía para la realización plena del individuo.

idea a las discusiones entabladas entre Hobbes y Locke, y posteriormente a las desarrolladas entre Foucault y la Ética del Discurso.

¿Qué lugar ocupó a partir de este momento el conocimiento del bien? El de un conocimiento destinado a solucionar el problema de cómo vivir la propia vida. El problema del bien se convierte en un problema de índole privada. La *autarquía* que Platón y Aristóteles habían concebido como atributo del Estado, pasa a ser un atributo del hombre considerado como individuo. Se trata de la autorrealización del hombre solitario, en su intimidad, alejado del espacio público. Hacia este horizonte se orientaran las escuelas filosóficas de la época: epicúreos, cínicos, y la más influyente de todas ellas, el estoicismo.

El pensamiento político del estoicismo va a articular dos ideas nuevas. El individualismo, la idea del ser humano poseedor de una vida personal y privada, que se orienta, con autonomía respecto de la comunidad, a la satisfacción de las propias disposiciones individuales; y el universalismo, la idea de que existe una identidad universal de todos los seres humanos, sean griegos o bárbaros, libres o esclavos.

Se diluye así la noción de comunidad política local (con sus leyes y costumbres particulares) como el lugar de plena realización de la esencia humana y se pasa a una perspectiva cosmopolita que reconoce la igualdad de todos los hombres en tanto seres racionales y la existencia de un derecho natural universal.

Esta perspectiva, que logró una importante influencia en Roma a través de Cicerón y Séneca, será adoptada por el cristianismo.

El cristianismo, con la idea básica de la filiación de todos los hombres respecto de un mismo dios-padre, estaba retomando la idea estoica de igualdad e identidad universal entre los seres humanos.

Por otra parte, la patrística cristiana, siguiendo las enseñanzas estoicas de Séneca, propuso una separación entre los intereses espirituales que se encontraban bajo la tutela de la autoridad eclesiástica, y los intereses seculares o temporales que correspondían al gobierno civil.

Esta separación encontraba una clara correspondencia con la propuesta de las escuelas helenísticas de llevar las cuestiones referidas a la *vida buena* de los hombres a un ámbito separado de la política. La política debía limitarse desde la perspectiva cristiana al mantenimiento del orden y la paz.

Con la invasión de los “bárbaros” sobre Roma, la organización que había mantenido la cohesión política de vasto territorio que dominaba el Imperio Romano en la península europea se disolvió. Europa quedó atomizada, desperdigada

territorialmente en miles de pequeños feudos que mantenían una vida autocentrada con escasos niveles de comercio e intercambio entre ellos.

La vida política se vio reducida a las relaciones feudales que se caracterizaron por su localismo y privacidad. Quien ejercía el poder político en la época era el señor feudal que sostenía relaciones privadas con sus siervos, quedando por tanto suprimida la esfera pública que había caracterizado la etapa anterior. Tal como afirma Hannah Arendt, *la esfera secular bajo el feudalismo fue por entero lo que había sido en la antigüedad la esfera privada. Su característica fue la absorción, por la esfera doméstica, de todas las actividades y, por tanto, la ausencia de una esfera pública* (ARENDR, 1998:46).

La única institución que mantuvo la cohesión en Europa durante esos años fue la Iglesia Católica, pero tampoco ésta podría identificarse con la constitución de un espacio público en la cual se dirimieran los asuntos políticos de la sociedad: la iglesia se limitaba a gobernar el ámbito espiritual de la vida de los hombres, estableciendo reglas sobre cuáles eran las formas de llevar adelante una *vida buena*.

No obstante, la iglesia tuvo una importante intervención política en la época. Esta intervención radicaba principalmente en su capacidad, en tanto claustro de la alta cultura y nexo institucional con dios, para conceder fundamentos al poder político. La iglesia, heredera de aquella tradición estoica que proponía un derecho natural universal identificado con la razón divina, era la que proporcionaba algún fundamento a las decisiones políticas tomadas por los señores feudales. Por ejemplo, para legitimar la actividad de impartir justicia que éstos realizaban en sus feudos.

Así, encontramos dos características muy importantes de la Edad Media que han sido heredadas del estoicismo: por un lado, la vigencia de un derecho natural universal que opera como fundamento último de las decisiones políticas y, por otro lado, la interiorización de la idea de bien: éste no es ya de índole pública, sino que se traslada al fuero personal, privado. Tanto lo público como lo privado se encuentran gobernados por la iglesia. Es ella la que, por medio de su autoridad religiosa, establece los límites y alcances del derecho natural; y asimismo es ella quien orienta a los creyentes respecto de los modos (la *vida buena*) en que pueden alcanzar su salvación.

Esta perspectiva medieval de la política sufrirá una profunda crisis con el advenimiento de la modernidad. En los siglos XI y XII comienza a gestarse desde las profundidades de la vida social un cambio de época. Con el florecimiento del comercio con Oriente, luego de las Cruzadas empiezan a desarrollarse a lo largo de la península

europea una multiplicidad de pequeñas ciudades-mercado ajenas a la organización política y social del feudalismo. Estas ciudades comienzan a tener un fuerte desarrollo económico y en su seno va surgiendo un nuevo sector social cada vez más poderoso: la burguesía comercial. Este nuevo sector, buscando superar la fragmentación jurídica y tributaria que imponía el sistema feudal y que perjudicaba el desarrollo de sus negocios, apoyó firmemente a las monarquías medievales para que unificaran el poder político y la legislación vigente en un vasto territorio. Estamos ante el surgimiento del Estado-Nación.

Al mismo tiempo, en el ámbito cultural se va a producir otra importante metamorfosis de la forma de vida medieval. Con la llegada del Renacimiento, en los siglos XV y XVI, se abandona el teocentrismo medieval y se comienza a afirmar, por medio de la recuperación de la tradición cultural clásica, el antropocentrismo.

El nuevo orden político y jurídico que está naciendo en este proceso de secularización ya no encontrará su justificación en la religiosidad medieval y el derecho natural establecido por los teólogos cristianos. Incluso en el propio plano religioso la iglesia comenzará a perder terreno, al ponerse en cuestionamiento su rol de mediadora entre dios y el mundo terrenal de los fieles, y con ello su capacidad de establecer criterios válidos para todos los hombres respecto a cómo deben comportarse en su vida (la *vida buena*). Con la llegada de la Reforma Protestante, se niega el monopolio exclusivo que la iglesia ejercía en la interpretación de las sagradas escrituras, afirmando la libertad interpretativa de los fieles. Tal como afirmó Hegel, la *iglesia protestante, reivindica la razón para sí al decir que la religión tiene que resultar de la propia convicción; en consecuencia no se basa en la mera autoridad* (HEGEL, 1980:159).

Este cambio implica la apertura de un camino subjetivo e intimista para la definición de aquello que los hombres consideran una *vida buena*. Son los hombres, guiados por su propia razón, quienes deben establecer qué es el bien. Se trata de un profundo cambio de perspectiva respecto de la tradición clásica que va a constituir el sustrato de todo el pensamiento político moderno: el subjetivismo.

Como señalamos anteriormente, al tiempo que ocurría este retroceso de la autoridad eclesiástica en la definición de la *vida buena*, avanzaba un proceso de consolidación del Estado-Nación como forma de organización política de las sociedades europeas.

Esta nueva forma de organización política, no pudiendo fundarse ya en la religiosidad medieval, ni en las formas legitimadoras feudales, aparece como un

producto evidentemente histórico y contingente. Un agudo observador político de la época, Nicolás Maquiavelo, señalará claramente este origen histórico de la autoridad monárquica. Haciendo referencia a cómo el transcurso del tiempo va haciendo olvidar a los gobernados el origen contingente de la autoridad política de un príncipe y se va naturalizando el orden vigente, este autor afirma: *La antigüedad y continuación del reinado de su dinastía, hicieron olvidar los vestigios y causas de las mudanzas que le instalaron: lo cual es tanto más útil cuanto una mudanza deja siempre una piedra angular para hacer otra* (MAQUIAVELO, 2003:11)

Se trata de un retorno de la política al ámbito mudable y contingente del accionar humano. El filósofo alemán Jürgen Habermas caracterizará este momento histórico como un proceso en el cual el *poder político del príncipe se emancipa de la vinculación al derecho sacro y se torna soberano. A ese poder político le compete ahora la tarea de llenar por su propia fuerza, mediante una actividad legislativa ejercida por el propio poder político, el hueco que deja tras de sí, ese derecho natural administrado por teólogos. De ahora en adelante todo derecho tiene su fuente en la voluntad soberana del legislador político.* (HABERMAS, 1991:135-136)

La pregunta para el pensamiento político moderno será entonces ¿Cómo legitimar las legislaciones emanadas de esa voluntad soberana? ¿Dé que manera encontrar criterios válidos universalmente para fundar legítimamente el orden político?

Esta pregunta llevará a la recuperación de la tradición clásica del pensamiento político: buscar argumentos racionales que sean indubitables para superar tanto el discurso religioso, como lo meramente convencional.

Pero es necesario resaltar que el pensamiento político de la modernidad, en su búsqueda de un fundamento racional para la política, parte desde un nuevo paradigma. La nueva perspectiva desde la cual se reorganiza el pensamiento alrededor de la *razón política* será el subjetivismo instaurado por la modernidad.

La metáfora del estado de naturaleza implicará un rodeo que realizan los autores modernos para intentar recuperar la noción de fundamento racional de la disolución en la que habría caído si se continuaba el camino subjetivista hasta sus últimas consecuencias lógicas. Pero la naturaleza a la que apelan los modernos no será más una esencia identificada con la perfección humana (causa final), sino un mínimo de caracteres básicos que reconocen en todos los seres humanos, independientemente de sus creencias y opiniones individuales, sobre los cuales intentan refundar la legitimidad política.

Veamos cómo se fue articulando el pensamiento político occidental a lo largo de la modernidad europea.

d) La perspectiva moderna y el camino hacia la disolución de la idea de *razón política*

Hobbes: la *razón política* de origen.

El concepto de naturaleza de los clásicos, que era entendido como finalidad y perfección de algo (causa final), es sometido bajo la perspectiva hobbesiana a una mutación y deviene “estado de naturaleza”, momento previo a la constitución de la sociedad civil y en donde se manifiestan las pasiones fundamentales de lo humano; pasiones que van a determinar luego el orden civil. Es en este momento anterior a la sociedad donde resulta posible dilucidar cuáles son las características esenciales y permanentes de la naturaleza humana, y en base a esta observación entonces pensar la constitución de un orden político acorde a las mismas.

Se trata de un profundo cambio de perspectiva: Hobbes no piensa el orden político en continuidad con la naturaleza humana (como *telos*) sino, al contrario, a pesar de la condición natural del ser humano, esto es, a pesar de la agresiva, apasionada y antisocial naturaleza humana. La comunidad política ya no es más, como quería Aristóteles, producto de la naturaleza social de los hombres, sino puro artificio, creación deliberada de los seres humanos para superar el estado de naturaleza.

El desafío que se abre en Hobbes, y a partir de allí para todo el pensamiento político moderno, es encontrar criterios que permitan verificar la racionalidad (y de aquí la legitimidad) de las convenciones que los hombres han creado libremente.

Con este objeto Hobbes construye un supuesto: antes de la vida en sociedad, el hombre vivía en un estado natural. La ficción del estado de naturaleza permite reconocer la igualdad natural de todos los hombres. En este sentido, en el célebre capítulo 13 del *Leviatán* sostiene que *la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él.* (HOBBES, 2003:127)

En esta igualdad natural de todos los hombres encuentra Hobbes el origen del conflicto entre los mismos y de allí va a extraer su noción de estado de naturaleza como un estado de guerra permanente de todos contra todos. *De esta igualdad de capacidades –nos dice- surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (...) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse.* (HOBBS, 2003:128)

En tal situación los hombres encuentran un constante asedio sobre sus posesiones. Por ello, para Hobbes, en el estado de naturaleza no existe el derecho de propiedad sobre las cosas sino sólo la inestable posesión de aquello que todo hombre pueda tomar y por tanto tiempo como pueda conservarlo. El único derecho que Hobbes reconoce en el estado de naturaleza es el de la libertad absoluta de los hombres de hacer lo que consideren preciso para preservarse. *El Derecho Natural (...) es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello* (HOBBS, 2003:132)

Para sortear esta situación de inseguridad permanente es lícito entonces que los hombres busquen, por todos los medios posibles y sin limitación alguna, dominar a los otros y así evitar posibles ataques. Hobbes plantea que *no hay para el hombre forma más razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro.* (HOBBS, 2003:128-129)

Esta búsqueda constante de los hombres de dominar a otros para garantizar su propia seguridad y conservación engendra, para Hobbes, la inclinación de los hombres hacia la guerra. El estado de naturaleza es, para este autor, un estado en el cual el hombre es “lobo para el hombre” y vive en guerra permanente, sin otra seguridad que la que su propia fuerza y astucia pueden otorgarle.

Pero esta lucha constante genera a los hombres un sinnúmero de perjuicios. Así Hobbes nos dice que *en tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras;*

ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta. (HOBBS, 2003:130)

De las iniquidades resultantes de la guerra obtiene Hobbes, por contraste, los elementos que le permiten justificar la institución de una autoridad absoluta que imponga el orden y la paz. Son el miedo a la muerte y el deseo de una vida confortable merced a los productos obtenidos por la propia industria, las pasiones que mueven a los hombres a procurar celebrar un contrato mutuo por el cual se garantice la paz.

Y a partir de aquí propone su noción de ley natural, entendida como principio o regla general de la razón que limita la libertad absoluta que goza el hombre y lo obliga a realizar aquellos actos que mejor convengan a su preservación, incluso la guerra.⁵

La primera ley de la naturaleza propuesta por Hobbes prescribe que todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra. Luego esta ley que obliga a los hombres a buscar la paz deriva en la segunda ley de la naturaleza que ordena que *un hombre esté dispuesto, cuando otros lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo* (HOBBS, 2003:133).

Esta renuncia a sus derechos realizada por los hombres con vistas a conseguir la paz se logra por medio de la celebración de un pacto. Será de aquí, de lo pactado entre los hombres, que surgirá en Hobbes su idea de justicia. No hay justicia previa al pacto. La justicia es para Hobbes siempre producto de la convención y no una idea normativa presente en la “razón” humana, y consiste simplemente en cumplir con aquello que se ha pactado: *donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho, y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta [...] la definición de la injusticia no es otra que el no cumplimiento del pacto* (HOBBS, 2003:143).

Pero a continuación Hobbes agrega que los pactos de mutua confianza, en los cuales no existe un poder coercitivo externo que obligue a cumplirlos, son inválidos ya que siempre se está en temor de que los otros contratantes no cumplan, pues *los lazos de*

⁵ Nótese que este concepto de razón, ya presente en la “anticipación” mencionada en el capítulo 13, es muy similar a un cálculo racional, una especie de sentido común para la supervivencia, concepto que no tiene aún contenidos normativos como los que le atribuirán otros filósofos modernos a la razón (Kant).

palabra son demasiado débiles para frenar la ambición, avaricia, ira y otras pasiones del hombre (...) en la condición de mera naturaleza, donde todos los hombres son iguales y jueces de la justicia de sus propios temores (HOBBS, 2003:138)

Por esta razón en el estado de naturaleza, en esa condición de “guerra de todos contra todos”, los pactos no gozan de validez alguna y de aquí que las nociones de justicia e injusticia resulten intrascendentes. Tal como lo afirma el filósofo *donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia (HOBBS, 2003:131)*. Resulta entonces que sólo será posible la aparición de la justicia a partir de la institución de un poder civil que obligue a cumplir los pactos (HOBBS, 2003:143).

De modo que, para superar ese estado brutal en que las virtudes primordiales son el fraude y la fuerza y lograr alcanzar una vida tranquila y confortable, en la cual los hombres puedan reunirse en sociedad, garantizando la paz interna y la defensa de ataques externos, y así gozar de la propiedad de los bienes que poseen, resulta necesario para Hobbes la institución de un poder civil.

Con este objeto los hombres celebran un contrato -nos dice el autor- por el cual ceden su derecho a toda cosa a favor de un tercero: un hombre o una asamblea.

El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a sí mismos y vivir en el contento), es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad [...] como si todo hombre debiera decir a todo hombre: autorizo y abandono el derecho a gobernarme por mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante. (HOBBS, 2003:166)

De esta sumatoria de voluntades surge el poder civil que constituye para Hobbes un Leviatán, un *Dios Mortal* que posee la fuerza suficiente para causar terror en los hombres y así garantizar la paz interna y la seguridad exterior. Se trata, para el autor, de una persona que merced al pacto posee un derecho irrevocable para utilizar según considere oportuno la fuerza y los medios de todos sus súbditos para obtener la paz y defensa común.

Las prerrogativas de la autoridad que se ha creado son ilimitadas. Una vez constituido el poder soberano los súbditos quedan irrevocablemente atados al mismo, no pudiendo realizar objeción alguna a lo que este disponga.

El instrumento que este poder utiliza para ordenar la comunidad es la ley civil. La ley civil es el conjunto de reglas que la república le ha ordenado utilizar a los súbditos para distinguir lo justo de lo injusto, esto es, de lo contrario y lo acorde con la regla.

Sólo este poder es el que tiene la facultad de dictar, abolir y modificar las leyes según su propio y exclusivo arbitrio, sin encontrar limitación alguna a su voluntad soberana. Este poder en el cual se originan las leyes se encuentra por encima de las mismas, quedando exento de cumplir con lo que éstas disponen.

Hobbes identifica lo que la ley civil dispone con la razón, pero aclara que esta razón es la propia razón del poder soberano. Al respecto nos dice que si identificamos la ley y la razón *la duda reside en saber a quién pertenece la razón que será recibida como ley*. Para agregar luego que *evidentemente, no se indica con este término ninguna razón privada, pues entonces habría tanta contradicción en las leyes como hay en las escuelas; ni tampoco (...) una perfección artificial de la razón lograda mediante largo estudio, observación y experiencia (...) pues entre quienes estudian y observan con el mismo tiempo y diligencia, hay y seguirá habiendo discrepancias. Y por tanto, lo que hace la ley no es esa juris prudentia o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón de este nuestro hombre artificial que es la república, y su mandato.* (HOBBS, 2003:237)

En este último párrafo que hemos expuesto, Hobbes realiza una clara identificación de las razones privadas de los hombres comunes, así como también de las razones de los hombres sabios, estudiosos de la ley y la justicia, como el lugar de la mera opinión (nomos), saber contingente y arbitrario. Sólo lo dispuesto por la autoridad de la república, la ley civil, se identifica con la razón.

En un primer análisis podríamos decir que el Leviatán, este Dios Mortal que gobierna a los hombres, posee grandes similitudes con el filósofo rey de Platón. Para ambas figuras se aplica la idea de que lo que disponen tiene una identidad plena con una racionalidad a la cual no es posible oponer ningún argumento. Pero si avanzamos en el análisis, la diferencia entre el Leviatán y el filósofo rey resulta evidente. Mientras que, para el segundo, la racionalidad de sus decisiones surgía de su sabiduría, de la capacidad que este personaje tenía de captar la esencia inmutable de todas las cosas; para el primero el problema de la sabiduría ha sido previamente superado. La racionalidad asignada a los actos emitidos por el poder soberano no proviene de su capacidad de conocer la verdad, la esencia de la justicia; proviene de la racionalidad del

acto originario por el cual los hombres crearon la autoridad. El salir del estado salvaje y violento de la naturaleza para alcanzar un orden social pacífico y una vida comfortable, es lo que confiere racionalidad al actuar del soberano.

Hobbes intenta con esto fundar la legitimidad política del orden en ese acto racional primigenio. Por ello, las leyes -las reglas de producción y distribución social de los productos sociales- deben ser establecidas por el soberano, correspondiendo al resto de los hombres de una comunidad política cumplir con una obediencia irrestricta lo dispuesto por la autoridad. No existe aquí, a diferencia del pensamiento clásico, *razón* alguna que pueda esgrimirse para objetar lo instituido.

Con esa legitimidad de origen se clausura toda posibilidad de discusión sobre la legitimidad de las instituciones vigentes. Probando la racionalidad de esa convención primera por la cual los hombres, buscando su propia conservación, estatuyen un poder absoluto, queda suspendido el carácter arbitrario de las decisiones adoptadas por dicho poder. El ordenamiento político, que ha sido convencionalmente establecido conforme a la razón, goza de legitimidad permanente por ese acto racional primigenio.

Resulta necesario, para lograr abarcar cabalmente los argumentos centrales que Hobbes expone en su *Leviatán*, realizar una última aclaración. Para el autor inglés este poder soberano que posee la autoridad política de una comunidad puede encontrar su origen tanto en el contrato como en la fuerza, y esto no implica cambio alguno en las prerrogativas que dicho poder ostenta, así como tampoco hace mella en su legitimidad.⁶ Tanto si la República es por institución (acuerdo entre hombres) como por adquisición (imposición de la autoridad a un pueblo vencido militarmente) los hombres deben prestar obediencia absoluta a lo dispuesto por quien ejerce la autoridad. Como afirmó Foucault en el curso dictado en el Collège de France entre 1975-1976, aún cuando la República ha sido instituida por la fuerza goza de legitimidad porque para Hobbes *la voluntad de preferir la vida a la muerte* [funda, en tanto acto racional,] *la soberanía, una soberanía que es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo* (FOUCAULT, 2003:92).

⁶ Lo que Hobbes funda de manera irrevocable es la soberanía del poder político, no la forma en que debe ejercerse el gobierno. Respecto a la forma de gobierno los argumentos de Hobbes a favor de la monarquía y en detrimento de la república son menos solventes: la única ventaja que la monarquía hereditaria ostenta frente a la república es la de asegurar cierta estabilidad en el ejercicio del mando ya que no es posible que existan facciones de gobierno, y al mismo tiempo, por tener una sucesión de poder preestablecida se evitan las crisis de las interrupciones.

Con lo anteriormente expuesto es posible comprender entonces por qué esta obra no fue muy apreciada por los partidarios del absolutismo monárquico de la época, y asimismo, el posterior uso que harán de sus argumentos centrales los enemigos de tal absolutismo.

Hemos expuesto hasta aquí la forma por la cual Hobbes recupera la noción de *razón política*; al proponer un concepto de “estado de naturaleza” originario, caótico y brutal consigue exponer argumentos que fundan una incuestionable legitimidad originaria del orden establecido: se trata de la fundación “racional” del absolutismo monárquico. Sin embargo, como hemos adelantado, sus argumentos sirvieron de base para que se desarrollaran críticas a las pretensiones de poder de los monarcas.

El liberalismo político inglés, tomando como base la estructura argumentativa hobbesiana, va a desarrollar una fuerte crítica al poder absoluto que pretendía justificar Hobbes.

Locke: la *razón política* negativa

John Locke, fundador del liberalismo político, adopta la tesis/ficción hobbesiana de un estado de naturaleza originario. Pero este autor va a buscar en el análisis del estado de naturaleza una serie de “principios naturales”, criterios cuya validez sea anterior a cualquier sociedad civil, que sirvan para criticar el orden convencional. En contraposición a la legitimidad absoluta de origen establecida por Hobbes, el filósofo liberal propone un conjunto de principios naturales (básicamente los derechos de propiedad) a partir de los cuales es posible discutir la legitimidad (racionalidad) del orden político.

Pero Locke no define una *razón política* positiva, es decir un conjunto de argumentos que sostienen la legitimidad de la política en función del horizonte que con la misma se pretende alcanzar. No hay en Locke la definición positiva de un estado de cosas considerado bueno y justo para el hombre cuya búsqueda dé fundamento a la política: no obtiene de su análisis del estado de naturaleza qué es lo que deben hacer los hombres para vivir bien, sino simplemente el derecho de los hombres de vivir -en tanto no perjudiquen a otros- en aquello que entiendan como bueno según su propio e individual arbitrio. Se trata de principios de la naturaleza que determinan la legitimidad de la política sin arriesgar en definir cuál sea la forma de vida buena que es deseable lograr.

