



Revista de Relaciones Internacionales,  
Estrategia y Seguridad

ISSN: 1909-3063

cinuv.relinternal@unimilitar.edu.co

Universidad Militar Nueva Granada  
Colombia

Osorio García, Sergio Néstor  
HOMO POLITICUS CRITERIOS BÁSICOS PARA DISCERNIR LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO EN  
TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN  
Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad, vol. 4, núm. 2, julio-diciembre, 2009,  
pp. 147-166  
Universidad Militar Nueva Granada  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92712972003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**HOMO POLITICUS  
CRITERIOS BÁSICOS PARA DISCERNIR LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO EN  
TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN**

Sergio Néstor Osorio García\*

**RESUMEN**

El artículo parte de la afirmación del hombre como «animal político» y, desde dicha afirmación, hace un análisis comparativo de la experiencia democrática griega y de la experiencia democrática liberal; analiza las implicaciones conflictivas, ambiguas y ambivalentes del uso del lenguaje en las acciones políticas y, finalmente, propone algunos criterios básicos para discernir lo político y la política en tiempos de globalización y para reconstruir la racionalidad práctico-moral en la sociedad actual.

**Palabras clave:** Lo político, la política, democracia griega, democracia liberal, discernimiento, racionalidad práctico-moral.

Recibido: 29 de Mayo de 2009  
Aceptado: 23 de Septiembre de 2009

---

\* Bioeticista, filósofo, teólogo y educador. Magíster en Bioética y en Programación Neurolingüística, doctorando en teología Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Docente Departamento de Humanidades Universidad Militar Nueva Granada. Sergio.osorio@unimilitar.edu.co

## ABSTRACT

This article begins with the affirmation that the man is a «zoom politikon» and from there makes a comparative analysis of the Greek democratic experience and the liberal democratic experience; it also analyzes the conflictive implications the ambiguity and ambivalence of the usage of the language in the political actions. Finally, it proposes some basic criteria to understand the political issues and the politics in globalization times to re construct the praxis-morality of the rationality in the current society.

**Key words:** Politics, the politicians, Greek democratic, liberal democratic, understanding, praxis-morality of the rationality.

*«Ni la huida del mundo ni el activismo mundano salvarán al hombre ni al mundo.  
Es por la actividad metapolítica por lo que el hombre llega a su plenitud  
al participar de manera única en la edificación del Cuerpo Cosmoteándrico de la realidad»*  
Raimundo Panikkar

Antes de desarrollar mi dilucidación sobre el desde dónde de la política y de lo político quiero hacer unos comentarios introductorios en relación a los sentimientos y el sentido que tiene para mí este ejercicio intelectual.

Escribo esta reflexión en medio de un sinnúmero de sentimientos encontrados. Por una parte, sentimientos de alegría y esperanza por los renovados aires que se respiran por estos días en nuestra Universidad; sentimientos de gratitud ante los docentes que buscan, desde la actividad intelectual, poner a la Universidad a la altura de una institución pública de educación superior y para lo superior<sup>1</sup>. Sentimientos de profunda perplejidad porque, quizá, intuyo que la política y lo político desde los estrechos límites paradigmáticos del poder no traerán bienestar ni para las naciones poderosas ni para el resto de naciones que quedan fuera de las mismas y, esto con gran pesar de toda nuestra esperanza<sup>2</sup>. Se hace entonces necesario pensarnos desde otra perspectiva, desde otro modo de ser<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> La Universidad Militar Nueva Granada, a partir del año 2003, pasó de ser un ente adscrito al Ministerio de Defensa Nacional a ser un ente autónomo de carácter nacional adscrito al Ministerio de Educación Nacional. Este cambio de transformación jurídica le trae a la institución de educación superior unos retos hasta ahora no tenidos en cuenta en para el ser y la misión.

<sup>2</sup> Sobre el análisis paradigmático de los paradigmas vigentes puede verse: Osorio García Sergio Néstor, El pensamiento complejo: paradigmología de Edgar Morin, en *Bioética y pensamiento complejo I: un puente en construcción*, Bogotá: UMNG-Prontoprinter Ltda, 2008, pp. 98-120.

