

LA RACIONALIDAD POLÍTICA *Principios y Mediaciones*

LUIS ALEJANDRO AUAT*

Quiero proponer, como aporte al debate que se abre en la sociedad argentina de hoy, una tarea: la tarea de reconstruir una racionalidad política integral, retaceada en su complejidad por reduccionismos diversos, ya sea por parte de los formalismos que predominan en la filosofía política actual, ya sea por los pragmatismos estratégicos de las racionalidades operantes en las prácticas políticas vigentes.

Llevaré a cabo mi reflexión y propuesta en cuatro momentos. Primero, la afirmación de la racionalidad política como racionalidad práctica. Segundo, esbozaré un rápido diagnóstico de la situación actual de la Argentina en lo que hace a las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la racionalidad política como racionalidad práctica. Tercero, tomaré de Enrique Dussel una arquitectura de la *ratio* política con sus principios y mediaciones, para recuperar una comprensión de la misma que evite los reduccionismos y las simplificaciones. Finalmente, plantearé la necesidad de iniciar acciones de recreación de instituciones básicas de la democracia, pero dentro de los marcos impuestos por la racionalidad política aquí defendida.

1.

La racionalidad política es una racionalidad práctica. Esto significa que no es una racionalidad externa a la acción, sino que es una racionalidad propia de la acción humana. Y como tal, sólo es posible en relación a un agente y a un contexto objetivo. Frente a la racionalidad teórica que considera “desde fuera” los procesos para aplicarles una técnica o una normativa que los ordene a un fin estratégico, la racionalidad práctica considera las posibilidades a obrar “desde dentro” de los contextos de acción

* Departamento de Filosofía. Fac. de Humanidades, Cs. Sociales y de la Salud. Universidad Nacional de Santiago del Estero (aauat@uolsinectis.com.ar).

y configura un orden como realización de un *ethos*, es decir, de un modo concreto de actualizar la plenitud humana, siempre personal y siempre social.

Afirma Cruz Prados¹ que la racionalidad de la acción sólo es posible en el seno de un *ethos* objetivo. No sería posible, entonces, determinar la racionalidad o no de una acción si no contamos con un contexto de referencia. Si mi acción pretende ser racional no puede recluirse en motivaciones idiosincráticas sin posibilidad de señalar elementos reconocibles por los demás. Sabido es que Habermas atribuye racionalidad a las acciones susceptibles de fundamentación y crítica², pero éstas sólo serán posibles mediante la apelación a un contexto objetivo, compartido más o menos con otros que puedan evaluar al igual que nosotros el sentido o la finalidad de las acciones³.

El *ethos* es una articulación práctica de bienes: es un contexto global de nuestra acción en la medida en que reconocemos como *proprios* a los bienes que perseguimos o intentamos realizar, *de hecho*, junto con otros. Un *ethos* tiene el carácter de una totalidad, pero una totalidad *práctica*, sólo visible desde la acción. Es decir, este contexto de la acción es significativo y veritativo y sólo se hace presente ante el que es sujeto de la acción: el agente. Cuanto más conocimiento teórico se tenga de la situación, las decisiones podrán ser más acertadas. Pero la acción no surge de un silogismo deductivo apodíctico, sino de la consideración de los medios más adecuados para el logro de los fines. La acción no es *ob-jectum* sino *pro-jectum*: es el proyectarse de alguien hacia su realización plena, y la verdad práctica se alcanzará como una síntesis de *ethos* y *logos*.

Sólo conociendo el *ethos* objetivo es posible determinar qué *ethos* subjetivo es correcto o racional. La comprensión necesaria del *ethos* objetivo indica una precedencia de la razón teórica pero al mismo tiempo su insuficiencia, dado su carácter universal. La razón práctica atiende a “lo que

¹ Cruz Prados Alfredo, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 1999. Tomaremos de él su sistematización de los conceptos aristotélicos.

² Cfr. Habermas J., *Teoría de la acción comunicativa*, I, Taurus, Madrid, 1999, p. 24 y ss.

³ Habermas destaca que “la estructura teleológica es fundamental en todos los conceptos de acción”, *op.cit.*, p. 146.

puede ser de otra manera”, a lo contingente, y por eso su método no es la deducción sino la *deliberación*, la consideración atenta de los diversos *topoi* y sus posibilidades en función del fin que se quiere lograr. Aristóteles mostró, frente al platonismo y a la sofística, que la acción (*praxis*) tiene independencia ontológica y racionalidad propia⁴, y que es característico de ésta buscar sus principios y causas en ámbitos diferentes de los de la razón teórica. El conocimiento de lo contingente reposa en un conocimiento de los hechos transmitido por una experiencia *æcular* (*tradición* diría Zubiri o MacIntyre) depositada en el nivel semántico del lenguaje cotidiano. Esta experiencia se articula en determinadas proposiciones –nos recuerda Guariglia–, los *éndoxa*, que expresan “un conocimiento no accidental sino general o típico, que se puede fundamentar argumentativa pero no deductivamente”⁵.

