

Vicente Santuc

Regularmente ciertas palabras técnicas tienen la suerte, o la mala suerte, de salir de los espacios académicos para encontrarse "promocionadas" en los medios de comunicación, e, incluso, en los discursos gubernamentales: es hoy día el caso de la *ética*. Al contrario, otras palabras, sancionadas por prejuicios devenidos sentido común, parecen regresar a los espacios académicos para ser sometidas a verdaderos juicios: parece el caso de la *política* en este momento.

Breve historia de los dos conceptos

Sin mayor pretensión que la de proporcionarnos algunas marcas de referencia, de arranque queremos explorar los sentidos originarios y derivados de las dos palabras.

a) *Ética*:

Mucha gente usa indistintamente las palabras "ética y moral" provocando a menudo las recriminaciones de los entendidos. ¿Cómo pensar pues su diferencia? La etimología no la impone. Ética viene del griego y moral del latín, y las dos palabras remiten el *aquello que*

1 Quiero señalar aquí que este artículo debe mucho a dos pensadores contemporáneos: Hannah Arendt y Eric Weil.

2 Ver Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 90, p.200.; Alain Badiou, *L'éthique, Essai sur la conscience*, Hatier, Paris, 93, pp.4 y 5.

se estima bueno y que se impone como obligatorio.² Por eso la ética o la moral son una parte de la filosofía, aquella que considera el ordenamiento de la existencia práctica en función del bien.

En los orígenes de la reflexión filosófica sobre la ética, concretamente para Aristóteles, la perfección y la plenitud del hombre y de su moralidad se alcanzan al interior de la polis, en donde la educación garantiza el asentamiento del "hábitus", esa "manera de ser" configurada y orientada, que hace tomar la buena dirección.³ Para él no existe el conflicto moderno entre moralidad (subjetiva) y política. La política es la grandiosa organización de la moralidad. Para Aristóteles, igual que el ser, el bien tiene que entenderse también de diferentes maneras y según las circunstancias. Para su definición y determinación en cada caso él acude a -la "phronesis"-, la prudencia. Sabe que la verdad a ese nivel no se impone al intelecto sino se limita a lo probable. La ética, que en un momento Aristóteles tipificará como esfuerzo del hombre "para hacer violencia a su violencia", igual que la política, se inscribe en el registro de las actividades "prácticas" que no tienen finalidad exterior a ellas mismas. Dichas actividades se inscriben en lo que él llama el "silogismo de segundo grado" que trabaja con premisas sólo probables. No pudiendo desembocar en otra cosa que enunciados probables, dicho silogismo exige el ejercicio del juicio, tanto en el espacio ético como en el espacio político. Pero ese ejercicio del juicio tiene cómo guiarse, estando inscrito en una antropología, ella misma enmarcada en la afirmación axiomática según la cual el hombre es el ser que busca el bien y la virtud; la excelencia del ser hombre, el "areté".⁴

Con los modernos, desde Descartes, en ética la cuestión del sujeto se ha hecho central. Kant dice que se trata de "moralidad". Se consideran entonces las relaciones de la acción subjetiva, y de sus intenciones, con una Ley universal presente en el hombre como *voluntad de razón* y de *universalidad*. La ética viene a ser principio de juicio de las prácticas de un Sujeto, sea éste individual o colectivo. Hegel, para poder adelantar la posibilidad de un ciencia de la práctica histórica del hombre, establece un paralelismo entre la "existencia

3 Aristóteles, *La Política*, N° 1312 b3.

4 "Así la preferencia entre pensamiento que desea -o deseo que piensa-: tal principio de acción es el hombre" *Etc. a Nic. VI, 1-2, 1139 a1-b5.*

exterior de la naturaleza y la existencia exterior de la moral".⁵ Introduce una distinción entre "ética" -"moralidad objetiva"- (*Sittlichkeit*) y "moralidad subjetiva" (*Moralität*). La "ética" remite a las representaciones colectivas, los valores y las costumbres que ordenan la vida cotidiana y en donde el principio ético es la acción *inmediata*, mientras que la "moralidad subjetiva" remite a la acción *reflexiva*.

En su regreso actual, el término "ética" mantiene una gran ambigüedad. Parece inscribirse preferentemente en la propuesta de Kant (ética del juicio). La ética se considera más teórica que la moral; se orienta más hacia una reflexión sobre los fundamentos de la moral. También se puede percibir en ella un esfuerzo de "des-construcción" de las reglas de conducta, de los juicios de bien y mal que configuran la moral. Así, hoy, ética ya no designa una "moral" o una "eticidad", es decir un conjunto de reglas propias a una cultura, sino una "meta-moral", una teoría reflexionada sobre el bien, el mal, los valores, los juicios morales. Esa reflexión, algunos autores con E. Weil, la llaman "filosofía moral", distinguiendo ésta de la "moral" o "práctica moral" del sujeto y de la "moral viva" plasmada en costumbres y hábitos (Eticidad).⁶

De las consideraciones anteriores nos importan aquí principalmente el sentido original de "ética" en el mundo griego, y el quiebre de sentido operado en la modernidad con su referencia a la subjetividad auto-normativa. También nos importa subrayar, con H. Arendt, que en la "ética", o en la "práctica moral" se trata de esa facultad del espíritu humano que le permite "juzgar", es decir tratar de lo particular. Juzgar es "subordinar, de acuerdo a criterios y de manera adecuada, lo particular al universal del cual depende...". De suyo el juicio no tiene nunca un carácter obligatorio en el sentido de una verdad alcanzada por un razonamiento lógicamente ineludible.⁷ Este último razonamiento remite más a un pensamiento deductivo que a un pensamiento judicativo. En ética y en política se trata de **juicio**. Diciendo esto enunciamos ya la perspectiva particular a partir

5 Hegel, *Los principios de la filosofía del Derecho*, N°146 y ss.

6 Eric Weil, *Philosophie Morale*, Vrin, Paris, 87 (4ª Edición).

7 Aristóteles dice: "Nunca se delibera sobre las cosas necesarias". *Étic. a Nic. VI, 1-2, 1139 a1*. Ver también Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 95, p.42; JUGER, *Sur la philosophie de Kant*, Seuil, Paris, 91; *La crise de la culture*, artículo *Vérité et Politique; La vie de l'esprit*, 2 tomos, Paris, 83.

de la cual vamos a considerar la articulación "ética y política". Antes de entrar a ello nos queda por proporcionar precisiones terminológicas en torno a "política".