<sup>3</sup> Osorio García Sergio Néstor, «Bioética Global y pensamiento complejo. Hacia una emergente manera de ser», *Revista Latinoamericana de Bioética*, Volumen 8, No. 2, julio-diciembre (2008), pp.106-113. Id., «solidaridad interhumana: nuevo punto de partida de la ética y de la experiencia religiosa», *Revista Educación y Desarrollo social*, Bogotá, volumen 2, No. 2, julio-diciembre (2008), pp. 155-173.

En este contexto, lo que aquí voy a proponer puede o no estar en consonancia con los paradigmas a partir de los cuáles comprendemos científicamente las relaciones de poder en la sociedad democrática actual; puede o no estar en consonancia con un sinnúmero de prácticas políticas que, a la postre, pueden llevar a la negación misma de la implementación de un modelo democrático en tanto que pasan de largo por un discernimiento profundo de sus fundamentos. Me refiero, en concreto, al fundamento de la política como toma y uso del poder<sup>4</sup>. Y si esto es así, los ciudadanos de a pie, los que no nos vemos representados en esos «juegos del poder» -de manera muy ingenua quizá-, no logramos responder de manera adecuada a algunos de los siguientes cuestionamientos: ¿Será políticamente prudente preguntarse si es posible comprender lo político desde un paradigma diferente al del uso de la fuerza? ¿Será posible pensar la política desde el espíritu de la misma, es decir, desde lo metapolítico<sup>5</sup> o lo antropolítico<sup>6</sup>? ¿Será posible soñar teniendo los pies en la tierra en un mundo otro?<sup>7</sup> Desde este horizonte de comprensión, una invitación: antes de comenzar este

---

<sup>4</sup> Las relaciones internacionales y las relaciones del sistema político actual se miran y analizan única y exclusivamente desde el prisma del poder y éste considerado casi de manera excluyente como la utilización de la fuerza.

<sup>5</sup> Lo metapolítico es el fundamento antropológico de la política y, por tanto, la posibilidad de comprender dicha actividad humana desde la búsqueda razonada de vida buena para todos a diferencia de la política como estrategia para la toma y sostenimiento de un determinado grupo en el poder. Véase Panikkar, Raimundo, *El espíritu de la política. Homo politicus*, traducción de Roberto Tomás Calvo, Barcelona: Ediciones Península, 1999, 220 páginas; Id., *Humanismo y cruz*. Madrid: Rialp, 1963; Id., *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990; Id., *Paz y desarme cultural*. Madrid: Espasa Calpe, 2002; Id., *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006; Id., *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007; Id., SIGUAN, Miguel (Ed.). *Philosophia pacis: homenaje a Raimon Panikkar*. Madrid: Símbolo Editorial, 1989; Id., *Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, Edited by Harry James Cargas, Minneapolis, 1995. Illich Iván, *Obras reunidas I, México: Fondo de Cultura Económica, 2006; Id., Obras Reunidas II, México: Fondo de Cultura Económica, 2008.*

<sup>6</sup> La antropolítica es la apuesta del profesor Morin de concebir el futuro planetario desde una política del hombre y para el hombre y no de una política para el uso de la fuerza, Morin, Edgar- Kern, Anne Brigitte, *La antropolítica*, En *Tierra-patria*, Barcelona: Kairós, 1993, pp. 167-187, y Morin, Edgar *Introducción a una política del hombre*, Barcelona: Gedisa, 2002; Morin, Edgar, *Une politique de civilisation* (en colaboración con Sami Naïr). París: Arléa, 1997. Véase Osorio García, Sergio Néstor. *De la teoría crítica de la sociedad en J. Habermas a la paradigmología de E. Morin*, En: *Complejidad: revolución científica y teorías*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2009.

