

CONCLUSIÓN DE LA SECCIÓN PRIMERA EL ORDEN ONTOLÓGICO-POLÍTICO

Desde un punto de visto *subjetivo*, el del actor del campo político, trataremos el problema de la *pretensión política de justicia*, como síntesis de la actitud que el ciudadano (o representante) puede adoptar ante toda acción estratégica o institución política. Desde el punto de vista *ontológico* o del “todo” del sistema empírico en el campo político, que es la obra esperada por la praxis con pretensión política de justicia, expondremos el tema del *orden político vigente* que tiene como determinación primera la permanencia de la gobernabilidad en el tiempo histórico, es decir, se trata del problema de la estabilidad del sistema político, tal como Aristóteles (el gran conservador ateniense) ya lo postulara como la finalidad última de la política, y de la filosofía política:

“Una vez que hemos tratado prácticamente de todos los puntos que nos propusimos, síguese que a continuación consideremos cuáles son [...] las causas de que provienen las mudanzas¹ en los sistemas políticos² [...] y cuáles son los medios para asegurar [o salvar³] el sistema político en general y en cada caso particular, y por qué medios podría asegurarse mejor cada uno de los sistemas políticos”⁴.

La obsesión del último Aristóteles no es cuál sea en cuanto tal el mejor sistema o régimen político (monarquía/tiranía, aristocracia/oligarquía, demagogia/democracia⁵), sino cuál permite mayor estabilidad (*soterías*⁶, o *aspháleia*⁷). Y por ello se inclina en favor de la democracia, que aunque es la peor de las formas positivas o superiores (con respecto a la aristocracia o monarquía), su contraria (la demagogia) es la menos insegura de las formas negativas o corrompidas (en relación a la oligarquía o tiranía).

Cerramos entonces nuestros análisis como conclusión de la *Primera sección* (en este § 28), con el tema sintético de la *pretensión política de justicia*, por una parte, y con la cuestión del *orden político vigente*, por otra. La formulación en cuanto a las palabras elegidas puede cambiarse, pero lo fundamental es su contenido.

§ 28. PRETENSIÓN POLITICA DE JUSTICIA

Cuando concluí la redacción de la *Ética de la Liberación*⁸, todavía no había logrado formular claramente –ni en sus términos– la *pretensión de bondad*. Merodeaba el tema –lo que un lector atento puede descubrir fácilmente–, pero no había cobrado conciencia clara y definitiva sobre el tema. En efecto, tenía conciencia que ningún acto, norma o

¹ En griego: *metabállousin*, es decir: transformaciones o aún revoluciones (*stáseis*).

² En griego: *politeíai*, también: constituciones o estructuras de las instituciones políticas.

³ En griego: *soteríai*, o: preservación.

⁴ *Pol.* V, 1, 1301 a 20-25.

⁵ En la *Política* (V, 4, 1304 b 19ss) se estudia como la demagogia destruye la democracia: “Las transformaciones en la democracia (*demokratíai*) [...]”.

⁶ *Ibid.*, V, 7, 1307 b 26ss.

⁷ *Ibid.*, VI,3, 1319 b 39.

⁸ Dussel, 1998.

institución podía ser *perfectamente* buena. Habíamos debatido con los comunitaristas – que pretenden tener como el monopolio del tema del *bien*, *good*-, y criticamos su reduccionismo particularista. Habíamos igualmente dialogado con K.-O. Apel, y criticado a J. Habermas, acerca de su formalismo de lo *válido* (*right*)⁹. Para nosotros, nos fuimos convenciendo que lo material de la ética era la “verdad práctica” como acceso a lo real desde la vida (con pretensión de verdad práctica); lo formal los constituía el acuerdo intersubjetivo (con pretensión de validez práctica); el aspecto instrumental o de factibilidad consistía en la “eficacia” o posibilidad empírica de realización (con pretensión preformativa). Una acción o institución que cumpla dichas exigencias (que son requerimientos y principios) no puede denominarse *buena* (porque lo bueno de manera *perfecta* es humanamente *imposible*), pero el sujeto o actor que las realiza (tanto la acción, la institución, como la norma, etc.) puede tener *pretensión de bondad*. La palabra *bondad* (*goodness*) cobra ahora un sentido ético preciso, estricto. Era el propósito último de la ética: el estudio de las condiciones intersubjetiva, consensual y real de la *pretensión de bondad*.

