Redefinir lo político

Gerardo Ávalos Tenorio
(coordinador)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Guillermo Almeyra
Arturo Anguiano
Gerardo Ávalos Tenorio
Enrique Dussel
Joel Flores Rentería
Noemí Luján Ponce
Julieta Marcone
Jaime Osorio
María Dolores París Pombo
Francisco Piñón Gaytán
Rhina Roux
Enrique Serrano Gómez
Humberto Schettino

Éste es un libro formado por los esfuerzos de los autores que se comprometieron con el desafío de pensar nuevamente un concepto tan básico y cotidiano como enigmático.
Redefinir lo político, como libro colectivo, plural y abierto, resultará de gran utilidad para revalorar la política y ubicarla en el alto lugar que merece, es decir, más allá —o más acá si se quiere— de las manos de los políticos profesionales, cuyo lugar y papel están basados en la despolitización de los genuinos políticos: los ciudadanos.

Casa abierta al tiempo

ISBN 970310041-4
9 789703 100415

¿Por qué "redefinir" lo político?
Porque todos los términos políticos,
además de ambiguos y frecuentemente
polisémicos, están en permanente
transformación: su uso continuo,
cotidiano, a un tiempo reflexivo
y apasionado, descriptivo y axiológico,
admonitorio y enigmático, convierte
nuestro vocabulario político en un material
tan maleable que, de tiempo en tiempo,
es aconsejable reparar en los conceptos básicos.

¿Por qué "redefinir" lo político?
Porque la "globalización" en curso ha alterado
todas las dimensiones de los lazos sociales,
incluido, claro está, el que forma
el espacio de lo político. La política, es cierto,
ha experimentado recientemente
cambios fundamentales. Sin embargo,
aún no ven la luz todas las implicaciones
que tiene este alud de mutaciones,
para la *vida activa*,
especialmente para su cumbre: la vida política.

¿Por qué "redefinir" lo político?
Porque es necesario calibrar los alcances
y limitaciones de la actividad política,
una vez que el siglo XX se reveló como un tenaz
y prolijo destructor de ilusiones,
principalmente de aquellas que abrigaban
las esperanzas de reformar
el orden social sobre la base de la "toma"
de las magistraturas gubernativas.
Y sin embargo... lo político se mueve.

a la siguiente solapa ➢

¿Por qué "redefinir" lo político?
Porque como espacio de las relaciones sociales,
"lo político", lo que es político,
no abarca sólo la política institucional,
rutinizada y ritualizada,
la política de los "políticos", sino también
otros fragmentos de espacios
no directamente vinculados con aquella política,
pero igualmente relevantes y significativos
para la *paideia*, como denominaban
los antiguos griegos al proceso de formación
del carácter de los sujetos
para la vida en común.

¿Por qué "redefinir" lo político?
Porque cuando se repara en lo más elemental,
en lo más sencillo, en lo básico,
es fácil percatarse de que nuestros presupuestos
teóricos, conceptuales y categoriales
no siempre se destacan por su rigor y solidez.
Es entonces cuando debemos detenernos
y repensar los rudimentos.

Diseño de la portada: Virginia Flores y Mariza Flores

REDEFINIR LO POLÍTICO

Redefinir lo político

Gerardo Ávalos Tenorio
(coordinador)

ENRIQUE SERRANO
HUMBERTO SCHETTINO
JOEL FLORES RENTERÍA
NOEMÍ LUJÁN PONCE
ENRIQUE DUSSEL
ARTURO ANGUIANO
JULIETA MARCONE
GERARDO ÁVALOS TENORIO
FRANCISCO PIÑÓN GAYTÁN
JAIME OSORIO
RHINA ROUX
MARÍA DOLORES PARÍS POMBO
GUILLERMO ALMEYRA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector general, doctor Luis Mier y Terán Casanueva
Secretario general, doctor Ricardo Solís Rosales

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO
Rector, M. en C. Norberto Manjarrez Álvarez
Secretario, doctor Cuauhtémoc Pérez Llamas

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Director, licenciado Gerardo Zamora Fernández de Lara
Secretario académico, maestro Roberto Martín Constantino Toto
Jefe de la Sección de Publicaciones, licenciado Miguel Ángel Hinojosa Carranza
Jefe del Departamento de Relaciones Sociales, maestro Carlos García Villanueva

Portada:
Virginia Flores y Mariza Flores

Fotografía de la portada:
Jesús Sánchez Uribe

Composición tipográfica, diseño, producción y cuidado editorial:
Sans Serif Editores, tel. 5611 37 30, telfax 5611 37 37
correo electrónico: serifed@prodigy.net.mx

Primera edición 2002

D.R. © 2002 Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud, Coyoacán
04960 México, D.F.

ISBN: 970-31-0041-4

Impreso y hecho en México/*Printed and made in Mexico*

CONTENIDO

Introducción, Gerardo Ávalos Tenorio 9

PRIMERA PARTE
Teoría y filosofía de lo político

Reflexiones en torno al concepto de lo político
Enrique Serrano Gómez 25

Kratos *y* ethos: *el espacio de lo político*
Joel Flores Rentería 43

La política y el olvido del continente ético
Francisco Piñón Gaytán 59

El relativismo político
Gerardo Ávalos Tenorio 75

El concepto de lo político en la filosofía de Hegel
Julieta Marcone 99

El giro normativo en el debate sobre lo político
Humberto Schettino 129

SEGUNDA PARTE

Lo político y la articulación social contemporánea

La política en la era tecnológica
Noemí Luján Ponce 163

Sobre la política y el poder político
Jaime Osorio 189

Lo político y la democracia
Enrique Dussel 203

La política de los subalternos
Rhina Roux 229

La política como resistencia
Arturo Anguiano 257

Ciudadanía y etnicidad en América Latina
María Dolores París Pombo 283

Lo político y la política en la mundialización
Guillermo Almeyra 299

LO POLÍTICO Y LA DEMOCRACIA

ENRIQUE DUSSEL

Nuestra exposición será breve, a manera de enunciado de tesis para discusión. Una mayor extensión podrá considerarse en una obra que elaboramos en el presente.[1]

Por lo general la reflexión sobre la democracia se sitúa sólo en el horizonte del pensamiento del "centro" (Europa occidental y los Estados Unidos); aquí incluiremos la temática poscolonial. Además, se trata frecuentemente sobre la posibilidad de la normatividad de la democracia, la normatividad del consenso racional y fraterno.[2] Aquí daremos lugar todavía para la cuestión de la normatividad de las luchas por el reconocimiento de nuevos actores que se hacen presentes desde el horizonte del sistema, aun del democrático, como fantasmas anteriormente invisibles. Esta invisibilidad es la más sutil represión que inevitablemente se cumple desde la legitimidad de un orden democrático vigente, positivo, en el poder. La Alteridad,[3] la Diferencia, la Exterioridad (no-intencionales en

[1] Se trata de una *política de liberación*, como continuación de mi libro anterior *Ética de la liberación* (Dussel, 1998). Sobre democracia consúltense los artículos en Goodin, 1999 (pp. 411 y ss.), y del mismo, 1997 (pp. 78 y ss.).

[2] En *Politiques de l'amitié* (Derrida, 1994), Derrida intenta, pienso, indicar una dimensión pulsional *(of the drive)* de la política, dejada de lado por el racionalismo formal discursivo en política. Es posible aún una deconstrucción *(deconstruction)* de la deconstrucción derridiana de la fraternidad (del nosotros) desde la exterioridad de los excluidos: tendríamos así una *politique de la solidarité* en sentido técnico.