Ahora bien, el conocimiento de la verdad *política* práctica se lleva a cabo a través de la deliberación pública, en la que, a partir de una posición particular se intenta paulatinamente trascender el punto de vista de cada uno en torno a aspectos y contextos que son los *lugares* (*topoi*), comunes y propios, que resulten relevantes para la materia en cuestión. Hannah Arendt ha mostrado la importancia de la comprensión kantiana del juicio como facultad de “pensamiento ensanchado” o “pensamiento representativo” (ponerse en el lugar del otro), para complementar la *phrónesis* aristotélica en la vida del ciudadano.

Los *topoi* funcionan en la argumentación como continentes o formas vacías, en los que el argumentante va situando el tema discutido, obteniendo de cada una de las posiciones algún material valioso para la conformación del punto de vista común. “La selección de esos *topoi* –dice Cruz Prados– es concomitantemente la búsqueda del *topos* en el que ha de situarse, final y definitivamente, todo participante en la deliberación: el lugar desde el que se adquiere la perspectiva conveniente del asunto en cuestión, la percepción del problema que nos capacita para tomar una decisión acertada”⁶.

⁴ Cfr. Guariglia Osvaldo, *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1997, p. 45 y ss.

⁵ *Ibid.*, p.76

⁶ Cruz Prados, *op.cit.*, p. 139.

Pero la deliberación nunca es completamente conclusiva o demostrativa: como dijimos, es el modo de conocer aquello “que puede ser de otra manera” (Aristóteles). Por eso la deliberación es, de suyo, infinita: siempre puede ser prolongada, haciendo nuevas consideraciones y planteando ulteriores pros y contras. Ningún elemento de la deliberación, ningún razonamiento o argumento –por acertado que sea– es suficiente para determinar conclusivamente la acción verdadera, es decir, para cerrar y poner fin a la deliberación. Lo que pone fin a la deliberación es una *decisión*: la voluntad corta el proceso infinito del razonamiento práctico optando por la posibilidad que hasta entonces el juicio ha mostrado como la más acertada realización del fin.

Y lo que hay que decidir es cómo queremos vivir en común. ¿Quién sino nosotros –todos– podemos decidirlo? Y ésta no es una decisión que se tome de una vez y para siempre. La acción política no es la acción extraordinaria como creía Carl Schmitt. La acción política es acción institucionalizadora e institucionalizada. La acción política crea instituciones. Una *institución* viene a ser como el órgano que funcionaliza una idea –un bien, un valor, una aspiración– y la convierte en un contenido práctico, dotado de regularidad y estabilidad. La *polis* se autoconfigura dotándose de las instituciones que dan estabilidad y forma regular a su misma acción de autoconfigurarse. A su vez, la institución es mediación de la acción: hace posible la estabilidad y descarga la responsabilidad directa sobre el todo, desempeñando una función parcial, accesible a la deliberación y decisión regulares de las personas. El conjunto de instituciones es el modo articulado en que se hace posible, con estabilidad y normalidad, la atención a la totalidad de la *polis*.

2.

El ejercicio de la racionalidad política como racionalidad práctica supone, entonces:

- un *ethos* objetivo –compartido– como contexto significativo y veritativo de la acción.
- deliberación pública y toma de decisiones mediante argumentaciones que promuevan la trascendencia del punto de vista individual para situarse en un *topos* común.

- referencia a valores o bienes que, como fines de la acción, dan contenido y perfil a los *topoi* o lugares que, en principio, son formas vacías.
- creación de instituciones como configuración habitual del vivir en común y culminación del proceso de la acción política.

No cuesta mucho advertir la ausencia de estos supuestos en la política de la Argentina actual. No hay un *ethos* común que pueda orientarnos y servir como contexto objetivo para el ejercicio de la racionalidad política como racionalidad práctica.