Por *pretensión* (*claim, Anspruch*) debe entenderse, en un sentido aproximado al habermasiano¹⁰, que la acción realizada o la institución fundada o performativamente actualizada como funcionando según sus exigencias (con *pretensión de rectitud*, entonces), puede justificarse si alguien pidiera que se expliciten la razones que explican la toma de decisión que intentaba efectuarse. Es decir, se “pretende” o “se está dispuesto” a dar razones y a modificar la decisión tomada si alguien mostrara que hay mejores razones para realizarla de otra o de mejor manera. Tener la actitud ante la acción que denominamos “pretensión de bondad” no es lo mismo que decir que la acción “es *buena*”. La primera expresión no es relativista ni deja de creer que seriamente debe realizarse la acción elegida, porque ha cumplido con las exigencias requeridas: los tres componentes (obligaciones a las que se dirigen los principios éticos), tanto la pretensión *material* de verdad práctica, la pretensión *formal* procedimental-normativa y la pretensión *preformativa* de eficacia.

Reflexionemos sobre el tema un poco más. Nadie puede en concreto decidir a partir de una deliberación *perfecta*, ni tampoco puede pretender poseer una predicción cierta, también *perfecta*, de la consecuencia de sus actos. Acerca de dichas consecuencias (en especial si se tienen en cuenta los efectos a largo plazo, y más cuando son efectos negativos no-intencionales). Una decisión práctica o una predicción perfectas, absoluta son prácticamente imposibles para la condición humana finita. Se trata entonces de la *indecidibilidad* (y aún de la *indecisionalidad*) humana. Habría que poseer una inteligencia infinita a velocidad infinita, tal como argumenta K. Popper contra la planificación *perfecta* del historicismo extremo. Hay entonces decisiones y predicciones de efectos aproximados, falsables, provisorios. Pero en ese caso no podremos nunca juzgar apodóticamente: “-¡Este acto es bueno!”. La ética, pareciera, queda sin propósito, pero no es así.

⁹ Véase en mi *Ética* (Dussel, 1998, [404], tesis 4, pero especialmente la tesis 14, donde distinguimos “verdad práctica”, “válido” (*validity, Gultigkeit*), “bueno” (*good*), “justo” (*just*, también *right*), “justicia” (*justice, Rerechtigkeit*), “rectitud” (*rightness, Richtigkeit*), “recto” (*right, richtig*). En mi caso distingo claramente cada uno de estos términos.

¹⁰ Véase una de sus primeras formulaciones en Habermas, 1984: “¿Qué significa pragmática universal?” (pp.353-439; ed. esp. pp. 299-368).

Del hecho de que los actos incluyen un momento de indecisionabilidad por falta de evidencia práctica absoluta, y de impredecibilidad perfecta, es decir, de que sea imposible tener una certeza absoluta de sus efectos, no se sigue que la ética, o la política, pierda su sentido.

En primer lugar, la ética –como yo la entiendo- estudia las condiciones universales de la constitución del acto (normas, instituciones, etc.) como “bueno” (o “malo”), y estas condiciones valen para todo acto concreto. La universalidad al nivel de los principios no niega, sino que fundamenta, la posibilidad del acto concreto, contingente y en cierta manera siempre incierto (propio de la incertidumbre de la condición humana) que puede tener honesta y seria *pretensión de bondad*.

Un acto con pretensión de bondad debe (y esta exigencia deontológica es un deber en sentido estricto) hacerse cargo de las consecuencias (en el sentido mucho más estricto y profundo que la mera “ética de la responsabilidad” de M. Weber, y aún de H. Jonas), es especial éticamente cuando son efectos negativos no-intencionales (tema de la *Segunda sección* de esta *Política de la Liberación*), pero no menos objetivos, observables, descubribles –como los *Reports* del PNUD de las Naciones Unidas-, que parte de hecho empíricos de las ciencias *duras*. Para que el agente permanezca con *pretensión de bondad* debe corregir sus actos (su decisión, sus efectos), cuando descubre su negatividad. La falsación o corrección del acto no muestra que el acto era “malo” y que hubiera de convertirlo en “bueno”. El acto podría no ser malo ya que fue cumplido desde una honesta y seria pretensión de bondad. El acto debe corregírsele (sea o no malo) si se le prueba con razones no consideradas anteriormente, que no es correcto. Es inevitable que “el justo cometa siete faltas por días” –dice un proverbio antiguo¹¹. No por cometer faltas éticas deja de ser justo; dejaría de ser justo si no corrigiera los efectos advertidos por otros justificadamente de su falta. El agente con pretensión de bondad no puede dejar de cometer actos injustos, pero debe honestamente corregirlos para seguir siendo justo; es decir, para continuar siendo un agente con pretensión de bondad. De esta manera, la universalidad de los principios no niega la contingencia de los actos, ni la necesidad de las condiciones universales de falibilidad, exigencia de falsación y corrección de los actos éticos.