[3] Categoría filosófica de origen levinasiano (véase Levinas, 1968).

la mayoría de los casos, conscientes otras, pero la más importante es la primera) se tornan hoy el tema central en la democracia futura, popular, mundial, en el proceso de globalización pretendidamente estructurado en torno a un "ciudadano global"[4] inexistente, a un mercado mundial apolítico de triunfadores de la competencia, excluyente de los "perdedores".

Repensando el concepto de lo político

Un primer nivel de discusión, aunque meramente contextual e introductorio para el propósito de este trabajo, sería sobre el "concepto" mismo de lo político. En este sentido hay demasiadas posiciones reductivistas, ya que se toma la parte por el todo, y la política es disminuida a alguna de sus dimensiones —ciertamente existentes, pero dentro de una complejidad arquitectónica mucho mayor.

Llamaré principialismo a aquello que sólo se ocupa de los "principios" de la política pero descuida todos los otros niveles o, al menos, le parecen secundarios.

Serían fundacionalistas los que opinan que la tarea de la filosofía política comienza siempre por la "fundamentación" de los principios, los que por otra parte son explícitos. La vida política puede darse sin tenerse conciencia explícita de los principios, que operan siempre en concreto, sin embargo, y sin los cuales no hay acción política.

Serían formalistas procedimentalistas los que piensan que toda la política es cuestión de procedimientos "equitativos", "razonables", prácticos, sin normatividad alguna.

Serían materialistas extremos los que disminuyen la posibilidad de la acción política misma,[5] defendiendo la posición de que, habiendo leyes económicas necesarias, la historia bien puede pasarse de la política, ya que su curso necesario es por definición inevitable.

[4] Véase Hardt-Negri, 2000. Pienso que el "ciudadano global" es todavía empíricamente inexistente.

[5] Véase Laclau, 1990.

Serían antiinstitucionalistas aquellos que, suponiendo a los ciudadanos sujetos éticamente perfectos, consideran siempre las instituciones como instancias represivas, injustas o innecesarias. Ciertas posiciones anarquistas afirman estas tesis. Hay anarquistas de izquierda, como Bakunin, que operan desde la utopía de un sujeto éticamente perfecto. Hay también anarquistas liberales que desconfían de las instituciones públicas del Estado (y de ahí el "Estado mínimo")[6] en nombre de los derechos subjetivos de los individuos (en primer lugar, el derecho a la propiedad privada).

Hay también formalistas de la razón discursiva que, formulando una política de la legitimidad, olvidan los aspectos materiales, sociales y económicos de la vida política.

Los más influyentes teóricos de la política en nuestros días son los que opinan que ésta se juega exclusivamente en el nivel estratégico. Algunos opinan que la razón estratégica medio-fin es la razón práctico-política propiamente dicha (Max Weber)[7] —posición criticada por la Escuela de Frankfurt bajo el nombre de "crítica de la razón instrumental"—, sea porque reduce la política sólo a la oposición entre enemigos y amigos como lo que por último define el campo político (C. Schmitt);[8] sea porque la lucha por la hegemonía es la nota determinante de lo político (E. Laclau).[9] Todos estos aspectos ciertamente son momentos de lo político, pero de ninguna manera los únicos ni los más importantes.

Pienso que el concepto de lo político es complejo y su arquitectónica es objeto de debate. Casi todo lo indicado por las tradiciones es "necesario" pero no "suficiente". La "suficiencia" es más abarcante. Siguiendo inesperadamente los tres niveles propuestos por John Rawls (principios, instituciones, fines)[10] o desarrollando las dos "partes" de Karl-Otto Apel[11]

[6] Véase Nozick, 1974.

[7] En *Economía y sociedad* (Weber, 1983).

[8] En *El concepto de lo político* (Schmitt, 1996). Véase Enrique Serrano, 1994.

[9] Considérense sus obras (Laclau, 1990 y 1996).

[10] Considérense las tres partes de la obra *Teoría de la justicia* (Rawls, 1971).

[11] Alguien podría encontrar que la coincidencia es factible por ser ambos, de muy diversas maneras, renovadores de la tradición kantiana.

(*Teil A* y *Teil B*, aunque le faltaría una *Teil C*),[12] que también podrían ser las de Hegel[13] o Aristóteles,[14] habría los siguientes estratos: *a)* los principios políticos implícitos (lo universal); *b)* las instituciones políticas (lo específico), y *c)* la acción estratégica política en el nivel concreto (lo singular).

A. Sincrónicamente el campo (y el tiempo, diacrónicamente) político es "delimitado", definido, "en-marcado" por "principios" *implícitos*, que se dan intrínsecamente en la acción política misma (sea que se descubran posteriormente o no de manera explícita por la reflexión teórica). Esto, evidentemente, es puesto en duda por aquellos que opinan, cada uno a su manera —como Richard Rorty[15] o Ernesto Laclau—, que la política no puede tener principios; posiciones que yo aceptaría si los principios fueran definidos de manera explícita, dogmática o metafísica. Toda la discusión se centra entonces en "cómo" se entiendan dichos principios. Si son un *a priori* de la razón, explícitos, que deban conocerse para poder "aplicarlos", se trataría de algo así como un conciencialismo universalista imposible, porque ningún político ha actuado así nunca. Si por el contrario se entiende el principio como lo que permite fijar el horizonte que delimita concretamente el campo político *como político*,[16] entonces el principio es constitutivo del campo y de la misma acción política *como política*. El principio determina el límite, es el "marco" dentro del cual lo político continúa siendo posible como político. Marca entonces un límite de posibi-

[12] Véase Apel, 1993.

[13] Hegel es una referencia necesaria para toda esta cuestión. En primer lugar su "sociedad civil" (o "burguesa": *buergerliche*) se distingue del "Estado". Sin embargo, en la "sociedad civil" se trata de tres niveles: el momento que yo llamo *material*, "el sistema de la necesidades" (§§ 189-208), el nivel *formal* de la "aplicación de la justicia" (§§ 209-229), y el nivel propiamente *instrumental* o *estratégico* de la factibilidad política (§§ 230-256). Véase Hegel, 1971, vol. 7, pp. 339-397.

[14] El Estagirita distinguía entre "principio" *(arkhé)*, "deliberación" y "elección práctica" *(proáiresis)*.

[15] Véanse en Richard Rorty, "The priority of democracy", algunas de sus tesis (Rorty, 1989).

[16] El "campo político" no es el "campo militar" ni el "campo deportivo", por tomar dos ejemplos. Las reglas (o principios) de lo político me obligan (ética, pero de manera intrínseca políticamente) a no eliminar al "enemigo" *político*. En el "campo militar", en cambio, es lícito eliminar al contrario.

lidad (de lo político) y su imposibilidad (como político). Entre los diversos principios políticos debe hablarse de un "principio democrático".

B. En segundo lugar, la acción política queda, en otro nivel, también delimitada o "en-marcada" por las "instituciones" políticas. La lucha estratégica no actúa dentro de un campo "vacío", sino dentro de un campo *ya ocupado* por una red de relaciones donde los nodos son ciudadanos (de "carne y hueso") y sus relaciones son funcionales. "Funcionales" no sólo dentro de la comunidad (o sociedad) política, sino dentro de muchos otros sistemas prácticos, que no dejan de estar presentes (en algunos casos como "lo social") en la funcionalidad política. El político, el ciudadano, el representante, el líder, los partidos políticos, los movimientos, etc., caminan sobre un "campo minado" —ya que el campo político tiene limitaciones, delimitaciones, marcos que constituyen parte del ejercicio del poder, estructuras de fuerzas que se apoyan mutuamente, como diría M. Foucault—.[17] El que no toma en cuenta dichas delimitaciones institucionales pierde legitimidad, pérdida que puede producir consecuencias políticas inesperadas. Cuando Julio César cruza el Rubicón o cuando Miguel Hidalgo toca la campana para convocar un ejército, la institucionalidad vigente se ha roto; por ello, no se cuenta ya con tal legitimidad y deberá evaluarse el sentido político de dicha acción antiinstitucional (en el caso de César, será asumir la dictadura o el "imperio"; en el de Hidalgo, afrontar hasta la muerte, aunque para ser reconocido posteriormente como el fundador de un nuevo orden político). En estos casos la acción deja de estar justificada por el fundamento de legitimidad en que consiste la institución.