Siguiendo un reciente artículo de Manuel Antonio Carretón⁷ son tres dimensiones las que han sido afectadas por la crisis de nuestras sociedades políticas o *polis*. En primer lugar, la *comunidad histórico-moral*: hemos perdido nuestra capacidad de reconocernos en una misma historia y un destino común, merced a lecturas enfrentadas irreconciliablemente y a ausencias de proyectos de nación (o de provincia, o de región). En segundo lugar, la comunidad socio-económica: hemos perdido el piso estable de nivel de vida y derechos mínimos, con una exclusión creciente de vastos sectores de la población hasta llegar a límites de vida-muerte y de deterioro constante de los niveles de dignidad humana, pero también la pérdida de la igualdad socio-económica por incapacidad de los núcleos decisorios de controlar y regular la economía y la voracidad de sus intereses particulares. En tercer lugar, la *comunidad política*: hemos perdido al Estado como garante de la unidad y cohesión sociales, gestor del desarrollo y del bien común, por encima de los poderes fácticos y los poderes transnacionalizados, y hemos perdido el espacio de la política como campo donde se deciden los asuntos que atañen a la comunidad.

En particular, se constata como cara profunda de la crisis la del vaciamiento institucional. Vaciamiento de sentido y de eficiencia. ¿Para qué sirven los diputados, senadores, jueces, cámaras, fiscales, tribunales de cuenta, entes reguladores, defensores del pueblo, asociaciones de consumidores o de productores, gremios, partidos políticos, universidades, movimientos campesinos, centros vecinales, cooperadoras y mutuales? Toda resolución de la crisis parece depender del buen ojo que tenga el presidente

⁷ Garretón Manuel A., “¿Polis ilusoria, democracia irrelevante?”, en *TodaVía*, N° 2, publicación de la Fundación OSDE, Buenos Aires, Septiembre 2002.

para elegir un ministro de economía que “acierte” con medidas salvadoras. Toda injerencia de otros poderes es vista como un “golpe” institucional.

El hiper-presidencialismo de nuestra democracia se prolonga en las provincias en hiper-personalismos a la medida de nuestros desentendimientos de la res-pública. Es la “democracia delegativa”⁸: votamos y nos desentendemos, votamos un presidente o un gobernador para “que él haga” lo mejor que pueda porque “sabe”. Y que lo dejen hacer, que no le “pongan palos en la rueda” los molestos controles legislativos, judiciales o populares. La responsabilidad del triunfo o del fracaso es exclusiva de él. Nadie más puede tener iniciativa so pena de debilitar el poder del ejecutivo.

Por otra parte, cuesta ver la existencia de un *ethos* compartido y los debates están lejos de apelar a bienes sentidos como *comunes*. Uno de los documentos de la Mesa del Diálogo Argentino⁹ hablaba del estado de “humillación, confusión y desesperanza que reina en millones de hogares”, debido a que “se han desdibujado los conceptos fundamentales de Nación y bien común”.

El neoliberalismo imperante en los últimos años nos hizo pensar en términos de individualismo posesivo, sustrayendo los asuntos que nos atañen a todos del ámbito público para arrumbarlos en los ámbitos privados. Lo que verdaderamente importaba era cada uno, cada sector, cada interés privado en pugna con el de los demás. Privatizamos todo. Perdimos el sentido de lo público y de lo común.

⁸ Cfr. O'Donnell Guillermo, “¿Democracia Delegativa?”, en *Contrapunto*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 1997. Por su parte, el chileno Fernando Mires señala que el acento sobre el carácter delegativo de las democracias fue una consecuencia del “Estado de excepción permanente” en las relaciones políticas internacionales del tiempo de la “Guerra Fría”, supuestos geopolíticos que no se dan ya en el presente, por lo que las tareas deliberativas y participativas “deben ser llevadas nuevamente a primer plano”, aunque esto constituya una “sobrexigencia a un público político que ya se había acostumbrado a considerar lo político como práctica de pura delegación” (Mires, *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 2001).

⁹ *Bases para el Diálogo Argentino*, 30 de enero de 2002.

Y privatizamos también el Estado y la política. Los representantes representan a sectores, no necesariamente a los que los votaron sino fundamentalmente a los que aportaron en la campaña y sostienen financiera o publicitariamente la gestión de gobierno. La política devino en una “profesión” (en la que se hace “carrera”) o en una cualidad genética (el “político de raza”) al servicio de intereses particulares y de la propia salvación económica. El gobierno se transformó cada vez más en la implementación de estrategias para ganar las siguientes elecciones y seguir en el poder. Nadie pensó en lo común. Desde hace muchos años rige el “sálvese quien pueda y como pueda”. Aunque es cierto que esta consigna pudo haber regido siempre, pero una cosa es hacerlo en un contexto en el que hay fines compartidos, y otra, hacerlo en situaciones de descomposición acelerada de la vida en sociedad.