De manera que la “pretensión de bondad” del acto ético no es lo que los comunitaristas llaman *good* (solo referido a la totalidad sustantiva de la cultura desde valores admitidos por todos); ni lo que los formalistas consensuales, sean liberales (como J. Rawls) o habermasianos, nombran *right* (que reductivamente sólo alcanzan validez práctica); ni tampoco lo que M. Weber podría denominar la acción racional formal que adecua el medio al fin (que caería en parte en la crítica de la razón instrumental efectuada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt). Se trata de una acción de aquel o aquella que honesta y seriamente ha cumplido con las exigencias prácticas materiales, formales y de eficiencia¹², y por ello el acto tiene una complejidad no vislumbrada por las visiones reductivas de las éticas o morales contemporáneas.

Además, la mera *pretensión de bondad* se transforma en pretensión *crítica* de bondad cuando se integran las más complejas condiciones (y principios) críticos (que igualmente se sitúan en las tres esferas de lo material, formal y de factibilidad)¹³.

¹¹ ¡El injusto no tiene conciencia de haber cometido *ninguna* falta!

¹² Tema de los *capítulos 1 a 3* de la *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998).

¹³ *Capítulos 4 a 6* de la obra antes citada.

1. La pretensión política de justicia

Cuando en el campo político se subsume la *pretensión de bondad* universal, abstracta, ética, dentro del horizonte del campo político, donde se despliega del Poder político, la mera *pretensión de bondad* se transforma analógicamente en una *pretensión política de justicia*.

Deberemos justificar, aunque sea brevemente, las palabras escogidas. Tanto lo de “política” de la pretensión (que subsume en el campo político a la pretensión “ética”), y lo de “justicia” (que ocupa el lugar de la “bondad” en abstracto, el analogado principal).

Esquema 28.01

COMPONENTES DE LA *PRETENSIÓN POLÍTICA DE JUSTICIA*

1. Pretensión de cumplimiento de las exigencias <i>materiales</i> de la política (en referencia a la vida) (§§ 21 y 26)	Pretensión política de justicia
2. Pretensión de cumplimiento de las exigencias <i>formales democrática</i> de la política (legitimidad) (§§ 23 y 25)	
3. Pretensión de cumplimiento de las exigencias de <i>factibilidad</i> política (performatividad) (§§ 22 y 27)	

Es claro sugerir que la pretensión es “política”, ya que el sujeto o actor queda situado en el campo político. Se trata de la “pretensión” *de un ciudadano* o representante (genitivo subjetivo) cuando se hace presente como actor al ejecutar una acción o al cumplir algún momento institucional. Si cumple con los principios normativos (al menos los tres indicados en la *Sección primera*) de la política en la constitución del *objeto político*¹⁴ podrá tener una pretensión “política”.

Más difícil es dar razones en favor de la palabra “justicia”. Pretensión política de “justicia” (genitivo objetivo), quiere indicar en la política un tipo de determinación tan amplia como “bondad” para la ética. La palabra “justicia” puede significar muchas cosas. En primer lugar, una virtud particular, como por ejemplo en Aristóteles cuando escribe:

“Indagamos, empero, la justicia (*dikaosynen*) como una virtud, porque hay una justicia de esta especie [... porque] hay varias justicias, y que una es particular (*hetéra*), y diferente de la virtud global (*holen aretén*)”¹⁵.