b) Política

Características del momento nuestro es la generalización del desinterés de los hombres, en todas partes, para con la política. Una serie de prejuicios acompañan el fenómeno. Se le considera caracterizado por la mentira, el engaño, el cinismo, la impostura, la arbitrariedad y la violencia. Si bien la política es una necesidad ineludible del vivir en común, los "buenos" la consideran como cosa de la cual tienen que liberarse. Esos prejuicios, que no son en nada verdaderos juicios, señalan que estamos en una situación en donde "no nos entendemos" políticamente. Como lo dice Badiou, quizás la política esté todavía por venir, y que su historia esté apenas "a punto de iniciar".⁸

Para H. Arendt, una doble confusión, inducida por el mismo Aristóteles, suele acompañar a la reflexión sobre la política.⁹ Por un lado, retomando a su maestro Platón cuya visión política tanto criticó, Aristóteles asigna a la política un fin exterior a ella misma, a saber la filosofía, la contemplación.¹⁰ Por otro lado, al ligar palabra y ser político, nos ha inducido a pensar que la política siempre existió y que sería contemporánea del existir humano que siempre encontramos inscrito en la palabra. Política y socialidad humana se equivaldrían. Y esa afirmación llega a cobrar más fuerza en la medida en que se sabe la diferencia entre socialidad animal y socialidad humana.¹¹ Sin embargo, desde el inicio de su *Política*, el Estagirita,

8 Alain Badiou, *D'un désastre obscur, Droit Etat, Politique*, Ed de l'Aube, Paris, 91, p.56.

9 *Qu'est-ce que la politique?*, Fragment 2A.

10 *Ética a Nicómaco*, 1177 b y ss.

11 Ver al respecto: André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 2 tomos, Albin Michel, 1964. El autor deja bien establecida la especificidad de la socialidad humana asentada sobre la integración y la transmisión de un "saber hacer" codificado, no inscrito en la corporeidad humana. En cuanto a Pierre Clastres en su artículo: *La cuestión del poder en las sociedades primitivas*, en "Recherches d'Anthropologie Politique", pp. 103-109, reduciendo lo político a relaciones de poder y de dominación, el autor se esmera en manifestar que las sociedades "primitivas" que no conocen tal relación representan una opción política diferente a la que manejamos.

en su definición de la política, procediendo por género próximo y diferencia específica, subraya la "especificidad" de la polis dentro del "género" comunidad humana que incluye también la familia y el caserío que no son de la esfera de lo político. Tampoco se le escaparon las especificidades de la palabra en la polis que según dice, existe allí "para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto".¹² Nos conviene precisar el contenido de la palabra política para los griegos, puesto que de ellos hemos recibido la representación de lo que es la política y de su sentido.

b.1. La política ha iniciado

Para los griegos quedaba claro que todos los hombres no vivían en polis. Por lo tanto no todos los hombres eran políticos ni había política en todas partes. Quedaban excluidos de ella los esclavos -definitivamente los esclavos "por naturaleza"-, como también los bárbaros de los imperios asiáticos cuya humanidad era sin embargo indubitable. En Asia uno mandaba sobre todos los demás, mientras que la polis era precisamente el espacio de donde se habían eliminado por principio las relaciones de fuerza, violencia y mando autoritario sin reciprocidad. Ni la familia -asentada sobre la autoridad del padre-, ni la economía -espacio dominado por la relación dueño-esclavo-, podían ser espacios políticos. Por eso también, la guerra, que supone relaciones de mando, no formaba parte de la política. Lo que en ella ocurría, se vivía fuera de la polis, y quedaba fuera de la política.

Según la concepción griega, la especificidad de la "polis" era la libertad, y por ello la polis representaba la forma más alta de toda comunidad humana. Pero ¿Cómo entender esa libertad que no tiene nada que ver con la libertad subjetiva moderna? En resumidas cuentas la política es un espacio: la polis y más específicamente el

12 *Política*, 1253 a.

13 Ver al respecto H. Arendt, oc. *Fragmento 3b*. Los griegos no tenían política exterior. Fuera de la polis la relación era de violencia y enfrentamiento, luego no era política. Lejos de que la guerra fuera "continuar la política por otros medios" (Clausevitch), más bien para ellos, negociar y pactar tratados se entendía como continuar la guerra por otros medios: el ardid y la mentira. Ver el Discurso de Pericles en Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, lib. II cap. VII. La polis era espacio asentado sobre el principio de la eliminación de la violencia, y la guerra se conducía de acuerdo al principio según el cual "el más fuerte hace lo que puede, y el más débil aguanta lo que debe". Serán los Romanos los que harán entrar las relaciones inter-nacionales en la política.

agora.¹³ Es el espacio de la comunidad de un estar uno con el otro en libertad, espacio del compartir un mundo, es decir un sentido, unas relaciones, unos amigos y unos enemigos. Es espacio del hablar unos con otros con libertad sobre lo que constituye ese mundo común. Es la esfera del juego de la convicción y de la persuasión que se despliega sin violencia y sin presión entre iguales, y en donde se decide de todo sobre el mundo, es decir ese tejido de relaciones y de valoraciones que configura el "estar juntos".

c) La herencia homérica

Es la gesta épica homérica la que dió forma a la mentalidad de los griegos. En la *Iliada*, Homero rescata sucesivamente y valora los puntos de vista de los Griegos y de los Troyanos. Es de ella que los griegos recibieron la costumbre, la capacidad y la exigencia *de ver las cosas desde diferentes puntos de vista*. En términos políticos eso señala la afirmación, para cada uno, de la capacidad, asentada sobre la imaginación, de asumir todas las posiciones posibles presentes en el mundo real y a partir de las cuales se puede considerar una cosa. En la palabra, en la discusión, cada uno podía manifestarse tal como era verdaderamente, ser plenamente real para los demás.

Es cierto, esa práctica hacía caer en la cuenta de la ambivalencia de todas las cosas; pero, para hombres seguros de compartir el mismo mundo, se sabía que considerar una cosa desde diferentes puntos de vista se limitaba a intercambiar la posición de uno, naturalmente dada, por la de los demás. En ese ejercicio descansaba la libertad, libertad de palabra y libertad de visión, no limitadas por la posición social ni amenazadas por la multiplicidad de perspectivas.¹⁴ Siendo así, lo que tipifica al hombre político griego (que no es profesional de la política) es su capacidad de **phronesis**, de juicio, de discernimiento, para saber definir una posición, teniendo en cuenta los diferentes puntos de vista según los cuales se puede ver una situación y juzgarla. Una cosa puede manifestarse en su verdad o en su justicia sólo considerándola desde diferentes puntos de vista, y eso es posible sólo cuando existen diferentes personas a las cuales la cosa aparece en sus diferentes aspectos. Palabra pública libre y

14 Ver al respecto del discurso de Pericles.

política están ligadas. Si tal posibilidad está abolida, como en la tiranía o la oligarquía, nadie es libre y no hay política. No se pueden intercambiar los puntos de vista, por lo tanto no se puede juzgar, discernir. Ni siquiera el tirano lo puede.