<sup>7</sup> Morin Edgar, *Introducción a una política del hombre*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona: Editorial Gedisa, 2002, 190 páginas; Morin, Edgar, Roger, Emilio, Mota, Raúl, *Los desafíos de la era planetaria: El posible despertar de una sociedad-mundo*, En, *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Gedisa, 2003, pp.77-118; MORIN, Edgar, «¿Sociedad mundo o imperio mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo», *Cazeta de Antropología*, N° 19, 2003; Morin, Edgar-Baudrillard, Jean, *La violencia en el mundo*, Buenos aires: Libros del Zorzal, 2003. En estas obras desarrolla el pensador francés el término antropolítica en tanto política con rostro humano. Véase Gómez García, Pedro, «Antropología y técnica. De la hominización a la mundialización», *Revista Diálogo Filosófico*, Madrid, No. 54, (2002), pp. 495-524.

recorrido, los invito a que me lean, no para estar de acuerdo o rivalizar conmigo, sino para que se escuchen a sí mismos en el momento mismo en el que yo me estoy comunicando con ustedes. Se trata pues, de un diálogo en donde lo importante es lo que surge y nace y no lo que se dice.

Ahora, sobre el sentido de la reflexión. La intención de esta meditación es abrir para algunos y continuar para otros el necesario ejercicio de escucha y de discernimiento que necesariamente requieren nuestras acciones humanas por el hecho mismo de ser políticas. Es decir, nuestras acciones humanas cargadas de ambigüedad<sup>8</sup>. Acciones que, por un lado, están motivadas por la búsqueda egocéntrica e interesada de nosotros mismos, -búsqueda que por una larga tradición «liberal» hemos tomado como única forma de constitución humana-, y por otro, acciones humanas, motivadas por una dinámica de servicio y entrega al otro, por ser otro, es decir, acciones que nos sacan de sí mismos hacia la construcción del otro como persona en su comunión y alteridad y que posibilitan la instauración de un mundo otro, la organización de otra manera de ser políticos y de hacer política<sup>9</sup>. Desde esta nueva orilla, también percibo en mí otro tipo de sentimientos que provienen, por decirlo así, de «afuera hacia adentro». Se trata de la situación política de nuestro querido país. Situación proclive a la desesperanza, al atomismo político y social y a la no-credibilidad de una «salida política» para nuestros conflictos. Aunque también hay que reconocer que, en este mismo contexto, existe un sinnúmero de esfuerzos, de personas y de «comunidades políticas» que desde lo micro y lo macro, desde lo local y lo global, desde lo nacional e internacional, desde la empresa, el Estado y la universidad se empeñan en darle a la actividad política una nueva oportunidad, sin sonrojarse. Personas, comunidades y movimientos que buscan, pues, la revitalización de los mundos de la vida desde la más aguda, crítica y eficiente actividad política. Desde estos hombres auténticamente políticos y desde estas acciones honradamente políticas, es desde las que deseo escribir estas letras. Éste es, pues, el *Sitz im Leben* de mi comunicación.

Dicho esto, vayamos al contenido de la reflexión. En ella, voy a dilucidar tres aspectos de la actividad humana mutuamente interrelacionados:

I. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de política? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿Por qué seguir siendo y haciéndonos políticos (Polites)?

II. En segundo lugar, y en el contexto anteriormente descrito, hablaré de la manera específica en que la actividad política es susceptible de expresarse lingüísticamente, es decir, hablaré de la política como lenguaje, de la fragilidad del lenguaje político con sus pretensiones, logros y su inmenso peligro de perversión.

---

<sup>8</sup> Ricouer Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI 1996; Id., *Texto, testimonio y narración*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1983; Id., *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*, México: Fondo de Cultura Económica, 2005

<sup>9</sup> Levinas Emanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977; Id., *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, traducción de Daniel Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

III. Finalmente, y a manera de tesis, elaboraré, inspirado, por un lado, en lo mejor de la tradición filosófica occidental que va desde Aristóteles a Marx, y en las reflexiones de la teología actual, por otro, de lo que podríamos llamar hoy «criterios básicos para poder discernir lo político y la política».