C. Por último, en el nivel concreto de la acción, se encuentra la *praxis* política, la construcción de la vida comunitaria, del bien común, pero igualmente la lucha por la hegemonía, que, haciendo abstracción de las limitaciones y lo "lleno" de los principios e instituciones, puede abstractamente considerar al cam-

[17] Véase Foucault, 1975.

po político como "vacío" (metafóricamente) para ser "llenado" por la acción estratégica que definirá en cada caso los objetivos de acción en vista de la posición concreta del "fin" (Weber), del enemigo (Schmitt) o del antagonista (Laclau). Que el enemigo/antagonista pueda ser en cada ocasión diverso y que en cada caso pueda surgir desde otra posición, y por ello redefinir cambiantemente el campo político, no significa que los principios *implícitos* políticos no tengan vigencia. Por ejemplo, los principios: "¡No debes matar al antagonista!", o "¡Debes permitir honestamente una libertad democrática razonable al antagonista!", son necesarios, ya que su no cumplimiento aniquilaría la lucha por la "hegemonía" *como hegemonía*, para hacerla otra cosa: un acto de guerra, de totalitarismo o de autoritarismo, que en cuanto tal no es política y que, además, en el largo plazo se autodestruiría políticamente.

La normatividad democrática (principios, instituciones y *praxis* democrática)

Si se distingue equívocamente ética y política, observamos la pérdida de la normatividad política —ésta es de alguna manera la posición de Kant, que distingue entre moralidad y legalidad, siendo la última la propiamente política—.[18] Esto lleva o a un procedimentalismo vacío que no puede motivar a la voluntad política; o, peor aún, a la inmoralidad en la política, que es hoy lo más frecuente: "¡La política nada tiene que ver con la moral!"

Si se unifican la ética y la política como ética política, ésta se llena de normatividad pero pierde como política. La política deja de poseer la especificidad propia de la política, que no es ni debe ser meramente una parte colectiva de la ética.[19] Si se propone que el principio político (que para Habermas es sólo el principio democrático) es un principio distinto del principio moral, pero ambos dependientes del principio discursivo, se

[18] Véase el tema en la *Metafísica de las costumbres*, AB 31 y ss. (Kant, 1968, vol. 7, pp. 336 y ss.).

[19] Vittorio Hoesle ha escrito una *Moral und Politik* (Hoesle, 1997), pero justamente trato de superar esta posición con la propuesta que expongo a continuación.

hacen necesarias algunas preguntas: ¿sería este último también normativo?; y si fuera normativo, ¿en qué se distinguiría del principio moral? Y si no fuera normativo, habría dejado de existir la ética del discurso. Por ello, Apel propone que ya el principio discursivo es el principio moral, pero entonces debe aclararse detenidamente la diferencia entre el principio moral y el político *(Teil A)*, e igualmente su aplicación diferencial *(Teil B)*, pero sobre todo la distinción entre acción moral y política a nivel concreto estratégico (que no se encuentra vislumbrado en la arquitectónica apeliana).

Si se toma conciencia de que el ámbito de lo ético (y también moral)[20] no tiene nunca un campo específico concreto en cuanto tal, ya que el sujeto ético abstracto siempre es de alguna manera "actor" concreto de un papel o "función" dentro de algún "sistema" (y aun el *Lebenswelt* cotidiano no deja de ser un sistema existencial en el que se desempeña el "papel" de madre o padre, hija o hijo, etc.), se concluye por ello que lo ético se realiza *(performs)* en las acciones que se cumplen en dichos campos prácticos concretos, de los cuales la política es uno de ellos (otros podrían ser el campo familiar, el de los géneros o erótico, el deportivo, el militar, el económico, el educativo o pedagógico, etc.). Cada uno de estos campos "subsume" los principios éticos y los transforma en el principio específico. De esta manera, los principios políticos (o familiares, de género, deportivos, económicos, etc.) son estrictamente políticos: subsumen los principios éticos *en cuanto políticos*. Por ejemplo, si es un principio ético material producir y reproducir la vida humana, el enunciado ético: "¡No matarás a ningún ser humano!", se transforma en política: "¡No matarás al antagonista político en la lucha por la hegemonía en la que te encuentras comprometido!" Este imperativo político no es igual al que manda: "¡No matarás a tu competidor en el mercado! " —que sería económico.[21]

[20] En mi obra *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), he distinguido entre "lo ético" en sentido material (cap. 1) y "lo moral" en sentido formal (cap. 2). Habría todavía un tercer nivel, el del "principio de factibilidad", que se torna esencial en política, como veremos.

[21] Esta cuestión la explicamos en el primer capítulo de la *Política de liberación* ya nombrada arriba y que estamos elaborando en el presente (esto vale para todos los enunciados de este ensayo).

Entre los principios de la política se encuentra el principio formal de legitimidad de la política en cuanto tal, que podríamos denominar el "Principio Democrático" y que puede enunciarse aproximadamente de la siguiente manera: Es legítima toda institución o acción política que se haya decidido desde el reconocimiento de todos los miembros de la comunidad política como iguales, libres, autónomos, con voluntad fraterna,[22] y cuyas resoluciones prácticas hayan sido el fruto del consenso (y de voluntad común) como conclusión de argumentos racionales y honesta tolerancia, y no por dominación o violencia, es decir, habiendo efectuado todos los procedimientos teniendo en cuenta el criterio de la participación simétrica de los afectados. Habiendo tomado parte el sujeto político, el ciudadano en último término, en todas las decisiones, éstas lo obligan (normatividad propia de la soberanía como origen del dictado y como destinatario de la obligación) no sólo a la realización *(performance)* de lo acordado, sino igualmente a asumir la responsabilidad de las consecuencias de dichas decisiones (como instituciones o acciones).

Este Principio Democrático someramente así indicado genera instituciones "legítimas", ya que "legitimidad" no es más que el cumplimiento de dicho principio, o, dicho de otra manera, las instituciones o acciones generadas dentro del campo político, que respetan el sentido propio de lo político *como político*, alcanzan legitimidad por haber permitido (u orientado) a los afectados una participación racional (y voluntaria) simétrica. Este principio, que subsume el momento ético pero que no es abstractamente ético sino estrictamente político, se encuentra en el origen de todas las instituciones legítimas y de las acciones políticas con pretensión de justicia.

Desde que la democracia directa debió ser implementada como democracia "representativa", el Principio Democrático es la mediación necesaria entre la voluntad individual de cada elector y el elegido como representante. Dicho principio hace posible y legítima la "representación", sin dejar a los miem-

[22] Estamos pensando en el momento "material" o "afectivo" de la democracia de la "fraternidad", concepto elaborado, como hemos indicado más arriba, por Derrida en *Políticas de la amistad* (Derrida, 1994).

bros de la comunidad política inermes ante los representantes elegidos, sino siendo siempre la última instancia soberana que se ejerce en las nuevas elecciones, o en acciones correctivas a lo largo de todo el proceso de la representación (plebiscitos, demandas judiciales, manifestaciones públicas, consenso crítico de la opinión pública, actos de desobediencia pasiva, y hasta rebelión justificada, etcétera).