Como lo dirá Aristóteles, la "virtud de justicia es la esencia de la comunidad". Eso es así porque toca nuestras relaciones con los demás, y también porque descansa sobre la estructura deliberativa colectiva guiada por la **isonomía**. El "hacer política" no es espacio reservado a algunos especialistas, tampoco es aplicación a casos concretos de la legalidad abstracta de la ley. La **isonomía**, base de la vida política, no significa la igualdad de todos delante de la ley, ni siquiera significa que la ley sea la misma para todos, significa más bien que todos pueden participar a lo que es medular en la polis, a saber, la **discusión**. Como nota H. Arendt, la **isonomía** en Polibio se expresará en **isología**.¹⁵ Esa libertad de palabra está evidentemente ligada a la acción. El hombre político, cuya palabra ha zanjado la discusión mediante el juicio, tiene también la libertad de acción, es decir de iniciar algo nuevo. El "archonta" o jefe era aquél que, responsabilizándose de una acción, iniciaba algo y buscaba compañero para la acción.

Pericles en el discurso que le presta Tucídides dice: "la libertad es felicidad y la felicidad libertad". Allí estamos en una visión política todavía enteramente enmarcada en la tradición homérica¹⁶ anterior a la reflexión platónica o aristotélica. Lo que aparece en la fórmula de Pericles es que la política no se piensa como medio para algo otros, que sería su fin. La categoría medio/fin no conviene aquí: la vida humana encuentra su sentido, su expresión más alta, en la vida libre de la polis. La finalidad de la vida política es la conservación y el ejercicio de esa misma vida política. Las instituciones y leyes que los hombres se daban y que configuraban a la polis no se asumían como una mera forma de despegar de la animalidad, sino expresaban también la convicción que era sólo en la polis en donde los hombres realizaban sus virtualidades más altas. Más tarde Aristóteles expresará lo mismo: "...no hay que seguir el consejo de aquellos que

15 O. C. p.58.

16 Ver Alasdair MacIntyre, *¿Qué justicia? ¿Qué racionalidad?*, cap. 2 Justicia y acción en la imaginación homérica.

ESTUDIOS SOCIALES 107

nos aconsejan, con el pretexto de que somos hombres, tener sólo ambiciones humanas; siendo mortales sólo ambiciones de mortales. Al contrario, en la medida de lo posible, debemos hacernos inmortales y hacerlo todo para vivir, de nuestra vida, lo que hay de más alto".¹⁷

d) *Mortalidad y política*

Para el griego, la mortalidad quedaba como lo propio del hombre, lejos de los dioses, pero lejos también de los animales que sólo existen como especie y no como individuos. Mortal es el hombre. Lo es, porque es el ser que puede concebir figuras de inmortalidad y que sabe que la mortalidad es el sello de su existencia. Pero, precisamente, la vida en polis, en ese mundo común, proporciona la figura de inmortalidad que conviene a los mortales. Para defender la polis, ese espacio, esa libertad, ese mundo de sentido estable recibido y a transmitir, cada ciudadano debe poder morir y así acceder a la inmortalidad posible. La preocupación por la inmortalidad en el espacio público fue tal que ella orientaba el comportamiento humano, y desde ella operaba el juicio. La mortalidad se concebía como oportunidad de actuar dejando huellas imperecederas en el espacio público; eso era uno de los resortes de la vida ciudadana. Allí está cierto la muerte del combatiente, pero allí están también los juegos olímpicos, las competencias literarias, la discusión sofística.

Si bien nuestro concepto de política se levanta sobre el telón de fondo que acabamos de evocar, éste queda parcial, incluso para entender nuestra concepción de la política, si no precisamos los aportes de Platón y Aristóteles que han venido hasta nosotros.

e) *Platón y Aristóteles*

Sabemos cuánto la política fue una obsesión para Platón.¹⁸ Sufrió tanto por la vida democrática de su Atenas que se tornó decididamente antidemocrático y se opuso a la concepción ateniense de la libertad que, como lo hemos visto, era contenido y espacio de la política. La teoría política platónica no nace de la práctica política sino de la reflexión filosófica. Las leyes que propone no son accesibles al ciudadano ordinario, sino al filósofo-rey. La actitud y la reflexión

17 *Étic. a Nico.*, X, 7, 1177 b.

18 Al respecto ver *La carta VII, La república, Las Leyes, El Político.*

platónicas van a tener muchas consecuencias hasta hoy en nuestra concepción de la política. En manuscritos que ella misma no publicó, H. Arendt nos ha dejado consideraciones muy agudas al respecto.¹⁹ Con los sofistas, y hasta Sócrates, la reflexión política ateniense se desarrollaba en la calle. Al fundar la Academia, espacio separado de la polis, Platón abre, al margen del Agora, un nuevo espacio de libertad, el de la libertad académica. Así introdujo un nuevo concepto de libertad, la libertad meramente filosófica que sólo vale para el individuo, o una minoría de individuos. Para dedicarse a ella y a su discusión, la minoría que se beneficiaba tenía que ser liberada de las actividades de la polis y del Agora. La liberación del trabajo era condición para la libertad del ciudadano. De la misma manera la liberación de la política llegó a ser presupuesto para la libertad del académico.

Esa operación platónica va a tener serias consecuencias. Lo político aparecerá como necesario, cierto, pero sólo como medio para un fin más alto y exterior a él: la filosofía. La política ya no tendrá por lo tanto su finalidad, su sentido en ella misma, sino en aquello que permite. Se introducen así en la política las categorías medios/fines que anteriormente no se manejaban; ni siquiera lo económico se consideraba como medio para la política. Sus actividades se consideraban ligadas a todas las actividades de la vida humana cuya finalidad es sólo la conservación de la vida humana. Los medios eran los esclavos. Según esa lectura, Platón introdujo una doble dicotomización que dura hasta nosotros. Por un lado se considerará el principio del "pequeño número que sabe" frente a la muchedumbre que no sabe. Y por otro lado, frustradas las esperanzas de determinar la política de la filosofía, lo que se consolidará es la "a-politeia" e indiferencia de los filósofos en relación a la política.

Como se sabe, Aristóteles condujo su reflexión política en diálogo y oposición frecuente con Platón. Se resistió a proponer un "ideal-tipo" de polis, y se esmeró para extraer de la práctica ateniense lo que le parecía la esencia de la política. La filosofía política le parecía la "ciencia arquitectónica", ordenadora de todos los otros saberes y prácticas.²⁰ Indiferente al régimen político -democracia, aristocracia

19 *Qu'est-ce que la politique?*, Fragment 3b.