Puede tener otro significado en un medio cultural diferente. Así en hebreo el concepto de “justicia” (*tzedék*¹⁶) –de donde en mi primera *Ética* lo denominé “amor de justicia”¹⁷–

¹⁴ Hemos explicado en la ética el sentido del *objeto* en la descripción kantiana (véase Dussel, 1998, [199]): “Ser *objeto* del conocimiento práctico como tal significa pues solamente la referencia de la *voluntad* [a] a la acción mediante la cual él o su contrario se convierte en real, y el *juicio* [b] de si algo es o no es objeto de la razón práctica pura, es solamente la distinción de la posibilidad o imposibilidad [...] mediante la cual cierto objeto llegaría a ser real si tuviéramos *la capacidad para lograrlo* [c]” (*KpV*, A 100): [a] es un momento material; [b] formal, y [c] de factibilidad.

¹⁵ *EN*, V, 1. 1130 b 5.

tiene un sentido crítico inexistente en el griego, y será de preferencia el contenido semántico que adoptaremos más adelante, en la *Sección segunda*, § 45. En este caso “justicia” incluye la responsabilidad por el Otro, la solidaridad con “la viuda, el huérfano y el pobre”, o el extranjero. Tiene entonces un contenido trascendental y crítico con respecto al *orden político vigente*, como veremos. En el origen, la comunidad humana guardaba una “justicia” (*tzédek*) sin dominación. Rota esta primigenia igualdad es necesario hacerse cargo del Otro destituido, procurar por su vida (*tzdaká*). En este último caso, “justicia” no es ya un mero cumplir con la ley, con el derecho, con lo exigido por el orden establecido. Ahora *tzdaká* es cumplir con las exigencias del Otro en tanto digno de irrenunciable solidaridad por el hecho de ser “alguien”, la subjetividad sensible de la corporalidad sufriente del necesitado (efecto negativo del accionar del orden político vigente).

Puede también significar –y lo hemos visto en el texto de Aristóteles citado- algo así como la plenitud del acto político en cuanto tal, como Platón la emplea en su *Politeía*. No tanto cuando relata la ciudad utópica primitiva donde la justicia era el fruto de una vida agrícola sin contradicciones, sino más bien la superación de las contradicciones de la “ciudad opulenta”, corrupta (como la griega a los ojos de Platón)¹⁸, en una ciudad donde los “guardianes” (quizá Platón pensaba en la Menfis faraónica) habían superado la avaricia y la envidia por una virtud que subsumía a todas las restantes: la *sophrosyne* (más o menos como la “temperancia”) y la “*andreía*” (como “fortaleza” en el cumplimiento de los deberes políticos), que se reunían en la “justicia” (*dikaïosyne*), pero como virtud del cumplimiento de todos los deberes políticos:

“Con respecto a la idea de justicia (*dikaïos*), por consiguiente el hombre justo (*anér dikaïas*) en nada diferirá de la ciudad justa, sino que le será semejante”¹⁹.

De la misma manera Aristóteles escribe –con respecto al sentido amplio de justicia-:

“Todos entienden llamar justicia (*dikaïosynen*) aquella actitud que nos dispone a hacer cosas justas (*dikaïon*). De igual modo con respecto a la injusticia, pues por ella obran injustamente (*adikias*) y quieren las cosas injustas”²⁰. “En la justicia está toda virtud en compendio. Es ella en grado eminente la virtud perfecta”²¹.

Es en este último sentido al que nos acercamos más al usarla en este § 28. Deseamos indicar con la expresión “justicia política” el tipo pleno de acto público, institucional, del ciudadano en tanto se “ajusta” a las exigencias normativas tantas veces indicada, pero no a una de ellas, sino a todas sinérgicamente articuladas en un todo sincrónico. Admitimos, de todas maneras que la complejidad del contenido del término va acrecentándose en el tiempo histórico. A. MacIntyre escribe con razón:

¹⁶ De la raíz *tsdaká*, que en griego cristiano podría traducirse por *ágape* (amor de justicia por el Otro, a diferencia de la mera amistad [*philia*] o deseo libidinal [*éros*]).

¹⁷ Véase Dussel, 1973, en diversos lugares; e igualmente en Dussel, 1969.

¹⁸ Véase Otfried Höffe, “L’anarchie originelle de Platón”, en Höffe, 1991, pp.174ss. Crítica a la posición de Höffe en K.-O. Apel, 1992b, pp. 47-57, con la que concuerdo en parte.

¹⁹ *Politeía*, IV, 435 b.

²⁰ *EN*, V, 1, 1129 a 6-10.

²¹ *Ibid.*, 1129 b 30.