No está demás señalar lo específico de provincias como Santiago del Estero a modo de ejemplo, donde el delegacionismo infantilista ha alimentado, desde Ibarra hasta aquí, un caudillismo paternalista que ha manejado lo público como patrimonio propio mientras que lo común ha sido reducido al sentimiento de pertenencia a una red clientelar. El vaciamiento de las instituciones republicanas, por todos conocido, queda patentizado tragicómicamente en el regreso de los títulos nobiliarios¹⁰ que, creíamos, habían sido definitivamente suprimidos por la Asamblea de 1813. A lo que hay que sumar en los últimos años, el agravante de la colonización del Estado, los bienes y la vida de los ciudadanos por parte de un poder económico concentrado e insaciable.

¿Cómo no suponer que íbamos a terminar como terminamos? Privatizado lo común y colonizado lo público ¿qué nos define como argentinos –o como santiagueños– en este “estado de naturaleza” en el que cada sector o individuo busca salvarse como un “lobo” en la guerra de todos contra todos? ¿Podemos seguir hablando de un “nosotros”? Parecida situación en la Inglaterra del siglo XVII llevó a Thomas Hobbes a proponer un Leviatán –pacto mediante– que monopolice la decisión y el uso de la fuerza para constituir el estado de civilización. Con lo que estamos de vuelta al comienzo de la parábola recorrida por el Estado moderno.

¹⁰ Recientemente, la Legislatura provincial otorgó el título de “Protector Ilustre” al caudillo Carlos A. Juárez, actualmente ‘asesor’ de los Poderes Ejecutivo y Legislativo.

Lo que la filosofía política moderna no vio es que no hay pacto posible sin la existencia previa de una comunidad, sin algo “en común”. Los individuos agregados son incapaces de pactar nada si no comparten previamente al menos un lenguaje, reglas básicas de convivencia, objetivos. Lo que hace el pacto es explicitar lo común que está supuesto para agregarle validez intersubjetiva o para resolver los conflictos surgidos del desentendimiento, y ello, mediante un acuerdo de todos los involucrados. Por eso lo primero que hay que hacer cuando se buscan acuerdos es revisar si tenemos algo en común que valga la pena preservar. Aún con el enemigo, un pacto supone el reconocimiento de algo en común.

Lo común no se opone a lo propio, sino a lo privado. Lo común es lo que me pertenece como propio pero no en exclusiva, y por ello no están “privados” los demás de tenerlo también como propio. Poner a la luz lo que es de todos constituye la esencia de la publicidad. Lo público es lo que está a disposición de todos, precisamente porque es común. La confusión pragmática de estos conceptos es el corazón de la corrupción.

Determinar la línea que divide lo público-común de lo privado es una decisión política. Los modos y los sujetos de esta decisión definen a un “régimen”. Podrá ser decidido por uno solo, por pocos, por muchos, por tecnócratas o por legítimos representantes, mediante consenso o no, pero es una decisión política. No es una distinción natural o pre-establecida. Por lo que la pregunta acerca de quiénes y cómo decidieron nuestras muchas privatizaciones pone en el centro de la crisis al *modo de hacer política*. Pues lo que está en crisis no es la política como tal sino el tipo y la calidad de la representación política. O mejor, el régimen político.

La Mesa del Diálogo tuvo muy en claro que no habrá cambio por fuera de la democracia ni por fuera de la política: “no se trata de debilitar la representatividad ni las estructuras que necesita todo estado moderno para cumplir con su mandato —dice el documento—, sino de fortalecer la profesionalidad de las administraciones”.

3.

Es necesario, entonces, recuperar el sentido de lo público y de lo común si pretendemos alguna racionalidad en nuestra política. Pero la misma racionalidad política debe ser reconstruida, creo, atendiendo a toda la

complejidad de sus principios y mediaciones, pues no pocos desencuentros son debidos a la unilateralización reduccionista que ha caracterizado históricamente a nuestros debates.

Sin entrar a discutir en detalle la propuesta, postulo con Enrique Dussel¹¹ la existencia de al menos tres principios universales que guían la *ratio* política y constituyen los marcos normativos dentro de los cuales cobra legitimidad toda decisión, norma, institución, acto o subsistema. Dussel propone un *principio material universal* con pretensión de verdad práctico-política, que consiste en afirmar el deber de toda política de “producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en última instancia de la humanidad, en el largo plazo”¹². Este principio es tan obvio que ha quedado oculto detrás de toda la filosofía política occidental, aunque es posible rastrear su presencia en los principales pensadores. Hablamos aquí de la *razón política práctico-material*.