20 *Etica a Nicómaco*, I, 2. N° 1094-a18-b19.

o monarquía, con preferencias notables para la democracia-, sin embargo Aristóteles pensaba que lo esencial de la política es la libertad que sólo puede garantizar una Constitución permitiendo el "vivir bien" de acuerdo a lo que es el hombre. El núcleo, lo esencial en la vida política es que los ciudadanos sólo deban obediencia a las leyes. Pero la "virtud de justicia" es la esencia de la comunidad política, siempre amenazada por la violencia en el hombre.

Lejos de retomar el "filósofo-rey" platónico, Aristóteles sigue y teoriza la práctica deliberativa ateniense, incitando a todo hombre a hacerse humano haciendo política, no para salvar una mera sobrevivencia humana, sino para garantizar y asentar el "vivir bien". Nada en él del "minimalismo" moderno (salvar la "sobre-vivencia" individual) tampoco nada del "maximalismo" redentor de Platón y otros. Se inscribe en la tradición en donde se sabía que el hombre es "un ser mortal que piensa la eternidad, sin poder gozar de la inmortalidad". Cuando se mantiene esa tensión, la polis es fiel a ella misma, es decir a la razón en ella. La polis cumplirá con lo que es el hombre si, además de facilitar el "vivir humano", permite realizar el Bien verdaderamente humano, es decir la "theoría", la filosofía (*Política*, 1280 b). El filósofo, aunque no necesite de la ley -siendo él "rey para él mismo"-, actuará y participará como un ciudadano más, porque el filósofo no puede permanecer filósofo en un Estado pervertido. La experiencia de Sócrates no está lejos.

La reflexión política de Platón y de Aristóteles no pudo tener mayor incidencia en los siglos posteriores cuando en el helenismo y con el Imperio Romano -el poder estando concentrado en las manos de uno solo-, todos se encontraron liberados de la política. Agustín retomó algo de Platón; Sto. Tomás acude más directamente a Aristóteles. Con éste, Sto. Tomás subraya el propósito moral de la política, pero introduce una novedad. Según él, el gobierno está allí por motivos económicos. Tarea del gobierno es asegurar un nivel de vida y de riqueza material que garanticen la paz.

f) Los modernos

Es Maquiavelo quien inauguró la reflexión política moderna abandonando la idea de una política normada por un orden de los fines. "Le pareció mejor seguir la verdad efectiva de la cosa que su

imaginación".²¹ Es la observación de los hombres la que lo llevó a percibir que el dominio de la necesidad implica juicio y opción. En la necesidad, la *virtú* del Príncipe, hombre de corazón, de audacia y guiado por la gloria, es *respuesta*, servida o no por la *Fortuna*.

Tenemos sin embargo que reconocer que la reflexión política moderna, está sobre todo marcada por Hobbes. Y, según Leo Strauss, allí está la muerte de la política.²² El "Homo homini lupus" tiene sus consecuencias. El procedimiento de la reflexión es deductivo a partir de la idea de carencia radical de unidad colectiva de una "multitud" de seres humanos y, por lo tanto, de una visión del hombre que ya no es animal político, sino sobre todo animal *apto para buscar las consecuencias* a partir del dato del miedo. Mientras los griegos se daban instituciones y leyes en la polis, porque en ellas realizaban ellos sus potencialidades más altas frente a y apoyados en la muerte, para el hombre de Hobbes, la muerte es el más grande de los males. El se dará leyes con la preocupación de salvaguardar su sobrevivencia individual. Para el liberalismo individualista que allí nace, la inscripción política del individuo no autoriza ninguna instancia a disponer de la vida de los miembros de la comunidad. Si él lo decide, eso será decisión subjetiva. Pero el contrato suscrito tiene por finalidad evitar la muerte violenta, y sería contradictorio no defender su propia vida.²³

Se trata de seguridad y conservación de uno mismo. Así el referente "teológico" del espacio público viene a ser la sobrevivencia del individuo mortal que queda instaurado como fundamento. A partir del "miedo mutuo" (*mutual fear*)²⁴, el miedo a la muerte de uno reemplaza el telos. Lo común entre los hombres ya no es la certidumbre de la muerte, ni la igualdad delante de ella, ni la palabra, ni la libertad, sino el miedo. Este se torna salvador en cuanto señala el peligro, está acompañado por el instinto de conservación y va a conducir a la organización del Estado. Reemplaza por lo tanto la aspiración a la perfección que sustentaba en los griegos la existencia de la polis. La defensa del individuo está así instituida como finalidad de la política. Se entiende como, de acuerdo a lo que subraya Carl

21 *El Príncipe*, XV.

22 Ver Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme*, Seuil, Paris, 95.

23 Jean Bernhardt, *Hobbes*, PUF, 89, p.99.

24 *Leviathan*, I, cap. 19, & 3.

ESTUDIOS SOCIALES 107

Schmitt,²⁵ la sociedad liberal, que allí nace, no puede ser una comunidad política, y cómo el liberalismo es radicalmente anti-político en cuanto su esencia es *asegurar la seguridad de uno*.

"Pongo en primero, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable...de poder" (cap. 2). Y en ese pensar todos los poderes humanos se reducen a determinar "el precio o el valor de un hombre" de acuerdo a una lógica mercantil (I cap. 8 y 5). Con razón Leo Strauss piensa a los fundadores de la sociedad civil de Hobbes como "pobres diablos desnudos y temblando de miedo" que no tienen ninguna preocupación por el "vivir bien" ni la "gloria". Su única preocupación es la de un "hedonismo sólido y práctico". Mientras la gloria seguía siendo el eje de la docencia política de Maquiavelo, el eje de la docencia política de Hobbes es el "poder". El poder se parece curiosamente más al "business" que a la gloria.²⁶ El hombre de Hobbes es el hombre de la sociedad civil que sale de viaje armado hasta los dientes, cierra sus puertas y pone candados aunque existan leyes y funcionarios para defenderlo. Ese hombre se parece más a un bandido que a un hombre de la sociedad burguesa. Es así como, según Leo Strauss, la racionalidad política moderna se degrada poco a poco en un *bien estar* que culminará en un economicismo. Es efecto de esa "naturalización" del hombre, operada por Hobbes que lo limita a su condición de mortal y a la "necesidad" que gobierna su acción. Ya no hay finalidades comunes, sólo existen utilidades. Ya estamos lejos de los griegos para quienes en política "no se trataba de la vida" sino del "mundo", aquello que compartimos, que existía antes de nosotros y nos sobrevivirá. Y vemos porqué el liberalismo puede ser tachado de ser anti-político: ha impuesto una idea de la libertad política que es a la vez posibilidad, pero también derecho de liberarse de la política. Equiparando libertad política y seguridad, hace desaparecer la libertad como razón de la política.