“So Aristotle’s conception of justice and practical rationality articulated the claims of one particular type of practice-based community, partially exemplified in the *polis*, while Aquinas’, like Ibn Roschd’s or Maimonides’, expressed the claims of a more complex form of community [...] So Hume’s conception of justice and of the relationship of reasoning to action was both at home in and expressed the claims of a particular form of English or Anglicizing society [...] That Aristotle, Aquinas, and Hume, and indeed those other philosophers with whom we have been concerned, *were historically situated* [...] Forms of social institution, organization, and practice are always to great or lesser degree socially embodied theories [...] which is presupposed by tradition-constituted enquiry”²².

Hoy, la complejidad de la política global, exige tomar como parámetros medidas de una amplitud y profundidad antes insospechadas (nos referimos a las que pudieran tomarse en el *sistema antiguo* en su IIIer. Estadio, mal llamada Edad Media, y aún a la Modernidad madura industrial antes de la aparición del capital trasnacional y las mediaciones técnicas electrónicas). Sin embargo, los agentes políticos (el ciudadano y el representante que ocupa funciones en las instituciones diversificadas de la *potestas*: el poder que se ejerce mandando como gobierno) no deben dejar de tener una actitud *normativa* que les permita cumplir más acabadamente la responsabilidad de la situación, vocación o cumplimiento profesional en la labor política. La mera política procedimental o estratégica (cuyos fines pueden ser egoístas del singular o del grupo, o de clases o elites, etc.) debe dejar lugar a una descripción más adecuada de la acción y las instituciones política. Los agentes, como sujetos que deviene actores intersubjetivos públicos, deben tener siempre una *pretensión política de justicia* como síntesis de todas las actitudes que hemos descrito en esta *Primera sección*. De no ser así, a mediano o largo plazo el sistema política entra en contradicciones interna (y externas) y su permanencia corre riesgo de transformarse en ingobernabilidad, en crisis, en caos.

El acto político (igualmente las normas, las micro- o macro-estructuras, las instituciones o los sistemas políticos) tiene determinaciones específicas, que subsumen las exigencias éticas en la normatividad propia.

En el nivel A de la acción estratégica (como constitutiva de la *potentia*, el poder que emana de la comunidad política misma en acto), en la lógica del antagonismo político para lograr la hegemonía, deben cumplirse con las exigencias normativas apuntadas (referencia a la reproducción y acrecentamiento de la vida de la comunidad; legitimidad por participación democrático-simétrica de los participantes; factibilidad técnicas de los objetivos estratégicos concretos). Es decir, debe igualmente haber una *pretensión política de justicia estratégica*. El amigo-enemigo políticos deben situarse dentro de una fraternidad que suponga la convivialidad de una comunidad política de ciudadanos de un mismo sistema, de una misma sociedad civil y política.

En el nivel B de las diversas esferas institucionales de la *potestas* (el poder delegado diferenciado institucionalmente), deben igualmente cumplir con las exigencias de la reproducción y acrecentamiento de los sistemas materiales dentro de la misma esfera; del Estado de Derecho en el nivel de la legitimidad; y del uso adecuado de las mediaciones de factibilidad (por último de la macro-institución del Estado). En todo este

²² A. MacIntyre, 1988, pp.389-390.

nivel, los agentes deberán tener *pretensión política de justicia institucional*, o de cumplimiento de los acuerdos y necesidades de las mediaciones para hacer posible los requerimientos de cada esfera (material, formal y de factibilidad).

En el nivel C de los principios normativos implícitos de la política, nuevamente, el honesto y serio cumplimiento de esos principios políticos permitirá, como síntesis concreta, la *pretensión política de justicia en cuanto tal*, que permitirá solidificar *por dentro* las determinaciones constitutivas del poder político, en cuanto *potencia* (desde abajo y teniendo a la comunidad de los ciudadanos como agentes inmediatos) y como *potestas* (en todas las instituciones políticas).

Todo acto o institución política obtiene su normatividad de esta *pretensión política de justicia*. El acto político o la institución que debieran ser corregidos (por la falibilidad humana inevitable) no ponen en cuestión esta *pretensión*, sino que muestra su eficacia al permitir enmendar el error a partir de los mismos criterios y principios, coherentemente. En el largo plazo se podrá observar la rectitud de los actos inciertos, y frecuentemente erróneos, pero corregidos de tal manera recta, que sin contradicciones mostrará la honesta *pretensión política de justicia* del agente.