En segundo lugar, un *principio formal discursivo* con pretensión de validez política universal, que consiste en afirmar el deber de toda política de “alcanzar legitimidad formal por la participación pública, efectiva, libre y simétrica de los afectados, los ciudadanos como sujetos autónomos, en ejercicio de la plena autonomía de la comunidad de comunicación política – comunidad intersubjetiva de la soberanía popular, fuente y destino del derecho”¹³-. Dussel incorpora aquí, en lo que llama el “Principio-Democracia” los aportes de las éticas discursivas y las teorías procedimentales, sobre todo, en lo que respecta a la construcción de legitimidad a través de la opinión pública y el proceso de legitimación dentro del “Estado de Derecho”, en las formulaciones de Apel y Habermas. Hablamos aquí de la *razón política práctico-discursiva*.

En tercer lugar, un *principio de factibilidad* con pretensión de eficacia o éxito político, que consiste en afirmar el deber de toda política de “obrar teniendo en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, ecológicas, económicas, sociales, históricas, etc., de la posibilidad real de la efectución

¹¹ Dussel Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

¹² *Ibid.*, p. 44.

¹³ *Ibid.*, p. 50.

concreta”¹⁴ de la acción a realizar. Hablamos aquí de la *razón política práctico-estratégica* y hasta *instrumental*. No hay problema ético político con el momento estratégico de la razón siempre que se dé enmarcado por las exigencias de los otros dos principios enunciados.

Los tres principios orientan la acción política en un nivel *universal* y abstracto, y sólo la norma, ley, acción, institución o sistema que cumpla con ellos podrá tener *pretensión de justicia política* dentro del orden establecido. Se habla de *pretensión* de justicia porque se presupone la finitud de la acción humana y por lo tanto inevitablemente efectos negativos, tanto a nivel ecológico como humano. Dussel pasa entonces a un segundo momento de la racionalidad política, cuando se tienen en cuenta, precisamente esos *efectos negativos* de las acciones políticas a mediano y a largo plazo.

Se trata ahora de la *razón política crítica*, que *asume la responsabilidad por* los efectos no-intencionales negativos de las decisiones, leyes, acciones o instituciones, y *lucha por el reconocimiento* político de las víctimas de acciones políticas, pasadas o presentes, con la pretensión de establecer la no-verdad, la no-validez y la no-eficacia de la decisión, norma, institución u orden político vigente e injusto desde el punto de vista de la víctima o del excluido. De manera tal que el momento crítico de la racionalidad política permite mantener abierto el sistema a nuevos derechos, nuevos sujetos y nuevas decisiones que, respetando asimismo los tres principios universales enunciados, tendrán *pretensión creciente de justicia política*, tanto en la crítica o des-trucción de los aspectos negativos como en las transformaciones posibles para la creación de un nuevo orden político.

Uno de los problemas recurrentes en nuestra historia política ha sido el intento de pasar directamente de los principios a la acción, desconociendo mediaciones y niveles. De allí la radicalidad de los enfrentamientos y la imposibilidad de construir consensos. Pues bien, estos principios enunciados por Dussel en el nivel de la *universalidad* (Parte A¹⁵) necesitan aún ser mediados en el nivel de la *particularidad* a través de *mediaciones hermenéuticas e*

¹⁴ Ibid., p. 54.

¹⁵ Dussel pretende complementar la teoría de Apel en dos partes (*Teil A, Teil B*) con una tercera (*Teil C*) que no habría sido prevista por el pensador alemán y que Dussel desarrolla con los aportes de Franz Hinkelammert (ver nota 15).

institucionales (Parte B) y en el nivel de la *singularidad* a través de la acción concreta del o los agentes que sintetizan los momentos y niveles anteriores (Parte C).

Los tres principios se entrecruzan y constituyen mutuamente sus propias mediaciones deliberativas en el nivel de la *particularidad* cultural de cada pueblo o comunidad histórica. La verdad práctico material se descubre mediada por la discursividad válida, esto es, no hay verdad sin consenso válido previo. Pero el consenso se logra argumentando discursivamente sobre un contenido de verdad que permite que su ejercicio no sea vacío. Afirma Dussel “la verdad condiciona *materialmente* a la validez, y la validez determina *formalmente* a la verdad”¹⁶. Por otra parte, lo verdadero-válido debe ser *posible o factible*. Las posibilidades fácticas son descubiertas por la razón estratégica o instrumental, pero siempre en función de los fines establecidos deliberativamente en los momentos anteriores, de manera tal que se logre enunciar una máxima de una acción *verdadera-válida-posible*¹⁷. Este es el nivel propiamente “deliberativo” de los clásicos o discursivo argumentativo de los ciudadanos pero también de los científicos, peritos o especialistas, quienes en reuniones, asambleas, congresos, instituciones intermedias, etc., *aplican* los principios universales a una situación particular *interpretando* qué significa aquí y ahora la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad (principio material), cómo se tienen en cuenta a los intereses y las voces de todos los afectados (principio formal) y cuáles son las instituciones o medidas factibles para implementarlos (principio de factibilidad).