El cambio, al nivel de la concepción de la política con la emergencia del mundo moderno, no está en que la política sea medio para algo otro. Para Platón y Aristóteles lo fue. Se trata más bien del espacio en relación al cual la política se ve como necesaria. La filosofía (de Grecia), la religión (de la Edad Media) ya remiten al espacio

25 *La notion du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.118.

26 Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, PUF, 1992, p.52.

privado, mientras que "la vida y sus necesidades" cobran una dignidad nueva e invaden el espacio público bajo la forma de la "sociedad". Cualquiera que sea la forma de las democracias igualitarias del siglo XIX -en todas ellas su principio de "participación de todos" al voto y al gobierno remite ciertamente a la libertad del pueblo frente a todo despotismo-, pero les importa sobre todo la forma que tiene el pueblo de controlar (gobernar) las leyes gracias a las cuales su vida y sus bienes le pertenecen. Ya no se trata de compartir un gobierno que, es bien sabido, no le pertenece. Libertad y política para el ciudadano ahora están separadas; más bien se tiende a creer que "la libertad empieza allí donde acaba la política".²⁷ La libertad se ubica ya en la libre producción protegida por el gobierno a quien le toca garantizar la seguridad del individuo en su esfera privada. Lo que se ha conseguido es la liberación del individuo en vistas al progreso, a la producción común de bienes y servicios, garantía de una vida feliz. Cualquiera que sea la ideología de referencia -liberalismo o socialismo-marxismo- en la concepción moderna de la política, el Estado está en función de la sociedad: o es un mal necesario en vistas a la libertad social, o debe desaparecer en la sociedad. Si queda, es en cuanto es indispensable a la vida. Hemos regresado así al lenguaje de medios y fines de los griegos entre política y libertad. Pero los contenidos han variado.

II. Reflexión teórica sobre la relación ética y política

a) La situación actual

La evocación histórica anterior queda a la vez demasiado larga, en relación a los límites fijados, y demasiado corta en relación a la temática misma. Será útil si permite visualizar los pasos dados en relación a cada temática, y si nos introduce a entender los problemas que hoy tenemos en mano con la política sometida a la economía. Las dos, hoy *sin brújula*, están entregadas al juicio del mero éxito y del juego de las fuerzas, desconectadas de toda referencia ética. La ética queda reservada para los espacios privados. Los mejores esfuerzos públicos de refundición ética y política nos parecen entramparse en los procedimientos de la discusión, olvidando lo que ya Aristóteles había precisado para la dialéctica. El sabía que el

²⁷ H. Arendt, *La Crise de la culture*, p.193.

dialéctico que busca la verdad utiliza los mismos instrumentos lógicos que el sofista y que en esos espacios no hay verdad apodíctica, sino solamente probabilidades. Por eso recomendaba dos cosas: considerar el fondo del problema, reconociendo si la tesis adelantada es conforme al sentido común, y sobre todo considerar la intención. ¿Quiere uno lucirse o buscar realmente la verdad?²⁸

Hoy día, Estado y sociedad económica son espacios de tensiones y contradicciones que nada ni nadie acaba de controlar o conducir. La planetarización de la economía hace que ella escape al control de los Estados particulares. Desbordados, penetrados por la economía mundo, los Estados pierden espacios de autoridad en sus marcos nacionales. Al mismo tiempo, es cierto, podemos constatar que la acción de cada Jefe de Estado desborda las fronteras de su nación. Cada uno tiene que intervenir sobre problemas de Derechos Humanos, de ecología, de hambre, de armas nucleares, de deuda exterior, que interesan a la humanidad en su conjunto. Pero ¿Cuáles son los criterios usados?

Tenemos que constatar que no hay ley ni fuerza internacionales que permitan conducir todas las situaciones que la humanidad tiene en mano. La referencia a los marcos legales, que no ha sostenido hasta no hace mucho, ha manifestado su inoperancia. Hipocresía, cinismo y mentira se conjugan en las mismas referencias a la ley, a la ética. Mezclando permanentemente verdad y mentira, uno puede pensar que los mismos políticos ya no saben lo que es verdadero y falso. El criterio de utilidad a corto plazo, el de necesidad económica, han reemplazado las exigencias de verdad y de ética. El sufrimiento humano, la muerte de miles de humanos pueden encontrarse tranquilamente justificados si así lo exige la necesidad económica: la competitividad, la productividad. La abstracción es total. todo se somete a la economía, y la misma economía se somete a la abstracción del simbolismo matemático. El resultado es que por todas partes corren el **miedo** -de parte de aquellos que no quieren cambiar nada y la **angustia por la sobrevivencia**- de parte de la mayoría. ¿Habremos regresado a una situación asumible, retomando la propuesta de Hobbes, en un **Leviathan mundial**?

28 *Tópicos*, Lib. VIII, cap. 1, 155 b.

Lo hemos evocado, lo que hacía y pensaba ayer el hombre en *ética y política se parecía a la curva interior y la curva exterior de una vasija: una modelaba la otra*. Hoy sigue siendo lo mismo, con la diferencia de que el actuar y el pensar están presos de lo económico, que, lejos de cumplir con sus promesas de felicidad para todos, ha difundido en todos un gran sentimiento de insatisfacción e inseguridad, tanto en los beneficiarios del sistema como en los expulsados, o en los que llaman a su puerta. Muertas las referencias ayer portadoras de sentido, ya no sabemos cómo **juzar** lo que nos pasa. Despolitizados, huérfanos de "finalidades", nos entregamos a las "metas" de la máquina productiva:²⁹ producir-consumir, siempre más y mejor. ¿Para qué? Ya no sabemos. Abrumados por tanta desgracia inútil -efecto nuestro-, experimentando que el bien y el mal descansan sobre decisiones que sabremos o no tomar -puesto que, ya lo sabemos, ni el bien ni el mal están inscritos en una lógica de la historia-, los hombres de hoy hacemos una nueva experiencia de la **contingencia**. Sentimos el momento lleno de riesgos, y sospechamos que esa experiencia de ser hombre -**nuestro mundo**- que tiene hoy las dimensiones del planeta, pueda acabar por errores nuestros.