En efecto, las instituciones políticas se denominan legítimas, o democráticas, si en su constitución o reformas se ha cumplido con dicho Principio Democrático. La democracia de una asamblea constituyente consiste en haber cumplido en su convocatoria y elección de los miembros con dicho Principio Democrático, y en haber permitido y gestado la participación simétrica de los afectados en el dictado mismo de la constitución. Dicho principio debe constar, además, en la propia constitución del Estado como procedimiento universal en todos los niveles institucionales y procedimentales del Estado, como una definición primera del orden político que se está fundando por la constitución política. Todo el sistema de las instituciones fundado en la constitución, y los derechos humanos dictados en su preámbulo, debe tener como condición de posibilidad el cumplimiento de este Principio Democrático. La separación de los poderes, su mutua fiscalización, la estructura federativa del Estado, la organización de los partidos políticos, las elecciones libres y secretas, el tipo de representación, etc., deben ser procedimientos que permitan el cumplimiento del Principio Democrático. Las instituciones son democráticas porque realizan *(perform)*, estructuran, definen funcionalmente las acciones con pretensión *(claim)* de legitimidad política. Estas instituciones no son estructuras puramente procedimentales; son, igualmente, instancias normativas (obligan práctico-intersubjetivamente a su cumplimiento).

De la misma manera, el orden político se completa en la actualización permanente de todas sus relaciones de poder, de fuerza (M. Foucault), dentro del campo político, mediante acciones que son como los nodos de las redes (Castells) que atraviesan dicho campo de tensiones, en principio de fraternidad, de servicio, de vida compartida, pero igualmente como campo

minado por siempre posibles enemigos. En el campo de la lucha por la hegemonía (Gramsci) del bloque histórico en el poder, el Principio Democrático queda sobredeterminado por el Principio de Factibilidad político, que descubre "lo posible" y lo distingue de "lo imposible". Se decía, con razón, que la política es "el arte de lo posible" —lo es en esta intersección entre el Principio Democrático y el Principio de Factibilidad político.

Y bien, un orden político vigente es la totalidad de las instituciones y acciones estratégicas que realizan *(perform)* en un territorio, en un tiempo dado, los miembros de una comunidad política.

La crisis de la legitimidad democrática desde la exterioridad de las víctimas

Para mí, como filósofo latinoamericano a comienzos del siglo XXI, el tema más urgente de la filosofía política no es simplemente estudiar el cómo dar estabilidad a un orden político legítimo, al menos en apariencia, resolviendo consensualmente conflictos posibles. Para mí el tema más urgente no es la estabilidad de la Totalidad (diría Emmanuel Levinas) del orden político, sino la Exterioridad a dicho orden, la invisibilidad de sus víctimas, de las mayorías.

En efecto, para usar el argumento de Karl Popper contra la planificación perfecta,[23] es categórico que ningún orden político vigente pueda ser perfecto. Para ello necesitaría una inteligencia infinita, a velocidad infinita, y, agrego, una voluntad general pura infinita en la generosidad funcional de sus motivaciones. Como esto es imposible, categóricamente se puede enunciar que siendo todo orden político no-perfecto le es inevitable (en tanto no perfecto) el producir efectos negativos aunque sean no-intencionales *(un-intentionals)*. Los que sufren los efectos negativos del orden político con pretensión de justicia los llamaremos las víctimas.[24] Las víctimas de todo orden político sufren algún tipo de exclusión, de no ser considerados

[23] Popper, 1977.

[24] Véase el tema en mi *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), cap. 4.

sujetos políticos, y por ello no son actores tomados en cuenta en las instituciones políticas (o son reprimidos al no poder superar una ciudadanía meramente "pasiva", perfectamente manipulable).

Es interesante indicar que han sido intelectuales que sufrieron el fascismo europeo (en la Italia de Mussolini un Antonio Gramsci,[25] y en la Alemania nazi una Hannah Arendt)[26] los primeros que distinguen en el sentido actual entre Estado (sociedad política) y sociedad civil.[27] Son intelectuales que vivieron la invasión completa del campo político y civil por parte del Estado (totalitario). La Exterioridad de la sociedad política (del Estado) luchó así por el reconocimiento de sus derechos dentro de una naciente "sociedad civil", que aunque "pública" no tiene sin embargo el uso de la coacción legítima del Estado (no ejerce la politicidad estatal). Junto a la "opinión pública", son ámbitos que juegan funciones críticas del Estado, ampliando el espacio de la subjetivación ciudadana, complemento democrático del consenso político y de la formación de la voluntad democrática.

En dicha sociedad civil nacen así fuerzas diferenciales que se organizan en la Exterioridad del orden establecido, efectuan-

[25] Fue Gramsci el inventor del concepto actual de "sociedad civil". La obra de Cohen-Arato (1995) lo reconoce en parte (véase cap. 3, pp. 142 y ss.). Gramsci distingue así la "sociedad civil" tanto del Estado como del nivel estrictamente económico (que aparece bajo la fisonomía de lo "social"), dando importancia al nivel de las prácticas políticas, sociales y culturales, principalmente. Gramsci, además, mucho antes que Habermas, hizo del consenso un momento esencial del proceso de la hegemonía del "bloque histórico en el poder", pero mostró (contra Habermas y Laclau) que el factor social (e indirectamente el económico) exige a la sociedad política (el Estado) pasar al uso de la coacción como dominación (perdiendo la legitimidad de la hegemonía como consenso) cuando el "bloque social de los oprimidos" (el pueblo) comienza sus "movimientos" en una lucha política que muchos teóricos actuales olvidan. Paradójicamente, Gramsci es más complejo e interesante para nosotros que Cohen-Arato, Habermas o Laclau.

[26] H. Arendt duda de que lo social pueda ser considerado político. Esta particular ceguera ante el aspecto material de la política nos indica el aprovechamiento que pudo hacerse de Arendt contra los movimientos sociales contestatarios dentro de las sociedades centrales o dependientes del capitalismo durante la "guerra fría". Su comprensión parcial del pensamiento de Marx la llevó a malentendidos. Véase Passerin d'Entreves, 1994; Canovan, 1992; Benhabib, 1996; Serrano, 1996.

[27] Distinción que con anterioridad, por ejemplo en Hegel, tenía otra significación.

do luchas por el reconocimiento de nuevos derechos políticos (y, evidentemente, sociales, económicos, culturales, etc.). Estos actores colectivos de las más diversas fisonomías se han denominado los "Nuevos movimientos sociales".[28] Estos movimientos, desde un punto de vista político, hacen pasar a ser sujetos políticos de una ciudadanía "activa" a muchos miembros excluidos o "pasivos" que habitaban el territorio controlado por los estados europeos a finales del siglo XVIII. En efecto, en el seno mismo de la Revolución Francesa la "revolución de los iguales" (recuérdese a Babeuf en 1794) confrontó ya a la burguesía triunfante. Los movimientos sociales, obreros y campesinos (los sindicatos, *Trade Unions*, de los siglos XIX y XX) ampliaron la ciudadanía a los asalariados del capital, no propietarios ni suficientemente alfabetizados al comienzo. El movimiento sufragista de las mujeres subjetivó un segundo inmenso sector de la población, que de excluidas pasaron a ser ciudadanas "semiactivas" (porque, sin embargo, estaban lejos de poder tener las condiciones psicológicas, culturales y materiales de un tal ejercicio pleno del que el patriarcalismo las excluía). En épocas recientes, los miembros de la "tercera edad" (los "adultos mayores") han comenzado a hacerse presentes.