No interesa a Locke cuál sea el objetivo perseguido por una acción política para establecer su conformidad con la *razón*. La legitimidad de la acción política, su concordancia con la naturaleza humana se dirime en forma negativa, definiendo cuáles son las cosas que no deben hacerse en la acción política para esta no sea ilegítima. Para el autor, la legitimidad política estriba en la abstención pública: la intervención pública

sólo es legítima cuando se despliega con el objeto de evitar que los individuos dañen a otros con sus acciones, quedando librado al arbitrio privado de los mismos aquello que entienden como mejor para sus vidas.

Veamos brevemente como despliega su argumentación para llegar a esta posición.

El autor inglés comienza describiendo el estado de naturaleza. Siguiendo a Hobbes, reconoce allí la libertad e igualdad natural existente entre todos los hombres, pero a diferencia de aquél no deriva un pesimismo antropológico de tal condición; por el contrario, Locke considera que tal estado de libertad e igualdad entre todos los hombres no es caótico y violento, sino de felicidad y armonía. Los hombres se encuentran gobernados aquí por una ley natural que, dictada por la razón, les manda no dañar a los otros. *El estado de la naturaleza está gobernado por una ley de la naturaleza que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones* (LOCKE, 2002:11).

Esta ley natural, identificada con la razón, es el principio que ha postulado Locke en el estado de naturaleza y que servirá de fundamento para todo su edificio conceptual: una verdad inmutable, anterior a todo orden social positivo, válida en todo momento y lugar, por la cual es posible juzgar la justicia o injusticia existente en la política.

La aplicación de esta ley de la naturaleza, cuando aún no se ha ingresado en la sociedad civil, está en manos de todos los hombres ya que al ser todos libres e iguales ninguno puede arrogarse este poder en forma exclusiva. En este sentido afirma Locke que *al nacer el hombre, como lo hemos demostrado, con derecho a la libertad perfecta y a disfrutar sin límites de todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de la naturaleza (...) tiene por naturaleza el poder no sólo de preservar su propiedad –es decir su vida, libertad y bienes- contra las injurias y atentados de otros hombres, sino de juzgar y castigar las transgresiones a esa ley cometidas por otros hombres, en el grado que la ofensa lo merezca* (LOCKE, 2002:62).

Los hombres entonces para Locke son plenamente libres e iguales en el estado de naturaleza y viven felizmente. Sólo algunos pocos, desviándose de los preceptos que dicta la razón, perturban a los demás con sus acciones. Pero frente a éstos los demás hombres tienen el derecho de aplicar la ley natural y castigarlos para restituir el gobierno de la razón.

Dada esta libertad absoluta que goza el hombre en el estado de naturaleza, qué razón –se pregunta Locke- tendrían los hombres para renunciar a la misma y someterse a la autoridad civil. ¿Cuál es la razón que hace necesaria la fundación de la sociedad civil? La razón que esgrime Locke es que en el estado de naturaleza, si bien *el hombre tiene semejante derecho, su posibilidad de disfrutarlo es muy incierta y está constantemente expuesta a la invasión de otros [de modo que] el disfrute de la propiedad que tiene el hombre en tal estado es sumamente insegura* (LOCKE, 2002:89).

¿Cuáles son los inconvenientes que Locke reconoce existen en el estado de naturaleza para que los hombres gocen plenamente de su derecho a una libertad absoluta? Primero, interpreta que aunque la ley natural sea clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, al estar cegados por su propio interés, tienen tendencia a no considerarla obligatoria cuando se aplica a sus casos particulares. Segundo, que en el estado de naturaleza -al carecerse de un juez conocido e imparcial- los hombres son jueces en sus propias causas y son parciales: aplican la ley natural con benevolencia si se trata de ellos mismos o de amigos, y con pasión y ánimo de venganza frente a enemigos. Y tercero, en el estado de naturaleza a menudo falta poder para respaldar y apoyar la sentencia: es decir, de este modo, la injusticia prevalece por la fuerza.

Para evitar tales inconvenientes los hombres constituyen la sociedad civil por medio de un contrato. El objeto entonces para el que ha sido creada la comunidad política es superar la inseguridad en que se encuentran los hombres en el estado de naturaleza para el goce pleno de su libertad natural: *el fin de la sociedad civil es evitar y remediar aquellos inconvenientes del estado de naturaleza que necesariamente surgen de que todo hombre sea juez en su propia causa, estableciendo una autoridad conocida a la cual todos los miembros de la sociedad deben obedecer* (LOCKE, 2002:64).

Entonces por medio de un contrato celebrado entre los hombres, cada uno de ellos renuncia al poder que tiene de hacer lo que le parezca para su preservación a fin de que sea regulado por las leyes dictadas por la sociedad (poder legislativo), y al mismo tiempo renuncia al poder de castigar los crímenes cometidos en contra de la ley natural a favor de los jueces nombrados por la sociedad civil (poder ejecutivo).

Dado que la libertad, la vida y la propiedad son derechos naturales, no políticos sino pre-políticos, el poder civil que por medio de este contrato se ha creado no es, como en Hobbes, un poder absoluto, sino que tiene limitarse a cumplir con los

finés para los que ha sido creado: superar la situación de inseguridad en que se encuentra la libertad y la propiedad en el estado de naturaleza. En este sentido, Locke afirma que *aunque los hombres, cuando entran en sociedad, entregan la igualdad, la libertad y el poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza a las manos de esa sociedad, [...] tal renuncia cada uno la hace sólo con la intención de mejor preservarse a sí mismo, a su libertad y su propiedad, pues no se puede suponer que ninguna criatura racional cambie su condición con la intención de estar peor* (LOCKE, 2002:92)

Con esto último Locke intenta probar la conformidad del orden civil con la razón, y de aquí su legitimidad, toda vez que éste garantice el goce efectivo de los derechos naturales de los individuos: derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad. La pretensión de legitimidad, la *razón política* que es posible esgrimir para fundamentar una determinada acción política radica en ese núcleo de derechos de propiedad que el orden civil debe respetar de manera irrestricta.⁷

Así Locke se diferencia de Hobbes estableciendo una serie de derechos naturales que es posible empuñar en contra del orden convencional. De esta manera la conservación del orden establecido (el respeto de lo dispuesto por la autoridad), sólo resulta obligatorio cuando se respetan estos derechos fundamentales. Y asimismo, las acciones políticas emprendidas para transformar dicho estado de cosas sólo encuentran justificación cuando se busca garantizar el goce de esos derechos.

Pero al mismo tiempo, Locke también se aparta de la perspectiva clásica porque los principios de legitimación no están definidos positivamente, sino negativamente, como espacios de libertad individual que todo ordenamiento debe respetar para permitir a los hombres elegir según su propia conciencia lo que consideren mejor para sus vidas.

Estos principios (una vez postulado el estado de naturaleza) no iluminan el camino sobre qué es lo que deba realizarse en el ejercicio del poder político, es decir no tienen un contenido positivo (esta era la posición clásica en el sentido de una ética teleológica), sino que plantean qué es lo que en dicho ejercicio no debe hacerse. Lo que manda la ley natural es el deber de no dañar a los demás, no el deber ser un hombre bueno y vivir bien. Esto último queda restringido al arbitrio individual y privado de los

⁷ Locke otorga un doble sentido a la noción de razón: como cálculo racional (conveniencia individual) y también como correspondencia con un orden natural.

hombres que deben juzgar según su propia conciencia el modelo de vida que desean para sí mismos.

Como claramente asevera Stuart Mill intentando expresar desde esta posición liberal un principio que permita distinguir la justicia o injusticia política *el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección [...] la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo* (STUART MILL, 1986:65)

En estos expedientes, hemos visto cómo el liberalismo político inglés reconstruye la *razón política* desde una perspectiva negativa al establecer un marco limitado al ejercicio de la política. De esta forma, si bien el liberalismo buscó recuperar (al igual que los clásicos) principios racionales que fuera posible oponer al status quo, dicha búsqueda la realizó en otro sentido. Mientras la libertad humana para los clásicos sólo encontraba su realización cuando era ejercida en el espacio público, en el ejercicio de la ciudadanía; para el liberalismo moderno la libertad resultaba un asunto principalmente privado, ligado a la facultad de los individuos de perseguir sus propios fines según su propio arbitrio. Ser libres es, para éstos últimos, poder *obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos* (STUART MILL, 1986:69).

Tal como señalara Benjamín Constant en su célebre discurso, en el cual reflexiona sobre la diferencia entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, la *finalidad de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Estaba ahí lo que ellos llamaban libertad. La finalidad de los modernos es la seguridad de los goces privados; y ellos llaman libertad a las garantías acordadas a esos goces por las instituciones.* (CONSTANT, 1989)

Sin embargo, el pensamiento político ilustrado no se circunscribió a los rasgos que se apropió ideario de Constant. Contra este individualismo imperante en el liberalismo político moderno se va a revelar Rousseau intentando volver a las virtudes ciudadanas de los clásicos.

Rousseau: la razón política formal

Más allá de las diferencias que hemos precisado en los desarrollos teóricos de Hobbes y Locke, ambos comparten un mismo suelo. La racionalidad oculta que encontraron uno y otro tras el ordenamiento civil provenía invariablemente del beneficio que ese orden generaba a favor de quienes lo establecían. Para uno, la utilidad obtenida de la seguridad y la vida confortable. Para otro, la seguridad obtenida para el goce de su propiedad y la efectiva conservación de la porción fundamental de libertad. Para ambos, la reflexión sobre la legitimidad del orden social tiene como punto de apoyo la utilidad que tal orden proporcionara a los intereses egoístas de los hombres

Son dos tesis fundamentales las que comparten. La primera tesis consiste en aceptar una perspectiva subjetivista del bien y la justicia. Contra la idea socrática de que era posible alcanzar un conocimiento cierto y objetivo sobre estos asuntos, que iluminara la acción de los hombres y la orientara indefectiblemente hacia la consecución de una vida buena y feliz en que fuera posible la realización de una universal esencia humana (naturaleza como *telos*, la causa final aristotélica que se encuentra in-formando la cosa como potencia y que en sucesivas actualizaciones alcanza su perfección), estos autores suponen una imposibilidad. No puede alcanzarse un conocimiento objetivo sobre el bien. Cualquier idea de bien (en tanto idea que nos señale hacia dónde debe dirigirse la vida de los hombres) resulta no más que mera opinión arbitraria de algún hombre y por lo tanto no es universalizable. Cada hombre opta, como hemos visto en las palabras de Stuart Mill, en función de su propio e individual criterio sobre aquellos fines que quiere perseguir en su vida. El orden civil resulta, desde esta perspectiva, una construcción esencialmente convencional, y lo que las leyes mandan, una mera arbitrariedad que no tiene ninguna ligazón con la idea de justicia.

Se trata entonces de encontrar un “bien indubitable”, unos fines que los hombres persigan universalmente, para desde allí refundar la legitimidad perdida del orden civil. Y aquí aparece la segunda tesis fundamental sobre la cual se articula el pensamiento de Hobbes y Locke: bueno es aquello que es útil para todos los hombres, aquello que todos los hombres desean realmente. Estamos frente a una posición claramente utilitarista-individualista. No se trata ya de ver, como hemos señalado anteriormente, qué es aquello que los hombres deberían desear, sino de definir qué es aquello que contribuye a la prosperidad de todos los hombres por igual, más allá de las diferentes elecciones individuales de cada uno. La pregunta que estos autores realizan para refundar la legitimidad política estaría formulada entonces de la siguiente manera:

¿Qué es aquello que todos los hombres buscan de manera indubitable, independientemente de las opiniones y creencias que cada uno de ellos tenga? ¿Cuál es ese mínimo piso común y universal de utilidad?

Para uno, como hemos visto, es el deseo de autoconservación (temor a la muerte). Todos los hombres indefectiblemente -sostiene Hobbes- desean evitar la muerte y permanecer en la vida. Y entonces, a partir de esta posición construye su idea de un estado de naturaleza inseguro y brutal en el cuál la muerte acecha constantemente a los hombres. De aquí resulta que el orden civil se encuentra legitimado desde su origen, cuando los hombres eligieron escapar de la guerra de todos contra todos y someterse a la voluntad del soberano para obtener seguridad. Esta seguridad obtenida es un fin que todos los hombres desean y es la utilidad universal que otorga fundamento legítimo al orden establecido.

Para el otro, ese mínimo común es -tal como hemos reseñado en su momento- el deseo de mantener la libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones sin que otros se entrometan. Todos los hombres desean -nos dice Locke- ser libres, elegir por sí mismos aquello que crean bueno y justo para sí mismos, sin encontrarse atados a la voluntad de otros. A partir de aquí construye, entonces, su percepción del estado de naturaleza como un lugar en el cual los hombres son libres e iguales y se encuentran gobernados por la ley de la naturaleza que manda no causar daño a los otros con nuestras acciones. Esta ley es la que permite que los hombres puedan realizar un ejercicio efectivo de su libertad (al limitar a los otros en sus acciones para que no perjudiquen a otros) al mismo tiempo que la limita no permitiendo perjudicar a los demás hombres. El problema, la situación negativa que los hombres buscan superar por medio de la institución de la sociedad civil, es la falta de seguridad que existe en el estado de naturaleza en la aplicación de esta ley. Así, por desconocimiento, por parcialidad del que puede ser juez y parte y por falta de fuerza para aplicar la sentencia, la ley natural puede no aplicarse correctamente. Para garantizar una mejor aplicación de la misma los hombres crean el poder civil. Esta correcta aplicación de la ley natural a través del poder civil es aquello que los hombres obtienen, la utilidad que consiguen con la creación del orden político. Eso es lo que otorga fundamento legítimo al orden establecido. Toda vez que éste respeta la libertad individual, limitándola sólo para evitar que los hombres causen perjuicio a otros, estamos en presencia de un orden legítimo.

Vemos así como ambos construyen su justificación de la legitimidad que puede atribuirse a un orden social sobre un trasfondo utilitarista. El uno atribuyendo la

legitimidad de orden en el origen, por la utilidad que el mismo brinda a cada uno de los ciudadanos al garantizarle seguridad. El otro atribuyendo una legitimidad negativa toda vez que el orden social garantiza un espacio de libertad a los individuos para que éstos puedan optar libremente por aquello que consideran bueno y justo.

El desarrollo teórico de Jean-Jacques Rousseau consiste en una reacción en contra del este egoísmo individualista que se encuentra supuesto en la discursividad del contractualismo anterior. Este autor acepta la primera tesis de los contractualistas que sancionaba que no era posible definir una idea objetiva y universal de bien, pero al mismo tiempo abandona la segunda tesis, buscando superar la noción utilitarista-individualista, para volver a las virtudes cívicas de los clásicos que encontraban en la participación de los hombres en la vida pública la máxima realización de su humanidad.

Se trata de un pensamiento que, haciéndose cargo de la crítica que los modernos habían elaborado a los clásicos, pretende recuperar la idea griega de justicia, que planteaba que alcanzar la justicia en la comunidad consistía en lograr la perfección del hombre, su más alta realización moral.

Ya en el primer párrafo de *El contrato social*, el autor nos advierte de esta doble pretensión: aceptar la perspectiva moderna fundada en el subjetivismo valorativo, y al mismo tiempo recuperar la justicia de los clásicos. *Quiero averiguar si, en el orden civil, puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser. En esta indagación, procuraré aunar siempre lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que no se encuentren separadas la justicia y la utilidad* (ROUSSEAU, 2004:33)

Aunar justicia y utilidad. Allí reside el desafío intelectual que enfrenta Rousseau: cómo conciliar el subjetivismo moderno que obliga a aceptar como bueno aquello que los hombres desean (utilidad) con la idea de que es en la vida en común en donde los hombres alcanzan su mas alta realización moral (justicia).⁸

Para Rousseau, el error tanto de Hobbes como de Locke estribaba en que habían construido sus nociones de estado de naturaleza sobre caracteres que eran propios de la vida civil. Tanto la idea hobbessiana de un estado de guerra permanente entre los hombres para apropiarse de los bienes ajenos, como el planteo lockeano de un hombre egoísta cuyo primer interés es la conservación de su propiedad privada son

⁸ Pero en el movimiento de su propio pensamiento, Rousseau va a producir -tal como sostiene Leo Strauss, un mayor alejamiento de los supuestos sobre los cuales había construido Grecia su filosofía política.

características que corresponden a los hombres ya viviendo en comunidad, es más, corresponde a sus contemporáneos.

Y estos caracteres constituyen para Rousseau justamente la expresión de una sociedad civil construida en forma contraria a la naturaleza humana, que no hace más que degradar al hombre.

Por ello, este autor va a considerar que el estado de naturaleza propuesto por estos autores no es más que la descripción aguda de los caracteres esenciales del orden civil reinante y va a buscar detallar la naturaleza humana anterior a cualquier forma de asociación.

En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* afirma que el egoísmo, el deseo de acumular riquezas y dominar a los otros son caracteres propios del hombre civil, que ha sido corrompido por la vida en la sociedad. El hombre natural -nos dice- es un ser solitario, ocioso, que vivía sin más preocupación que su deseo inmediato. No conocía el vicio y tampoco la virtud. Su quehacer estaba orientado sólo por el placer que encontraba en él mismo: goza tranquilamente del suave discurrir de su propia existencia.

Se trata de un hombre que vagabundea por el bosque sin rumbo. Luego de conseguir alimentos para saciarse, descansa y duerme. Es sereno y no tiene malos deseos hacia los demás. Sus pasiones más fuertes lo orientan a la propia conservación y a una especie de piedad natural por los demás hombres. Esta piedad natural es la que permite que en el estado de naturaleza los hombres vivan pacíficamente. La misma nos llama a ayudar irreflexivamente a aquellos que vemos sufrir: *es ella la que, en el estado natural, ocupa el lugar de las leyes, de las costumbres y de la virtud, con la ventaja de que nadie se ve tentado a desobedecer su dulce voz* (ROUSSEAU, 2004:219).

Por otra parte, Rousseau nos señala que las características distintivas que poseen los hombres naturales, y que los diferencian de los demás animales son dos: la libertad y la perfectibilidad. Estas características serán las que le permitirán al hombre abandonar el estado natural y pasar a una vida civil.

Respecto de la libertad que reconoce en el hombre en el estado natural, este autor afirma que *la naturaleza gobierna a cualquier animal y la bestia obedece*. [Pero el hombre, si bien] *experimenta la misma impresión, [...] se reconoce libre de acatar o de resistirse* [a lo que la naturaleza dispone] (ROUSSEAU, 2004:203). Es decir que el hombre no se encuentra aquí atado inexorablemente a las determinaciones de la naturaleza, sino que puede elegir. A esta característica, Rousseau agrega una segunda: la

facultad natural que tiene el hombre para perfeccionarse. Esta facultad consiste en la capacidad del hombre de aprender de sus experiencias, de adquirir nuevos conocimientos.

Estas dos facultades características de los hombres (poder elegir y poder aprender) son las que han permitido al hombre salir del estado natural y asimismo -dice Rousseau- las que han causado sus actuales desgracias. Son ellas las que han sacado al hombre *con el paso del tiempo, de esta condición originaria, en la cual dejaría correr días tranquilos e inocentes [...] es esto lo que al hacer florecer con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo vuelve a la larga su propio tirano y el de la naturaleza* (ROUSSEAU, 2004:204). Para él, el hombre ha construido en el desarrollo de la civilización su propia cárcel.

Lentamente, explotando sus facultades distintivas, el hombre irá alejándose del estado natural. La creación del lenguaje, la aparición de la vida familiar, la construcción de las primeras viviendas, la enorme revolución que significaron la agricultura y la industria, etc., irán sedimentando lentamente nuevas pasiones en el alma inocente del hombre. Recién con este desarrollo aparecerán la previsión futura, la ambición por acumular bienes, las ideas de poderío y reputación.

No obstante, este lento alejamiento, no logra generar aún la ruptura total con el orden natural. Esta ruptura ocurre recién con el surgimiento de la propiedad privada: *El primero que, tras haber cercado un terreno, decidió decir: esto es mío y encontró a personas bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil* (ROUSSEAU, 2004:227).

Es decir que desde esta perspectiva la sociedad civil se funda en un primer acto de fuerza (apropiación de la tierra por parte de un individuo) que luego es legitimado jurídicamente por medio de la convención (aquellos tan simples que le creen). Para Rousseau la fuerza otorga la propiedad de una cosa a su titular pero de manera inestable (en realidad no es propiedad sino posesión) ya que basta con que aparezca una fuerza mayor para que tal título se desvanezca. Es necesario entonces, para quien ha tomado posesión de la tierra por la fuerza, afianzar su dominio a través de la creación de un orden civil por el cual se legitime dicha posesión y se la transforme en derecho de propiedad.

La sociedad civil ha sido creada, para Rousseau, con el sólo objeto de legitimar y preservar esos títulos de propiedad emanados de la fuerza ya que *el más*

fuerte no es nunca lo bastante fuerte para ser siempre el amo, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber (ROUSSEAU, 2004:36).

De aquí emana lo que el autor denomina la desigualdad moral o política, diferente de la desigualdad natural o física que ha sido establecida por la naturaleza: edad, fuerza física, etc. Tal desigualdad no depende de la naturaleza sino de *una cierta convención [...] y consiste en diferentes privilegios de los que algunos disfrutaban en detrimento de los demás, tales como ser más ricos, más honorables, más poderosos que ellos, o incluso hacerse obedecer* (ROUSSEAU, 2004:191).

De aquí Rousseau concluye que la sociedad civil es fundamentalmente injusta e ilegítima ya que ha sido construida con el sólo objeto crear y sostener una desigualdad artificial contraria a la naturaleza: *la desigualdad, al ser casi nula en el estado natural, saca su fuerza y su crecimiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano, y llega a ser finalmente estable y legítima por el establecimiento de la propiedad y de las leyes [...] la desigualdad moral, autorizada únicamente por el derecho positivo, es contraria al derecho natural, toda vez que no ocurre en la misma proporción con la desigualdad física* (ROUSSEAU, 2004:260).

Sobre esta profunda crítica de la sociedad civil vigente en su época este autor construye los argumentos de su obra capital: *El contrato social*. Ya en el Capítulo I del Libro I nos advierte: *El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado* (ROUSSEAU, 2004:34). Como hemos señalado, es la sociedad civil la que ha degradado al hombre, haciéndolo vivir atado a convenciones que no encuentran fundamento alguno en la naturaleza. De aquí que los interrogantes centrales que recorren su obra sean: ¿Cómo salir de ese estado de degradación moral en el cual vive el hombre civil? ¿Cómo superar la desigualdad política que reina en la sociedad y que hace a los hombres esclavos de convenciones arbitrarias? ¿Cómo recuperar la libertad esencial del hombre?

La respuesta que desarrolla el autor para estos interrogantes no consistirá, como pareciera sugerir de alguna manera en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, la abolición de la convención y la búsqueda de un retorno al estado natural. Para Rousseau esto no sólo no es posible, sino que además no es deseable. Son las facultades distintivas del hombre (libertad y perfectibilidad), aquellas que lo alejan de la naturaleza, las que lo han llevado a su degradación moral actual y, es sólo a través de ellas, que podrá superar tal estado.

Se trata de encontrar una fórmula que permita superar el carácter contrario a la naturaleza y la razón que esgrimen las convenciones que gobiernan al hombre. No se puede hablar de hombres libres para Rousseau, si éstos se encuentran constreñidos por normas establecidas por la voluntad arbitraria de otros. Es el mismo problema que se formularon los clásicos griegos, pero esta vez la solución no consistirá en un conocimiento objetivo de lo bueno y lo justo, ya que el autor ha aceptado la tesis subjetivista de la Modernidad. Esta vez, entonces, la solución residirá en la *forma* por la cual tales convenciones son establecidas. El desafío es -nos dice Rousseau- *encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes* (ROUSSEAU, 2004:44).

Sólo si los hombres participan activamente y de forma igualitaria en la construcción de las leyes será posible superar el estado de degradación en que se encuentra el hombre civil y recuperar su esencial libertad.

Con este fin, los hombres ponen en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, de tal manera que no hay un sólo asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo. Se crea entonces, por intermedio de este pacto, un poder soberano (voluntad general) en el cual participan todos los miembros del cuerpo político en forma igualitaria. Será esta asamblea de todos los ciudadanos la encargada de establecer las convenciones que determinan la vida de los hombres en la sociedad civil.