## I. EL BIOS POLÍTICOS

Para determinar lo que sea la política y la actividad humana relacionada con ella, es necesario mirar atrás y descubrir en sus orígenes griegos el alcance y aplicación de lo que se busca con dicha actividad. Digamos con Popper, que la concepción de lo político está íntimamente ligada a la concepción que tengamos acerca del hombre como a la concepción de la realidad social en la que éste habita, y que estas concepciones y estas realidades cambian según personas, lugares y momentos<sup>10</sup>. Ahora bien, siguiendo el esquema desarrollado por y con García Pelayo, podemos decir que la política en occidente ha tenido un enfoque fundamentalmente bipartito<sup>11</sup>. Por ello, siguiendo a estos autores, abordaré la política del mundo griego y la política del mundo moderno a modo de tipologías o modelos tipológicos con todas las limitaciones que ellos tienen, pero también con toda la bondad que nos arrojan, en este caso la de ubicarnos en la praxis actual de transformación política.

En el mundo griego del siglo IV antes de Cristo estas tipologías antagónicas las podemos encontrar en Heráclito y Parménides, respectivamente. Para Heráclito, la guerra era la madre de todas las cosas. La discordia, la lucha y la confrontación son los presupuestos de dicha concepción de la realidad social. En ésta se logran ciertos equilibrios, siempre tensos, que se ponen en la línea de nuevos equilibrios en devenir, en movimiento, en antagonismo. Desde esta perspectiva, la política ha de girar en torno al poder, a la fuerza. Es decir, a la posibilidad de vencer al contrario, siempre antagónico, permaneciendo dentro del conflicto. La voluntad, la voluntad política o de poder, es el elemento clave para superar y allanar los obstáculos que se interponen en la realidad social.

Por otro lado, para Parménides, al que pertenece la idea de un ser eterno, inmutable, sin principio ni fin, la realidad es lo que permanece y no lo que cambia; en el fondo, todo lo que ES, es por su fundamento propio en intrínseco orden (nomos). Desde esta perspectiva, el orden cosmológico o el orden por naturaleza (kosmos) es el paradigma a partir del cual se ha de organizar el orden social (Polis). La política es la actividad humana que, presuponiendo el orden de la naturaleza, busca instaurar el orden en la realidad social, es decir, busca la justicia, entendida como ley natural de todas las cosas. La justicia se hallará discerniendo las leyes naturales comunes a todos los ciudadanos: los seres humanos han de habitar ordenadamente en la ciudad (Polis). La política, en este contexto, ha de ser el mantenimiento del orden adquirido, según su propia naturaleza.

Si miramos la historia política de occidente podemos constatar que los pensadores que suelen legitimar o criticar lo que los gobernantes practican, se puede hacer girar en torno a estos dos

<sup>10</sup> Popper Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Editorial Paidós, 1981.

<sup>11</sup> García Pelayo, M, *idea de la política y otros escritos*, Madrid: C.E.C., 1983.

«modelos tipológicos» y a sus infinitas mezclas. Así, por ejemplo, nos lo ayuda a comprender de manera magistral José Rubio Carracedo, cuando refiriéndose al enfoque bipartito de las concepciones de lo político de García Pelayo, nos dice que:

«Desde sus comienzos, se han formado en el pensamiento político dos imágenes antagónicas respecto de la naturaleza de lo político: la idea de una política como lucha, como antagonismo, como equilibrio precario y siempre en tensión; y la idea de política como orden creado por la razón por encima de los avatares históricos y las luchas particulares. A la vez, a cada imagen corresponde una concepción antropológica contrapuesta: a la primera la idea del hombre como ser radicalmente egoísta, insociable, a la segunda, la idea de un hombre como sociable, aunque histórica y socialmente egoísta. Por último a cada una de las imágenes corresponde un concepto distinto de poder: según la primera el poder se concibe como lucha incesante y la política tiende a disolverse en relaciones de poder, mientras que éste se entiende como despliegue de la voluntad; según la segunda, la política tiende a la paz y gira en torno del concepto de justicia, que se entiende primeramente como orden natural y posteriormente como un orden justo construido por la razón<sup>12</sup>.