Pero, de manera más decisiva —y ciertamente cobrará aún más importancia en el corto y largo plazos—, los movimientos ecologistas (que simultáneamente luchan por la supervivencia de la humanidad en el largo plazo, y, por ello mismo, por las generaciones futuras) cobran cada vez mayor, no sólo sentido social, sino estrictamente político. Es el clamor y desafío del aspecto material (la reproducción de la vida humana en última instancia) por excelencia el que mueve a esas organizaciones, que se vienen denominando "verdes" en diversas partes del mundo (entre el "rojo" de la izquierda y el "negro" del fascismo y la muerte). El Informe de los Meadows de 1972[29] abrió la conciencia a este aspecto, antes invisible, de la política.[30]

[28] Véanse, entre otros, Alain Touraine, 1999 ("De la clase a los movimientos", pp. 237 y ss.); Anthony Giddens, 1996 ("Movimientos sociales", pp. 678 y ss.).

[29] Véase *Límites del crecimiento* (Meadows, 1972).

[30] Hans Jonas (1982) lo muestra convincentemente.

Lo mismo puede decirse de los movimientos contra la discriminación racial, tanto en los Estados Unidos como en Sudáfrica y tantos otros países del mundo contemporáneo.

Todos estos nuevos movimientos sociales atraviesan transversalmente la sociedad política y civil y se sobredeterminan unos a otros. De tal modo que el feminismo determina los movimientos que luchan contra la discriminación racial y a los ecologistas, y así se muestra que en último término se "feminiza" la exclusión de manera preponderante; por otro lado, el racismo se ejerce en primer lugar contra las mujeres de color, las que sufren además las peores condiciones antiecológicas urbanas.

El proceso democratizador, al transformar y ampliar el horizonte de la ciudadanía "activa" a nuevos sujetos políticos antes excluidos (subjetivación política), significa una radicalización, universalización y mayor participación simétrica de los antiguos afectados (antiguos afectados que hoy descubrimos como "nuevas" víctimas). La toma de conciencia crítico-democrática no puede nunca afirmar haber terminado la tarea de ampliar en profundidad dicho horizonte cualitativo de la ciudadanía activa, participativa, simétrica en el ejercicio del poder político. Es una tarea siempre abierta, histórica por excelencia, novedosa, porque todo nuevo avance civilizatorio o humano crea, inevitablemente, por su propia sistematicidad (diríamos con Niklas Luhmann),[31] nuevas exclusiones.

La democracia en el mundo poscolonial (las víctimas globales)

En el mundo poscolonial no hay propiamente liberalismo (norteamericano o europeo) ni tampoco republicanismo, bonapartismo, fascismo, etc., en el sentido que cobraron estos tipos de regímenes en Europa o los Estados Unidos. Todas esas expresiones políticas e ideológicas se configuran de otra manera en la periferia poscolonial.

[31] Véase *Soziale Systeme* (Luhmann, 1984).

El proceso de globalización de la Europa moderna, cuando todavía no era "centro" del sistema-mundo,[32] comenzó con la invasión del continente americano en 1492, dando origen así el mundo colonial constitutivo y creador de la modernidad.

Paradójicamente, y tomando como periferia mundial a América Latina, el liberalismo dependiente, que nació en las luchas de la emancipación anticolonial (desde 1810 en México o en El Plata; en 1804 en el caso de Haití), no confronta ante sí a un Estado monárquico o republicano poderoso, sino a un Estado metropolitano *externo* (el Estado español, francés, inglés, etc.), e *internamente* tendrá la responsabilidad, exactamente al contrario que el liberalismo clásico, de fundar el Estado. Por lo tanto, el liberalismo latinoamericano tiene en el siglo XIX muchas de las características del republicanismo (en cuanto a afirmar la identidad colonial negada, recordar tradiciones, intentando definirse ante las antiguas metrópolis), y debe al mismo tiempo afirmar los derechos públicos del Estado para poder extender la propiedad privada como institución no tradicional ante el pueblo de los pobres (hasta hace muy poco campesinos, y aun indígenas en ciertos países, que tenían propiedad comunitaria de las tierras), a fin de crear las condiciones del capitalismo dependiente de exportaciones, preindustrial, y ante la única institución que pervive desde la Colonia: la Iglesia católica (ante la cual el jacobinismo anticlerical francés y el laicismo de Littré serán de mucha utilidad para el nuevo Estado, y por ello las instituciones tomarán ciertas formas desconocidas en el mundo anglosajón y germano). Siendo la oligarquía terrateniente (federal políticamente, articulada al mercado interno económicamente) o las minorías liberales (unitarias, vinculadas al mercado externo) las que fundan el Estado, se ocuparán ante todo de conservar privilegios (derechos subjetivos como la propiedad en manos de la oligarquía) ante el pueblo de indígenas, afrolatinoamericanos, campesinos empobrecidos o marginales poscoloniales, a los que se les disminuirán los derechos consuetudinarios comunitarios (que

[32] Véanse I. Wallerstein, 1974 y ss., y André Gunder Frank, *ReORIENT* (Frank, 1998).

todavía la Colonia había respetado) para reducirlos a la miseria en un régimen de propiedad excluyente (sólo ejercida por terratenientes de las regiones interiores con pretensión de autonomía, o por los comerciantes y liberales en relación con las potencias capitalistas, que antes fueron las metrópolis situadas en las ciudades-puertos).

El proceso de creación de las condiciones que hacen posible una democracia formal en el mundo poscolonial latinoamericano (no hablamos todavía de las condiciones materiales), como puede imaginarse, deberá recorrer un largo camino: todo el siglo XIX y la primera parte del XX. Contra lo que podría suponerse, será el fenómeno del llamado "populismo" —que no es exactamente ni el bonapartismo francés ni el fascismo alemán o italiano— la primera manifestación de lo que pudiera denominarse un régimen democrático.

En el periodo de entreguerras, de 1914 a 1945, se dan las condiciones para la extensión efectiva de la ciudadanía y el derecho del voto a las grandes mayorías populares. El proyecto populista de industrialización capitalista liderado por una cierta burguesía nacional, permite hacer perder el temor de la naciente burguesía a la participación política de las masas mayoritarias, lo que las constituye como respaldo de un proyecto nacional de desarrollo industrial de sustitución de importaciones, competitivo ante el capitalismo "central", al que se denomina "imperialista". Irigoyen (1918) y Perón (1946) en Argentina, Vargas (1930) en Brasil, Cárdenas (1934) en México, y lentamente en todo el subcontinente latinoamericano, una serie de cabezas de gobierno populares son elegidas, gracias a elecciones no fraudulentas, por las grandes mayorías. Se trata del proceso democrático más importante del siglo XX. Los líderes carismáticos de esos movimientos democráticos deben distinguirse de los líderes fascistas europeos, aun de los de tipo stalinista. Éstos pretendían la dominación mundial o, al menos, europea. Aquéllos, en cambio, intentaban la emancipación nacional del neocolonialismo en que habían caído sus países. Sin embargo, en torno a 1954-1955 (en tiempos de la guerra fría y comenzando por los golpes de Estado contra los gobiernos democráticos de Arbenz, en Guatemala, organiza-

do por la CIA,[33] de Nasser en Egipto y de Sukarno en Indonesia —fenómeno que coincide con el fin del colonialismo "europeo" en África y Asia—), los Estados Unidos comenzaron su expansión y control de la periferia poscolonial. Es de preguntarse cuáles serían las condiciones de la democracia en esta situación global.