Buena parte de los debates actuales tocan aspectos de esta cuestión. Si C. Schmitt se opone a los liberales o al mero Estado de Derecho como última referencia de la política, tiene razón, en cuanto la *pretensión de legitimidad* no es todavía una *pretensión política de justicia*. El mero cumplimiento de la ley no es suficiente. Pero, de manera contraria, la mera referencia de fundamenación ontológica de la política por referencia a una Voluntad del pueblo, en la persona del líder, en el “estado de excepción” –momento parcialmente *material-*, como *pretensión de rectitud* (si la Voluntad fuera un valor fuerte o un aspecto de contenido), tampoco es condición suficiente de una plena *pretensión política de justicia*. Aún menos sería, la eficacia medio-fin, sea estratégica o técnico- de la razón instrumental. La *pretensión de eficacia* estratégica no es tampoco una *pretensión* plenamente política, sino parcial. Cuando, en un nivel estratégico, se piensa que toda la política pende de una acción cuya esencia es la *pretensión hegemónica* (como en el caso de E. Laclau), se cae en un formalismo sin contenido: ¿hegemonía *para qué?* Pregunta el político crítico o de los Nuevos Movimientos Sociales. La *pretensión política de justicia* presupone la hegemonía (o la lucha anti-hegemonía), pero como uno de sus componentes. Lo mismo el amigo-enemigo, como *pretensión de amistad*, a partir de la cual se puede derrotar políticamente al “enemigo” (las *Políticas de la amistad* de J. Derrida). Pero de nuevo: ¿Qué criterio constituye al amigo “amigo” y al enemigo “enemigo”? ¿Cuál es el fin de la lucha de los amigos? ¿Será dicho fin el mero ejercicio formal y vacío de la Voluntad del pueblo por medio del líder para ostentar el poder: ¿con cuál propósito? Todas son *pretensiones* unilaterales, reductivas, parciales.

El tema de este párrafo, conclusión de esta *Sección primera*, debe aclarar la cuestión de qué sea *lo político* –en su primera versión ontológica, sistémica, abstracta-. Desde un punto de vista del actor se trata de la *pretensión*²³ fundamental de toda acción e institución política.

Repitiendo. Si se actúa honestamente, con intención de cumplir la obligación práctica de las exigencias normativas propias del campo político, la acción o la institución deberá tener como referencia a aquella praxis que se adecuara al ejercicio del poder político en su plenitud normativa: en cuanto actualización de la *voluntad*

²³ Véase este tema en Dussel, 1998, los párrafos finales de cada capítulo (§§ 1.5, 2.5, etc.).

consensual factible de la comunidad, en sus aspectos materiales, formales y de factibilidad. De otra manera. Tiene “pretensión *política* (subjektivamente) de justicia *política* (según las condiciones ontológicas)” el que actualiza plenamente el *poder político*, como la fuerza que *desde abajo (potentia)* conduce la acción estratégica y la creación de instituciones justas (y son justas porque están animadas o impulsadas por el *poder político* que puede recibir el nombre de tal) dentro del cumplimiento integral de los principios políticos (tal como los hemos definido, como motivación normativa interna de los momentos constitutivos de lo político en cuanto tal) integralmente.

2. Permanencia del orden político

Ontológicamente, el todo concreto dentro del cual se juega *lo político* lo denominaremos el *orden político*. Hemos distinguido entre el campo político y los sistemas empíricos políticos. El Todo del sistema político, constituido por acciones estratégicas, y por diversas esferas institucionales de práctica ciudadanas es un “orden político”. El *ser* del orden político, lo que *funda* todo lo comprendido dentro de esa Totalidad de sentido, son las voluntades de los miembros de una comunidad política unidas por un consenso discursivo desde la performatividad técnica que constituye, desde abajo, el poder político originario (*potentia*). Es parte de un orden político aquello que dice relación de momento fundado en el poder tal como la hemos descrito mínimamente. Toda acción estratégica o institución sobre la que se ejerza o sufra la efectividad de ese poder se dirá un momento o mediación del indicado orden.