Finalmente, en el nivel de la *singularidad*, la acción sintetiza en concreto lo deliberado y decidido a la luz de los principios universales y de las mediaciones hermenéuticas e institucionales. La singularización de la acción amplía aún más el margen de diferencias que se abre al “bajar” de lo universal a lo particular. Los mismos principios y las mismas tradiciones interpretativas pueden dar lugar a diferentes acciones concretas: es el espacio de lo contingente que es determinado por la decisión libre y configuradora del agente. Claro que no se trata de una decisión arbitraria o ciega, sino

¹⁶ Ibid., p. 77.

¹⁷ Sobre la relación entre posibilidad e imposibilidad en la política, cfr. Hinkelammert Franz, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1990.

inclinada por el proceso deliberativo y enmarcada por los límites de los momentos anteriores de la racionalidad.

En el nivel particular, se da una lucha por la hegemonía de una interpretación. Ernesto Laclau ha señalado la importancia de los *significantes vacíos* para la política, como significantes de una falta, de una “plenitud ausente”, que toma en préstamo alguna forma de representación particular para hacerse objetiva y constituirse en *hegemónica*¹⁸. Señalamos antes cómo los *topoi* funcionan en la argumentación como lugares vacíos que van tomando prestado elementos valiosos para la conformación de un punto de vista común, no siempre logrado por consenso si nos atenemos a las observaciones de Laclau. En todo caso, se puede hablar de un nivel de consenso en torno a lo que se considera valioso y da contenido al significativo vacío para un nosotros cuya identidad se afirma precisamente en la diferencia con un *ellos*, y con quien establece una lucha estratégica por la hegemonía del significado. Chantal Mouffe ha insistido, por su parte, en que “la cuestión decisiva de una política democrática no reside en llegar a un consenso sin exclusión [...], sino en llegar a establecer la discriminación nosotros/ellos de tal modo que resulte compatible con el pluralismo”¹⁹, esto es, convertir el *antagonismo* en *agonismo*.

Creo que los aportes de Laclau y Mouffe se sitúan principalmente en los niveles de la particularidad y de la singularidad, que es propiamente el del espacio político como el lugar de la “lógica de la contingencia” y de la “lucha por la hegemonía” concreta, histórica, situada. Y creo, con Dussel, que es de suma importancia el enfrentamiento de Laclau con los dogmatismos esencialistas de izquierda, los fundacionalismos fixistas y el economicismo del marxismo estándar. Sin embargo, siendo la ‘hegemonía’ una mediación formal estratégica del contenido *material* de la política, se corre el riesgo de reducir una vez más la racionalidad política a un momento formal: no ya el discursivo sino el de la *lógica política de lo estratégico*. Ambos reduccionismos formalistas no tienen suficientemente en cuenta la *lógica material* de la

¹⁸ Cfr. Laclau Ernesto, *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996. Especialmente el cap. “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, pp. 59-86.

¹⁹ Mouffe Chantal, *El retorno de lo político*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999 (Trad. del original publicado en Verso, London, 1993, por M.A. Galmarini), p. 16 y ss.

reproducción de la vida y sus necesidades, negando de hecho el nivel económico a favor exclusivo de lo político como horizonte cuasi autónomo de la acción humana.

El “proceso significante” que va llenando los “significantes vacíos” solamente desde los “antagonismos”, puede resultar a su vez vaciado de sentido si lo único que mueve a los antagonistas es una pura voluntad de hegemonía. De allí que sea inevitable la referencia a los *contenidos* de las luchas por la hegemonía, que son los que constituyen las motivaciones reales de la “lógica de lo contingente”, el momento *material* de esa lógica. El cumplimiento de necesidades tales como el comer, vestirse, tener casa, etc., o “paz, pan y trabajo”, es decir, la reproducción de la vida de los participantes de la lucha hegemónica es “condición de posibilidad absoluta insubvertible” de la misma hegemonía. Dussel apunta que “toda acción humana estratégica, política, contingente [...], queda inevitablemente “en-marcada” dentro de ciertos límites de posibilidad. Más allá de dichos límites está la imposibilidad”²⁰. Esos marcos, límites o criterios de referencia para la acción estratégica, están dados por los principios universales que hemos ubicado en el Nivel A de la racionalidad política: el principio-vida, el principio-democracia y el principio-factibilidad. *Dentro* de esos marcos, aún está todo por decidir y en ese sentido se puede decir que los significantes son “vacíos”.