En América Latina, con certeza, son los Estados Unidos los que tendrán desde ese momento (1954) la total hegemonía en la implantación de diversos modelos políticos (al menos ninguno se impuso sin la explícita complicidad de las embajadas norteamericanas, del Departamento de Estado y de todos los ejércitos de la zona bajo la comandancia del Pentágono, que había dado una educación de excelencia en sus escuelas militares a lo mejor del ejército latinoamericano). La etapa llamada desarrollista (1954-1968, de la caída de Vargas y Perón hasta el recrudecimiento de la dictadura brasileña bajo la conducción de Golbery) propone un modelo de democracia que imita en cierta manera el aplicado en Europa. Por ello, algunas democracias cristianas (en Chile, Venezuela y otros países) tienen oportunidad de ganar las elecciones. La democracia formal (Frondizi en Argentina, Kubitschek en Brasil, Frei en Chile, etc.) oculta el profundo estado de dependencia de América Latina, después del fracaso (inducido por presión de la penetración en el continente de las que serán llamadas las corporaciones trasnacionales) del populismo (último proyecto capitalista periférico con pretensión de autonomía nacional).

Ante el fracaso del desarrollismo, en parte por la presión social de las masas, en parte por la falta de escrúpulos del modelo de explotación para América Latina que impusieron

[33] El fruto (el plátano o banana) que la United Fruit extraía de Guatemala, el politólogo Schlesinger lo denomina "fruto amargo". Jacobo Arbenz tenía un proyecto burgués de desarrollo industrial, pero los grupos conservadores norteamericanos (con sus representantes en el Congreso) abortaron ese desarrollo capitalista autónomo y lo volcaron en una guerra de guerrillas que el Departamento de Estado organizó durante 30 años en Guatemala. Miles de muertos innecesarios. Son actos que deberán todavía ser juzgados por tribunales internacionales futuros sobre violencia genocida usada contra la humanidad. Todas las guerras centroamericanas de los años sesenta, setenta y ochenta no tienen otro origen. Lo cierto es que hoy, al comienzo del siglo XXI, Centroamérica gime en la miseria, la explotación y el analfabetismo, en peor situación que en los últimos cincuenta años.

los Estados Unidos (que nunca proyectaron organizar un "mercado común" simétrico como los europeos, sino simplemente extraer riqueza de su "patio trasero", como se lo denominaba), se aplicó la dura medicina (para hacer viable el capitalismo dependiente de exportaciones) del totalitarismo militarista de las dictaduras de "seguridad nacional".[34] Cuando las dictaduras impuestas al pueblo latinoamericano fracasaron, quedaron sin embargo endeudadas con cuantiosas cantidades a elevados intereses bancarios; deudas que habían contraído gobiernos *de facto* no democráticos y, por ello, no legítimos. Era necesario restituir la legitimidad del Estado para pagar las deudas inventadas, infladas, contraídas a espaldas de los pueblos y depositadas por las élites corruptas (y corrompidas por la doble moral norteamericana) en los bancos del "centro".

Cuando desde 1984, primero en Argentina y Brasil, comienza la etapa reciente de "democratización", todos los gobiernos latinoamericanos, ahora legítimos, se encontraban endeudados de una manera tal que les era imposible conducir económicamente y de manera honesta sus respectivos países. Además, la política neoliberal monetarista del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional exigían cumplir medidas que empobrecían aún más a todos los países de la región. En el momento de escribir estas líneas, Argentina, que al comienzo del siglo XX competía con los Estados Unidos y tenía una moneda más fuerte que Canadá y Australia, ha llegado a una crisis total, que lleva a la miseria a la mayoría de su población y a la disminución de los fondos al sistema de educación, a las universidades y aun a la burocracia estatal. En México, 40% de la población está por debajo de la línea de la pobreza de

[34] Todavía están por juzgarse las responsabilidades de los Estados Unidos en todo este proyecto. La masividad, universalidad y similitud de todos los gobiernos militares latinoamericanos de las décadas de fines de los sesenta hasta mediados de los ochenta no indica una planificación que algún ejército nacional latinoamericano tuviera dentro de sus posibilidades. El Departamento de Estado fue ciertamente el origen y el lugar del control de todo el modelo, justificado, evidentemente, por la ideología de la guerra fría. Henry Kissinger fue directamente responsable del golpe de Estado en Chile, y por ello indirectamente de la muerte de Salvador Allende, como secretario de Estado que estimuló las decisiones que Augusto Pinochet tomó y por las cuales es ahora justamente juzgado.

Amartya Sen; en Brasil la situación es peor —y hemos nombrado los tres mayores países que en la década de 1930 impulsaron exitosamente el proyecto populista, hasta que fueron enfocados como oponentes en el proceso de competencia en el mercado mundial, y destruidos.

En este contexto puede comprenderse que la filosofía política deberá tomar en cuenta el aspecto material de la reproducción de la vida del ciudadano (la alimentación, el vestido, la habitación, la educación, etc.), niveles que para los Estados Unidos y Europa pueden ser considerados como "lo social", que para Hannah Arendt no constituye un aspecto determinante del campo político. Aun para E. Laclau, por su crítica parcial al marxismo —que tiene consistencia en otros sentidos—, ha caído igualmente en un reduccionismo antieconomicista, que le imposibilita descubrir lo de político que el aspecto económico contiene. Y si esto es válido para América Latina, lo es más aún para el Asia poscolonial (si se piensa en la miseria de Bangladesh, de la India o Afganistán), y ya de manera superlativa para el África (que Europa irresponsablemente destruyó en su época colonial, abandonándola en el momento de organizar sus respectivos estados poscoloniales, donde la vida política de las etnias tiene todavía mucha significación).[35]

Todo esto se acrecienta con la llamada globalización del capital financiero y trasnacional. Abogándose por la apertura de los mercados de los estados poscoloniales, sin condiciones

[35] Quiero indicar que el colonialismo salvaje de Bélgica, Inglaterra, Francia, etc., jugó su política de dominio oponiendo una etnia contra otra. Cuando se produce la emancipación de posguerra, las poblaciones cuyos territorios africanos les fueron asignados por las metrópolis (resultado del Congreso de Berlín de 1885, y de otras modificaciones posteriores) debieron organizar sus nuevos estados. La homogeneidad del ciudadano europeo-moderno era imposible. La heterogeneidad cultural de las etnias exigía un nuevo sistema político. Pero Europa no sólo no ayudó a consolidarlo en la época colonial sino que destruyó su posibilidad (al usar el enfrentamiento interétnico en vez de constituir parlamentos interétnicos que hubieran educado a la tolerancia y gobernabilidad entre dichas etnias). Cada Estado africano debería en efecto hoy constituir algo así como una Cámara con representación de las etnias (con poder de veto en cuestiones esenciales, un Senado) y otra con la representación proporcional (de partidos nacionales que lentamente se irían organizando, una Cámara de Diputados). La democracia africana exige nuevas soluciones para lo que los modelos europeo-norteamericanos (y sus respectivas filosofías políticas) sirven de muy poco. El eurocentrismo teórico es nefasto, pero universalmente extendido.

razonables para el mutuo beneficio, se está simplemente produciendo un genocidio de la parte pobre de la humanidad situada en el sur del planeta. La democracia de los países llamados ricos se beneficia de la transferencia de valor, de riqueza, de los países pobres —hecho indicado por la "teoría de la dependencia", que nunca fue refutada—,[36] y es por ello explicable que los filósofos de la política (Bobbio, Habermas, Rawls, Laclau, etc.) excluyan el aspecto material de la misma (lo económico, el capitalismo globalizado, que se manifiesta en el campo político de los estados poscoloniales como el "malestar" *social* de las masas populares, que irán creciendo en el próximo futuro, y que necesitan de una nueva y más crítica filosofía política).