De esta manera, nos muestra Rousseau su propuesta para superar la degradación moral en que se halla el hombre cuando se encuentra sometido a una sociedad civil de carácter desigual. Con la celebración de un contrato recíproco entre todos, por el cual se instituye la voluntad general como única capaz de establecer las leyes legítimas, logran los hombres alcanzar su plena realización moral mediante el ejercicio de aquellas facultades específicas que los distinguen de los animales: libertad y perfectibilidad.

En ese estado civil igualitario que el pacto ha fundado, el hombre no sólo está mejor que cuando se encuentra atado a las convenciones impuestas por otros hombres (la sociedad civil desigual), sino incluso mejor que en el estado de naturaleza. Sólo en el estado civil igualitario -sostiene Rousseau- el hombre es realmente libre.

*Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y está a su alcance; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no engañarse en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene otros límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que sólo puede fundarse en título positivo*⁹(ROUSSEAU, 2004:49).

Sólo dentro de este estado civil igualitario el hombre puede -según Rousseau- alcanzar la plena realización de su libertad: *Podría agregarse a las adquisiciones del estado civil la libertad moral, única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad* (ROUSSEAU, 2004:49).

Ahora bien, este pacto ha creado un poder soberano que se expresa en el ejercicio de la voluntad general y no puede ser enajenado en ningún representante. Para que la voluntad sea general debe haber sido construida desde su origen por todos los miembros del cuerpo político: se trata de un poder inalienable e indelegable.

Por otro lado el poder soberano no reconoce límites: *es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede infringir* (ROUSSEAU, 2004:46). No hay en Rousseau algo similar a la naturaleza en Locke (derechos anteriores al orden civil) a la cual fuera posible apelar en contra de lo decidido por el soberano. Siempre que la voluntad general sea general en su formación (todos participan en la decisión) como en su objeto (las decisión adoptada compromete a todos los miembros por igual), lo que ésta haya dispuesto resulta legítimo.

Como señala Rousseau *en esta institución, cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás: acuerdo admirable del interés y de la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que vemos desaparecer en la discusión de todo asunto particular, por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte* (ROUSSEAU, 2004:60).

⁹ Ésta posición de fundar el derecho de propiedad en un título positivo esta expuesta en el Capítulo IX del Libro I de *El contrato social*, y hace referencia a que el derecho de propiedad para Rousseau sólo es legítimo si recae sobre un terreno no habitado anteriormente, del tamaño necesario para subsistir (nunca puede ser mayor), y sometido al trabajo permanente de su propietario. Este parece ser un principio natural que limitará luego la expresión de la Voluntad General respecto a los asuntos sobre propiedad privada, pero en realidad Rousseau posteriormente afirmará que la comunidad tiene plenos y anteriores derechos sobre todos los bienes. A nuestro juicio se trata de un tema que mantiene cierta ambigüedad en la obra de Rousseau.

Aquí está entonces la solución propuesta por Rousseau al problema del fundamento del orden civil: si la sociedad civil es esencialmente una cadena por la cual se limita la libertad natural del hombre, la pregunta que se hace Rousseau es cómo hacer para que esa cadena sea expresión de esa misma libertad y realización plena de la naturaleza primera del ser humano.

Algunas consecuencias de la propuesta rousseauiana sobre la noción de *razón política*

Como señalamos anteriormente, Hobbes y Locke habían buscado sustentar la legitimidad del orden en aquello que todos los hombres deberían considerar útil, más allá de sus creencias individuales, sus preferencias, gustos y opiniones particulares. A partir de aquí, por medio de un acto de reflexión racional, estos autores proponían reconocer *a priori* un mínimo piso común de utilidad que comparten todos los hombres. Sobre esos deseos supuestamente universales (autoconservación, libertad) y que interesan comúnmente a los hombres, es que construyen los argumentos para fundar la legitimidad del orden civil.

Podríamos pensar que la operación de Rousseau consiste en cambiar el *a priori* de sus antecesores por un *a posteriori*: construye un arreglo institucional formal (la voluntad general) por medio del cual es posible que ese interés común se manifieste por sí mismo en cada decisión del poder soberano.

Mientras se respeten las condiciones formales de expresión de la voluntad general (a saber: generalidad en su formación y en su objeto) lo dispuesto por la misma resulta legítimo, ya que es expresión del interés común.

Para superar el carácter arbitrario que ostenta todo orden político, aún el propuesto por Hobbes y Locke (que resulta no más que expresión de las opiniones subjetivas de estos autores sobre lo justo y lo bueno, lo natural en el hombre); para recuperar la noción de razón política, de la pérdida de sustento que el subjetivismo impuesto por la modernidad efectuaba, Rousseau va a arribar a *la conclusión de que la sociedad civil debe estar constituida de tal modo que haga completamente innecesario la apelación al derecho natural contra el derecho positivo; una sociedad civil constituida según el derecho natural dictará automáticamente leyes positivas justas* (STRAUSS, 1970:67).

Es decir, busca lograr que el orden civil, creación arbitraria y convencional, sea una construcción por la cual se realiza justamente la naturaleza humana y el hombre alcanza su perfección.

Rousseau no nos alumbró sobre qué es aquello que es justo (una verdad que sirve como criterio de evaluación de la realidad), sino que se limita a indagar en el modo o forma en que deben ser construidas las convenciones para que éstas resulten siempre justas. No interesa a Rousseau qué es lo que dichas convenciones prescriban, siempre que respeten la forma de universalidad que les da legitimidad.

Condición de ello serán, por lo tanto, los criterios formales (generalidad de la voluntad, en la formación y en el objeto). Todo ordenamiento político que no sea instituido por la voluntad general resulta ilegítimo e injusto. De aquí se deriva que el único criterio de justicia a priori –es decir, válido para todo lugar y tiempo- que existe en Rousseau es de forma.

El contenido de esa justicia, una vez alcanzado el contrato social, queda sujeto a la determinación histórica que adopte la voluntad general. Ella determinará, por medio de las leyes que establezca, lo que finalmente resulte justo o injusto en el orden civil.

No existe ya un criterio a priori que permita saber la justicia o injusticia de un acto. Qué es lo bueno y lo justo será determinado por la voluntad general en cada momento histórico según su soberana voluntad.

Ya no hay posibilidad de alcanzar en Rousseau un principio firme desde el cual pensar la legitimidad política en términos de contenido. No hay una verdad a la que llega el pensamiento del hombre y que define lo bueno y lo justo a priori, por medio de un acto de intelección.

Si los hombres quieren averiguar qué sea lo bueno y lo justo respecto de una cuestión problemática ya no pueden encontrar respuesta por sí mismos, mediante un acto de reflexión (cuestión que era posible tanto en los clásicos griegos, como en el contractualismo previo). No es posible desde el pensamiento de Rousseau juzgar la bondad o maldad de algo, la justicia o injusticia de un evento, de manera autónoma, a través del ejercicio del razonamiento. Para una tal averiguación es preciso consultar ahora lo que sobre ello *opina* la voluntad general.

Tal voluntad, por ser soberana, no se encuentra atada a ningún precepto previo que determine su opinión, ni aún a lo que ella misma ha expuesto sobre el tema en circunstancias anteriores. Siempre tiene la facultad de cambiar de opinión y con ello de modificar el criterio de justicia.

Ingresa entonces la historia en el terreno de la *razón política*. Lo justo y lo bueno será establecido por la opinión de los hombres reunidos en asamblea y su continua determinación como voluntad general en el decurso de la historia.

Hemos llegado así a la última etapa de la exposición en este primer capítulo, restándonos sólo abordar la consumación de la idea de razón política que se encuentra desplegada en la filosofía de Friedrich Nietzsche.

La filosofía de Nietzsche: la disolución de la *razón política*

Si a partir de Rousseau no era posible desplegar un pensamiento con pretensión de universalidad acerca de la justicia, y había que esperar para ello la determinación histórica de la voluntad general; resultaba de aquí que, una vez establecido el contrato, no quedaba ya lugar al pensamiento para determinar lo justo y lo injusto: serán los hombres *comunes*, movidos sólo por el deseo de alcanzar su propio interés, pero obligados a someterse a lo que en conjunto decidiesen, la mejor garantía para alcanzar la justicia. La filosofía idealista alemana va a desconfiar de tal capacidad -la de los hombres comunes- intentando recuperar el papel de los juicios de la razón humana -los juicios de los filósofos-. ¿Cómo realizará este intento? Por medio de la elaboración de una filosofía de la historia. Si la justicia es establecida por la voluntad general en el decurso de la historia, será necesario encontrar la racionalidad que subyace en esa historia: de esta manera se vuelve a poner en el centro de la escena a la razón.

¿Cuál es el planteo central del idealismo alemán al respecto?

Los hombres que actúan en la historia persiguen fines particulares y mezquinos, pero en el movimiento ciego de sus deseos arbitrarios y contingentes producen algo más que no estaba en su conciencia ni en su intención producir. Esto que producen es la historia, que posee un sentido racional y se orienta hacia el progreso¹⁰. Este sentido de la historia, no comprendido por quienes la realizan, es captado por el filósofo, quien a partir de esta comprensión puede emitir un juicio sobre la bondad o maldad final de los hechos expuestos al examen de su reflexión (ARENDDT, 2003:108-109).

La filosofía de Nietzsche va a tomar la profunda conciencia histórica adoptada por el siglo XIX pero desechando la idea de que ésta pudiese desplegarse en un proceso

¹⁰ En Kant se trata de un designio de la naturaleza que lleva a la humanidad en su conjunto al progreso, a desarrollar todas las capacidades de la humanidad (la guerra, denostada por la ética kantiana es, desde esta filosofía de la historia, causa de progreso universal). En Hegel se trata del espíritu absoluto que se revela en este proceso y cuya comprensión es la realización de la grandeza del hombre.

racional. El filósofo alemán lleva a cabo una profunda crítica a toda la metafísica occidental que se encuentra en el trasfondo de la Filosofía Política y que sostenía que era posible acceder a verdades inmutables y eternas que se encuentran más allá del mundo cambiante de las opiniones (doxa) de los hombres. Tal como sostiene Hannah Arendt la pretensión de un lugar fuera del tiempo y espacio humanos (siempre cambiante, contingente, azaroso) como terreno propio de la verdad es *el viejo sueño que la metafísica occidental ha soñado desde Parménides a Hegel en relación a un dominio intemporal, inespacial, suprasensible, en tanto región propia del pensar*. (ARENDR, 1993:7) Todas las argumentaciones hasta aquí desarrolladas comparten esa pretensión metafísica. Desde la noción de idea del Estado y la justicia en Platón, pasando por la virtud del hombre en Aristóteles, hasta llegar al contractualismo moderno y su noción de un estado de naturaleza en el cual es posible percibir la esencia humana, encontramos como sustrato la búsqueda de ese salto por fuera del tiempo humano hacia una verdad o principio indiscutible, válido en todo tiempo y lugar.

Nietzsche plantea en su filosofía una profunda *sospecha de la metafísica y de la moral, de todas las nociones que en la filosofía se presentan como inmutables: la Esencia, la Verdad, el Bien, el Fundamento...* Su crítica reintroduce el devenir y la historia en todo lo que se creía fijo y estable (YARZA, 2008:2). Todas las verdades son para el filósofo ficciones que los hombres han inventado por la necesidad de fijar un sentido estable frente al azaroso fluir del devenir. *Toda la historia de la cultura representa en su integridad una disminución de aquel temor frente al azar, ante lo incierto, ante lo repentino. Cultura, significa precisamente aprender a calcular, aprender a pensar causalmente, aprender a prevenir, aprender a creer en la necesidad*¹¹ (NIETZSCHE, 1993:56).

De aquí se deriva el profundo nihilismo de la filosofía nietzscheana: la verdad en sí no existe, son sólo metáforas, artificios humanos a los que se les ha desconocido luego su carácter artificial. *¿Qué es una creencia? ¿Cómo se origina? Toda creencia es un tener-por-verdadero. La forma más extrema de nihilismo sería: que toda creencia, todo tener-por-verdadero es necesariamente falso: porque no existe en absoluto un mundo verdadero* (NIETZSCHE, 1993:47).

El pensamiento entonces para Nietzsche es un acto de voluntad por el cual se impone una interpretación al azaroso devenir dándole una dirección con el objeto de

¹¹ El conocimiento necesitativo que, como anteriormente señalamos, había propuesto la filosofía griega para superar la arbitrariedad reinante en las opiniones de los hombres.

dominarlo. Todo conocimiento es una violencia, una interpretación ejercida por una voluntad de poder.

El fundamento último de la verdad no es dios, ni ningún lugar trascendente (intemporal e inespacial), sino la propia vida terrena de quien la ha creado. Y la vida es devenir, es una voluntad de poder que no posee más finalidad que la de afirmarse a sí misma como eternidad en el instante. La vida no busca nada fuera de sí misma, es devenir sin meta final alguna. *La existencia, tal y como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un final hacia la nada [...] Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (la “ausencia de sentido”) eternamente!* (NIETZSCHE, 1993:34).

La crítica a la metafísica que realiza Nietzsche es totalmente disolvente de la idea de verdad y fundamento que hasta aquí había transitado la historia del pensamiento occidental.

Sostiene el filósofo *que no hay verdad; que no hay ninguna constitución absoluta de las cosas, ninguna “cosa en sí” – esto mismo es un nihilismo, a saber, extremo. Pone el valor de las cosas justamente en que a este valor no le corresponde, o no le correspondió ninguna realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza en aquellos que han establecido valores, una simplificación para la finalidad de la vida.* (NIETZSCHE, 1993:46)

La pretensión de oponer la “verdad” a los “conocimientos falsos” (opinión, doxa) que se encuentra en el origen de la filosofía política en los argumentos de Platón contra los sofistas, no es ya válida porque no hay oposición entre verdad y falsedad. No hay una verdad a la que apelar para señalar el error. La oposición se da para Nietzsche entre modos de vida: uno débil, que usa la verdad para justificar su propia debilidad y otro fuerte, que acepta la falta de sentido (verdad) y decide introducirla arbitrariamente -sin razón alguna, por medio de un acto de volición (la vida, voluntad de poder, afirmándose en el devenir-. *El antagonismo [se da] entre el “mundo verdadero” tal y como el pesimismo lo pone al descubierto, y un mundo vivible: - en este particular es preciso examinar los derechos de la verdad, es necesario calibrar el sentido de todos estos “impulsos ideales” en su relación con la vida para así comprender qué es en realidad aquel antagonismo: la lucha de la vida enfermiza, desesperada, agarrada de un mas allá, con la vida más saludable, más cándida, más mendaz, más abundante, menos desintegrada. Así, pues, no la “verdad” en lucha contra la vida, sino una especie de vida contra otra.* (NIETZSCHE, 1993:42)

De este modo resulta que los hombres que viven sobre las verdades que otros han construido (la *creencia* en la filosofía orteguiana) encuentren su vida, que es voluntad de poder, alienada, sometida a la voluntad de otros. Se trata para Nietzsche de hombres débiles, que por su profunda cobardía no pueden aceptar la ausencia de sentido en la vida y por ello viven abrigados en verdades heredadas.

La historia de la filosofía occidental es para Nietzsche la del intento de salir de la religión, de la fe en una autoridad sobrehumana que impone las metas (el sentido) al mundo, por medio de otro acto de fe. *Después de haber desaprendido a creer en ella* [la autoridad sobrehumana] *todavía se busca, sin embargo, de acuerdo con la vieja costumbre, una autoridad distinta que sepa hablar incondicionadamente, que pueda ordenar finalidades y tareas. La autoridad de la **conciencia** hace entonces su aparición en primer término [...]* *O bien la autoridad de la **razón**. O el instinto social (el rebaño). O la **historia** con un espíritu inmanente que tiene su meta en sí mismo, y en el que se puede confiar. Se quisiera eludir la voluntad, la volición de una finalidad, el riesgo de darse a sí mismo una finalidad; quisiera quitarse de encima la responsabilidad* (NIETZSCHE, 1993:47-48)

Pero de lo que se trata justamente para el filósofo es de aceptar tal responsabilidad. Así, al primer momento de la crítica nietzscheana, por el cual se despliega un nihilismo radical que abandona todo fundamento y declara la ausencia total de sentido, la caducidad de todos los valores que se han sostenido (momento de desencanto y parálisis); sobreviene un segundo momento que es el de la afirmación de la capacidad creativa del hombre, el tiempo de la afirmación de la voluntad de poder sobre la esencia nihilista del devenir para imprimirle un sentido propio. Al destruir los fundamentos *desde fuera* se abre la posibilidad *para el despliegue de una voluntad que afirme su singularidad y diferencia, pero desde adentro de la propia vida* (YARZA, 2008:8).

Como afirma Nietzsche, *no hay nada en la vida que tenga valor fuera del grado de poder, dado justamente el caso de que la vida es ella misma voluntad de poder* (NIETZSCHE, 1993:37).

Poner un sentido para afirmar la propia vida sin otra razón que esa misma vida que se afirma. *¡No buscar el sentido en las cosas, sino introducirlo!* (NIETZSCHE, 1993:40).

Se ha llegado aquí al abandono explícito de la pretensión que había transitado la historia del pensamiento occidental: es posible encontrar un principio o verdad

fundamental que sirva de criterio universal (válido en todo tiempo y lugar) para orientar la vida de los hombres. La noción de *razón política* ha sido vaciada y se ha retornado a Trasímaco. Detrás de lo que se entiende como justo y bueno no hay más que un acto de fuerza (una voluntad particular que se afirma). La discusión sobre lo legítimo y lo ilegítimo ha perdido ya todo sentido. La radical crítica nietzscheana dejó a sus herederos -tal como afirma Strauss- sólo dos opciones: la indiferencia política irresponsable o la irresponsable opción política (STRAUSS, 1970:73). Ya no resulta posible establecer criterios válidos para todos los hombres a partir de los cuales indagar sobre la justicia o injusticia presentes en sus acciones.

CAPÍTULO II

Las construcciones europeas para recuperar la *razón política* Las corrientes filosóficas de la crítica deconstructiva y del consenso

a. Introducción a la problemática de la *razón política* en el siglo XX

a.1. El historicismo radical: Nietzsche y el existencialismo.

Señalamos en el capítulo anterior que en el desarrollo filosófico de Nietzsche teníamos dos aspectos: por una parte un nihilismo radical encargado de mostrar la falta de sustento de todas las verdades o fundamentos que el pensamiento filosófico había construido a lo largo de su historia. Se trata de un proceso de fuerte crítica a todos los intentos de encontrar un fundamento o principio incuestionable desde donde comprender el mundo. Para Nietzsche -como hemos mostrado- las verdades son siempre construcciones arbitrarias detrás de las cuales se encuentra la voluntad de poder de quien las ha impuesto para ordenar la realidad según su preferencia.

Por otra parte a este nihilismo radical siguió un segundo postulado en el pensamiento nietzscheano. En éste, el filósofo alemán nos exhorta a la exaltación de la vida a través de la afirmación de la voluntad de poder: introducir el sentido en el mundo, no por el sentido en sí mismo (ya que éste no tiene ningún valor en sí y es siempre arbitrario) sino por los beneficios que este puede producir a la vida. La propuesta nietzscheana nos convoca a abandonar todos los sentidos construidos por la filosofía ya que los mismos serían la representación de una vida débil y enfermiza que precisa de imágenes externas (Dios, Razón, Naturaleza, Historia) para sustentarse; para luego asumir la existencia propia, carente de sentido, flotando en la nada, y desde aquí afrontar la responsabilidad de sustentarla en sí misma.

El objeto de introducir el sentido no es ya alcanzar la verdad (pues esto es imposible) sino lograr el acrecentamiento de poder, el aumento de la vida de quien lo ha introducido. La voluntad de poder a partir de la cual se afirma la vida no quiere la verdad, sino más poder y más vida.

Se trata para Nietzsche de que el hombre logre escapar de las determinaciones sufridas por los sentidos impuestos por la tradición (la herencia cultural en su totalidad)

y que sustentado en el sin sentido de su propia existencia se determine autónomamente, introduciendo un sentido voluntariamente. He aquí la máxima expresión de su libertad. Sólo en ese momento alcanza el hombre una existencia plena, arraigada en el instante vivido y emancipada del pasado (tradicción, cultura, historia), del futuro (cielo, sociedad ideal, progreso) y del presente (la sociedad, los hombres contemporáneos). Tal como afirma Carlos Astrada, Nietzsche nos invita a *cortar todo lazo teleológico y de sentido con lo que se supone trasciende la estructura existencial* (ASTRADA, 1969:113), y afianzar la vida en el instante vivido.

Llegado este punto del pensamiento nietzscheano surge un problema: la exhortación que el filósofo alemán nos dirige a abandonar los sentidos impuestos por la tradición y crear los propios, autónomamente, no puede encontrar su fundamento, su propio valor de verdad. La propuesta nietzscheana, habiendo caído en descrédito todo fundamento que se pretenda válido, no puede esgrimir los papeles de su propia o particular autenticidad frente a las demás propuestas (ya sea: Dios, la Razón o la Historia). Necesita entonces, que la exhortación de asumir la responsabilidad para introducir autónomamente un sentido a la vida humana, abandone el carácter de una más entre muchas opiniones sobre la vida y devenga en imperativo ético-estético: no a partir de la contraposición entre verdadero/falso, sino mas bien sobre la diferenciación entre lo alto y lo bajo, lo fuerte y lo débil.

Quizás en este sentido puede interpretarse la cuestión del *eterno retorno* de Nietzsche, como una exhortación a vivir cada instante de nuestra existencia con una autenticidad tal, que queramos volver a vivir toda la serie de instantes infinitamente.

Así lo interpreta Carlos Astrada, entendiendo que el eterno retorno de lo igual surge como *el imperativo de lograr el máximo de existencialidad para todos y cada uno de nuestros instantes y nuestros actos* (ASTRADA, 1969:110), el imperativo de imprimir el sello de la eternidad, que hace su aparición en el instante vivido auténticamente, a toda nuestra vida. Crear libremente desde la nada, en cada particular instante del devenir, el sentido de la propia existencia.

El heredero de esta afirmación nietzscheana de la libertad creativa del ser humano frente a los sentidos impuestos por la tradición será el existencialismo heideggeriano. La filosofía de Heidegger propone una imagen del hombre como ser-ahí, facticidad contingente arrojada al mundo. El hombre se encuentra con su propia existencia sin haberla dispuesto. Es un ser histórico y contingente, determinado por las circunstancias, y desde allí debe construir un sentido propio, determinarse por sí mismo,

apropiarse de su existencia. *El ser-ahí, según Heidegger, que se encuentra inicialmente en la condición de náufrago (“arrojado en el mundo”) llega a ser auténtico haciéndose propietario de sí mismo* (ANDERS, 2008:86).

Aquí también todos los sentidos construidos por la cultura y la tradición aparecen como determinaciones externas a la existencia del hombre que pretenden constreñir la vida humana desde fuera. Vivir en ellas es desplegar una existencia inauténtica. En cambio, el modo de abandonarla y alcanzar una existencia plétórica es que el *ser-ahí* advenga sí-mismo autodeterminándose. Transformando el *estado-de-yecto* (arrojado al mundo) en *proyecto*, en el libre despliegue de sus propias posibilidades.

Los otros, la doxa, el prejuicio, las costumbres [la cultura y la tradición en general], *no son más que el fango adherido a los pies del sí mismo, un fango que le impide ser sí mismo.* [El ser-ahí debe liberarse de ese fango que lo determina y condiciona desde fuera.] *Sólo si lo logra y cuando lo logra llega a ser “existencia”, sólo entonces alcanza el estado de (...) no-condicionamiento, en el que el ser-ahí es la realización de sus propias posibilidades* (ANDERS, 2008:88).

Vemos así cómo en Heidegger se continúa el proceso de desfundamentación de la tradición de pensamiento político occidental, agudizando la crisis de la razón moderna que había intentado descubrir los principios desde los cuales ordenar la interpretación de la realidad política.

El historicismo radical que habíamos observado en Nietzsche y cuya perspectiva luego adoptó el existencialismo heideggeriano puede definirse entonces como *el punto de vista filosófico por el cual todo el saber y el actuar humanos se hallan expuestos al flujo del devenir y de la historia, siendo por ende transitorios y relativos. No tienen más legitimidad que la de una decisión humana que tiene lugar una y otra vez, que en consecuencia depende de un sentido insondable y que, en el fondo, es arbitraria* (VOLPI, 2008:13). Este *historicismo relativiza y disuelve las pretensiones normativas y fundantes de la filosofía política* (VOLPI, 2008:13).