La *Totalidad política*, como orden político vigente, dentro del campo político y de un sistema político, intenta siempre su permanencia en el tiempo; tiende a la estabilidad entre sus componentes. Es la aspiración del *Novum ordo saeculorum*: “nuevo orden para la eternidad”, como postulado temporal de la identidad sustantiva del orden político. Así comprendieron el *orden político* los gestores de los códigos de leyes de los imperios desde los Sumeros hasta los babilónicos, los faraones entre los egipcios, los helenos, los romanos, los mandarines del Imperio chino, los bizantinos, el Califato de Bagdad, el Imperio otomano, o las Cristiandades europeas, así como el Imperio inca o las confederaciones mayas o aztecas, por hablar de sistemas anteriores a la Modernidad.

Estabilidad de sus estamentos sociales jerarquizados y *permanencia* en el tiempo de sus instituciones son determinaciones ontológicas a las que aspira el *orden político*. Venecia, desde el 814 d.C de su fundación hasta su decadencia en el siglo XVII, permaneció como potencia que dominaba buena parte del comercio del Mediterráneo oriental. Toda la Modernidad naciente la tuvo como el *orden político* a imitar: había logrado estabilidad entre sus estratos sociales (al menos en la ciudad-isla de la laguna) y permanencia de sus instituciones republicanas durante 800 años –con alguna crisis en el siglo XIII–.

Esa estabilidad sólo se alcanza cuando todos los miembros de la comunidad son *satisfechos* en el orden de sus necesidades (ecológicas, económicas y culturales). Los clásicos denominaban “bien común” el logro del cumplimiento de esas exigencias normativas de la totalidad de la comunidad. Hoy exigimos, además, la participación simétrica en los acuerdos políticos, que incluye entonces la legitimidad o la participación democrática. El “bien común” sería la pretensión política de justicia de los miembros en la satisfacción del pleno cumplimiento de desarrollo de sus vidas en un orden político

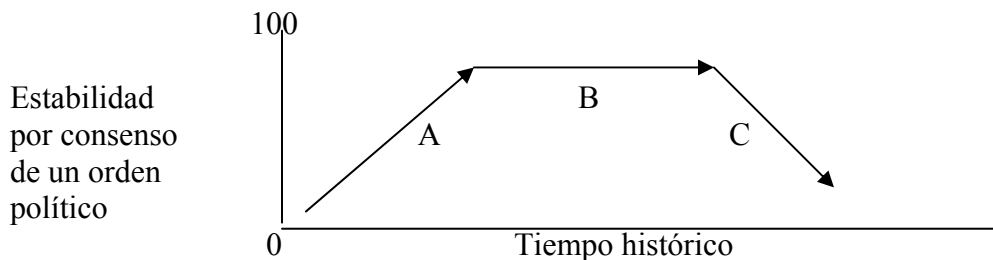
estable, gobernable, permanente en el tiempo. Este ideal, un postulado kantiano –que él denominó con los pietistas “el Reino de Dios en la tierra” (tanto en la *Crítica de la razón pura*, como en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y en otras obras de su postrera época), sería la plenitud de la vida política, pública, legítima, satisfactoria –en nuestro caso-.

Otra determinación esencial del *orden político* es su autonomía, su soberanía plena con respecto a otros sistemas empíricos políticos, es decir, la “auto-suficiencia” (*autarkeian*²⁴). En la Modernidad el sistema colonial (muy diferente a todos los que con anterioridad pudieron recibir ese nombre, como las “colonias” de Efeso en la Hélade) organiza todo un orden político subordinado en la relación centro/periferia, metrópolis/colonia, y de allí la necesidad teórica del “giro decolonizador” de la filosofía política actual. Sólo las metrópolis centrales cumplen la nota de plena autonomía, auto-determinación, soberanía auto-centrada. El mundo colonial, post-colonial, periférico estará atravesado por una patología política inevitable. Debe tenerse siempre en cuenta esta determinación, o “Diferencia colonial”, en el “giro decolonizador” de la filosofía política que estamos practicando en el presente. Esta *Política de la Liberación* tiene clara conciencia metodológica de esta cuestión esencial hacia la constitución futura de una filosofía política global, verdaderamente planetaria –hasta el momento inexistente-.

En su origen legítimo, el orden político vigente por las instituciones de la sociedad política cuenta, además, con el monopolio de la coacción, lo que institucionalmente le permite ejercer delegadamente el poder *con realismo eficaz* –claro que dicha eficacia es ambigua y puede transformarse, como lo veremos en la *Segunda sección*, en mera dominación-, tanto en el espacio (como protección del territorio que ocupa la comunidad) como en el tiempo (en tanto permanencia y estabilidad de la gobernabilidad).