Lucha democrática de los nuevos actores políticos en la periferia del actual proceso de globalización

La ciudadanía "pasiva" en América Latina (más integrada al sistema mundial), en Asia del sur y oriental, y, especialmente, en África (casi excluida de dicho sistema), que constituye 85% de la humanidad actual,[37] está muy diferenciada. La participación simétrica de los afectados institucionalmente en el campo político cobrará dimensiones muy diversas en cada región cultural, económica, en cada país, en cada región, en cada sector social, en cada tipo diferencial de excluido, de víctimas del sistema colonial, capitalista, sexista-patriarcal, racista, etc. En cada sector un nuevo movimiento social emprende la organización necesaria para una lucha por la democracia, por la participación política simétrica diferenciada, legítima inicialmente y contra la antigua legitimidad que se torna lentamente, gracias a la lucha por el reconocimiento del movimiento, en ilegítima. Estos nuevos actores, antes ciudadanos "pasivos", subjetivan su posición y se tornan activos en un renovado, ampliado y cualitativamente profundizado campo político democrático.

[36] Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México, UAM/Siglo XXI, 1988. (Traducido al inglés: Londres, Routledge, 2001).

[37] Véase el *Reporte del Desarrollo Humano* de las Naciones Unidas (PNUD, 1998).

Además, en estos continentes culturales, económicos y políticos (África, Asia, América Latina) los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil, pero igualmente los partidos políticos críticos en la sociedad política o el Estado, están *sobredeterminados* por historias completamente diferentes de las de Europa o los Estados Unidos. El feminismo norteamericano no puede proponerse los mismos objetivos que el latinoamericano o el africano. Spivak nos describe acciones feministas en India que deben partir desde otro punto de afirmación que el feminismo del "centro". Lo mismo puede decirse de los países dentro del horizonte de las culturas orientadas por la religión musulmana. Lo que en un caso (por ejemplo, en un país musulmán) es una *transformación* en la línea de la liberación de la mujer, no significa que lo sea en los Estados Unidos o en Europa (que puede ser interpretado como una acción ya desde antiguo superada en ese horizonte cultural). Pero la diferencia no estriba en que en los países del centro el proceso de democratización femenina esté más avanzado y haya que esperar que los países poscoloniales lleguen a ese punto, sino que cada uno en su horizonte tiene cualidades positivas de las cuales los otros pueden aprender. El feminismo poscolonial ciertamente tiene más conciencia crítica económica (anticapitalista) y política (como participación crítica de la mujer: piénsese en las comandantes mujeres del EZLN) que el feminismo a veces puramente sexista del "centro". Ambos movimientos pueden aprender de los otros, y frecuentemente más los nuevos movimientos sociales del "centro" que los del mundo poscolonial, por la complejidad y sobredeterminación en las que se hallan sumidos los segundos. El feminismo del centro, inevitablemente, usufructúa la explotación económica de las mujeres de la periferia. Éstas son indirectamente las víctimas de aquéllas. No es extraordinario que sean más críticas respecto a los aspectos económicos y políticos del proceso de democratización.

Por último, querríamos advertir que en la lucha por la democracia global hay una macroestructura que está siendo puesta en duda. En efecto, muchos coinciden en que el Estado[38] ha

[38] No escribo nunca Estado "nacional", porque casi no ha habido estados "na-

dejado de tener importancia:[39] los economistas, que propugnan la apertura de los mercados nacionales; los neoliberales, que desconfían del Estado, porque el mercado es global; lo que queda de la izquierda, porque el Estado ha servido, exactamente, para transformarse en el instrumento de una globalización que no tiene en cuenta la posibilidad de supervivencia de las grandes mayorías del Sur. Por ello, la lucha democrática estaría en manos de ONG (organizaciones no gubernamentales), grupos de solidaridad (como en Seattle), y de otros organismos intermedios entre la estructura trasnacional privada y la controlada por burocracias globales (financiera, de corporaciones trasnacionales), con una cultura mundial, respaldada por la OTAN (y en última instancia por el ejército norteamericano, como se ha visto en la Guerra del Golfo y Kosovo); en fin, el *Empire* (de Hardt-Negri) ante el anónimo "ciudadano global", definido en último término como "comprador" en un mercado total global. A esta comprensión economicista de la subjetividad hay que oponerle una *re-politización como participación democrática* de los actores activos en la intersubjetividad de la comunidad política a sus diferentes niveles de participación y representación. Participación directa en las comunidades políticas de base (juntas vecinales, agrupamiento de consumo, producción, autodefensa, etc.) e indirecta, por representación democrática en todos los planos (desde el municipio o condado, el estado o la provincia, etcétera).

Es imposible la *repolitización de la intersubjetividad ciudadana como actores comunitarios* sin la existencia del Estado, que no

---

cionales". España, Francia, Alemania, el Reino Unido, Italia, no han organizado estados de "una" nación, sino estados controlados por una nación (Castilla, L'Ile de France, los prusianos, Inglaterra, el norte industrial, etc.) que domina a otras naciones (a los vascos, gallegos, el Midi, Escocia, el Messogiorno, etc.). Quizá sólo los Estados Unidos sean un Estado con una nación, pero en realidad esta nación de muchas procedencias culturales se ha ido constituyendo lentamente desde 1620 y no ha concluido su fisonomía. En realidad los estados europeos modernos fueron, pero no lo reconocieron (de ahí el intento de hoy de la europa de las "naciones" y no de los "estados"), plurinacionales. Véase Enrique Dussel, "El nacionalismo. Sobre las condiciones de su aparición (hacia una teoría general)", en Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París (2000).

[39] Véase, por ejemplo, la obra de Hardt-Negri (2000).

es sólo instrumento de globalización (y esto es posible por la desmovilización ciudadana que se torna "pasiva"), sino la única resistencia y polo creativo para regular esas estructuras financieras, industriales y militares que están en un "estado de naturaleza" pura, sin ninguna regulación política legítima, fuera de toda sociedad política y civil. Los Estados Unidos constituyen el *home State* de las grandes corporaciones y la referencia última del capital financiero mundial, el Estado que se opone a pasar del "estado de naturaleza" a un verdadero "estado civil" o político cosmopolita.[40]

Paradójicamente un George Soros[41] habla en cambio de la necesidad de una "alianza de los estados democráticos", mostrando que el Estado es una última instancia necesaria actualmente para fijar ciertas reglas al capital financiero global, como lo ha decidido igualmente el "Grupo de Lisboa". El concepto de un "ciudadano global" es un peligroso espejismo. No hay un ciudadano del mundo sin mediaciones reales de una sociedad política (el Estado). La democracia no puede ejercerse en un ámbito mundial, al menos actualmente y por mucho tiempo (quizá siglos). Necesita de una comunidad política que haya organizado una sociedad política (el Estado) y que sea vitalizada desde la sociedad civil, dentro de un territorio, con una cultura, lengua, tradiciones, identidad. La globalización debe ayudar a profundizar esta identidad sin disolverla, o la pretendida democracia global será un mecanismo más de aniquilación y alineación cultural y política (y económica en último término) de la identidad del sujeto concreto y comunitario,

[40] Véase el artículo de Peter Spiro (2000) en *Foreign Affairs* sobre la oposición de los Estados Unidos a colaborar con las Naciones Unidas (no pagando su cuota), oponiéndose a un tribunal internacional, a los protocolos ecológicos y a una política monetaria y bancaria internacional. Los Estados Unidos prefieren bombardear todas las instituciones que podrían a la larga organizar una estructura cosmopolita con legitimidad, para privilegiar una política unilateral (de los Estados Unidos con cada negociador potencial), lo que les permite no depender de ningún juez "externo". El Imperio no desea ser juzgado por nadie. Él sólo puede juzgar a todos. La *pax americana* está fundada en el ejército más poderoso del mundo. El insignificante *mare nostrum* de los romanos parece un pigmeo político militar comparado con esta estructura resultado del fin de la guerra fría en 1989. Éste es el oscuro horizonte de la democratización en el mundo poscolonial.