Tal como afirmara Leo Strauss, luego de la operación disolutiva realizada por la filosofía de Nietzsche, y continuada por el existencialismo heideggeriano, *en el fundamento de todo conocimiento objetivo y racional descubrimos un abismo. Toda verdad, todo significado es visto en última instancia como fundado en la libertad del hombre y en ninguna otra cosa. Desde un punto de vista objetivo, en última instancia, no hay sino ausencia de significado, la nada* (STRAUSS, 2008:51).

No es posible ya esgrimir razón alguna para valorar la legitimidad política. Tanto los horizontes a los que debe dirigirse la política, como los límites que las acciones emprendidas con este fin deben respetar, se han abandonado. Se ha retornado al escepticismo valorativo que expresaron los sofistas y del cual quiso escapar la filosofía política con la construcción de la *razón política*. Es la libertad humana, la voluntad de autodeterminarse introduciendo un sentido propio a la existencia, la raíz arbitraria de todo enunciado con pretensión de verdad.

a.2. Perplejidad del pensamiento: el silencio ante la barbarie oculta tras la razón.

Luego de que Nietzsche afirmara que detrás de las verdades sostenidas por el pensamiento occidental no había más que una voluntad de poder que pretendía afirmarse, sin otro fundamento más que el de su propia voluntad y poderío, ocurrirán dos eventos históricos que conducirán al pensamiento a la perplejidad.

El holocausto judío ocurrido durante la segunda guerra mundial llevará a la reflexión sobre la relación existente entre la racionalidad y la barbarie acaecida. Adorno y Horkheimer se preguntan por qué razón la humanidad había desembocado en un nuevo género de barbarie que implicaba la aniquilación “racional” y sistemática de seres humanos. En este sentido, plantean que Auschwitz puede leerse como el fruto violento y directo de la racionalidad occidental, que luego de un extendido despliegue a lo largo de la historia se impuso en la sociedad industrial de la cultura de masas a todos los ámbitos de la vida humana, mostrando así su rostro oculto: la violencia y la dominación. *El retorno de la sociedad iluminada a la barbarie en la realidad [se explica porque] la tendencia a la autodestrucción pertenece desde el comienzo a la racionalidad [...] Su “irracionalismo” se deduce de la esencia misma de la razón dominante y del mundo hecho a su imagen.* (ADORNO y HORKHEIMER, 1969:13)

Para estos autores, la violencia de occidente encuentra su germen inicial en la racionalidad que han construido los hombres para escapar al terror que les producía una naturaleza hostil y poderosa. *La enfermedad de la razón –afirma Horkheimer- tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza* (HORKHEIMER, 1969:184). Persiguiendo la finalidad de sentirse seguros frente a ese mundo encantado que se encontraba sujeto a la azarosa voluntad de dioses y demonios, los hombres construyeron la razón para convertirse en amos de la naturaleza y superar el temor. En este sentido Horkheimer afirmaba que *la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración hasta los efectos aparentemente inocuos de la*

cultura de masas, ya estaba contenida en germen en la primitiva objetivación, en la contemplación del mundo como presa, que experimentó el primer hombre (HORKHEIMER, 1969:182).

En ese proceso de objetivación del mundo encuentran los autores el sentido central de la historia de la racionalidad occidental: el despliegue del iluminismo como proceso de desmitificación del mundo, de reducción de la multiplicidad y lo cambiante (que la perspectiva mítica aducía a la voluntad de los dioses) a unidad objetiva de la naturaleza como campo de realización de la voluntad subjetiva del hombre.

Esta racionalidad dominante, cuando aún no había producido los medios técnicos necesarios para que ese dominio sobre la naturaleza fuese total, encontrándose con ámbitos que se hallaban fuera de su órbita de poder, recurrió aún a esencias ontológicas para sustituir a los demonios míticos en la explicación causal de la realidad. Las cosas poseían una esencia que explicaba su naturaleza o razón de ser, y esa esencia era independiente del hombre (los autores denominan *razón objetiva* a esta etapa de la racionalidad occidental). Pero a partir de la modernidad, con el desarrollo de los medios técnicos necesarios para dominar la naturaleza, incluso esas esencias elaboradas por la racionalidad occidental aparecieron a los ojos del iluminismo como sospechosas de animismo. Esto conduce al iluminismo a la liquidación de todos los límites que intentan ponerse a la voluntad de dominación que motoriza el despliegue de la racionalidad occidental: incluso la liquidación misma de la racionalidad.

En este sentido Adorno y Horkheimer afirman que *el iluminismo cree aún descubrir en la autoridad de los conceptos generales el miedo a los demonios, con cuyas imágenes y reproducciones los hombres buscaban, en el ritual mágico, influir sobre la naturaleza. A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá de toda ilusión respecto a fuerzas superiores a ella o inmanentes en ella, es decir de cualidades ocultas. Lo que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso. Y cuando el iluminismo puede desarrollarse sin perturbaciones provenientes de la opresión externa, el freno desaparece. Sus mismas ideas sobre los derechos de los hombres [aparecen como supersticiones que hay que superar para alcanzar una racionalidad pura y emancipada, y] terminan por correr la suerte de los viejos universales (ADORNO, 1969:18).*

Con este análisis de los orígenes históricos de la racionalidad occidental y su posterior despliegue y transformación de la mano de los avances técnicos, estos autores

logran desarrollar un fuerte enjuiciamiento a la razón, mostrando la voluntad de dominación que está oculta en su seno.

Por otra parte, tiempo después de ocurrido el Holocausto, otro evento histórico interpelará a la racionalidad de occidente. Las luchas de descolonización iniciadas por los pueblos del tercer mundo a mediados del siglo XX se convertirán en un fuerte desafío para la razón occidental: en nombre de una civilización construida sobre una supuesta imparcialidad y universalidad de la razón, que pretendía por ese mismo carácter ser portadora de los valores mas esenciales de la humanidad, se desataban violentas represiones sobre los pueblos periféricos. La llegada de las noticias desde esas periferias mundiales desnudaba el carácter violento que entrañaba la racionalidad de Occidente. Frente al grito de emancipación proferido por los pueblos colonizados, la cultura europea y sus “altos valores”, se mostraron como máscaras, meros ocultamientos de la violencia incansablemente ejercida por los países noratlánticos sobre el resto del planeta. Este hecho lo señaló Sartre en el prefacio que escribió a la obra de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Allí afirmó que las guerras de descolonización interpelaban a los europeos al quitar los velos del humanismo con el que habían vestido sus prácticas de depredación y rapiña. Es necesario -sentenciaba el francés- *afrontar un espectáculo inesperado: el streaptease de nuestro humanismo. Helo aquí desnudo y nada hermoso: no era sino una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje; sus ternuras y su preciosismo justificaban nuestras agresiones.* (SARTRE, 1969:23) Para luego agregar: *nuestros caros valores pierden sus alas; si los contemplamos de cerca, no encontraremos uno solo que no esté manchado de sangre* (SARTRE, 1969:24-25).

La universalidad que occidente había adjudicado a la razón se mostraba entonces como un provincianismo que se imponía universalmente mas por el poder real que los ejércitos de ocupación practicaban, que por las evidencias racionales. La violencia del etnocentrismo sobre el que se edificó históricamente la racionalidad occidental (la Voluntad de Poder oculta tras la razón), que para los colonizados constituía una certeza proveniente de la experiencia cotidiana, arribó como espectáculo sangriento a la conciencia europea. El velo caía. Quedaban en evidencia las miopes certezas de la razón frente a la realidad desnuda y se propagaba la oscura intuición de la sangre humana derramándose tras los preciosos textos. La mirada del pensamiento retornaba al pasado y descubría los rastros dejados en el texto por una racionalidad opresora: el concepto de *bárbaro*, incansablemente utilizado para designar a los

diferentes, se mostró como el renovado intento de clausurar la posibilidad de que la humanidad de los oprimidos interpelara la pretensión de “universal” de la razón. Negándoles racionalidad a los oprimidos, se les negaba también la humanidad. La conciencia de occidente se mantuvo a salvo a lo largo de los siglos por medio de este artificio: no hacía mella en los argumentos de la razón el sufrimiento y la sangre de los oprimidos porque se había reducido antes el estatus de los mismos a una condición de subhumanidad.¹²

Si Nietzsche había señalado que toda verdad y sentido asignado a la realidad encontraba su fundamento en la voluntad de poder, y luego realizó una exhortación a que los hombres poderosos aceptaran esa situación, destruyeran los sentidos impuestos por la tradición y crearan los propios, afirmando su propia voluntad de poder; el sentido de la crítica ahora cambiará de sentido.

Aceptando la primera sanción de Nietzsche (la verdad tiene su fundamento en la voluntad de poder), el pensamiento, perplejo ante los eventos anteriormente señalados, interpretará que la historia del pensamiento político no es más que la historia de la justificación de la violencia ejercida contra los otros, la historia del ocultamiento de la barbarie occidental.

Resulta evidente pues, a los ojos de los críticos de la cultura occidental, el proceso enmascarador y de ocultamiento que se encuentra contenido tras sus verdades eternas. Las pretensiones de universalidad de la razón se muestran como el producto del poder ejercido por el provincianismo etnocéntrico europeo. La noción de *razón política* entonces, rearticulada innumerables veces por la tradición del pensamiento político occidental, no sólo ya no encuentra un fundamento racional desde donde articularse (esta es la operación de desfondamiento que había realizado Nietzsche) sino que además se muestra como la siempre renovada justificación/ocultamiento que ha elaborado la cultura occidental de la violencia ejercida sobre los otros.

¹² Esta afirmación de la racionalidad del poder (construida por medio de la negación de racionalidad a quienes se oponen) constituye un rasgo totalitario de la *razón política* occidental que podemos observar desde sus inicios. Desde la negación de racionalidad (humanidad) que los filósofos griegos atribuían a los “bárbaros” para justificar su situación de esclavitud; pasando por la obligación inapelable de obediencia que Hobbes establecía para los súbditos respecto de la autoridad (aún cuando ésta hubiese sido establecida por la fuerza) y el totalitario derecho natural lockeano de matar a quien se opone a la ley (propiedad privada) ya que cuando se vulneran dichas normas –desde la perspectiva del inglés– se es enemigo de la humanidad toda; hasta llegar al derecho absoluto que posee la voluntad general de Rousseau de obligar a los hombres a ser libres, es decir a hacer cumplir por la fuerza lo que la ley ha dispuesto.

Frente a esta evidencia, el pensamiento queda perplejo y calla. El silencio se impone frente al espectáculo de la violencia desnuda. La pregunta posterior para el pensamiento será entonces ¿de qué manera será posible abandonar el silencio y continuar pensando? ¿cómo escapar de este oscuro designio que hemos descubierto tras el pensamiento? ¿cómo encontrar nuevamente fundamentos, principios firmes desde los cuales reconstruir la legitimidad política, sin producir nuevamente una máscara que oculte la violencia? ¿Es posible aún encontrar criterios válidos para juzgar la realidad política? ¿Podemos encontrar todavía algún criterio racional para oponernos al poder, o simplemente se dirimirán las cuestiones políticas alrededor de la dinámica de las correlaciones de fuerza?

A continuación reseñaremos brevemente dos caminos que construyó el pensamiento político para salir de la perplejidad y contestar a estas preguntas intentando recuperar alguna noción de legitimidad política.

b. Los intentos de recuperar la reflexión sobre la legitimidad política

b.1. La crítica deconstructiva

Situaremos en esta perspectiva a un conjunto de autores, tales como Foucault, Derrida, Deleuze, etc, que profundizan radicalmente la crítica sobre las pretensiones de universalidad que esgrimiera la racionalidad moderna, afirmando el origen histórico y particular de aquello que puede entenderse como verdadero.¹³

Estos autores se inclinarán a realizar sus indagaciones alrededor del problema de la disolución de lo real en el horizonte existencial del ser humano. Este problema, heredado de la reflexión heideggeriana, se traslada directamente a la cuestión de la “verdad”: cómo es posible que la verdad aparezca al interior de ese horizonte existencial. Y como señalamos oportunamente lo verdadero era en la reflexión filosófica aquello que se mantenía constante y no cambiaba según las perspectivas particulares.

¹³ Roberto Follari ha caracterizado en su obra *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina* a este conjunto de autores postestructuralistas como formando parte de una misma perspectiva que denomina *modernidad negativa*. Este autor intenta señalar que Derrida, Foucault, Deleuze, entre otros, constituyen una crítica de la racionalidad moderna que no abandona totalmente el espacio de reflexión de la modernidad y cuyos caracteres constitutivos son *la reivindicación del goce y el juego, el desfundamiento de toda racionalidad fundante, el “desarmamiento” constante del Logos*, [y en el los que resulta notable su distancia de] *cualquier propuesta proyectual, incluso la de orden político* (FOLLARI, 1990:63).

Esto era lo que permitía encontrar criterios estables para juzgar la legitimidad en la política.

Esta propuesta se inclinará hacia una deconstrucción de la razón occidental en la búsqueda de evidenciar el ocultamiento que produce toda articulación que se pretenda verdadera. Se trata de una suerte de profundización del primer momento de la crítica nietzscheana. La “verdad” es, desde esta perspectiva, el intento de hacer aparecer como *a-histórico*¹⁴, aquello que no es más que un producto de las luchas libradas entre los hombres a lo largo de la historia. Detrás de su pretendida universalidad desinteresada se oculta su verdadero carácter: ser el producto de una lucha, el efecto de la vigencia de una determinada correlación de fuerzas. La verdad es siempre, cualquiera sea ella, el resultado obtenido por quien ha vencido en una batalla, un efecto del poder.

En este sentido esta perspectiva de pensamiento intentará mostrar la falta de fundamento sólido que caracteriza a la razón occidental moderna. Tal como afirma Follari, el filósofo francés Jacques Derrida emprende una reflexión que busca *liquidar la visión de la vida como prebendaria de una significación previa a la que debiera constantemente rendirse y remitirse* (FOLLARI, 1990:54).

En un sentido similar Michel Foucault intentará mostrar los procedimientos sociales de producción de verdad para develar su carácter histórico y contingente y denunciar la violencia oculta tras la razón occidental.

Para profundizar nuestra indagación acerca de la propuesta realizada desde esta perspectiva nos limitaremos a abordar con mayor detalle las reflexiones de este último autor.

Para Foucault toda “verdad” constituye un indicador, un rastro que ha dejado la violencia, el síntoma evidente de la existencia efectiva de relaciones de dominación. Es decir que la institución de una “verdad” nunca es previa a la dominación que se ejerce en su nombre, sino su resultado.

A partir de aquí, podemos afirmar que para Foucault toda vez que estamos en presencia de una “verdad” nos encontramos frente a relaciones de dominación. La “verdad” es el modo de hacer aparecer como natural una situación real de poder, intentando fijarla, estabilizarla, negando la pluralidad cambiante del devenir propio de la existencia humana. La “verdad” es el siempre renovado intento del poder de borrar

¹⁴ La verdad aparece como algo que está por fuera del mundo histórico y cambiante de los seres humanos y sus opiniones, y cuya afirmación es el producto de una racionalidad universal neutra valorativamente y no una herramienta de poder de ciertas particulares valoraciones.

las huellas de la batalla que lo ha erigido como vencedor: trata de naturalizar, de esencializar una situación histórica y contingente para invisibilizarla frente a los ojos ya petrificados de los vencidos, que han de contemplar así la presencia invariable de *lo mismo*. En este sentido, Foucault afirma que el poder, a través de las verdades que instituye, tiene características productivas: constituye la subjetividad de las personas, los nombra sujetándolos.

Resulta entonces de este análisis que la “verdad” nunca puede ser criterio para distinguir lo legítimo de lo ilegítimo, porque ella es siempre el producto arbitrario de una voluntad particular que ha llegado a instaurarse como verdad por medio de la violencia y la dominación: ella misma es expresión de ilegitimidad.

En este sentido, Foucault sostiene en *La verdad y las formas jurídicas* que, *entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas* (FOUCAULT, 1996:24).

Por esa razón, aún aquellos que se oponen a esta dominación, cuando lo hacen en nombre de una supuesta “verdad”, también caen dentro de los juegos del poder y la dominación: en el momento mismo en que postulan una “verdad” para luchar contra la dominación, ellos mismos están ejerciendo el poder, homogeneizando y cristalizando, transformando en estático aquello que no es más que dinámico devenir. Y como resultado de esto, están reconstruyendo o reforzando las cadenas que pretenden romper. Abonando esta perspectiva, Gianni Vattimo afirma en su obra *El fin de la modernidad* que ante la desvalorización de los valores supremos realizada por Nietzsche, ante la muerte de Dios, no es posible responder con la *reivindicación -patética, metafísica- de otros valores más verdaderos (p.e.: los valores de la cultura marginal, de la cultura popular, opuestos a la cultura dominante; etc.)* (VATTIMO, 1990:33)

Se trata, según la interpretación realizada por Mejía Quintana sobre la propuesta foucaultiana, de denunciar *la experiencia reductiva y opresora de la racionalidad occidental que entraña la supresión de la pluralidad, de la diversidad y la individualidad a favor de la homogeneidad totalizante* (MEJÍA QUINTANA, 2003:27).

Esta perspectiva buscará entonces llevar el escepticismo a sus últimas consecuencias y disolver todo intento de cierre de sentido, toda pretensión de fundamento. La tarea del pensamiento no consiste ya en buscar algún principio o

fundamento desde donde distinguir la legitimidad política y señalar a los hombres un sentido a sus prácticas, sino simplemente denunciar los poderes ocultos tras las supuestas “verdades”, elaborar una topografía de las redes de poder, un croquis de la geografía de la dominación que permita desplegar acciones de resistencia.

La noción de legitimidad política no podrá interpretarse ya desde la voluntad de poder, que impone una verdad, un principio, un sentido, sino en la acción de resistir el sentido impuesto por los poderosos. La resistencia se convertirá en el modo legítimo de la acción política: la legitimidad política se define por la negación de la identidad positiva que afirma el poder.

Lejos estamos aquí de esa noción fundante de la *razón política* occidental que buscaba salir del lugar de la mera opinión (el lugar de los sofistas) y alcanzar algún conocimiento cierto que permitiera distinguir la justicia de la injusticia, lo legítimo de lo ilegítimo de una manera universal y absoluta.

Tal como afirma Foucault, *si quisiésemos saber qué cosa es el conocimiento no hemos de aproximarnos a él desde la forma de vida, de existencia de ascetismo característica del filósofo. Para saber qué es, para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento.* (FOUCAULT, 1996:28).

Así entonces, el espacio de la “verdad” será entendido como un campo de batalla en el cual se oponen argumentaciones cuyo único horizonte es la lucha y el poder. No hay ya una búsqueda de la verdad en la exposición de un razonamiento, sino simplemente el intento de persuadir, cooptar y controlar estratégicamente las opiniones del otro.

Se trata de un retorno al escepticismo de los sofistas. Un retorno a aquella posición que definimos en nuestro primer capítulo y que consistía en la disolución de los títulos fuertes legitimidad política. La diferencia fundamental entre uno y otro proceso estriba en que mientras los sofistas buscaban derribar las legitimidades del horizonte interpretativo mítico-religioso, ahora nos encontramos ante un intento de desfondar la legitimidad sostenida por la propia *razón política*.

Esa *razón política* que, como señalamos oportunamente, fue fundada en Grecia con el objeto de reconstruir los títulos de legitimidad política sobre la base de la racionalidad, y que atraviesa la historia del pensamiento político occidental, se constituirá en el centro de los ataques que la crítica deconstructiva realizará, continuando con la tarea comenzada por Nietzsche.

En este sentido Foucault plantea que la historia occidental está atravesada por el gran mito platónico de que *el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado. Con Platón se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber, si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político.* (FOUCAULT, 1996:59)

Y a partir de esta relectura de la historia occidental afirmará su posición: *Hay que acabar con este gran mito. Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar [...] que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste.* (FOUCAULT, 1996:59)

Así, los estudios foucaultianos tendrán como horizonte mostrar la estrecha relación existente entre saber y poder para romper con *el ideal platónico de una verdad sin violencia y de un conocimiento sin intereses. Foucault sostiene que el ejercicio del poder y la producción de saberes son dos fenómenos simultáneos en el contexto de prácticas sociales y discursivas producidas históricamente* (MEJÍA QUINTANA, 2003:25).

Aquí está, brevemente sintetizada, la posición foucaultiana: no se trata ya -como quería la *razón política*- de marcar algún sentido, alcanzar algún conocimiento cierto que permita distinguir lo legítimo de lo ilegítimo. Esto no resulta más que una estrategia del poder para ocultar el origen histórico y violento de su dominación. Tener una propuesta, un criterio válido *erga omnes*, para establecer un orden legítimo no está permitido: implicaría un retorno al ocultamiento que produce la *razón política*. Sólo en la resistencia, en la negación del orden establecido por el poder, será posible que aparezca la legitimidad política.

Veamos cómo es esto de que la clave para determinar la legitimidad política es la resistencia. Luego de la disolución de la *razón política* iniciada por Nietzsche se perdió la posibilidad de esgrimir un criterio con pretensión verdad universal que sirva

de horizonte para determinar la legitimidad política. La posición a la que arriba el filósofo alemán, al mostrar a la voluntad de poder como origen de la verdad, muestra la raíz histórica y contingente de la misma y, por tanto, el carácter ficticio de su pretendida universalidad.

La solución nietzscheana de apelar a la fuerza y al vigor vital de los hombres, para imprimir un sentido al mundo sin otro fundamento que el ánimo de expandir la propia voluntad de vida y poder, ya no resulta satisfactoria. Luego de las experiencias que pusieron al pensamiento en situación de perplejidad, esta perspectiva tiene conciencia de que tal solución resulta, al menos, peligrosa, ya que deja sin armas al pensamiento para enfrentar la opresión.

Por ello entonces, el pensamiento tendrá la misión de denunciar, de desocultar la violencia y desfondar la razón, intentando mostrar la topografía desnuda del poder.

En este sentido, el espacio de la legitimidad política queda reducido a resistir las orientaciones impuestas por la voluntad de poder (o en palabras de Foucault *voluntad de Verdad*).

Desde la perspectiva foucaultiana sólo es legítimo destruir la voluntad de verdad y negar el orden impuesto por el poder. Toda vez que intentemos afirmar una verdad o establecer un orden, aún aquellos supuestamente alternativos, no hacemos más que reproducir el orden del poder y las relaciones de dominación.

En este marco es posible sintetizar afirmando que para esta perspectiva, dada la imposibilidad de que alcancemos una instancia no mediada de la realidad desde donde afianzar la “verdad”, esta resulta siempre una ficción estática que oculta la realidad cambiante de lo humano. La legitimidad política, entonces, sólo aparecerá en como actos de confrontación y resistencia frente a las verdades del poder. Por ello podemos decir que se trata de un conjunto de *filosofías de la resistencia*.

b.2. La corriente filosófica del consenso

Ubicamos dentro de esta corriente al conjunto de autores que ha desarrollado los planteos centrales de la Ética del Discurso.

Habíamos observado cómo la crítica deconstructiva de la razón construía su planteo en torno a tres cuestiones fundamentales.

Como punto de partida afirmaba la subjetividad de todas las propuestas de interpretación de la realidad. De aquí se desprendía un pluralismo valorativo que

afirmaba la imposibilidad de acceder a una “verdad objetiva” que sostenga la legitimidad política.¹⁵

Por otra parte, esta perspectiva afirmaba que las verdades vigentes implicaban un acto violento del poder (violencia simbólica actuante en el presente como productora de una subjetividad dócil e inauténtica) para ocultar la contingencia de su origen: la violencia primigenia que lo erigió como poder.

De aquí se derivaba entonces que las discusiones en torno a la “verdad” debían entenderse siempre como un campo de batalla en el que se despliegan estrategias discursivas cuyo horizonte no es acceder a la “verdad”, sino lograr vencer e imponer la propia voluntad sobre los otros (*voluntad de poder* en Nietzsche, *voluntad de verdad* en Foucault). En esta batalla, donde la objetividad y la imparcialidad del juicio son meras ilusiones, la fuerza y la capacidad de persuasión constituyen las virtudes cardinales.