Sentimos también que si no queremos que acabe el **mundo** tenemos que cambiar el rumbo. Eso hace que todos los humanos tengamos la conciencia de vivir hoy una aventura humana peligrosa. Pero esa situación nuestra, que compartimos en una experiencia de la contingencia, es quizás la oportunidad de despertar a una búsqueda ética y política. Rechazar un futuro aspirando por una unicidad imaginaria en continuidad con lo de hoy sería creer nuevamente en nuestra capacidad de inaugurar un mundo y reintroducir la referencia ética. La búsqueda ética está en el entrecruce de la crítica de lo de hoy y de la prospección en la imaginación de sus consecuencias. Se trata de desenredar la madeja en función de opciones posibles de tomar, todas presididas por un juicio que puede tener diferentes principios, pero en donde el horizonte de universalidad no puede

29 Quizás convenga aquí recordar lo siguiente. El **sentido** de una actividad perdura sólo mientras dura esa actividad en lo que debe ser. La **meta** se presenta al revés. Sólo empieza a ser real cuando la actividad que la produjo ha cesado. Los **finés** son aquello en función y gracias a lo cual nos orientamos. Establecen criterios mediante los cuales lo que se hace o se ha hecho puede juzgarse. Estos tres elementos configuran la acción política, junto con la **convicción fundamental** que comparte un grupo humano en su mundo.

estar ausente. Eso no será posible sin antes haber rechazado juntos lo inaceptable, lo intolerable que imponemos a la mayoría de la población humana. A partir de allí solamente será posible el dar espacio a las potencialidades éticas y políticas que el momento entraña.

b) Riesgos y condiciones para una salida

En buena medida la despolitización generalizada y la sumisión generalizada a la economía, esa segunda naturaleza que nos sostiene con sus leyes naturales, han acabado por inscribir nuestras vidas en un destino **bajo** el cual tenemos que tenernos, como decía Simmel. Nos olvidamos que si bien no podemos estar **por encima** del destino -lo sabían bien los griegos-, por lo menos podemos estar **dentro**. En esa actitud actual Simmel descubriría la emergencia del **pesimismo** moderno, destino de un hombre desarraigado de la naturaleza y de sus tradiciones por la racionalización y tecnificación de su relación con la naturaleza. Esa circunstancia induce en el hombre una tendencia hoy día desplegada en todo su horror: es "**la atracción sublime por la crueldad**" que alimenta "**una visión disociante del dolor del mundo**" y que el pesimismo tranquiliza "**destruyendo el valor propio de la realidad, cuyo carácter evanescente y engañoso se ha hecho evidente**". En ese desprecio por la realidad, Simmel encuentra la fuente de una exaltación destructora. "**El destructor siente que domina a aquel que crea, el negador a aquel que afirma, el despreciador a aquel que posee**". En ese placer de destruir, el YO goza puesto que extiende su poder. Destruir valores positivos es de hecho hacerse dueño de su sentido y de su destino; es descubrir que uno los puede tirar y reemplazar.³⁰ El placer de ver sufrir o de hacer sufrir a los demás puede así llegar a ser, para uno, un medio para aumentar su propia conciencia de existir. Sin acudir a Hitler o Stalin, figuras emblemáticas de tal actitud, ¿no podemos reconocer allí caminos enigmáticos del alma de muchos de los dueños de nuestro mundo, como también de marginales? Todos ellos son efecto y causa de la despolitización actual. Mientras siga

30 G. Simmel, *Zu einer Theorie des Pessimismus*, en *Vom Wesen der Moderne*, p. 83-84, citado por Bertrand Saint-Sernin, *La raison au XX Siècle*, Seuil, Paris, 95, p. 118-119.

dominándonos la lógica de fuerza que ellos sostienen, no podrá haber regreso a la política para crear un mundo, es decir, valoraciones compartidas en la pluralidad humana actual.

Enfrentada a y víctima de esos "funcionarios del mal" la mayoría de la humanidad, guiada por un reflejo análogo al de Hobbes, plantea, exige políticas de seguridad. A eso conduce naturalmente, el miedo por una suerte de proceso deductivo. Y al servicio de esos planteamientos se ponen diferentes tipos de profesionales del pensar, usando ellos mismos procedimientos deductivos. Se afirma que la vida, vida individual -y luego lo económico-, es el bien supremo, es un derecho. Es lo que nos dejó Hobbes. Proteger esa vida sería el sentido del Estado; y eso sería plantear los problemas éticos y políticos de hoy. Y de hecho la política se esmera en desplegar ese derecho. Pero, ya lo hemos dicho, en política, no es la *vida* lo que está en juego sino el *mundo*; es la relación con los demás, lo que con ellos compartimos. Se trata de ese espacio que nace, no de la producción sino de la acción de los hombres, cuando ellos en el diálogo se dan a ver en la verdad de lo que son, y asumen juntos la dignidad del intercambiar sus vidas y sus muertes.

Salir de los callejones sin salida en donde nos hemos metido, por más que suframos en ellos, no es fácil sobre todo cuando ya no tenemos perspectiva, y no sabemos desde donde mirar lo que nos pasa. Ayer los griegos sabían que la razón -envuelta en la sabiduría de Dios- no constituye sólo un instrumento para explotar el mundo sino también una norma para juzgar pensamientos y acciones. Para Kant seguía siendo lo mismo en cuanto la razón debía evaluar su capacidad de restituir el orden de las cosas y también verificar la compatibilidad de ese uso con los fines últimos esenciales de la humanidad. Pero la razón práctica ha explotado; razón teórica y razón práctica se han disociado. Ya no nos queda un sistema unificado de las categorías, cada uno con sus reglas y sus verdades. Perdiendo la facultad de autojustificar sus conocimientos y sus acciones, la razón ha trocado su función legisladora por un rol instrumental, metodológico. A la justificación por el interior, se ha sustituido la certificación del buen funcionamiento de la razón por el exterior: sus éxitos. Incluso el hombre se sabía imagen de Dios. su razón podía ser a la vez y sin riesgo, sistema y libertad. Pero Dios ha muerto. Y el

ESTUDIOS SOCIALES 107

hombre queda muy solo para retomar la herencia de la razón. Se siente bien desnudo, y regresan las religiones, otra manera de eludir la política en "grupos calientes" de unos elegidos salvados, o de regresar a lo "tecnológico-político". Allí están los fundamentalismos de todo corte que pretenden iluminar al mundo de otra forma que lo hicieron "Las Luces". Nuestro horizonte cerrado, ellos pretenden perforarlo y abrir otro porvenir.³¹

Abrir otro porvenir, para la política hoy, este reto se plantea a una razón más segura de sus instrumentos que de su destinación. Pero tenemos que volver a creer en la razón en cuanto es a la vez instrumento de conocimiento y sistema de los fines. Ya no se trata solamente de agotarnos en lo que sabemos hacer: contemplar la naturaleza, discernir su orden y saber actual sobre él; sino iniciando casi a partir de nosotros mismos, mostrarnos capaces de actuar y pensar de manera reflexiva y responsable. La contingencia de la cual hemos hablado antes, lejos de inducirnos a abandonarnos al miedo, debe llevarnos a aquello que sabían tan bien los griegos, a saber la conciencia de la finitud del hombre, y a saber por lo tanto renunciar a imaginarnos que la fábrica del mundo nos es enteramente abierta. Una observación de Aristóteles sigue pertinente. El observaba que el espíritu humano es a la vez pasivo y activo, pero sólo capta activamente las cosas o un problema cuando desposa forma y sentido del mismo. Esa docilidad requerimos para poder ser creadores de algo nuevo. Conocer nuestro mundo, sentir sus entrampes, para llegar a ser capaces de discernimiento y juicio.