Cuando Chantal Mouffe dice que hay que convertir el antagonismo en agonismo, de alguna manera reconoce un límite irrebutable del conflicto: “no está permitido matar al antagonista político”. Se establece así un *marco-última-instancia* que delimita lo posible, dentro de cuyo horizonte se puede vivir “de muchas maneras” (un universal vacío), negando lo imposible (el matar). Sobre dicha restricción se construye el horizonte donde la lucha política es posible. Cuando “Sendero Luminoso” intentaba la toma del poder desde la simple eliminación física del contrario, destruía la política²¹: ningún orden político se puede construir sobre la negación de la vida. Lo no permitido o imposible posibilita el espacio de la lucha política por la hegemonía.

²⁰ Dussel, *op.cit.*, p. 208.

²¹ Podría preguntarse asimismo si una “política” neoliberal no destruye de igual manera la política al hacer imposible la vida.

Pero como ha observado Gramsci la “hegemonía” se torna “dominación” cuando pierde el consenso, la legitimidad, la plausibilidad en las mayorías, por lo que hay un segundo marco de posibilidad: para que el llenado de los significantes vacíos pueda ser llamado político y sostenible a largo plazo, debe ser fruto de decisiones, mediaciones, normas, instituciones que hayan sido decididas por procedimientos que de alguna manera garanticen cierta simetría en la participación de los afectados, y no como efecto de la pura violencia física. Dussel habla aquí del “marco democrático” de gestión como nueva frontera de imposibilidad procedimental normativa²².

Finalmente, existe lo que Hinkelammert llama “marco de factibilidad”²³ como marco propiamente estratégico o instrumental: en efecto, no pueden efectuarse elección de normas, practicarse acciones, organizarse instituciones, etc., que sean lógica, empírica, técnica, económica, histórica o culturalmente *imposibles*. Intentar lo no factible no puede dar como resultado una acción política que pretenda la hegemonía.

Los significantes en una lucha por la hegemonía son “vacíos” pero dentro de los límites impuestos a la acción política. Es decir, dichos marcos de imposibilidad/posibilidad delimitan espacios vacíos que la acción singular crítico-estratégica “llenará” pero cumpliendo los principios que valen para toda situación coyuntural en el mantenimiento o en la construcción de hegemonía.

4.

Reconstruir la racionalidad política como racionalidad práctica, en la integralidad de sus niveles y mediaciones, sin reduccionismos, no es una tarea intelectual. Es una tarea propiamente política que pasa fundamentalmente por la acción. Es en la acción configuradora del *ethos* político en donde opera la racionalidad política en sus diferentes modos. De allí que la reconstrucción de la racionalidad política no sea posible sin una recuperación de la acción política como tal. Pero, a su vez, la acción no será propiamente política si no

²² En la debilidad de este marco puede residir quizás la cuestionabilidad de gobiernos que atienden a la satisfacción del principio material sin prestar suficiente atención a lo formal (¿Chávez? ¿Castro?).

²³ Hinkelammert, *op.cit.*, Cap. 6.

está enmarcada por los criterios o principios universales que hemos enunciado, y si éstos no son constantemente interpretados y mediados institucionalmente en cada situación particular.

Nos preguntamos si en las asambleas populares y las organizaciones de base se ha comenzado a recuperar el espacio político para el reconocimiento de lo común y para la interpretación de los significantes vacíos en esta coyuntura particular. Nos preguntamos si los cacerolazos han superado el nivel de la reacción emocional para convertirse en deliberación y toma de decisiones en común. Nos preguntamos si anida allí la esperanza de la fundación de un nuevo régimen político, más democrático, más legítimo.

Lo nuevo no surge de la nada. La experiencia vivida en Santiago a partir del 16 de diciembre de 1993 –el “santiagueño”– muestra que no hay cambios mágicos e inmediatos, pero también muestra la emergencia de nuevas formas de hacer política, de nuevas formas de representación, de nuevos tipos de liderazgo y de participación, que permiten alumbrar la esperanza de una sociedad distinta²⁴. Una política nueva, con proyectos y dirigentes nuevos, no se improvisa de la noche a la mañana, sino que es fruto de un largo esfuerzo y una clara determinación.