Por último abordábamos el problema de la legitimidad política desde esta perspectiva. Si la verdad era siempre expresión y actualización de la violencia, la legitimidad provendrá -para esta posición filosófica- en las prácticas de resistencia a la verdad, en la negatividad sobre lo establecido. Esta práctica negativa consistiría en el perenne intento de no permitir que la verdad sedimente su peso muerto sobre el fluir de la vida. Se trata de disparar las armas del pensamiento y de la acción en contra de las sólidas estructuras que el poder construye para contener el devenir propio de la existencia humana.

En esta última cuestión se abona entonces el radical escepticismo que proponen estos autores, la constante disolución de los fundamentos de la racionalidad moderna, de la *razón política*, la deconstrucción de todo intento de cierre de un sentido para mostrar el vacío que oculta.

Contra esta perspectiva los autores que transitan el camino de la Ética del Discurso, cuyos principales exponentes son Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, intentan establecer criterios formal-procedimentales que permitan recuperar la noción de racionalidad.

Si luego de la crítica iniciada por Nietzsche, y continuada en la *filosofía de la resistencia*, ya no es posible acceder de manera certera a la “verdad”. Y si por esto mismo entonces, las verdades vigentes constituyen para los autores postestructuralistas meras opiniones contingentes que gozan de este status por el poder que las sostiene.

¹⁵ No existe para ella la posibilidad de emergencia de una realidad que no se halle mediada por la subjetividad.

Resulta entonces que tales verdades surgen de la confrontación entre los seres humanos, teniendo su fundamento en la voluntad de los más fuertes. La *Ética del Discurso* consistirá en el intento establecer una serie de criterios formal-procedimentales para que las verdades surgidas de esa confrontación no provengan de la voluntad del más fuerte sino de un consenso racional entre los hombres que garantiza la imparcialidad de su resultado. Y asimismo estos autores extraen del análisis de estos criterios formal-procedimentales una serie de principios que nos orientan respecto de la legitimidad política.

Tal como afirma Habermas *“la racionalidad procedimental [...] constituye (tras el desmoronamiento del derecho natural racional [construido por el pensamiento político moderno para fundar la legitimidad política]) la única dimensión que queda en la que puede asegurarse al derecho positivo un momento de incondicionalidad y una estructura sustraída a ataques contingentes”* (HABERMAS, 1991:159).

Con este horizonte como objetivo, estos autores construyen una serie de argumentos que nosotros desarrollaremos aquí brevemente.

Tal como reconoce Karl-Otto Apel en su artículo *La “Ética del Discurso” ante el desafío de la “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”*, el principal opositor al que se enfrenta esta corriente de pensamiento es el escéptico: *el escéptico es, desde los tiempos antiguos, el interlocutor decisivo en las indagaciones de las condiciones de posibilidad de una filosofía intersubjetivamente válida, no importando su motivación a su ubicación histórico-geográfica.* (APEL, 1998:197) Es decir que para la *Ética del Discurso* es necesario refutar la posición del escepticismo para encontrar principios universalmente válidos que escapen a la contingencia histórica. Si no podemos refutar al escéptico -sostiene Apel-, entonces la argumentación válida es imposible de antemano.

Partiendo desde la misma argumentación del escéptico, desde la *Ética del Discurso* pareciera posible encontrar una serie de principios sobre la validez argumentativa que están siempre supuestos en el *diálogo intersubjetivo*. Será el cumplimiento de estos principios lo que, para esta corriente, otorga validez y legitimidad a las verdades obtenidas de la confrontación de las diversas argumentaciones.

Se trata de hallar una serie de normas éticas fundamentales que son parte constitutiva de las condiciones normativas de la argumentación. Por esta vía, los autores que analizamos pretenden superar la concepción “sofística” que desarrollara Foucault

bajo la cual el campo del conocimiento aparece como un campo de batalla y la argumentación como un recurso de acciones estratégicas.

La Ética del Discurso enfrenta entonces el relativismo historicista que plantea la parcialidad (cultural, social, geográfica, histórica) de cualquier persona que argumenta y pretende sostener alguna “verdad”.

En este sentido, sus autores afirman que cuando el “escéptico” sostiene sus posiciones mediante una serie de argumentaciones, debe presuponer que estos argumentos que esgrime se insertan al interior de una interacción comunicativa en la que los otros actúan “como si” un consenso racional fuese posible, y en el cual todos se someten a la “coacción sin coacciones” del mejor argumento. Sin esta presuposición - sostienen los autores- la argumentación no tendría ningún sentido, y aún el “escéptico” debería abandonar sus intervenciones.

Ello es así porque cualquier argumentación racional que se intente, presupone, para la Ética del Discurso, una *comunidad ideal de comunicación* en la cual es posible alcanzar un consenso racional. Es decir que, en el acto mismo de ponernos a discutir y elaborar argumentos sobre una cuestión problemática, estamos presuponiendo el acuerdo tácito entre todos los participantes (reales y potenciales) de que serán únicamente el peso de la evidencia y la fuerza de la argumentación las que decidan en definitiva a favor de una u otra posición. Este es -para la Ética del Discurso- el presupuesto básico de toda argumentación: aún el “escéptico” debe aceptar estos principios que subyacen a la argumentación porque sino, según Apel, caería en una *contradicción performativa*: mientras duda de la posibilidad de la argumentación, ya ha entrado en ella, desplegando argumentos que él postula como válidos. Es decir, el escepticismo constituye una posición más, entre las muchas que se despliegan al interior de una comunidad real de comunicación. La posición del “escéptico” se encuentra entonces comprendida dentro de los principios pragmático-trascendentales que la Ética del Discurso obtiene del análisis de los supuestos sobre los que se construye cualquier interacción comunicativa.

Es decir que si bien los seres humanos despliegan acciones estratégicas intentando dominar e imponer su voluntad particular sobre los otros, cuando lo hacen por medio de la comunicación y el empleo de argumentos, hay ciertas reglas que deben respetar. Pero ellas no son falseadas por las relaciones de fuerza, como propone Foucault.

La Ética del Discurso propone superar esta instancia de la pura racionalidad estratégica, prestando atención al hecho de que el horizonte en que nos socializamos ya contiene el despliegue de la acción comunicativa, entendida como el lugar en el cual es posible que aparezca nuevamente la legitimidad.

Entonces, más allá de la duda escéptica (Foucault), Karl Otto Apel afirma que *“por el simple hecho de argumentar y de ser capaz de reconocer la relatividad cultural como límite de la aspiración a la validez universal, el relativista [escéptico] tiene que presuponer, y a la vez dirigirse de cierta manera a la instancia de reflexión meta-histórica de la racionalidad universalmente válida de la comunidad de discurso ideal e ilimitada”* (APEL, 1998:199).

A partir de esta *comunidad ideal de comunicación* que extraen del análisis de los supuestos sobre los que se estructura la comunidad real de comunicación (que incluye al “escéptico”), los autores intentan encontrar esas reglas formal-procedimentales.

Del “como si” hubiese simetría entre los hablantes y ausencia de relaciones de poder y coerciones arriban a los principios de la Ética del Discurso:

El *principio del Discurso* que afirma que *solo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico* (HABERMAS, 1991:101).

Y el *principio de Universalización* que afirma que *en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que ser aceptados sin coacción alguna por todos* (HABERMAS,1991:101-102)

¿Qué significado obtienen estos autores a partir de estos dos principios?

De ellos se derivan una serie de reglas que deben cumplirse para alcanzar una acción comunicativa que escape a la lógica estratégica (lógica ilegítima, porque implica manipulación y fuerza).

Estas reglas pueden resumirse en tres: todo sujeto capaz de hablar y actuar tiene derecho a participar en la discusión; todos los participantes tienen derecho a cuestionar o introducir cualquier afirmación que consideren pertinente; a ningún hablante se le puede impedir el uso de sus derechos por medios coactivos originados dentro o fuera del discurso. (YARZA, 2008:5)

El cumplimiento de estas reglas permite superar la parcialidad existente en la instancia de la lucha estratégica entre las *opiniones* (siempre contingentes, históricas y

sujetas a intereses particulares) y acceder a un punto de vista imparcial que otorgue validez universal a los consensos que en la discusión y confrontación de argumentos se han alcanzado.

Con estas tres reglas se establece entonces un criterio formal-procedimental que habilita al pensamiento la posibilidad de determinar si el acuerdo al que se ha arribado en una discusión responde a un consenso racional entre los participantes o si ha existido alguna situación que no ha permitido que la racionalidad comunicativa se despliegue entre los hombres serenamente y el resultado de la discusión proviene de la manipulación y el ejercicio de la fuerza.

Establece entonces, a partir de una pragmática-trascendental este conjunto de reglas o presupuestos de cualquier acción comunicativa. Partiendo de una situación concreta e histórica (la discusión argumentativa que se da entre los seres humanos) y por medio de un análisis de los presupuestos que en este tipo de acción subyacen, se determinan, sin necesidad de recurrir a una instancia suprahumana o metafísica (Dios, Naturaleza, Razón, Historia), criterios que poseen validez universal. Éstas reglas a las que arriba la *Ética del Discurso* *no son “convenciones”, sino presupuestos inexcusables: solo observándolas puede haber un acuerdo fundamentado acerca de algo* (YARZA, 2008:5)

De esta manera la *Ética del Discurso* organiza un conjunto de reglas formal-procedimentales que instituyen una fundamentación pragmática-trascendental que rompe con el relativismo historicista. La multiplicidad de mundos particulares que se manifiestan y se contraponen históricamente en una comunidad, encuentran un marco universal de validez que permite garantizar la imparcialidad (racionalidad) de los consensos que resulten de esa confrontación. Esto se debe a que, si se cumplen debidamente las reglas establecidas por estos autores, los consensos alcanzados son producto del sometimiento de todos los participantes a la “coacción sin coacciones” del mejor argumento.

Con esta formulación de reglas pragmático-trascendentales, los autores de la *Ética del Discurso* logran sortear de algún modo los significativos limitantes que había impuesto el historicismo radical de la filosofía nietzscheana a las pretensiones de validez universal esgrimidas por la razón.

Respetando esas reglas resulta posible arribar a “verdades” válidas para todos los participantes de una comunidad discursiva que no se sustentan en la *voluntad de poder* de ninguno de sus participantes sino en el consenso racional de todos. En ellas

encontramos expuestos criterios universales que permiten juzgar con algún grado de certidumbre racional la legitimidad o ilegitimidad de las normas que rigen la vida social. Estamos entonces ante un intento de recuperación de la *razón política* desde criterios formal-procedimentales.

CAPÍTULO III

La reconstrucción de la *razón política* desde la perspectiva latinoamericana

a. Las corrientes filosóficas de la resistencia y del consenso: una perspectiva antropológica común.

La paradoja que ha transitado la historia del pensamiento metafísico ha rondado en torno al renovado intento de resolver la contradicción existente entre: por un lado, un razonamiento que pretende moverse en un área intemporal y a-histórica (no sujeta a las contingencias que impone el tiempo y el lugar), desde donde accede a verdades objetivas y, por otro lado, la raigambre que este pensamiento tiene en el tiempo histórico en que se desarrolla la vida del sujeto pensante (determinada siempre por la *circunstancia*). Es decir, la contradicción existente entre un pensamiento que llega a conclusiones objetivas (universales) y la realidad subjetiva (particular y contingente) en que este pensamiento tiene lugar.

Como señalamos oportunamente, la pregunta que esta situación paradójica ha replanteado incansablemente al pensamiento es la de cómo es posible acceder a la “verdad”, a criterios ciertos que tengan validez para todo tiempo y lugar con independencia de la contingencia propia de las circunstancias históricas en que los mismos han sido planteados.

Para responder a esta pregunta, como hemos visto con anterioridad, el pensamiento metafísico ha recurrido a diversas figuras trascendentales (Dios, Razón, Naturaleza, Historia) que han operado como instancias aseguradoras de la correlatividad entre lo que la razón piensa y la “verdad”, entre lo que el ser humano conoce y lo que la realidad es.

La fuerte crítica a la metafísica realizada desde una posición historicista por Nietzsche y Heidegger significó el derrumbe de todas esas instancias aseguradoras que el pensamiento occidental había construido. Resumidamente esta crítica plantea que el ser humano se encuentra siempre ocupado en una lucha constante por permanecer en la vida y evitar la muerte; esta lucha le recuerda a cada instante la contingencia y finitud que caracterizan su propia existencia; la realidad que pretendemos conocer sólo tiene lugar al interior mismo de nuestra existencia particular. Por lo tanto ese conocimiento

no tiene ninguna garantía de validez universal, ningún punto de referencia externo (trascendente) ya que la realidad misma radica en el interior de la contingencia propia de la existencia humana (inmanente). No hay ningún “allí afuera” al que sea posible recurrir para sustentar las pretensiones de objetividad. Tal como afirma Heidegger *el dominio de lo suprasensible existente en sí como luz decisiva ya no está sobre el hombre [...] lo existente es absorbido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no tiene luz propia. Ya no es más que el punto de vista puesto en las posiciones de valores de la voluntad de poder* (HEIDEGGER, 1960:216).

En definitiva, para esta posición, el ser humano es un ser esencialmente temporal e histórico y no tiene garantías que le permitan acceder por un acto autónomo del pensamiento a aquello que la metafísica ha entendido como “verdad”.¹⁶

En páginas precedentes habíamos señalado los diferentes caminos que para recuperar alguna noción o principio que cumpla las funciones fundantes que otrora cumpliera la *razón política* adoptaron la corriente de pensamiento que hace hincapié en la resistencia y la que centra su análisis en el consenso.

Sin embargo, podríamos afirmar que -a pesar de las diferencias señaladas- se trata en ambos casos, de intentos postmetafísicos de articular un pensamiento que establezca criterios estables para discernir entre la legitimidad y la ilegitimidad política. Sendos caminos compartirían por ello una misma visión respecto a las limitaciones del pensamiento para alcanzar por sí mismo una proposición considerada verdadera en el sentido fuerte de la “verdad”:

- Por un lado la *filosofía de la resistencia* planteando la imposibilidad de que el pensamiento arribe a tal “verdad” ya que implicaría siempre un salto ilegítimo (sin fundamento alguno) por fuera de la historicidad propia de la vida humana, el intento de cristalizar por medio de la identidad aquello que es esencialmente devenir; y por ello, identificando luego a la “verdad” como el producto de un acto de imposición por la fuerza.
- Por otro lado la *filosofía del consenso* que sostiene la posibilidad de que aparezca algo que ocupe el lugar de la “verdad” en el ámbito de la interacción comunicativa que se da entre los sujetos, y en tanto y en cuanto

¹⁶ Podríamos agregar aquí -siguiendo la interpretación que Félix Duque realiza en su introducción a la obra *El Tiempo y el Otro* de Emmanuel Lévinas- que la historia de la “verdad”, y en nuestro caso particular la historia de la razón política es vista desde esta perspectiva como la historia de una *narración que se contradice a sí misma en su propia escritura, desde el momento en que intenta decir en el tiempo (o sea: fuera de sí) que la verdad es el Sí mismo* (DUQUE, 1993:12).

en dicha interacción se cumplan una serie de requisitos formal-procedimentales; y considerando luego que las proposiciones a las que se arriba por este medio son verdaderas (pero en un sentido menos fuerte que el presupuesto a la “verdad” de la metafísica: se trata de enunciados con validez universal, pero no válidos para todo tiempo y lugar, sino cuya validez rige para la totalidad de los miembros participantes de una determinada comunidad de discurso). Los enunciados verdaderos a los que se arriba aplicando los principios formales postulados por la Ética del Discurso se mantienen aún dentro de la órbita de la existencia humana (histórica y contingente) y no pretenden derivar su validez de ningún principio externo a la propia argumentación que los sostiene - son pues, verdades inmanentes-.

Entonces, podemos decir que en el fondo de los dos caminos que hemos reseñado se encuentran operando las conclusiones a las que arribó el historicismo del existencialismo heideggeriano que había planteado como características esenciales del ser humano su historicidad y contingencia (falta de fundamento). Es decir, en la base de ambas perspectivas se hallaría, probablemente, la antropología heideggeriana. Esta es una interpretación que vamos a seguir, aunque reconociendo que no es la única alternativa de lectura de la obra del filósofo alemán. Si bien es posible enfatizar en los aspectos que señalan en dirección a una mirada “ontologizante” de Heidegger (que se posiciona como fuera de toda interpretación ideológica), nos ha parecido experimentalmente fructífero utilizar la lectura de Günter Anders, quien tensa la filosofía de heideggeriana hasta mostrar su funcionalidad con el individualismo abstracto de la modernidad burguesa.

Como vimos en su momento, Heidegger entendió al ser humano como ser-ahí (*Dasein*). Un sujeto que se halla en primera instancia arrojado al mundo, que se encuentra en *estado de yecto* (sin un sentido y fundamento preestablecido). Ha sido puesto en la vida, y su propia voluntad y conciencia no han intervenido. En estas circunstancias, el ser humano tiene que vérselas con el mundo para resolver qué hacer con esa vida que le ha sido dada.

Heidegger propone, en un primer momento, que el ser-ahí adopta el carácter de *Se (Man)*, de vida amorfa y anónima (inauténtica), que no se ha determinado por su propia voluntad y se mantiene atada a lo que “se” piensa, “se” hace y “se” dice (la

herencia histórica: la *opinión* de los otros, la cultura, etc.). Su propuesta consistirá en plantear que en tal estado el ser humano se encuentra sometido a determinaciones externas (la herencia que le ha venido desde fuera) y, por tanto, en ausencia total de libertad.¹⁷ Es preciso para Heidegger superar el *estado de yecto* a través una operación por la cual el ser humano se apropie de su destino, construya un pro-yecto y lo realice por su propia voluntad. De esta manera, el ser-ahí se vuelve idéntico a sí mismo y alcanza una existencia auténtica. De lo que se trata para Heidegger es de la realización de la libertad del ser humano, de que el ser-ahí devenga en existencia por acción de su propia voluntad espontánea, haciéndose dueño de sí, recuperando el Sí-mismo de su condición de arrojado. Según Anders, aquí aparecen las aristas más problemáticas de la reflexión heideggeriana ya que el horizonte que ha propuesto para alcanzar una existencia auténtica es el del *ser humano, que se arranca del anonimato del “se” para arriesgarse con audacia a una “existencia” en la nada social como un solitario y obstinado self-made man* (ANDERS, 2008:83-84)

Esta propuesta se funda en aquello que Heidegger entiende como característica propia del ser humano: su única identidad radica en no tenerla, en encontrarse siempre en una situación sin fundamentos, abierta al devenir y el cambio. Las posibilidades se abren merced a esta situación sin fundamentos. La realización de estas posibilidades es la realización de la libertad humana, el alcance de una existencia auténtica. El “Se” (man) que deviene Si-mismo, existencia.

Esta concepción de la antropología heideggeriana niega -según Günter Anders- las necesidades propias de la vida humana. Se trata de una antropología que plantea que el hombre, en el tener que vérselas con el mundo y ocuparse de él, está poniendo en juego la posibilidad de hacerlo auténticamente, desplegando su propia libertad (*self made man*), o de hacerlo de manera inauténtica. Es decir, como repetición incansable de la cultura heredada.

Sin embargo, podemos sostener que esta visión no se detiene en la cuestión fundamental por la cual el hombre tiene que vérselas con el mundo: satisfacer sus necesidades, procurarse -tal vez primariamente- alimentos y abrigo. Se ha hecho

¹⁷ Una perspectiva similar asumirá Ortega y Gasset en su célebre ensayo *El hombre y la gente*. En esta obra el autor plantea que cuando los hombres hacen lo que “se” hace, dicen lo que “se” dice y piensan lo que “se” piensa, están actuando inauténticamente, no como *hombres* sino como *gente*. Se trata de acciones a las que le faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen un sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tienen sentido. Es, pues una acción humana; pero irracional, sin espíritu, sin alma, en la cual actúo como el gramófono a quien se impone un disco (...) parece como si fuera algo humano, pero deshumanizado, mecanizado, materializado (ORTEGA Y GASSET, 1957:209)

abstracción de las mismas. Tal como afirma Anders, *Heidegger no se pregunta por las condiciones de necesidad sino sólo por las condiciones de posibilidad* [y este abandono de las necesidades propio del idealismo lo lleva a reformular] *todo aspecto de la existencia en un signo de libertad, afirmando entonces que el hombre es libre (independientemente de las circunstancias reales) dado que puede* [la posibilidad] *ser libre* (ANDERS, 2008:85).

En definitiva podemos afirmar junto con Günter Anders que *al hacer de la posibilidad* [condición básica para que se realice la libertad del ser-ahí] *la categoría fundamental del ser-ahí* [olvidando su condición de ser necesitado], *Heidegger se encuentra (...) en el seno de una tradición que “al ontologizar” la libertad, renunció a la idea de liberar realmente al hombre* (ANDERS, 2008:85).

Son las implicancias de esta antropología las que servirán de base para que la filosofía latinoamericana desarrolle su crítica.

b. La corriente filosófica de la emancipación

La filosofía latinoamericana, situada en las zonas periféricas del *sistema-mundo*, intenta reconstruir una noción de legitimidad política acorde con las necesidades de liberación de los pueblos oprimidos del tercer mundo. El desafío que asumen estos autores es el de recuperar títulos fuertes de legitimidad política pero fundados a partir de la historicidad propia de lo humano, encontrar criterios válidos universalmente surgidos desde el interior mismo de la vida humana (siempre contingente, sujeta a la finitud).

Van a tomar como punto de apoyo para el desarrollo de sus posiciones críticas una concepción antropológica distinta a la heideggeriana: su punto de partida será entender al ser humano como ser primordialmente necesitado.

El criterio fundamental desde donde despliega su mirada crítica esta corriente es el de la vida humana concreta, corpórea y necesitada. Tanto Arturo Roig, como Enrique Dussel y Franz Hinkelammert partirán de este criterio que situarán como presupuesto de validez universal que puede utilizarse para discernir con claridad sobre las discusiones que giran en torno a la cuestión de la legitimidad política.

Estos autores plantean que antes de ingresar en el ámbito de lo opinable (las verdades, la legitimidad política, etc.) hay un criterio universal que determina todos estos asuntos: la reproducción de la vida humana concreta. Este criterio funciona como un *a priori* que determina toda discusión en torno a la legitimidad política, y aún más a

la cultura en general¹⁸, ya que necesariamente lo presupone. No hay legitimidad política (ni tampoco cualquier otra expresión de la cultura), y menos aún discusión posible sobre estos asuntos, sin reproducción de la vida humana. Para Dussel *el contenido último de todo acto humano es la producción, reproducción y aumento de la vida empírica, inmediata y concreta del ser humano*. (DUSSEL, 2006:131)

Los argumentos respecto a la violencia que la “verdad” lleva intrínseca (*filosofía deconstructiva, de la resistencia*), tanto como los esgrimidos para establecer las condiciones formales de legitimidad (*filosofía del consenso*), suponen la posibilidad de mantenerse con vida de los seres humanos. Ésta es la condición *sine qua non* para que las discusiones acerca del fundamento de la política tengan lugar.

Se trata de una perspectiva que define un criterio material de “verdad” que, sin caer en una perspectiva metafísica que transforma al ser humano en servidor de alguna instancia trascendente (Dios, Razón, Naturaleza, Historia) permite establecer una regla de validez universal definida como contenido, para reflexionar críticamente sobre los efectos prácticos de lo establecido.

Como vimos anteriormente, el elemento crucial de la perspectiva antropológica de Heidegger lo constituía la *posibilidad* (indeterminación, apertura al cambio). Su definición antropológica implicaba justamente la no definición de aquello que el ser humano es, ya que su ser consistiría justamente en no ser algo determinado sino simplemente determinable. Un pensamiento que establezca un contenido a la definición antropológica implicaría -para esta perspectiva- cerrar camino a la posibilidad, intentar decir en el tiempo aquello que está fuera del tiempo, fijar la existencia humana a un sentido preestablecido (un retorno a la metafísica).¹⁹

En cambio, la filosofía latinoamericana propone una definición antropológica que expone un contenido identificando un conjunto elemental de necesidades cuya satisfacción es condición ineludible para la reproducción de la vida. Si bien los modos de satisfacción que se establecen históricamente entran dentro del terreno de lo particular, quedando sujetos a la contingencia histórica de las opiniones de los seres humanos; la existencia de un núcleo elemental de necesidades es para los autores latinoamericanos un hecho *in-opinable*, que trasciende cualquier realidad histórica y

¹⁸ Nosotros entenderemos por cultura el conjunto de todas las mediaciones que el ser humano ha construido para poder afirmar y reproducir su vida.