Dentro de nuestra herencia judeo-cristiana varios elementos nos conducen a la misma sabiduría modesta que la de los griegos. Nuestro imaginario ha sido configurado por el relato del **Génesis** que dice de Yahvé hizo todas las cosas del mundo, pero dejó al hombre el cuidado y la responsabilidad de nombrarlas, de organizarlas, en una palabra de hacer el mundo. Locura de Adán fue la de pretender arrancar sólo de él mismo, definirlo todo él mismo, ser su propio autocreador: cosa imposible, pero tentación permanente del sin límites, del todo es posible. Negación del origen en un Otro y de la ineludible presencia de él en mí, significadas irrevocablemente

31 Sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Seuil, Javier 96, p.13 y ss.

para el deseo y el ombligo en mí. La razón, si no quiere alocarse, tiene que moverse en esos límites. Su verdadero ejercicio se apoya en esa debilidad; de no ser así se deshace prefiriendo las armas del poder a las de su verdad. Límite de la razón humana es su intersubjetividad. Es en esa intersubjetividad que nace a ella misma,³² y, en cuanto sale de esa comunidad, sale de su dependencia fontal y por lo mismo de toda posibilidad de juicio, porque sale de la multiplicidad de los puntos de vista.

Curiosamente la práctica y la reflexión sobre la política después de haber, en la modernidad, alquilado sus instrumentos a las ciencias físicas y su mecanismo gobernado por las fuerzas, tendría hoy de nuevo que recibir mucho de una metáfora propuesta por Henri Atlan, teórico de la auto-organización de la materia que nos habla "del orden por el ruido". De acuerdo a esa teoría un orden existe, una forma se mantiene sólo cuando es capaz de hacer circular informaciones teniendo sentido para cada una de las partes. En cuanto un ruido agrede una forma, empieza por ser un "parásito" interceptando la comunicación y reduciendo el sentido. Pero puede también crear sentido a otro nivel de organización, es decir recrear una estructura compleja, una forma: el desorden viene a ser creador de orden. No hay progreso lineal, sino formas provisionarias, permanentemente amenazadas por ruidos, ellos mismos creadores de formas nuevas.³³ Hoy día la irrupción de nuevos pueblos, de nuevos actores, en el horizonte cultural, económico y política mundial, tiene el efecto de desorden dentro de estructuras cuya estabilidad era por otra parte discutible. Quizás podamos pensar que pueden ser la exigencia y la oportunidad de pasar a otro nivel de organización. Condición para ello, evocada por la metáfora, pero recibida de la tradición política griega, es que todos los elementos presentes en el mundo puedan participar a la configuración del mismo, y que todos los puntos de vista puedan escucharse y hacerse valer en el gran "ágora" que es el mundo. Allí, las grandes autopistas de la comunicación de hoy van a manifestar su ambigüedad: el cómo puede ocultar el qué, la búsqueda de la integralidad puede hacer olvidar la finalidad.

32 "Nacemos preñados del otro" dice Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, 1978.

33 Guitta Pessis-Pasternak (entretiens avec) *Faut-il tuer Descartes?* Ed. La Découverte, Paris, 91, passim.

ESTUDIOS SOCIALES 107

Lo que nos está pasando, lo que el hombre hace al hombre, lo que por otro lado el hombre dice de esas conductas, nos hablan de la indefinición del hombre. Eso es así precisamente porque el hombre no tiene naturaleza; y allí está su naturaleza. Constantemente es "menos que hombre, prehumano" o más bien pre-político como decían los griegos, o el hombre el político, y entonces puede manifestar lo que en él supera lo humano. De suyo el hombre no está orientado hacia fines. Por eso los griegos insistían tanto sobre la educación que debía asentar los hábitos, esas "aptitudes adquiridas y orientadas" de acuerdo a lo que requería a la polis. Centrada sobre el individuo y sus necesidades nuestra formación se ha centrado sobre la "instrucción" (preparar para ocupar un buen puesto en la máquina productiva) y se ha olvidado de la educación que debe formar el carácter, dar referencias y finalidades que orienten en las prácticas y los juicios de la vida. Decir eso es señalar una urgencia que tiene que asumir toda política y toda reflexión sobre la política. Las preguntas serán ¿Qué hábitos formar? ¿Qué nuevas motivaciones, qué criterios de juicio asentar en el hombre planetario para su vivir ético y político?

Lo que la crisis de la modernidad ha hecho con la radicalización de los problemas que nos plantea a nosotros -humanos sin naturaleza-, es asignarnos a la urgencia de una emancipación o liberación; y eso con una indeterminación similar a la del origen. No se ve el contenido que podría tener el gesto por venir. El optimismo indiferenciado de la modernidad ha hecho desaparecer la aptitud a discriminar amigos y enemigos, piedra de toque de toda política según K. Schmitt. Según el mismo autor, la despolitización y la neutralización (científica) proporcionaron o nacieron de la búsqueda de "la seguridad, la certidumbre, la armonía y la paz". Siendo así, con el eclipse de la política, el mundo, a pesar de todas sus distracciones, ha sido vaciado de su interés, de su seriedad, de aquello que da valor a la vida humana. ¿A dónde mirar?

Puesto que se trata de "refundar la política", necesario es preguntarse en relación a qué orden de cosas humanas tenemos que mirar. Quizás aquí nuevamente los griegos puedan guiarnos. Por ellos sabemos que en política se trata del mundo, es decir de la alegría y la satisfacción que nacen del hecho de estar en compañía

de los que se nos parecen, se trata de algo que debemos estar listos a defender incluso con la muerte, se trata de la libertad de hablar y actuar juntos y de aparecer en público, se trata siempre de iniciar algo nuevo y, en fin nos dijeron Aristóteles y Platón, se trata de la justicia. En este mundo sin brújula la cuestión radical que tenemos en manos es la de los juicios y sus criterios. A menudo desconocemos la profundidad de esa carencia. Hasta la caída del muro de Berlín, lo afirma con fuerza Alain Badiou,³⁴ pudimos vivir en la ambigüedad. Pareciendo deber repartirse el mundo, dos bloques se enfrentaban, con opuestas afirmaciones sobre el hombre, la sociedad, la política. Es en relación a esa polarización que cada uno, de una forma u otra, se situaba. Caído el muro de Berlín, descompuesto el bloque socialista, nos encontramos todos inscritos en el mismo desierto del individualismo exacerbado, de la necesidad económica, y de la creciente pérdida del mundo, ese espacio del "entre nosotros humanos" ligados por algo que pasa al hombre.