Esquema 28.02

DIACRONÍA²⁵ ANALÍTICA DE LA ENTROPÍA DE UN ORDEN POLÍTICO VIGENTE



²⁴ Aristóteles, *Pol.*, VI, 5, 1321 b 18; o *Ibid.*, VII, 4, 1326 b 24: “la autosuficiencia de la vida”.

²⁵ Los momentos diacrónicos indicados son analíticos. Nunca se dan exactamente en este orden, ni es tan claro el período que se pasaría de un estado a otro; pueden además ser simultáneos (aunque siempre diacrónicamente se dan en el tiempo). Son meras indicaciones abstractas y analíticas para tomar en cuenta la entropía inevitable del orden político o niveles o esferas del mismo, que pueden durar siglos (como en el orden faraónico, Venecia o el Imperio chino) o decenios. Nuestra descripción filosófica en esta *Sección primera* de esta *Segunda parte* de esta *Política de la Liberación*, abstracta y metodológicamente se encuentra siempre en el momento B. La mayor complejidad planteará nuevos problemas filosóficos que deberán ser resueltos en la *Sección segunda*.

Aclaración al esquema: A: momento de creatividad institucional que responde a las exigencias materiales, formales y de factibilidad. B: momento “clásico” del sistema. C: crisis y decadencia

El orden político, entonces, tiene un momento de máxima creatividad (A), cuando el consenso y las mediaciones tecnológicas apropiadas consolidan las nuevas instituciones y la comunidad política en fraterna voluntad en la construcción del nuevo sistema. Piénsese en la República romana antes del Impero. Llamamos diacrónicamente el momento “clásico” (B), cuando se alcanza un equilibrio entre la comunidad (*potentia*) política desde abajo y el ejercicio del poder institucional desde arriba (*potestas*). Venecia vivió esta experiencia durante siglos. Por último, cuando surge un desequilibrio, se pierde consenso en la base social, el ejercicio delegado del poder tiende a fetichizarse, a autonomizarse, a auto-centrarse. La coacción legítima comienza perder legitimidad. Es la crisis, es el caos (C), es el comienzo del fin –es el pasaje a la *Segunda sección* de esta *Política de la Liberación*-. Piénsese en la monarquía francesa absolutista que se fue debilitando en el transcurso de más de un siglo y permitió la Revolución francesa, momento culminante del momento decadente (C), origen de un nuevo orden político (A): el régimen burgués.

El orden político esta esencialmente constituido por instituciones (en las tres esferas descritas en los §§ 20-23), pero como es atravesado el campo político por otros campos materiales, debe tenerse en cuenta también que las acciones estratégicas responden a *ethos* culturales muy diversos según las comunidades políticas de que se trate (no es lo mismo la tradición estratégico-institucional china, islámica, bizantina o cristiana latina, por ejemplo; no es lo mismo el mundo hispánico peninsular o América Latina o el Caribe), sus historias particulares, sus situaciones geopolíticas, su desarrollo tecnológico, etc., son muy diferenciados. El orden político de Kenya no es igual al de la República alemana, Rusia no es India, México no es Estados Unidos. Las diferencias sustantivas de los órdenes políticos deberán siempre ser tenidos en cuenta para toda reflexión filosófica. Los conceptos aparentemente más abstractos dependen, frecuentemente, de la tradición histórico-política de cada comunidad política situada geopolíticamente en un *lugar (location)* del tiempo y del espacio. Cuando J. Habermas habla de “Estado de Derecho” (*Rechtsstaat*) sería incomprensible si no sabemos que se está refiriendo a una experiencia de su propio orden político estatal alemán. Por ello, será necesario “ascender de lo abstracto” (esta *Sección primera*) “a lo concreto” (la *Sección segunda*), donde todo ganará en complejidad, en contradicciones, en conflictos, en transformaciones necesarias y hasta liberadoras en algunos casos. Todo esto nos exigirá un nuevo tipo de desarrollos categoriales de una innovada filosofía política crítica. Lo intentaremos con pretensión de verdad –esperando que por las objeciones fundadas se avance a nuevos progresos teóricos necesario, urgentes-.