¹⁹ Esto ha sido ya aclarado en el momento en que hablamos sobre la perspectiva deconstructiva.

cultural, y desde el cual es posible -superando la metafísica- establecer nuevamente un criterio de validez universal para juzgar la legitimidad política.

Esto último, queda claramente expresado en un artículo de Arturo Roig titulado “*Las necesidades y la fundamentación de la ética*” en el cual este autor realiza una aguda crítica a Jean Baudrillard (y de alguna manera con él a la antropología heideggeriana), afirmando un *mínimo vital antropológico* que no puede estar sujeto a las vicisitudes propias de la *opinión*.

En este artículo, Roig nos plantea que si sostenemos la historicidad (contingencia) de toda posición teórica, si postulamos el carácter derivativo (en tanto radicado en la existencia del ser humano) de toda premisa que se proponga como principio, llegamos a la esterilidad del pensamiento: no nos es posible distinguir entre las necesidades mínimas que es necesario satisfacer para garantizar la subsistencia física del ser humano y las que tienen su origen en convenciones sociales. Todas ellas aparecen como producidas por la cultura (siempre particular, correspondiente a un tiempo y lugar determinados) y, por tanto, sujetas al ámbito contingente del devenir histórico.

Para Roig, por el contrario, es posible distinguir un núcleo básico de necesidades que no caen dentro del ámbito de lo *opinable*, sino que son condición de posibilidad y sentido último de toda cultura. Este *mínimo vital antropológico* constituye un centro permanente de sentido que no está sujeto a las variaciones que se producen según las coordenadas espacio-temporales en las que se sitúa el ser humano. Se trata de un criterio inopinable que puede utilizarse para juzgar las diversas *formas* de organización política de una comunidad. Lo que varía de una cultura a otra y, más aún, de un ser humano a otro, es la *forma* de satisfacer esas necesidades básicas. Esta *forma* histórica sí entra dentro del área de lo opinable (histórico, contingente), de lo sujeto a discusión, quedando excluido de ser propuesto como principio fundacional de la legitimidad política.

En este sentido, Roig distingue claramente entre la necesidad que *es meramente cultural como puede ser la que sentimos al escuchar música barroca o beber coca cola* [y aquella que estando ineludiblemente culturizada para su satisfacción, aún así se mantiene invariable] *como es la de alimentarnos y reproducirnos* (ROIG,2002:130).

Estas necesidades, que se mantienen invariables a lo largo de la historia y de las culturas y que constituyen el *mínimo vital antropológico*, tienen para Roig *una*

determinada consistencia [propia], aún cuando en su modo de ser histórico se nos aparezcan de variados modos según las épocas y los pueblos. Esa consistencia (...) les permite precisamente funcionar como un a priori desde el cual los necesitados irrumpen en la historia (ROIG, 2002:130).

Es decir que este núcleo de necesidades constituye una instancia que, surgida en la propia existencia histórica del ser humano, puede ir más allá de la historicidad y servir como criterio objetivo para fundar la legitimidad política.

En este mismo sentido, intentando distinguir aquello que es materia de la *opinión*, de aquello que no está sujeto a las vicisitudes de la historia, Hinkelammert afirma que la *satisfacción de las necesidades hace posible la vida; la satisfacción de las preferencias* [insertas en el campo de la *opinión* particular, lo cultural e histórico], *la hace agradable. Pero para poder ser agradable, antes tiene que ser posible (HINKELAMMERT, 2002:322)*

Es decir que este núcleo básico es desde donde comienza la argumentación -su condición de posibilidad- y no puede quedar subsumida en el debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo. Más aún, él mismo es el criterio de verdad que permitirá desentrañar tal discusión: *El criterio universal de “verdad” es el que la norma, acto, institución o eticidad sea o no mediación para la vida del sujeto humano (DUSSEL, 1998:10-11).*

Anteriormente a toda pregunta sobre la legitimidad política, como presupuesto *a priori* de la posibilidad misma de preguntar, nos encontramos con las necesidades humanas. Sólo si el ser humano puede seguir viviendo, reproduciendo y desarrollando su vida, tiene sentido preguntar sobre la legitimidad política. El postulado del que parte entonces esta perspectiva (las condiciones indispensables para la reproducción de la vida humana) plantea las condiciones de posibilidad de toda discusión acerca de la fundamentación de la política.

La norma material [reproducción de la vida] es la condición de posibilidad del “contenido” de la “aplicación” de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora; la norma material da el contenido de lo consensuado (DUSSEL, 1998:14)

La pregunta que se nos plantea ahora es cómo es posible afirmar un criterio material de validez universal identificado con una definición antropológica positiva sin caer en la metafísica.

Como señalamos oportunamente, la antropología heideggeriana había propuesto, intentado superar la perspectiva de la metafísica, la historicidad radical del ser humano como característica distintiva. Para el filósofo alemán, la esencia humana consistía justamente en no tener ninguna: se trata de un ser-ahí (*Dasein*), determinado por las circunstancias históricas (*Se*) pero con la libertad para abrir paso a la existencia y autodeterminarse. Esto implicaba la imposibilidad de alcanzar una definición positiva de la esencia humana. Esbozar una definición implicaría en esta perspectiva clausurar las *posibilidades*, hacer prebendaria a la libertad humana de una esencia metafísica.

La corriente filosófica de la emancipación se opone a esta visión, proponiendo -sin caer en la metafísica- una definición positiva de aquello que el ser humano es. Esta definición aparece al interior mismo de la historicidad, no como una esencia a-histórica que le viene al ser humano desde fuera, sino como resultado de la reflexión del ser humano sobre las propias condiciones de posibilidad de la reflexión: su vida.

En la perspectiva de Franz Hinkelammert, por ejemplo, la condición del sujeto humano como ser necesitado es un *a priori* de toda experiencia, pero que se descubre *a posteriori*, en la experiencia misma, al interior de la historicidad. Es un principio trascendental que surge de la inmanencia. Las necesidades del ser humano para reproducir y desarrollar su vida constituyen una especie de *esencia humana* que se descubre en la vida misma. No llegamos a formularlas por un simple acto del pensamiento, sino que se manifiestan y adquieren especificidad a partir de la vivencia que tenemos de ellas. Las percibimos porque el sistema social y político en el cual vivimos las niega, las deja insatisfechas. Se nos manifiestan en la experiencia como una ausencia (falta de satisfactores para esas necesidades) que está presente, pero presente en el modo de ausencia. Por ello se descubren en la vivencia, no se las conoce *a priori*. (HINKELAMMERT, 2007)

Ellas ocupan para Hinkelammert el lugar de *esencia humana*, un criterio universal que trasciende cualquier sistema social y político particular, desde el cual es posible juzgar la legitimidad o ilegitimidad de las normas vigentes en él.

Pero al surgir esta esencia desde el interior de la vida misma del sujeto humano, como conciencia de la negación que un determinado sistema social y político realiza sobre las necesidades humanas, no estamos frente a una formulación metafísica que transforme a la vida humana en prebendaria de una cierta significación. Es la vida misma del ser humano que surge como verdad, desde la cual es posible distinguir lo

legítimo de lo ilegítimo, lo justo de lo injusto: evaluar críticamente todas las mediaciones que el ser humano ha construido para afirmar su vida.

En esta perspectiva, la política se muestra como una actividad cuyo objetivo es organizar el conjunto de mediaciones (normas, instituciones, etc.) necesarias para el desarrollo de la vida de los miembros de una comunidad. Si bien hablamos de comunidades siempre particulares y de mediaciones que están sujetas a las vicisitudes propias de la contingencia histórica (cada momento histórico y cada cultura encuentran diversas *formas* para esas mediaciones) existe un fundamento material, de contenido, en tanto esas mediaciones tienen por finalidad ser satisfactorios de las necesidades de la vida humana. Por ello, estas necesidades que constituyen el *mínimo vital antropológico* (Roig), esa “esencia humana” descubierta en la vida misma (Hinkelammert), operan como una determinación material fundamental y universal de cualquier forma de poder político (y, en definitiva, de cualquier forma de mediación). Se trata de un criterio siempre *a priori*, que determina en última instancia los diversos modos o formas organización social y política que pueden darse históricamente. La justicia o injusticia existente en la política surgirá de la evaluación que se realice utilizando este criterio trascendental: *la satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probarán como hecho empírico el logro de la pretensión política de justicia* (DUSSEL, 2006:75)

Podemos afirmar entonces que el criterio material de verdad que propone la *corriente filosófica de la emancipación*, y que funciona como centro de la *razón política* que formulan, es un criterio que supera la perspectiva metafísica. Es decir que en esta perspectiva la vida humana no termina siendo prebendaria de ninguna instancia externa y anterior (Dios, Razón, Naturaleza, Historia). La vida humana se encuentra fundada en sí misma: se trata *del hombre como la suprema esencia para el hombre* (HINKELAMMERT, 2007:22).

Este criterio postmetafísico se relaciona con la asunción, por parte de estos filósofos contemporáneos, del legado de Karl Marx y su crítica al idealismo. En efecto, Hinkelammert toma el modelo de la crítica a la religión que Marx menciona en su *Crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel. En dicha obra, este autor afirma desde una perspectiva radicalmente humanista que *para el hombre la raíz es el hombre mismo [...]* *La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre* (MARX, 1968:30-31).

El elemento distintivo de la perspectiva que han desarrollado estos filósofos radica en esta herencia: su reflexión surge a partir de la experiencia, entendiendo la vida como fundada en sí misma. Lo que el ser humano *es* se descubre en la vida misma, a partir de la evidencia de las condiciones de posibilidad (necesidades) de la existencia misma de las posibilidades (preferencias).²⁰ Se trata de un principio trascendental: la satisfacción de las necesidades que permiten al ser humano reproducir y desarrollar su vida son condición de posibilidad de cualquier experiencia posible. Este principio *a priori* que surge de la experiencia es un descubrimiento que, sin embargo, realiza el ser humano *a posteriori*. En este sentido Hinkelammert afirma que las violaciones a la dignidad humana *se descubren como violaciones con anterioridad a cualquier ley que las prohíba. La ley ilegaliza algo que es ilegítimo ya antes de la ley. A posteriori se descubren las violaciones de los derechos humanos, pero lo que se descubre, es una aprioridad de una esencia humana violada. Se descubren en el curso de la vida cotidiana. Lo que es a priori, se descubre a posteriori. Una vez que son descubiertos, se ven que son a priori.* (HINKELAMMERT, 2007:185)

Resulta necesario en este punto introducir un elemento más para comprender la posición crítica que desarrolla *corriente filosófica de la emancipación*. Hemos visto cómo el ser humano es visto por estos autores como ser corporal y necesitado. Construyendo a partir de esta perspectiva antropológica un criterio (reproducción y desarrollo de la vida de los seres humanos concretos) que es anterior y trascendente frente a cualquier sistema político y social determinado. Pero accedemos a este criterio no por medio de un acto de intelección por el cual percibimos la naturaleza humana, sino a partir de la experiencia que tenemos de estas necesidades. Con esta dilucidación del origen histórico de las condiciones *a priori* de la experiencia, estos autores logran escapar a la metafísica que siempre ha intentado poner a la vida humana al servicio de alguna instancia externa de significación última.

Esta instancia *a priori* no implica para estos autores un valor determinado, sino la misma posibilidad de existencia de valores. Por ello no se encuentra sujeta a las opiniones de los seres humanos respecto a lo bueno, lo justo y lo legítimo; sino que es ella misma condición de posibilidad de tales opiniones.

²⁰ A las posibilidades, que constituyen la libertad que reconoce la perspectiva heideggeriana en el ser humano como facultad de autodeterminarse, la *filosofía de la emancipación* antepone las condiciones de toda posibilidad: la reproducción material de la vida.

Ahora bien, afirmar al ser humano como cuerpo vivo necesitado es evidenciar la situación esencialmente precaria de su condición, la radical vulnerabilidad e inestabilidad que presenta la vida frente a la presencia acechante de la muerte. Partir de esta situación implica definir la condición humana como finitud. Si limitaran su formulación sólo a esta posición no habrían logrado abandonar aún totalmente el territorio labrado por el pensamiento de Nietzsche y Heidegger.²¹

Justamente, en este punto habían quedado atrapadas las dos soluciones que antes reseñamos –la filosofía deconstructiva y la del consenso–, construyendo reformulaciones con un sentido débil de la *razón política*: ambas propuestas, se abstienen de proponer algún concepto explícito para fundar la legitimidad política. Una de ellas albergando el concepto de legitimidad al interior del de negatividad, como *acto de resistencia* frente la imposición de verdades, como acto que recuerda incansablemente el carácter ficcional (arbitrario) de las mismas; la otra albergando el concepto de legitimidad al interior de una *comunidad de comunicación* (histórica) en tanto acto de acuerdo racional entre sus miembros por medio del cumplimiento de una serie de reglas formal-procedimentales, como acto por el cual la ficción se vuelve válida (legítima).

Entonces, volviendo sobre la condición humana como finitud, la concepción antropológica que Hinkelammert nos propone no se limitará a afirmar sencillamente la corporalidad del sujeto humano (que evidencia su finitud), sino que desde esa corporalidad va a plantear que el ser humano es infinitud atravesada por la finitud. Para que el ser humano asimile su condición finita, límite infranqueable de la propia existencia que hace que todo lo que radica en ella adquiera el carácter de contingente, es necesario que la infinitud esté también presente. No es entendible la finitud sin la aprehensión de su opuesto, la infinitud. Si no estuviera presente la infinitud en el ser humano no podríamos tener conciencia de nuestra condición finita. El ser humano siempre excede sus objetivaciones, y es desde este exceso (infinito) que logra comprender la realidad.²²

²¹ Nos referimos a la cuestión de que en la afirmación del esencial devenir humano, estos dos autores, arribaban a la certidumbre sobre la imposibilidad de alcanzar ese territorio extra temporal donde radicaban las verdades postuladas por la metafísica. Así la “verdad” a la que se accedía por medio de la razón y que daba origen a títulos fuertes de legitimidad política quedó sepultada bajo la historicidad propia de lo humano y se la entendió como ilusión y máscara utilizada para ocultar.

²² Seguimos para esta interpretación la perspectiva aportada por Estela Fernández en su trabajo “Acercas de fetiches, ídolos y utopías: Hinkelammert y la racionalidad abstracta del capital”. (FERNÁNDEZ, 2007)

Así para Hinkelammert la existencia humana es entendida como aquello que se despliega en una *irresoluble tensión entre la finitud inherente a nuestra condición natural y corporal, por una parte, y el incontenible anhelo (...) a la infinitud, por otra* (FERNÁNDEZ, 2007:102).

Este anhelo de infinitud radica en el deseo humano de negar la muerte que constantemente acecha a la existencia recordándole su condición finita. Es el anhelo de expulsar la muerte, abstraer la situación de finitud de la condición humana para poder afirmar la vida. Es en definitiva la esperanza de vivir.

Haciendo abstracción de su condición finita, el ser humano construye dispositivos que le permiten alejar el asedio constante de la muerte, y desde ese espacio de calma que la abstracción le brinda a la conciencia, poder desplegar acciones para afirmar su vida corporal.

El problema de limitar nuestra perspectiva antropológica al concepto de finitud es que se prohíbe desde allí que el ser humano intente saltar más allá de su propia sombra. La finitud nos obliga a mirar una y otra vez, con ojos atónitos, nuestro propio rostro muerto, el cadáver que de alguna manera estamos siendo. Es afirmando el asedio constante de esta evidencia que puede sostenerse que todos los sentidos, que siempre implican una permanencia en el tiempo, están perimidos y entrañan sencillamente una máscara que oculta la condición humana. La existencia humana queda así recluida en el instante, constreñida ante la certidumbre de que en cualquier momento puede advenir la muerte. Sólo la carcelaria libertad del instante tiene sentido. La liberación del deseo de las cadenas que la cultura ha impuesto, en tanto producto de la abstracción de la condición finita de lo humano, parece ser la única opción auténticamente humana.²³

Pero, para Hinkelammert, la vida humana consiste en el desenvolvimiento de una tensión irresoluble entre esta finitud y la aspiración de infinitud. Es justamente por el mantenimiento de esta tensión que es posible que la vida humana se afirme. Es necesario -desde esta perspectiva- que comprendamos el carácter posibilitante que la abstracción de la *conditio humana* puede cumplir para la vida humana concreta. Sin estas abstracciones nos resulta imposible desplegar interacciones con el mundo y con los demás seres humanos que se sostengan en el tiempo. El sencillo acto de acordar

²³ El centramiento de la antropología heideggeriana en el concepto de finitud (ser-para-la-muerte) y su articulación con la noción de alcanzar una existencia auténtica explica, teniendo en cuenta lo que hemos señalado en este párrafo, la insistencia de la perspectiva deconstructiva en horadar toda pretensión de sentido.

encontrarnos con un amigo el día de mañana implica ya, de alguna manera, abstracción de la muerte.

Más aún, es sólo a partir de estas abstracciones que el ser humano puede desplegar acciones instrumentales que le permitan acceder a los medios necesarios para permanecer con vida (alimentos, abrigo, vivienda, etc.). Por ejemplo, para desarrollar la agricultura fue necesario que el ser humano postergara sus deseos de consumir la totalidad de las semillas y, planificando la satisfacción de las necesidades del año siguiente, guardara parte de ellas con el objeto de plantarlas y mediante su cultivo obtener una nueva cosecha.²⁴ Esta sencilla operación implica hacer abstracción de la *conditio humana*: la posibilidad cierta de morir que acechaba en el transcurso de los meses de invierno a esos primeros agricultores. Resulta evidente que a partir de estas abstracciones se desarrollaron actividades que generaron mejores condiciones para la vida humana (básicamente, en este caso particular, se generó una mayor disponibilidad de alimentos). Toda la cultura –y, en su interior, los modos de organización política, las normas e instituciones que regulan la vida social- puede ser entendida desde esta perspectiva como conjunto de abstracciones de la *conditio humana* que permiten desarrollar actividades útiles para la vida.²⁵

Así, haciendo abstracción de la posibilidad cierta que tenemos de morir (*conditio humana*) es que tiene sentido la postergación de la liberación actual del deseo con el objeto de lograr desarrollar acciones planificadas. Son estas acciones planificadas

²⁴ Jean Jacques Rousseau va a realizar un análisis similar sobre el surgimiento de la agricultura, sólo que observará en él un evento claramente negativo para la humanidad. Este autor, anticipándose medio siglo al romanticismo, criticaba fuertemente la *racionalidad ilustrada*, y bregaba en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* por un retorno del hombre a su condición natural, al plácido goce del discurrir de su existencia. Ponía como momento originario de la corrupción y desencuentro del hombre el surgimiento de la agricultura: el hombre comenzaba a vivir en función de una futura cosecha, pensando en el futuro (que implica el abandono del despreocupado existir movido por los impulsos y el deseo) y esto iba inoculando en su alma el sentimiento de avaricia. La propiedad privada, tantas veces citada como el origen rousseauiano de la degradación del hombre, vino después; ésta fue para Rousseau simplemente la institucionalización en la vida social de esa corrupción espiritual previa. En este escrito encontramos formulada de alguna manera una original crítica a lo que luego fue denominado mito del progreso. ¿Acaso no estará aquí ya planteada germinalmente la propuesta política que luego nos realiza la perspectiva filosófica de la crítica deconstructiva? ¿Y no será la solución formalista que luego encuentra en su *Contrato Social*, intentando salvar la vida social de su anterior perspectiva negativa, un modelo originario del camino propuesto después por la Ética del Discurso para rescatar la *razón*?

²⁵ Siguiendo esta línea argumentativa Enrique Dussel nos dice: *Freud pensaba que “la cultura era la postergación del deseo”, en el sentido de que el deseo de dormir, por ejemplo de un campesino, debe ser disciplinado para interrumpirlo, postergarlo al madrugar para trabajar el campo. El dolor de madrugar compensa sin embargo el hambre del recolector de raíces o del cazador. La disciplina del agricultor es un dolor, pero el dolor del hambre del que debe sin seguridad buscar todo el día comida es mayor. La institución de la agricultura posterga el deseo de comer todas las semillas (dejando algunas para la siembra del año próximo), el deseo de dormir más tiempo, el deseo de vagar sobre las planicies del nómada, etc. Pero esa disciplina (que M. Foucault pareciera condenar) es útil para la vida y necesaria para mejorarla cualitativamente.* (DUSSEL,2006:57-58)

en el tiempo (acción instrumental) las que nos permitirán obtener los medios necesarios para la satisfacción de nuestras necesidades vitales y afirmar la vida.

Veamos cómo Hinkelammert explicita estos conceptos que venimos desarrollando en la forma de relacionarse que el ser humano establece con el mundo.²⁶

El mundo, según este autor, no nos corresponde espontáneamente. Esta evidencia surge del hecho de que la vida no se despliega naturalmente en el mundo: para vivir es necesario empeñarse en vivir, desarrollar una serie de acciones para obtener alimentos, abrigo, vivienda, etc. Pero que este esfuerzo que realizamos para afirmar nuestra vida tenga resultados positivos (seguir viviendo) es prueba también de que el mundo, si bien no nos corresponde espontáneamente, contiene de cierta forma condiciones de posibilidad para nuestra vida.

¿Cuáles son -nos dice Hinkelammert- las condiciones de posibilidad que el mundo ofrece a nuestra vida? Estas condiciones son que el mundo, además de ofrecernos las materias precisas para satisfacer nuestras necesidades, nos ofrece las posibilidades de construir relaciones causa-efecto. Son estas relaciones las que nos permiten desarrollar acciones instrumentales para transformar las materias que nos ofrece el mundo en satisfactores de necesidades.

Al respecto Hinkelammert nos dice que no es que el mundo tenga relaciones causa-efecto (esta sería caer en una mirada metafísica²⁷). El mundo solamente contiene la posibilidad de que nosotros construyamos estas relaciones. Y esta condición de posibilidad de construir relaciones causa-efecto que el mundo nos ofrece es a la vez la condición de posibilidad que tenemos de vivir en él. *Donde podemos construir relaciones causa-efecto podemos vivir. Donde no las podemos construir, podríamos vivir solamente en el caso en el cual el mundo nos corresponda espontáneamente. Si el mundo fuera simplemente arbitrario, no podríamos vivir en él. El hecho de que vivimos atestigua que este mundo tiene regularidad* (HINKELAMMERT, 2007:199).

²⁶ En adelante seguiremos los argumentos que Franz Hinkelammert elabora en su obra *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. (2007)

²⁷ Podemos encontrar un claro ejemplo de esta concepción metafísica del mundo en el célebre texto de Galileo, *Il Saggiatore* (El Ensayador, 1623): *La filosofía está escrita en ese vasto libro abierto constantemente ante nuestros ojos (quiero decir el universo) y no puede uno comprenderlo si primeramente no aprende a conocer el lenguaje y los caracteres en los que está escrito. Mas está escrito en lenguaje matemático, y sus caracteres son el triángulo y el círculo y demás figuras geométricas, sin las cuales es humanamente imposible comprender ni una palabra...* En DESANTI, JEAN-TOUSSAINT. Galileo y la nueva concepción de la naturaleza. En *Historia de la Filosofía. Ideas, Doctrinas*. Tomo II, Madrid, Espasa Calpe, 1982. p82

Pero esta regularidad del mundo no es un principio metafísico, no es un postulado, sino que surge de la experiencia misma. Es porque estamos vivos y porque para poder seguir viviendo realizamos acciones instrumentales sustentadas en un conocimiento de causa-efecto (plantar y regar una semilla nos permitirá obtener una planta) que nos percatamos de esta regularidad. Es decir que la relación causa-efecto es *a priori* (regularidad del mundo) de estas acciones instrumentales, pero es descubierta *a posteriori*, en la vida, como condición de posibilidad de la acción instrumental y de la vida misma.