Si aceptamos como válida esta clasificación tipológica, podemos decir dos cosas: 1. Que la política occidental ha girado en torno a las tensiones lucha-paz, poder-justicia y voluntad-razón; y 2. Que desde aquí no nos es difícil caracterizar los distintos momentos históricos de occidente: en el mundo clásico, la política, conforme con el eje lucha-poder-voluntad, fue defendida por los sofistas y los historiadores, mientras que a la política, conforme con el eje paz-justicia-razón, se adhirieron mayoritariamente los filósofos; en la Edad Media la hegemonía fue claramente la del segundo eje desde una fundamentación teológico-religiosa; con el Renacimiento, y hasta finales del siglo XVII, triunfa, como todos sabemos, la política del poder (léase desde Maquiavelo hasta Hobbes - contractualismo), mientras que en el siglo XVIII, por obra de Locke, Rousseau y Kant, asistimos al auge del iusnaturalismo con su apertura propia hacia el orden natural, justo y racional sobre el que se basa la legitimidad del poder político.

El siglo XX estuvo regido por la tendencia hegemónica de la concepción política de la lucha-poder-voluntad, tendencia que adquiere «carta del ciudadanía» con el fatídico suceso de las guerras mundiales y su posterior enfoque de un «realismo político». Sin embargo, es de destacar que desde los años 80 del siglo pasado se ha generado una fuerte tendencia al eje paz-justicia-razón que viene siendo muy bien recogida por el enfrentamiento teórico entre liberales y comunitaristas y desde el renacimiento de la «nueva izquierda» y de la democracia directa.

En lo que sigue, haré una presentación pedagógica del esquema bipartito, asumiendo para ello una relación crítica entre el «paradigma democrático griego» y el «paradigma democrático liberal», para luego, iluminados por estas experiencias, proponer algunos criterios para discernir lo político

---

<sup>12</sup> Rubio Carracedo, José, *Justicia, legitimidad y realismo político*, en *Revista Ciencia Política*, II trimestre (1995), pp. 125-146. Para lo citado, pp.128-129.

y las acciones políticas en el presente<sup>13</sup>. El desarrollo del resurgimiento de la tendencia paz-justicia-razón, centro de la polémica entre liberales y comunitaristas, nueva izquierda y democracia radial, lo dejaré para otra ocasión.

En efecto, la «*demokratia griega*», como afirmábamos anteriormente, estuvo más centrada en la tendencia paz-justicia-razón o, en otras palabras, estuvo preocupada por los problemas políticos horizontales, es decir, por las acciones de los hombres que habitaban la polis, aunque sin olvidar el carácter excluyente de quienes hacían la política en el ágora griega. La segunda, la «*democracia liberal*», estuvo, y en algunos representantes contemporáneos sigue centrada en la tendencia lucha-poder-voluntad, es decir, y continúa, en algunos casos, más preocupada por las relaciones políticas verticales, es decir, por las relaciones que establecen los individuos con el poder<sup>14</sup>. Explicitaremos estas afirmaciones describiendo las características específicas de cada experiencia, sus cambios y, sobre todo, los retos que nos dejan planteados para abordarlos una vez más y, hoy más que nunca, desde la responsabilidad que todos tenemos de comprender lo político y de jugarnos políticamente la existencia.

## 1. La experiencia democrática griega

Sin lugar a dudas, fue el profesor Aristóteles quien descubrió hace más de 25 siglos el estatuto del hombre como «*Zoon politikon*», como animal político. Esto significa que, para Aristóteles, la política pertenece constitutivamente al ser social del hombre. Sólo en la actividad humana con otros el hombre llega a hacerse plenamente hombre. Sin esta relacionalidad constituyente del hombre, no sería posible, para Aristóteles, la constitución del ciudadano (el «*polites*»). Dicho con otras palabras, el hombre no sería auténticamente hombre. Por ello, sin la existencia de un «espacio social» o mundo de la vida socio-cultural en profunda y permanente interacción, no habría posibilidad para la actividad política: para la vida del animal humanizado que somos cada uno de nosotros. En este sentido son los mundos de la vida relacionales y concretos los que ponen las condiciones de posibilidad para que podamos acceder a nuestra humanidad: a nuestra constitución de seres políticos y a la actividad política.