[41] En su última obra; Soros (2000).

de la intersubjetividad que ha llevado milenios para ser construida. La situación posconvencional no es poscultural. No es posible todavía pensar en una cultura global (que perversamente debería hablar una lengua, impondría una única jerarquía de valores, una religión, una moral tradicional, una literatura...). Sería simplemente una cultura totalitaria. Es necesario luchar por un sano desarrollo polifónico de las grandes experiencias humanas expresadas en la rica diversidad lingüística, cultural, religiosa, de cosmovisiones que, mucho más que las especies vegetales y animales, nos hablan del esplendor de la vida, ya que su realización suprema es la vida humana plenamente desarrollada. Y así como las especies vegetales y animales se están extinguiendo, de la misma manera se eliminan genocidamente lenguas, culturas, etnias en Asia, África y América Latina.

Por último, y desde un punto de vista de lo político, que subsume los principios éticos implícitos como constitutivos de los mismos principios políticos, se debe desarrollar toda una parte de la filosofía política que justifique la legitimidad, la normatividad, de los movimientos de *transformación* de las instituciones y las reglas de la hegemonía política desde las víctimas (intra-estatales o globales). En primer lugar, hay principios crítico-políticos[42] que autorizan la *transformación* de todas las instancias políticas a partir de las víctimas de dichas instancias (sean principios que justifiquen el orden actual, de las instituciones, de las reglas de la hegemonía como lucha por *conservar* el orden vigente). En segundo lugar, no se trata de *incluir* (se habla mucho de la "inclusión", pero es necesario indicar que "incluir" sin *transformar* toda la estructura es "echar vino nuevo en odres viejos" y, por lo tanto, recaer en lo antiguo, la Diferencia es reatrapada por la Identidad). Se trata de *transformar* con creatividad, novedad, el orden dado. Es decir, un segundo nivel de la política crítica es estudiar los criterios de legitimidad de la transformación de las instituciones mismas. Por último, un ter-

[42] Hay principios políticos constitutivos de todo "orden político" vigente; pero hay igualmente principios políticos críticos que justifican la crítica y transformación de todo orden político. Éste es el tema de la segunda parte de nuestra obra en ciernes, *Política de liberación*.

cer nivel es la justificación de la legitimidad de la *praxis* de liberación que transforma el orden dado, con cambios parciales, pero también, en pocas ocasiones de la historia humana, con cambios revolucionarios (revolución que puede hoy ser imposible fácticamente, pero no puede ser declarada de manera categórica, *a priori*, como imposible en el futuro). El proceso de democratización en el mundo poscolonial exige novedades teóricas y prácticas a las que no estamos frecuentemente siendo fieles los filósofos de la política.

En México, después que un orden político (que ciertamente fue democrático de 1934 a 1940 con Lázaro Cárdenas, pero que cayó en el burocratismo y la corrupción corporativa antidemocrática con posterioridad), el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) no pide que la autonomía indígena sea "incluida" en la misma Constitución que los excluía, sino que pide una *transformación*[43] del "espíritu" mismo de toda la Constitución. No se trata de un proceso de "inclusión", sino de "creación" novedosa, analógica, transformadora. No es cosa de hacer simplemente una nueva habitación para los excluidos en la antigua casa. Es necesario hacer una nueva casa, con nueva distribución; de lo contrario, los indígenas, las mujeres y los afroamericanos irán a las habitaciones "de servicio"... como antes, como siempre.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, Karl-Otto (1993), "Diskursethik als Verantowortungsethik", en R. Forneto-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Aquisgrán, Augustinus Buchjandlung, pp. 10-58.

Ávalos Tenorio, Gerardo y María Dolores París (coords. y comps.) (2001), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-Xochimilco.

Benhabib, Seyla (1996), *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres, Sage Publications.

Canovan, Margaret (1992), *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.

[43] Véase mi *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), § 6.3, dedicado a mostrar qué significa *transformación (Veraenderung)* en las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx: "Los filósofos han sólo interpretado el mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de *transformarlo (veraendern)*" (Marx, 1956, *MEW* 3, p. 7).

Cohen Jean-Arato, Andrew (1995), *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press.
Cohen, Jean (1995b), "Nuevos paradigmas teóricos y movimientos sociales contemporáneos", *Sociología y política*, México, UIC, núm. 6, 1995, pp. 15-70.
Derrida, Jacques (1994), *Politiques de l'amitié*, París, Galilée.
Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.
——— (2001), *Towards an unknown Marx. A commentary on the* Manuscripts of 1861-63, Londres, Routledge.
Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir*, París, Gallimard.
Frank, André Gunder (1998), *Reorient. Global economy in the Asian age*, Berkeley, University of California Press.
Giddens, Anthony (1996), *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial.
Goodin, Robert-Petit Philip (ed.) (1997), *Contemporary political philosophy*, Oxford, Blackwell.
——— (1999), *A companion to contemporary political philosophy*, Oxford, Backwell.
Gramsci, Antonio (1975), *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, vols. 1-4.
Habermas, Jürgen (1992), *Faktizitaet und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp.
Hardt-Negri, Antonio (2000), *Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
Hegel, G.W.F. (1971), *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Baende. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. 1 (1971)-20 (1973).
Held, David (1993), *Modelos de democracia*, México, Alianza Universidad.
——— (1997), *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.
Hoesle, Vittorio (1997), *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik fuer das 21.Jahrhundert*, Munich, C.H. Beck.
Human Development Report 1999 (1999), Nueva York, Naciones Unidas, UNDP.
Jonas, Hans (1984), *The imperative of responsibility*, Chicago, University of Chicago Press.
Kant, Immanuel (1968), *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vols.1-10.
Laclau, Ernesto (1990), *New reflection on the revolution of our time*, Londres, Verso.
——— (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
Levinas, Emmanuel (1968), *Totalité et infinit*, La Haya, Nijhoff.
Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp.
Marx, Karl (1956), *Marx-Engels Werke (MEW)*, Berlín, Dietz, vol. 1.
Meadows, Donella y Dennis (1972), *Los límites del crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
Passerin d'Entreves (1994), *The political philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge.

Popper, Karl (1977), *Das Elend des Historizismus*, Munich, Francke.
Rawls, John (1971), *Theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press.
——— (1999), *The law of people*, Cambridge, Harvard University Press.
Rorty, Richard (1987), "The priority of democracy to philosophy", en M. Peterson *et al.* (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
Schmitt, Carl (1987), *Der Begriff des politischen*, Berlín, Dunker und Humblot.
Serrano, Enrique (1994), *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas*, Barcelona, Anthropos.
——— (1996), *Consenso y conflicto*, México, Interlínea.
Soros, George (2000), *Open society. Reforming global capitalism*, Nueva York, Public Affairs.
Spiro, Peter (2000), "The new sovereigntists", *Foreign Affairs*, noviembre-diciembre, pp. 9-15.
Touraine, Alain (1999), *Crítica de la modernidad*, México, FCE.
Wallerstein, Immanuel (1974), *The modern world-system*, Nueva York, Academy Press, vol. 1.
Weber, Max (1983), *Economía y sociedad*, México, FCE.