No obstante -señala Hinkelammert- esta regularidad que el mundo nos ofrece no nos indica nunca relaciones específicas de causa-efecto, sino una interdependencia sin límites de causas y efectos. Hay simplemente una multiplicidad sin fin de relaciones indistinguibles. Es necesario, por tanto, que el ser humano, por medio de un ejercicio racional construya una determinada relación causa-efecto.

La causalidad entonces es un constructo humano: algo que el ser humano introduce en la experiencia que tiene del mundo.

Pero para establecer esas relaciones de causalidad que nos permiten vivir -nos dice el autor- es necesario hacer abstracción de la *conditio humana*. El ser humano, en tanto ser finito, atravesado por la contingencia y la amenaza de la muerte, no puede sino encontrar su mundo impregnado de azar y casualidad. Su experiencia es siempre parcial, y el mundo se le presenta como un devenir azaroso, un permanente cambio aleatorio sin fundamento alguno (su existencia misma, sujeta a la finitud y a la historicidad, carece de fundamento). No es posible, desde allí, establecer una relación de causalidad que fija una regularidad más allá de lo experimentable directamente: por ejemplo afirmar que siempre (en todo tiempo y lugar) si plantamos una semilla en tierra fértil y la regamos, crecerá una planta.

Pero justamente, haciendo abstracción de esa condición finita, el ser humano puede construir artificios (la cultura en general) que permiten fijar regularidades, establecer relaciones específicas de causa-efecto y -por medio de la acción instrumental- acceder a las condiciones de posibilidad de vivir que tiene el mundo.

Para Hinkelammert, esta abstracción de la *conditio humana* implica inadvertidamente presuponer un ser infinito -no sujeto a las limitaciones que el tiempo y el espacio vital imponen-. Por ello el espacio de reflexión sobre el que se sustenta toda cultura es, en esta perspectiva, un espacio mítico. Ese trasfondo mítico podemos encontrarlo en todas las construcciones culturales que ha desarrollado el ser humano.

No sólo está presente en los dioses de la tradición mítico-religiosa. También está contenido en la tradición filosófico-metafísica como instancias trascendentales (más allá de lo experimentable desde la condición finita del ser humano) que aseguran la correspondencia entre lo que la razón piensa y lo que el mundo es (Dios, Razón, Naturaleza, Historia). Y aún se encuentra presente en la tradición científico-tecnológica de la modernidad, oculto bajo formas mitológicas “laicas” que han abandonado el lenguaje religioso. La misma tesis de objetividad del mundo, a partir de la cual se desarrolla la ciencia empírica, está montada sobre esta abstracción.²⁸

Todas estas formas culturales, más allá de sus importantes diferencias, constituyen para nuestro autor diversos modos por medio de los cuales el ser humano ha buscado afirmar su vida eludiendo la presencia infranqueable de la muerte.

Hemos señalado hasta aquí, siguiendo los argumentos de Hinkelammert, las condiciones de posibilidad que muestra para el desarrollo de la vida humana la abstracción de la *conditio humana* bajo la cual esa vida se despliega. Con esto, nuestro autor ha logrado posicionarse de manera crítica respecto de aquéllos que repudian las abstracciones por el hecho de ser ficciones que reprimen o disciplinan al ser humano (la crítica que Nietzsche y Heidegger dirigen en contra de la metafísica, la idea de la cultura y la tradición como pesada herencia, como el barro adherido a los pies del *Dasein*, la cárcel que rodea al ser humano impidiendo su plenitud²⁹).

Nos resta agregar aún el momento crítico de la argumentación hinkelammertiana. Si el pensamiento de Hinkelammert se limitara a mostrar los beneficios que la abstracción de la *conditio humana* puede traer a la vida, entonces estaría perdiendo de vista aquello que llevó a los autores críticos de la metafísica a desplegar sus argumentaciones: el hecho de que en nombre de las instancias

²⁸ Hinkelammert desarrolla a lo largo de sus obras una rigurosa reflexión que muestra cómo detrás de las ciencias empíricas se encuentra siempre presente este tipo de abstracciones: *sus conceptos centrales son imaginaciones más allá de la conditio humana (...) la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin fricciones, la competencia perfecta, la planificación perfecta, la institucionalización perfecta, etc.* (HINKELAMMERT, 2007:74). Su argumentación plantea que las ciencias empíricas (y entre ellas ocupa en especial lugar la economía neoclásica) constituyen la teología del capitalismo moderno. Por ejemplo, Hinkelammert nos dice que en la modernidad capitalista se ha cambiado el mito de la salvación eterna en el cielo por el mito del progreso infinito.

²⁹ Ya hemos señalado cómo esa plenitud -imagen de la dignidad humana- que se alcanza por medio de la autodeterminación (cuando el ser humano no se halla sujeto a arbitrariedades ajenas) se lograba en la *filosofía deconstructiva o de la resistencia* a través de la negación de todo sentido. Por otro lado vimos como en la *filosofía del consenso* la autodeterminación se alcanza cuando las normas que limitan la libertad surgen de un acuerdo racional entre los miembros de una comunidad de discurso históricamente determinada. Ninguna de las dos opciones, que limitan la concepción del ser humano al concepto de finitud, logra salir fuera del núcleo antropológico heideggeriano.

trascendentes de la metafísica, fundadoras de orden y sentido, se han justificado (ocultado) procesos de fuerte opresión en contra de los seres humanos concretos.

Por ello, Hinkelammert afirma que cuando hacemos abstracción de la *conditio humana* y construimos dispositivos abstractos (montados sobre el concepto de infinitud) siempre corremos el riesgo de que olvidemos que los hemos creado nosotros mismos y adquieran vida propia. Se olvida el sentido por el cual fueron construidas esas abstracciones y entonces se nos aparecen como fundadas en si mismas, independientemente de la voluntad de los seres humanos. Allí radica el problema. Se produce la fetichización de los dispositivos que hemos construido y éstos comienzan a desplegar su propia lógica. Es decir, la objetividad que hemos construido sobre el mundo, por medio de la abstracción de la precariedad de nuestra existencia, se vuelve objetiva en si misma (independiente de nuestra propia experiencia). Los dispositivos abstractos prescinden ahora de nuestros servicios y pretenden imponérsenos como autónomos. El ser humano aparece entonces como fosilizado, objeto del desenvolvimiento de fuerzas absolutamente ajenas a su voluntad (desde la voluntad de los dioses míticos hasta las modernas leyes científicas) que exigen su sumisión y sacrificio.

Como se trata de construcciones que se sustentan en un trasfondo mítico, que presenta al ser humano, a la naturaleza o a Dios como un ser infinito, cuando se liberan de sus creadores e imponen su presencia, se olvida la condición finita del ser humano como corporalidad concreta y necesitada. Es entonces que, bajo el imperio de estas entidades míticas fetichizadas, queda la vida humana real y concreta sojuzgada. El ser humano necesitado es sacrificado en cumplimiento de la normatividad que una cultura mítica fetichizada genera.

En el caso específico de las normativas e instituciones que ordenan la vida social, según habíamos señalado en su momento, tenían por objeto regular la producción y distribución de los productos sociales (satisfactores). Por medio de estos dispositivos los seres humanos logran coordinar su vida comunitaria y establecer un orden.³⁰ Esta regulación de la vida social siempre impone lugares y funciones a las personas, establece jerarquías, asigna beneficios, etc. En definitiva se trata de un conjunto de reglas que limitan la libertad personal de los seres humanos atribuyendo obligaciones que éstos deben respetar. La operatividad de estas obligaciones descansa

³⁰ Ya con anterioridad observamos como para Hinkelammert el orden es condición *sine qua non* para el desarrollo de la vida. No es posible, para nuestro autor, vivir fuera de la caverna de las instituciones.

en última instancia en la coerción. Es decir que para que el orden sea efectivo es necesario que las posibles transgresiones a las reglas sean sancionadas. Estas sanciones tienen efectividad dada la condición finita de la corporalidad humana: si fuésemos seres incorpóreos e infinitos la amenaza de sanción no tendría ningún efecto en nuestro accionar. El temor al castigo opera sobre nuestra condición finita, por ello para Hinkelammert las instituciones son siempre, en última instancia *administración de la muerte* (HINKELAMMERT, 2007:251-262)

Pero sin ellas, sin la administración de la muerte, no podemos vivir. Sin estas reglas la convivencia humana sería imposible. Es necesario dar un orden a la vida en comunidad para coordinar la producción y distribución de los satisfactores. Somos seres gregarios, sin comunidad la vida humana no es posible³¹.

Es todo un dilema: este orden se construye afianzando la generalidad abstracta de la legalidad en contra de la particularidad concreta de los seres humanos; pero esta legalidad abstracta es condición de posibilidad de la vida concreta de los seres humanos.

Ahora bien, el problema hace evidente cuando este sistema institucional que reglamenta la vida en comunidad es fetichizado. El proceso de posibilidad de la vida se invierte. La legalidad se arroga además el carácter de legítima por sí misma, independientemente de las necesidades de los seres humanos. Cuando el sistema institucional se ha fetichizado, la no satisfacción de las necesidades de algunos de los miembros de la sociedad es un problema de esos algunos y no de las instituciones. Las leyes se naturalizan, son siempre legítimas independientemente de los efectos que produzcan, y se imponen sin límites: así aparece el imperativo (totalitario) de que la vida humana debe ser sometida a la ley, e incluso sacrificada en su nombre.³² El centro de atención pasa del ser humano a las mediaciones abstractas que éste ha construido. La legalidad es percibida como legítima sin hacer referencia a los resultados concretos que su aplicación y vigencia tienen sobre la vida.

De esta manera se produce para Hinkelammert la inversión del rol que juegan los dispositivos abstractos construidos para afirmar la vida humana. La abstracción, que

³¹ La vida en comunidad es la que permite no solo la sobrevivencia del ser humano (el Robinson propuesto por el liberalismo es imposible, somos seres fundamentalmente gregarios, que no podemos vivir sin otros), sino también su desarrollo: por ejemplo, la división del trabajo -que es posible merced a la vida en comunidad- genera un aumento de la producción de bienes y servicios necesarios para la vida.

³² Esto ocurre, por ejemplo, en el sistema capitalista con la institución del mercado. El mercado es un dispositivo abstracto que sirve para coordinar la producción y mejorar la vida de los seres humanos, pero cuando éste impone su lógica propia se convierte en un dios totalitario que exige el sacrificio de los seres humanos. Entonces en nombre del cumplimiento de las leyes del mercado se sacrifican las vidas humanas condenándolas a la muerte por exclusión, pobreza y explotación. (HINKELAMMERT, 2007)

es condición de posibilidad de la vida concreta, se invierte y deviene opresión y destrucción de la vida. Esta inversión genera los fenómenos que en la Filosofía contemporánea fueron detonadores de una crítica total a la razón moderna, caso paradigmático -como hemos señalado- de Foucault o Derrida.³³

Pero, contrariamente a esto último, para Hinkelammert esta conclusión no justifica la pretensión del historicismo de abandonar toda abstracción. Lo que hay que criticar es la inversión, no la abstracción en sí misma.³⁴ Podemos decir que en el mismo sentido Marx planteaba que no se trataba de criticar la máquina en sí misma, como sostenían los luddistas intentando volver a formas de producción anteriores (el viejo mito del retorno a la transparencia de una sociedad “natural” que subyace en las propuestas del anarquismo), sino que la crítica debía dirigirse hacia las formas de utilización de la máquina: criticar la inversión por la cual la máquina, herramienta de emancipación del ser humano del yugo del trabajo, se transforma en instrumento de opresión y sojuzgamiento.

Para advertir la forma en que Hinkelammert propone desarrollar esta crítica a la inversión volvamos al ejemplo de la construcción de relaciones causa-efecto.

Habíamos dicho que el ser humano no encuentra relaciones específicas de causa-efecto en el mundo, sino una multiplicidad indistinguible de relaciones. Y señalamos entonces que era el ser humano quien debía distinguir, recortando un efecto y una causa determinada entre la infinidad de relaciones que el mundo le presentaba.

Hinkelammert se pregunta entonces: ¿cuál es el criterio que utilizamos para recortar esa multiplicidad de relaciones y establecer una relación causa-efecto específica? ¿De qué manera nos guiamos para ordenar la realidad? A estos interrogantes responderá afirmando que es el interés, la intencionalidad de quien busca conocer, lo que define ese orden.

Rescatamos de esta perspectiva el hecho de que nos enfatiza algo central: los seres humanos no buscamos conocer el mundo de por sí, porque este conocimiento tenga un valor en sí mismo, sino que buscamos el conocimiento para poder utilizarlo en la afirmación y desarrollo de nuestra propia vida. El conocimiento es un medio, un instrumento para ordenar el mundo y poder vivir mejor en él.

³³ Para la perspectiva de estos autores las abstracciones dejan a la vida atada a una cierta significación previa y ésta termina debiéndose a ellas.

³⁴ En términos de Roig, podríamos decir que se trata de no pasar de la crítica a la ultracrítica porque esta cae en un discurso opresor.

Esta concepción del conocimiento, radicalmente materialista, se yergue como signo de la filosofía crítica. En efecto, ésta se opone a la posición que atravesó la historia de la filosofía hasta finales del siglo XIX. Ya desde los principios postulados por Sócrates la actividad más importante (más humana) del ser humano era el pensamiento. La contemplación del ser era visualizada como la cúspide de la excelencia humana. Las otras actividades, orientadas al trato con la vida corporal (especialmente el trabajo) fueron despreciadas como propias de la animalidad. Este encumbramiento de la vida contemplativa será criticado por Nietzsche, como vimos en su momento, en nombre de una asunción del carácter interesado-estratégico del conocimiento. Sin embargo, la crítica nietzscheana no resulta del todo satisfactoria por cuanto propone al *super hombre* como instancia de superación. Para arribar a esa propuesta, Nietzsche parte también, de alguna manera, de una perspectiva antropológica abstracta en cuyo nombre debe sacrificarse el hombre real. Nietzsche se opone a los valores de la tradición (la vida contemplativa), pero con la expectativa de afirmar valores aristocráticos contrarios a la tradición socrática y a la cristiana.

Pero no será Nietzsche el único crítico de la jerarquía otorgada por la tradición filosófica al lugar del conocimiento. También es posible encontrar una crítica en el pensamiento de Karl Marx, quien pone énfasis en la vida concreta de los seres humanos: son las formas mediante las cuales los hombres reproducen su vida material (satisfacen sus necesidades) las que determinan (condicionan) las formas de conciencia, y no al revés. Es decir que para la perspectiva marxiana no vivimos para conocer, sino que conocemos para vivir.³⁵ Aquí tenemos también una oposición al valor que la tradición otorgaba a la contemplación, pero que no afirma valores aristocráticos como quisiera Nietzsche. Lo que busca afirmar esta perspectiva es la corporalidad necesitada del ser humano. La raíz del valor es el valor de uso: es decir, algo vale por su capacidad de satisfacer necesidades humanas. No hay aquí un *super hombre* al que debemos arribar, solamente hombres sencillos que en la interacción entre ellos y la naturaleza satisfacen o no sus necesidades. Esta última posición es la que alumbró desde el fondo todo el pensamiento de Hinkelammert.

Lo que nos mueve a conocer es *el interés del acceso a las condiciones de posibilidad de vivir que ofrece el mundo* (HINKELAMMERT, 2007:201). Por ello, para

³⁵ Esta reflexión sobre el conocimiento está muy presente también en Enrique Dussel, quien realiza una introducción sistemática por la fisiología neuro-cerebral para demostrar la unidad del hombre como ser viviente, rechazar el dualismo antropológico (división cuerpo/alma) presente en toda la metafísica occidental y sostener su ética sobre bases materiales. (DUSSEL, 1998:93 y ss.)

nuestro autor esta racionalidad es siempre instrumental, ordena el mundo por medio de abstracciones para que podamos vivir en él. Es una razón-medio, que si bien es ineludible (porque no podemos vivir sin ella), debe ocupar siempre ese lugar. La razón-final, la que determina en última instancia la racionalidad o irracionalidad de esta razón medio-fin, es la posibilidad de reproducción y desarrollo de la vida humana.

Es necesario para Hinkelammert desplegar la crítica sobre los dispositivos abstractos que han sido fetichizados, enfrentar a estos *ídolos* que exigen el sacrificio humano a partir de un retorno al ser humano real. Hace falta -nos dirá al fin- *descubrir de nuevo que la raíz de toda realidad es el ser humano como sujeto vivo y necesitado. Es la única brújula que nos permite llegar a la realidad y descubrir las abstracciones que pretenden sustituir esta realidad.* (HINKELAMMERT, 2006:151)

Hemos retornado al punto de inicio de la argumentación que desarrolla la filosofía latinoamericana. Aquí está el criterio fundante de la *razón política* propuesta por estos autores: el criterio de verdad universal sobre cualquier cuestión problematizada (conocimiento, institución, ley) es si ésta es o no mediación para la reproducción de la vida humana.

No obstante podemos afirmar que, luego de recorrer la argumentación hinkelammertiana, hemos visto enriquecida ampliamente la posición de la *filosofía de la emancipación*. Al mostrarnos la relación que se establece en su antropología entre la finitud (*conditio humana*) y la infinitud (abstracción que ha sido construida por el hombre para expulsar la presencia inevitable de la muerte), nos ha permitido comprender el rol posibilitante que juegan estas abstracciones para la vida, y al mismo tiempo nos ha dotado de un criterio universal para poder discernirlas. No cae en una crítica de la abstracción en sí (porque esto, paradójicamente, implica una abstracción), sino que critica estas abstracciones desde la vida misma, en función de los resultados que al utilizarlas se producen sobre la corporalidad viviente de los seres humanos.

Esta posición entonces, estableciendo un criterio de verdad material universal (reproducción de la vida), asume el riesgo intelectual de pensar al interior de un campo inestable, entre la historicidad (finitud) propia de la vida humana y la aspiración de eternidad (infinitud) que poseen las mediaciones que esta vida construye para afirmarse.

Estamos en presencia de la refundación de la *razón política* desde una perspectiva emancipatoria, que sosteniéndose al interior de la tensión finitud-infinitud que caracteriza lo humano, no cede a la estéril y antihumanista identidad metafísica de la infinitud que deja al ser humano sin libertad, atado a la inercia inerte de lo dado como

eterno; y sin embargo tampoco se entrega a la estéril y antihumanista afirmación de la humana finitud, que deja al ser humano sin libertad, atado a la inerte *inercia de los instantes*³⁶.

¿Qué certidumbre podemos empuñar en este inseguro tránsito? El ideal regulativo de intentar expulsar la muerte aunque su presencia sea inevitable³⁷. Con esta idea podremos reconducir siempre la discusión sobre la legitimidad política de las instituciones vigentes al principio inopinable que la perspectiva latinoamericana ha propuesto para dirimir tal cuestión: la vida humana concreta. Pero al mismo tiempo asumiremos las limitaciones propias de la condición humana: para expulsar la muerte es necesario hacer abstracción de la finitud y construir nuevas mediaciones que afirmen la vida.

La filosofía de la emancipación entonces, asume el desafío de reconstruir una *razón política* fuerte asimilando la crítica que el historicismo (Nietzsche-Heidegger) formuló a la metafísica.

Para superar la posición del historicismo propone como punto de sustento de su arquitectura conceptual la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de todos los valores. Como ya vimos estas condiciones están dadas por las posibilidades de reproducción y desarrollo de la vida humana (*mínimo vital antropológico*). El valor de uso entonces -la capacidad de satisfacer necesidades- es la única medida real de valor, y a ella debe remitirse constantemente la reflexión crítica sobre el valor que puedan ostentar las mediaciones.

Desde aquí, escapando de la posición metafísica, al tiempo que superando el historicismo productor de la *racionalidad débil*, reconstruye críticamente el proceso de construcción de mediaciones abstractas, buscando comprender la relación dialéctica de posibilitación/anulación que se establecen entre éstas y la vida humana concreta.

³⁶ Desde otra perspectiva Hannah Arendt señalará también las limitaciones que la afirmación de una antropología centrada en la finitud traerá al pensamiento. Sin esas abstracciones que ponen al ser humano más allá de su condición finita, es decir sin la posibilidad de que el ser humano construya mediaciones que rescaten de la ruina que el tiempo histórico y biográfico introduce en la totalidad de la existencia (contingencia) y lo que en ella tiene lugar (mundo, verdades, acciones, instituciones), *parece no haber continuidad alguna de la voluntad en el tiempo y de allí, hablando humanamente, tampoco pasado ni futuro, solamente el cambio sempiterno y el ciclo biológico de las criaturas vivientes en él.* (ARENDRT, 1993:3).

³⁷ Hinkelammert propone este ideal regulativo de expulsar la muerte aunque su presencia sea inevitable en contra de lo que él llama una cultura de la muerte que domina la filosofía del siglo XX y cuya posición puede sintetizarse de la siguiente manera: *siendo inevitable la muerte hay que tomarla como amiga, "El ser es un ser para la muerte"* (Heidegger) (HINKELAMMERT, 2007:257).

CONCLUSIONES

En el primer capítulo de nuestra indagación planteamos que la noción de *razón política* nació en el siglo V a.C. como un intento de recuperar títulos fuertes para sustentar la legitimidad política, una vez que los sofistas habían cuestionado sobre el horizonte mítico-religioso de fundamentación política, planteando el carácter siempre arbitrario que mostraban los ordenamientos políticos existentes.

Realizamos a partir de aquí una breve descripción de los hitos más relevantes que signaron la historia del pensamiento político occidental en su intento de alcanzar algún principio o certeza incuestionable que permitiera salir de la mera *opinión* y distinguir racionalmente la legitimidad de la ilegitimidad política.

Llegamos por último al proceso de disolución de la *razón política* iniciado en el historicismo nietzscheano y profundizado en el existencialismo heideggeriano. El camino abierto por el intento de establecer una *razón política* quedó entonces aparentemente clausurado. La voluntad de poder se mostró como el fundamento último del orden político. Había desaparecido todo criterio que pudiera orientar el juicio de la razón. La justicia y la legitimidad fueron convertidas en cáscaras vacías: cada ser humano debía, según su propio arbitrio, llenar de contenido, sin más fundamento que el de su propio deseo y sin otro sentido que el de salir del lugar común y alcanzar la autenticidad.

En el segundo capítulo nos detuvimos a reflexionar sobre las implicancias que las experiencias del holocausto y del colonialismo noratlántico que adquirió visibilidad a partir del grito emancipatorio de los pueblos del tercer mundo, interpelaron nuevamente al pensamiento. Era necesario volver a pensar la legitimidad política. Era necesario intentar repensar las posibilidades que tenía la razón para juzgar críticamente con alguna certeza la violencia que estos eventos mostraban.

En esta recuperación de la búsqueda de una *razón política* recorrimos un primer camino que caracterizamos como perspectiva filosófica deconstructiva o de la resistencia. Ese camino, tal como mostramos en su momento, consistió básicamente en una operación similar a la realizada por los sofistas frente a los argumentos de la tradición mítico-religiosa. Se trató de mostrar, al igual que afirmaba Trasímaco años atrás, que la justicia es siempre lo que conviene al más fuerte. Las verdades que regulan

la vida de los hombres son vistas como el resultado de una batalla, bajo cuyo influjo el vencedor pretende borrar los rastros de la misma y naturalizar una correlación de fuerzas favorable. Toda normativa es vista entonces como el intento de ocultar bajo el velo de la legalidad la ilegitimidad originaria de un acto instituyente violento.

Posteriormente abordamos un segundo camino que fue el propuesto por la corriente filosófica del consenso. Desde esta perspectiva, la Ética del Discurso intentó definir una serie de criterios formal-procedimentales de validez universal para poder discernir cuándo la legalidad imperante era producto de una imposición y cuándo producto de una praxis específicamente humana orientada al entendimiento (acuerdo) de los seres humanos.

Vimos entonces como estos autores abrieron una posibilidad para la aparición de la legitimidad en la legalidad vigente. La legalidad -para esta perspectiva- puede ser legítima cuando ha sido producida según ciertas condiciones formales que garantizan el consenso racional: cuando la única fuerza a la que están sometidos los participantes es la coacción sin coacciones del mejor argumento.