De suyo, la caída del muro de Berlín no abre de ninguna manera ese espacio. Más bien nos ha dado mayor conciencia del desierto en donde es urgente iniciar de nuevo un mundo. De hecho ¿qué ha pasado?. A pesar de todos los horrores de los socialismos históricos, sus campos de concentración, sus hospitales de reeducación, el término "comunismo" movilizaba en el hombre aquello que en él pasa al hombre. El comunismo, para sus adherentes, desheredados o no, fue la pasión igualitaria, la idea de justicia, de libertad, la voluntad de romper con el mero servicio de los bienes, la fe en que es posible deponer el egoísmo, la intolerancia a las opresiones, el fin del Estado "Leviathan". Hoy día, esas aspiraciones que nombraban la historia efectiva de un NOSOTROS viejo como la política, ya no tienen donde orientarse. Pero, lo que ha muerto son los aparatos, lo institucional. No toca lo que en y para el hombre significó la emergencia de la palabra comunismo. Con el quiebre del "bloque socialista" no hubo producción de nada al nivel político. La ruptura se operó en razón de la aspiración a lo que ya tenía occidente, a sus bienes "trascendentales" como son la economía del capital financiero, el sistema del Estado-Partidos y sus pompas electorales. Pero esa realidad no es ni el mundo (se defiende de los invasores económicos)

34 *D'un désastre obscur*, Ed. de l'Aube, Paris 91; y *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Paris 85.

ESTUDIOS SOCIALES 107

ni un mundo. Los Estados democráticos occidentales, fieles a la idea de Hobbes, lo que logran hacer, es poner el derecho al servicio del mercado y de la propiedad. De otra calidad, a pesar de todo lo nefasto suyo, era la oferta del comunismo. Podía pretender ser el mundo porque su **idea** era emancipación de todos los humanos. No cumple con esa pretensión la mera oferta de más mercancía y más mercado.

Por eso es que no podemos creer que ese descalabro gigantesco haya ocurrido sólo para remedar las democracias de derecho, funcionalistas, de occidente. Nada asegura que será así. La puerta está abierta a algo incalculable. ¿Podrá el Derecho, categoría fundamental de la política y de los Estados occidentales, reemplazar al universalismo liberatorio? Cierto, es una categoría importante; los griegos lo recordaban. Señala la muerte de todos los privilegios y dice el imperio de las mismas reglas para todos. Pero una regla, cualquiera que sea, siempre abstracta y de aplicación deductiva, y sin teleología que la guíe, no opera ningún efecto de verdad ni de justicia. Lógica y verdad quedan exteriores una a la otra. Lo sabemos desde los sofistas. La empiria confirma lo dicho: los Estados occidentales no pretenden decir nada sobre el hombre, sobre el mundo. Son escépticos y relativistas en cuanto su fondo es la mera regla del derecho. Si bien el derecho es categoría obligada del Estado, no es categoría de la política. De hecho la política es proceso subjetivo, proceso de un nosotros compartiendo un mundo. Parecería que llegamos al final de un período que ha identificado política, Estado, Derecho, y quizás convenga pensar que una nueva historia de la política está por empezar.

Estamos en un umbral: un mundo se acaba delante de nosotros, otro mundo está seguramente naciendo. En lo que se ha llamado "filosofías del under ground", quizás ese nuevo mundo esté ensayando sus figuras. En todas partes surgen nuevos tipos de organización que no descansan sobre lo económico político conocido, ni sobre la racionalidad moderna. Son los ecologistas, los pacifistas, las feministas, los homosexuales, los fundamentalistas, los culturalistas. En sus acciones no manejan la racionalidad instrumental estratégica para conquistar-controlar el poder. Aceptan los Estados y la sociedad mundial, ubicándose de manera crítica. Sus motivaciones ya no son de tipo económico individual, sino "valores

post-materialistas" de solidaridad, de justicia. Los principios que respaldan sus reivindicaciones no son de corte universalista, más bien reclaman el reconocimiento de cada particularidad en medio de las demás.

Cualquiera que sea nuestra simpatía o antipatía por esas "filosofías del under ground", ellas nos hacen regresar a la interrogación radical sobre el orden de las cosas humanas, sobre nuestro mundo. La pregunta crucial que tenemos en manos, y que no dejamos de eludir en cuanto en ella sospechamos diferencias decisivas, estriba sobre la cuestión de los fines. Platón lo percibió cuando se preguntó por las razones y los temas de un conflicto irreductible: "¿cuál sería, pues, el tema que, por no ser susceptible de una decisión, provocaría en nosotros enemistades y nos mantendría mutuamente irritados? Quizás no lo veas de inmediato, pero considera, a partir de lo que te digo, si no se trata de lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, o lo bueno y lo malo. Porque ¿no son éstas las cosas sobre las cuales, precisamente por nuestras diferencias y por no poder alcanzar una decisión suficiente, nos convertimos en enemigos unos de otros, tú igual que yo, e igual que todos los demás hombres?"³⁵ En esas cosas se trata de juicio, de ese proceso en donde el espíritu no tiene el recurso de dejarse guiar por categorías determinantes hacia una verdad que se impone. Pero esas mismas cosas nos instalan inmediatamente en la comunicabilidad de la pluralidad humana, comunicabilidad guiada por el juicio, el gusto, un "sentido mudo" que permite discernir, y asienta la experiencia que la multiplicidad no es dispersión sino virtualidad de un "mundo común".

Tal ejercicio, en tiempos de crisis como el nuestro, exige que se sepa tomar alguna distancia en relación a aquello de que se trata y en donde estamos implicados, para saber dejar ser las cosas tales como son. Los griegos lo lograban gracias a la expresión de los diferentes puntos de vista. La escucha de todos los implicados es hoy día imprescindible, y supone en todos el juego de la imaginación para seguir las diferentes consecuencias y entrar a apreciar casos particulares en relación a los cuales no podemos acudir a códigos y normas ya conocidas. Tratándose del mundo, es decir de política, tal ejercicio supone lo que Kant llamó el "sensus communis", "sentido de

35 *Eutifrón*, 7, c-d.

ESTUDIOS SOCIALES 107

la comunidad", que es en el hombre algo como una "dimensión trascendental" que posibilita el ejercicio para el cual los griegos acudían a la Inmortalidad. H. Arendt ha procurado explicitar las máximas de ese *sensus communis*: pensar por sí mismo, pensar ubicándose en el sitio del otro, siempre pensar en acuerdo con uno mismo. No se trata de conocimiento; él no necesita de máximas que sólo valen en asuntos de opinión y de juicio. Si la política puede retomar vida, lo hará a partir de ese sentido de la comunidad, de los juicios, de las opiniones y de las decisiones que a partir de él sepamos elaborar.

Lima 1.05.96