Manuel Garretón nos señala tres modelos posibles para salir de la crisis, “una vez superadas la simple constatación y contemplación autocompasiva que espera una solución surgida mágicamente del hecho de ‘tocar fondo’”. El primero, es la *ilusión “tocquevilliana”*, que centra todas sus esperanzas en la sociedad civil y la recomposición del tejido social a través de nuevas formas de asociatividad y organización que rechaza la política. El segundo es la *ilusión “cesarista”*, que centra toda la esperanza en un líder o en la política tecnocrática cupular, ambos de tendencia autoritaria, y que

²⁴ El partido Memoria y Participación surgió directamente de la confluencia de sectores provenientes de las comunidades eclesiales de base de la Iglesia santiagueña, con grupos y personas de larga experiencia en la militancia “social” que habían encontrado un techo a sus luchas. La lógica de lo partidario lo ha llevado a jugar con reglas de juego no fáciles para estos sectores que tratan de mantener una posición crítica aunque no purista, por lo que desde su nacimiento en 1994, ha contado con una representación en la Legislatura provincial y ha realizado distintas alianzas nacionales con diverso resultado.

desconfía absolutamente de la sociedad”²⁵. La tercera salida consiste en “aprovechar la crisis como *una oportunidad de refundar la polis*”, reconstituyendo la legitimidad de las instituciones democráticas y fortaleciendo la capacidad de acción política –en el sentido en el que hemos expuesto aquí– de los actores sociales y políticos.

Constituir un “espacio” público en el que se pueda dar libremente el debate de ideas, la argumentación racional, el respeto por los mecanismos democráticos para la toma de decisiones, puede ser el primer paso para salir de la crisis. Porque allí nos reconocemos como sujeto político. Allí va cobrando un perfil determinado ese bien que es propio pero superior al bien individual, el bien común.

Desde el reconocimiento de lo común –aunque más no sean los problemas comunes, los que unen al piquetero con el cacerolero-, pero también desde el reconocimiento de los marcos irrebasables de imposibilidad/posibilidad, se buscan y se recuperan *formas institucionales* para dotar de eficacia y permanencia a las decisiones tomadas acerca de los bienes que hay que preservar o re-conquistar. Sólo recreando espacios institucionales podremos contar con condiciones de posibilidad para el ejercicio de una racionalidad política reconstruida en su integralidad. Devolviendo el sentido y función propios de cada institución, esto es, rescatándola de la corrupción, es como podremos recuperar el sentido de la política como acción ciudadana de configuración del vivir en común. De lo contrario, seguiremos oscilando entre la credulidad ilusionada y la decepción frustrante, o peor, entre el principismo dogmático que conduce al “terrorismo de la virtud” y el cinismo pragmático del sálvese quien pueda.

Resumen

Se propone en este artículo reconstruir integralmente la racionalidad política, en el marco de vaciamiento institucional en la vida pública argentina. Primero, se afirma la racionalidad política como racionalidad práctica. Luego, se esboza un rápido diagnóstico de la situación actual de la Argentina en lo que hace a las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la racionalidad política como racionalidad práctica. En tercer lugar, se toma de Enrique Dussel una arquitectura de la *ratio* política con sus

²⁵ Garretón, *op.cit.*, p. 11.

principios (vida, democracia, efectividad) y mediaciones (universal, particular, singular), para recuperar una comprensión de la misma que evite los reduccionismos y las simplificaciones. Finalmente, se plantea la necesidad de iniciar acciones de recreación de instituciones básicas de la democracia, pero dentro de los marcos impuestos por la racionalidad política aquí defendida.

Palabras claves: “racionalidad práctica”, “E. Dussel”.

Abstract

We propose in this article to integrally reshuffle the political rationality, within the frame of institutional emptiness in Argentinean public life. First, we assert political rationality as practical rationality. Then, we sketch a brief diagnosis about the Argentinean situation in order to see the existence or not of conditions for the exercise of political rationality as practical rationality. Third, we take from Enrique Dussel his architecture of political *ratio* with its principles (life, democracy, effectiveness) and mediations (universal, particular, singular), in order to regain an understanding of it that avoids reductionism and simplifications. Finally, we propose the necessity of initiating actions for recreation of basic democratic institutions, within the frameworks required by the political rationality defended here.

Key words: “practical rationality”, “E. Dussel”.