Por este camino se logra recuperar un criterio de validez universal para determinar la legitimidad política: las condiciones de formalidad que deben cumplirse para alcanzar un consenso racional entre los seres humanos. Pero esta universalidad no se aplica al resultado de ese consenso: la norma o verdad que se alcanza. La validez de estas normas está siempre circunstanciada (es válida sólo para los miembros que participan de una *comunidad de diálogo* determinada). No es posible extender esta validez más allá. La pretensión de la *razón política* de encontrar un criterio indubitable, válido para todo tiempo y lugar, se aplica a las formas por las cuales se alcanza el consenso, no a sus resultados. No hemos llegado mucho más allá de Glaucon y Adimanto que, con una mirada más benévola que la de Trasimaco, planteaban el origen consensual del orden político. Lo que agregaría la perspectiva de la *filosofía del consenso* a esa posición sería la elaboración de criterios para no permitir que la fuerza influya en el acuerdo, de manera que el consenso así alcanzado sea siempre un producto racional. Es decir que, mientras que para la posición consensual que mostrábamos en *La República* el orden político era radicalmente histórico (arbitrario) por ser un producto consensual fundado en la *opinión* de los hombres (donde además de los argumentos podían intervenir la fuerza, el poder, etc. en la formación del acuerdo), para la Ética del Discurso se trata de arribar a un orden cuya historicidad, imposible de erradicar debido

a la *finitud* esencial del ser humano (su mirada es siempre parcial, no puede escapar del lugar de la *opinión*), es alcanzada racionalmente por la imposición del mejor argumento.

El problema que acecha a esta posición es que no podemos adentrarnos en la discusión sobre los resultados (las consecuencias deseadas como las no-intencionales) que una legalidad “legítimamente” establecida genera.

De alguna manera esta imposibilidad de analizar los resultados prácticos que se obtienen a partir del despliegue de una política “legítima” transita la totalidad de la historia del pensamiento político occidental. Es un problema que se encuentra esbozado ya en un diálogo de *La República* de Platón. Allí afirma Sócrates que la justicia no es algo que los hombres deban desear por los resultados que produce, sino que deben desearla en sí misma³⁸. Lo que esta idea sugiere es que al establecer un orden conforme al principio de justicia (legitimidad), y si hemos arribado racionalmente al mismo, ya no resulta necesario preguntarse por los efectos que sobre la vida humana éste genera. Ya de por sí son considerados buenos y justos, en tanto productos de un orden racional. Si vemos que hay sufrimiento humano es porque se trata de personas que en su accionar van en contra del orden racional, no se adaptan al ordenamiento que sobre estos principios racionales hemos establecido. Es decir, tal sufrimiento es un problema de estos hombres, no del ordenamiento, ya que este está fundado racionalmente, y por tanto su validez es universal. La irracionalidad es de quienes no se adaptan, no del orden político que no los contiene.

Frente a esta limitación del pensamiento político occidental para juzgar los efectos prácticos de la legalidad vigente, abre su paso la reflexión de la *filosofía de la emancipación*, mostrándonos una perspectiva novedosa y radicalmente crítica.

Esta corriente de pensamiento plantea un criterio universal para juzgar los resultados prácticos del orden político: la vida de los seres humanos concretos. Con la postulación de este principio como criterio de racionalidad, válido para todo tiempo y lugar, se logra delimitar una *razón política* que, con la misma fuerza fundacional que esgrimió el pensamiento político occidental hasta la disolución realizada por Nietzsche,

³⁸ Frente a la propuesta de Glaucón de entender a la justicia como algo cuyo cumplimiento resulta penoso para los hombres, pero cuyos resultados son beneficiosos (los beneficios de vivir sin padecer injusticias), Sócrates responde que sitúa a la justicia entre *las cosas que, si se quiere ser feliz, hay que amar tanto por sí mismas como por lo que de ellas resulta* (PLATÓN, 1969a:57). No es que en la perspectiva del pensamiento griego no se quiera la justicia por los resultados. Se quieren los resultados, pero porque se quiere la justicia en sí misma, y no al revés. La deseabilidad de los resultados surge como consecuencia de su derivación de la primera instancia (la *justicia*). Ya está esbozado aquí el rastro de la inversión: en nombre de la *razón política*, de aquello que tiene valor en sí mismo, terminan justificándose los resultados negativos para la vida concreta, el sacrificio de seres humanos.

nos permite dirimir la discusión acerca de la legitimidad política. Las instituciones y normativas vigentes (la legalidad) poseen legitimidad, plena conformidad con la razón, cuando son mediación práctica para la vida humana. Cuando éstas no lo son y descubrimos el sacrificio humano que se practica en su nombre, entonces la práctica de transformación que emprendemos contra ellas también posee la fuerza de la razón. En ambos casos estamos sustentando la política (acciones de conservación o transformación del orden vigente) racionalmente, a partir de un mismo criterio de validez universal: la vida humana concreta.

Se alcanza entonces un retorno de la legitimidad política en sentido fuerte, con fundamento racional. Al igual que en tiempos del pensamiento político clásico y moderno la razón encuentra herramientas (criterios de validez universal) que le permiten juzgar con alguna certeza y dirimir con claridad cuestiones políticas problematizadas. Pero a diferencia de las anteriores formulaciones, en este caso la legitimidad aparece a partir de los resultados prácticos que las acciones e instituciones políticas poseen para la vida. Algo es legítimo cuando es mediación para la vida. Pero ese conocimiento surge de la experiencia misma, no de una instancia anterior: aquí es donde la posición latinoamericana supera la perspectiva metafísica. Es decir que la *filosofía de la emancipación* comparte la crítica que el historicismo planteó en contra de la metafísica que pretendió construir instancias trascendentales que aseguren la permanencia de un significado único y universal, saltando más allá de la experiencia humana. Pero, asimismo, intenta recuperar en su reflexión crítica los aspectos positivos que tales artificios, trascendentes de la experiencia finita, pueden albergar para la vida humana.

Así, nuestros autores latinoamericanos van a plantear –en referencia específica a la perspectiva deconstructiva- que no se puede, llanamente, disolver toda abstracción; eso implicaría ceguera frente a las posibilidades que las mismas pueden presentar para la vida. La postergación del deseo que la vigencia de la legalidad impone, y que la perspectiva filosófica deconstructiva o de la resistencia caracteriza como siempre ilegítima porque en nombre de un futuro incierto (que abstrae de la finitud) se censura el deseo presente, puede, sin embargo, contener efectos positivos, útiles para la vida. No se puede definir a priori su legitimidad o ilegitimidad. Hay que evaluar sus resultados prácticos con el criterio de verdad que ellos han propuesto. Así podemos decir que la agricultura (que es abstracción de la finitud y obligación impuesta de postergar el deseo presente en nombre de una satisfacción futura) permite disponer de mas y mejores

alimentos, pero afirmar al mismo tiempo que cuando esa abstracción se fetichiza bajo la noción de progreso infinito, entonces la postergación del deseo se transforma en exigencia sacrificial, y el futuro en un ídolo, una deidad cuya voluntad hay que satisfacer explotando al hombre y la naturaleza, derramando sangre humana.

¿A dónde se dirige la crítica que los latinoamericanos realizan a esta perspectiva? A mostrar que si bien es deseable que el *logos* etnocéntrico emprenda un proceso autodeconstructivo, y ejerciendo una crítica sobre sí mismo tome conciencia de aquello que por siglos ha ocultado (la violencia ejercida sobre los otros), esta crítica debe ser situada y no totalizarse. Disolver universalmente la razón es también una actitud etnocéntrica ya que condena a las mayorías excluidas del planeta a no poder empuñar fundamentos racionales para construir sus procesos emancipatorios. Solo la resistencia sin sentido, al sentido impuesto por los poderosos, parece -bajo esta lógica- algo posiblemente legítimo. La crítica latinoamericana planteará que este proyecto etnocéntrico de desarticulación de la *razón* involucra el desarme de la conciencia de los oprimidos.

De alguna manera algo similar ocurría con la posición que Trasímaco sostenía en *La República*. Es posible interpretar su intervención en los diálogos de la obra platónica como la voz griega que pretende mostrar la perspectiva de los esclavos: denuncia entre los griegos que el orden es impuesto por los más fuertes –así como la crítica postestructuralista denuncia al interior de la cultura etnocéntrica occidental la violencia que sus verdades ocultan- pero no se trata de un discurso que le hable a esos mismos esclavos. Se limita a denunciar la hipocresía del debate sobre la legitimidad y la justicia que es posible adjudicar a un orden, pero no permite articular desde allí un proyecto emancipador. Al denunciar el acto de imposición violenta que conlleva todo orden, denuncia el orden existente, pero también nos quita la esperanza de alcanzar un orden mejor. Nos quita la abstracción como mediación que incluye la posibilidad de ser útil para la vida.

No deja de ser entonces una crítica del poder elaborada desde el poder mismo. Por ello su mirada, excluyendo el problema de las necesidades humanas (negación heredada de la antropología heideggeriana), es ciega al análisis de la inversión de las abstracciones y queda limitada a la dicotomía entre la afirmación de la finitud (devenir) como lo legítimo y la caracterización de toda pretensión de infinitud como ilegítima. Se trata de una noción de legitimidad abstracta.

En lo que respecta a la Ética del Discurso, esta corriente identifica lo racional como el trasfondo presente en lo estatuido por consenso siguiendo las reglas formal-procedimentales que anteriormente mostramos, caracterizando a la legalidad originada de otro modo como no racional. Sólo la primera de ellas puede ser entendida como legítima. Por el contrario, para la perspectiva latinoamericana el consenso asegura la validez formal de la legalidad, pero nunca su legitimidad. Siempre es posible recurrir a la dignidad humana para oponerse racionalmente al orden vigente, aún cuando este haya sido instituido por consenso. Para la *corriente filosófica de la emancipación* la violación de los derechos humanos es injusta siempre: exista o no un orden jurídico que los reconozca. Por ello, la legitimidad de la legalidad no puede depender de la forma en que haya sido instituida sino en el respeto que ésta tenga por la dignidad humana, es decir porque sea o no mediación práctica para la vida concreta.

Al establecer un principio formal como criterio de delimitación de la racionalidad (legitimidad) que muestran las reglas que rigen la vida social, también esta perspectiva es estéril en el juicio sobre los resultados. Al igual que el formalismo kantiano no puede percibir la irracionalidad que muchas veces muestra aquello que ha sido racionalizado. Podría darse el caso en que haya consenso racional sobre algo que produzca la muerte de los seres humanos.

También esta corriente caerá entonces bajo la crítica de la perspectiva latinoamericana que señalará la impotencia que este pensamiento muestra para propiciar alguna opción emancipatoria a los oprimidos. De alguna manera, desde la Ética del Discurso no encontramos una instancia última (tal como la dignidad de la vida humana) de la cual servirnos para oponernos a la legalidad vigente.³⁹ Por ello Enrique Dussel plantea que el problema que atraviesa la posición de la *filosofía del consenso* es que ha equivocado el adversario: argumenta en contra del escéptico, pero no en contra del cínico. Intenta reconstruir la razón de los ataques que ha sufrido por la crítica del escepticismo, pero poco y nada tiene para decir en contra del cinismo de los poderosos. Este cinismo se manifiesta cuando quienes detentan el poder, en nombre de una racionalidad abstracta y del estricto cumplimiento de la legalidad, subyugan a los

³⁹ Desde otra perspectiva, Jacques Rancière, también criticará la lógica consensual de la legitimidad política. En este sentido para este autor, el desacuerdo con la normatividad vigente tendrá que manifestarse, según las lógicas consensuales, siguiendo los mecanismos institucionales establecidos para la construcción de los consensos. La diferencia entonces, que el desacuerdo pretende inscribir en el orden social, es tolerada pero en tanto acepte las condiciones institucionales (la democracia consensual) sobre las cuales está edificada la legalidad. Es decir que esa diferencia es aceptada en tanto no sea sustancialmente diferente. (RANCIÈRE,1996)

hombres y destruyen la naturaleza. De lo que se trata para los autores latinoamericanos es de reconstruir una racionalidad (una *razón política*) que permita a los oprimidos empuñar argumentos sólidos para enfrentar la normatividad y los argumentos que sostienen los cínicos, y poder construir, a partir de allí, un proyecto emancipatorio real.

Llegados a este punto de la reflexión podemos afirmar que la *filosofía de la emancipación*, en tanto asume la perspectiva de los oprimidos situando al ser humano concreto y real como centro de sus argumentaciones, se ubica en una posición crítica de toda la tradición de pensamiento que hemos denominado *razón política*. Situados en la perspectiva emancipatoria adquiere visibilidad un problema que arrastra la reflexión política a lo largo de los diversos momentos que hemos analizado. Se trata de un problema que ya en el pensamiento de Platón se encontraba como sustrato y que desde allí toda la tradición occidental ha heredado: la razón que pretendiendo ser idéntica a sí misma, oculta la presencia inevitable de su propia irracionalidad. Esto aparece implícito ya en la idea platónica que propone que los seres humanos deben desear la justicia por sí misma, independientemente de los resultados obtenidos en su aplicación⁴⁰. De algún modo en esa concepción originaria y fundante de la reflexión política occidental se encuentra ya contenido el problema de la fetichización. El buscar algún criterio de validez universal que entregue certidumbre racional a la política por fuera de la realidad finita del ser humano implica siempre un proceso de abstracción. Ahora bien, si además este criterio se nos aparece como fundado en sí mismo, independientemente de la experiencia concreta, estamos ya avanzando en el camino de la fetichización, ya que la reflexión se tornará ciega a los resultados que en su aplicación se obtengan. No nos resultará viable comprender la irracionalidad que puede aparecer en lo racionalizado.

Podemos percibir claramente este problema de la *razón política* de occidente cuando estuvo fundada en una concepción metafísica del mundo. La noción platónica de un Estado ideal dividido en castas contenía el deber de obediencia absoluta de los ciudadanos a lo que el filósofo-rey dispusiera según su aprehensión de la *idea de bien* y de las almas de los hombres. También Aristóteles, mientras fundaba la política en la noción de *vida buena*, sin embargo hacía lugar a una negación total de la humanidad (racionalidad) de los esclavos. Los pensadores modernos que, situados desde otra perspectiva (subjetivismo), articulan su pensamiento a partir del Derecho Natural,

⁴⁰ Como señalamos oportunamente Sócrates plantea que los hombres deben amar la justicia por sí misma además de por sus resultados. Lo que hay que entender aquí es que el amor a los resultados es secundario, viene como añadidura. Al ser la justicia amable en sí misma, sus resultados también lo serán.

también justifican el sacrificio humano en nombre de la razón. Hobbes sosteniendo la obediencia de los ciudadanos frente al poder soberano como único acto racional posible (la desobediencia implica para él minar la vigencia del orden establecido y permitir la llegada de la guerra de todos contra todos). Locke cuando plantea que quien se opone a la ley natural (propiedad) está en contra de la humanidad (en tanto se opone a la razón) y merece ser castigado (*como una fiera*) para reparar y ejemplificar la infracción. Rousseau cuando sostiene que la voluntad general tiene derecho a obligar a los hombres a ser libres, es decir a cumplir sin resistencias lo que ésta ha decidido. Siempre aparece en el fondo una suerte de justificación totalitaria que legitima el sacrificio humano en nombre de la justicia y la razón.

Pero también es posible percibir este problema en las articulaciones europeas de la *razón política* postmetafísica contemporánea. En la perspectiva filosófica deconstructiva o de la resistencia en tanto implicaría una suerte de anarquismo metafísico (como totalitarismo invertido): decir que toda abstracción (legalidad) es un intento de ocultar la violencia que hay que destruir, es en sí mismo una abstracción. La legitimidad política reside para ellos en la resistencia a la ley. No importa lo que estas leyes digan, siempre aparecerán como imposición, intentos de fijar lo que es esencialmente devenir. Se juzga la ilegitimidad de toda legalidad en tanto no correspondiente con un concepto abstracto de ser humano, y no por la satisfacción o insatisfacción de las necesidades concretas.

En la misma línea se inscribe la *filosofía del consenso*, en tanto asienta la legitimidad política en el cumplimiento de condiciones formales en la institución de la ley. No interesan los resultados concretos si se ha cumplido correctamente con el procedimiento formal.

Por ello, la propuesta de un criterio universal de racionalidad -entramado en la vida misma- permite mostrar esta insolvencia estructural de la racionalidad política occidental. Al sostener que la vida humana es el más alto valor para la vida humana se logra afianzar una perspectiva que siempre tiene la posibilidad de criticar la ilegitimidad de una determinada institución, cualquiera sea el principio en que la misma se sustente. Y al mismo tiempo, al plantear que la vida humana no puede afirmarse sino a través de la construcción de dispositivos abstractos, nos permite orientar esas críticas para descubrir las condiciones posibilitantes que esas instituciones también entrañan.

Es necesario entonces, iluminados por este criterio de verdad material, hacer retornar siempre desde la reflexión crítica la normatividad vigente en la vida social al

circuito natural de la vida humana. Realizar una crítica a partir de los resultados prácticos que la aplicación de esa normatividad tiene para la satisfacción de las necesidades de la vida humana.

Este retorno al circuito natural de la vida humana fue planteado en el campo de la literatura por Gonzalo Arango, fundador del movimiento artístico de vanguardia denominado nadaísmo. Este movimiento sostuvo críticas demoledoras sobre todos los valores centrales de la civilización occidental. Como todo movimiento de vanguardia, prontamente ganó adeptos que con el tiempo rindieron culto a sus postulados, ubicándolo en un lugar de idolatría (fetichización). Arango, sin negar el trasfondo de fe y religiosidad (es decir de abstracción) que supone el nadaísmo (y cualquier otro discurso desde el cual pretenda interpretarse la vida y su sentido), va a invitarnos a reflexionar sobre la idolatría como negación de la vida. Quisiéramos terminar nuestra exposición con un fragmento de este autor que encontramos henchido de sentidos y que tal vez nos invite a seguir reflexionando:

El Nadaísmo no era el fin, sino el medio de realizar cada uno su infierno o su paraíso a la medida de sus sueños, de sus furias, para gastar su sombra bajo el sol y beberse su sed.

En mi caso, hice de él mi trinchera, mi fortaleza, no para conquistar la gloria ni el poder, sino para no dejarme conquistar de la Muerte, la hambrienta zorra de los desiertos de Dios.

En un sentido esencial de mi verdadera vocación, he buscado en el arte el Olvido Salvador, o sea, el ocio de los sueños creadores y la rebelión del espíritu. El Nadaísmo significó todo eso: gota amarga de mi cáliz, sobrado de pan que nunca sobra, arma poderosa de mis fuerzas desarmadas, olivo de fe en la aventura humana.

Maravillosa aventura la Tierra cuando se ama y se odia con pasión creadora, religiosa. La belleza convierte el exilio en reino, y el sabor oscuro de la manzana del conocimiento en la alegría de vivir. No usurpé nada a nadie, sólo defendí estos dones para nosotros, y para muchos, aunque sé que nos sobra todo lo que nos falta.

No vivir atado a la cruz irredimible del Nadaísmo, ni crucificado como Héroe o Mártir, ni colgado irrisoriamente del Mito, muerto de risa.

La cruz que no promete redención, es fatalidad.

Y ser nadaísta es también negar el Nadaísmo si ya no sirve a los poderes de la vida y el arte. (ARANGO, 1974:298-299)

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. – HORKHEIMER, Max, *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1969.
- ANDERS, Günther, “Heidegger, esteta de la inacción”, en: ARENDT, Hannah...[et.al.], *Sobre Heidegger: cinco voces judías*. Buenos Aires, Manantial, 2008.
- APEL, Karl-Otto, “La ‘Ética del Discurso’ ante el desafío de la ‘Filosofía de la Liberación Latinoamericana’”, en: DUSSEL, Enrique, *La Ética de la Liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
- ARANGO, Gonzalo, *Obra Negra*. Buenos Aires, Carlos Lohl’e, 1974.
- ARENDT, Hannah, *La Condición Humana*. Barcelona, Paidós, 1998.
- *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós, 2003.
- *Between Past and Future*. New Cork, Penguin Books, 1993 (traducción del Prof. Carlos Diego Martínez Cinca para uso de la Cátedra de Filosofía Social y Política. FFyL-UNCuyo)
- ARISTÓTELES, *La Política*. Edición Bilingüe, Traducción Marías-Araujo. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- ASTRADA, Carlos, *El Marxismo y las Escatologías*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
- CONSTANT, Benjamin, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- DESANTI, JEAN-TOUSSAINT, “Galileo y la nueva concepción de la naturaleza.” en *Historia de la Filosofía. Ideas, Doctrinas. Tomo II*. Madrid, Espasa Calpe, 1982.
- DUQUE, Félix, “Introducción”, en: LEVINAS, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*. Barcelona, Paidós, 1993.
- DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.

- *La Ética de la Liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel.* México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
- *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica.* Madrid, Trotta, 2007.
- *20 de tesis de política.* México, Siglo XXI, 2006.
- FERNANDEZ, Estela “Acerca de fetiches, ídolos y utopías: Hinkelammert y la racionalidad abstracta del capital” en: FERNÁNDEZ, Estela y VERGARA, Jorge (eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert.* Santiago, Editorial Universidad Bolivariana, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- *La verdad y las formas jurídicas.* Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.
- FOLLARI, Roberto A., *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina.* Buenos Aires, Aique-Rei, 1990.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones Preliminares de Filosofía.* Buenos Aires, Losada, 1948.
- HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad.* Barcelona, Paidós, 1991
- HEGEL, Georg, *Introducción a la historia de la filosofía.* Buenos Aires, Aguilar 1980.
- HEIDEGGER, Martin, *Sendas Perdidas.* Buenos Aires, Losada, 1960.
- HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica.* Bilbao, Desclée de Browe y Junta de Andalucía, 2002.
- *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión.* San José C.R., Arlekin, 2007.
- “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”; en FERNÁNDEZ, Estela y VERGARA, Jorge (eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert.* Santiago, Editorial Universidad Bolivariana, 2006.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán.* Buenos Aires, Losada, 2003.

- HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1969.
- LOCKE, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires, Losada, 2002.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*. Barcelona, Editorial Crítica, 2001.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*. Buenos Aires, AGEBE, 2003.
- MARX, Karl, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968.
- MEJÍA QUINTANA, Oscar (Dir.) *Cuadernos de Ciencia Política Número 1. La Ciencia Política: Historia, Enfoques y Proyecciones* Bogotá D.C., Publicación del Departamento de Ciencia Política-Universidad Nacional de Colombia, Marzo de 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Fragments Póstumos*. Santafé de Bogotá, Editorial Norma, 1993.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El Hombre y la gente*. Madrid, Revista de Occidente, 1957.
- *Origen y Epílogo de la Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- PLATÓN, *La República*. Tomo I. Edición Bilingüe, Traducción Pabón-Fernández Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969
- *La República*. Tomo II. Edición Bilingüe, Traducción Pabón-Fernández Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969
- *La República*. Tomo III. Edición Bilingüe, Traducción Pabón-Fernández Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969
- RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- ROIG, Arturo A., *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis de la moral de nuestro tiempo*. Mendoza, EDIUNC, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social*. Barcelona, RBA, 2004.

SABINE, H. George, *Historia de la Teoría Política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

SARTRE, Jean-Paul, “Prefacio”, en: FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de la Cultura Económica, 1969.

STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph, (comps.) *Historia de la filosofía política*. México, Fondo de la Cultura Económica, 1993.

STRAUSS, Leo, “Introducción al existencialismo de Heidegger”, en: ARENDT, Hannah...[et.al.], *Sobre Heidegger: cinco voces judías*. Buenos Aires, Manantial, 2008

----- *¿Qué es filosofía política?* Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970

STUART MILL, John. *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. 3 ed. Barcelona, Gedisa, 1990.

VOLPI, Franco, “Introducción”, en: ARENDT, Hannah...[et.al.], *Sobre Heidegger: cinco voces judías*. Buenos Aires, Manantial, 2008

YARZA, Claudia, *La Ética del Discurso frente al escepticismo contemporáneo*. FCPyS, 2008 (mimeo).

----- *Friedrich Nietzsche: los “bajos fondos” de la moral y el conocimiento*. FCPyS, 2008 (mimeo).