La vida humana, por ser necesariamente social, está referida a la política, es decir, al ámbito que busca la mejor manera de organizar la convivencia social, la vida buena, como decía Aristóteles.

---

<sup>13</sup> Autores como Robert Alan Dahl, Ferrán Requejo Coll y Jürgen Habermas convergen en pensar estas experiencias democráticas (la griega y la moderna) como las dos grandes transformaciones democráticas de las ideas e instituciones políticas en occidente. Cfr. Dahl, Robert Alan, *La democracia y sus críticos*, Barcelona: Paidós, 1993; Requejo Coll, Ferrán, *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y estado de bienestar* Barcelona: Editorial Ariel, 1994; Habermas Jürgen, *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos*, Madrid: Editorial Trotta, 2006.

<sup>14</sup> Requejo Coll, Ferrán, *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y estado de bienestar* Barcelona: Editorial Ariel, 1994

Desde aquí podemos comprender por qué para el estagirita la política se ubica en el campo de la vida buena y justa. La política es pues, siguiendo a Aristóteles, la doctrina que expresa la vida buena de los hombres en sociedad (lo político) y, al mismo tiempo, la tenacidad, la parresia (la virtud o carácter) para vivir justamente con otros (lo ético)<sup>15</sup>.

La política es la práctica del hombre, en tanto ser social, que tiene dos características: la organización razonable, es decir, justa de la vida social a través de leyes (nomoi) y la actitud y comportamiento interpersonal capaz de dar vida a dicha configuración social justa: una ética. La política es a un mismo tiempo ley y ética, nomos y ethos. Esta unidad indisoluble es la que queda despachada, según algunos pensadores contemporáneos con el giro político de la modernidad, con la experiencia democrática liberal, introducida por Maquiavelo y Hobbes. Esto lo señalaremos más adelante, por ahora queda claro que la mayor aportación de la «*experiencia democrática griega*» es haber mostrado el «estatuto del sujeto político», es decir, el «espacio político» en el que, según Hannah Arendt, siguiendo a Aristóteles, el hombre se constituye a partir de los otros en auténtico hombre: en zoon politikon<sup>16</sup>.

Esta comunidad humana que nos permite identificar la «naturaleza política» del ser humano constituye el caldo de cultivo y el lugar vital (Sitz im Leben) para las acciones políticas, aún sin distinción entre gobernantes y gobernados, que es la noción actual y también clásica de un Estado político. Este lugar vital interpersonal es lo que los griegos llaman «Polis», y es al mismo tiempo el ámbito en el que se construye la vida buena y justa, es decir, la política (politeia). Éste es también el contenido que daba Hegel a su noción de eticidad concreta, y que da actualmente Jürgen Habermas a su noción de sociedad en tanto mundo de la vida lingüísticamente mediado<sup>17</sup>.

Las consecuencias que se derivan de estos planteamientos son las siguientes:

a) *La política democrática es descentralizada*. Es decir, la actividad política requiere una descentralización territorial, en la cual el sujeto político se sienta vinculado y constituido como actor político. La descentralización es la condición de posibilidad de la pertenencia y de la participación entre los hombres que constituyen el «espacio político».

b) *La democracia salvaguarda la igualdad de los ciudadanos*. En la circunscripción específica cada quien puede hablar, proponer, impugnar, contradecir... en pie de igualdad con todos y cada uno de los demás ciudadanos. A este principio de igualdad le pertenece por constitución el principio de co-responsabilidad. No se gobierna para otros ciudadanos, ajenos al gobernante, sino para otros

---

<sup>15</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid: Editorial Gredos, 1998, 490 páginas.

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *Qué es política*, Barcelona: Paidós, 1997; Id., *La condición humana*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

<sup>17</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Editorial Taurus, Tomo I, 1987; Id., *Pensamiento posmetafísico*, Madrid: Editorial Taurus, 1990.

ciudadanos que se han hecho ciudadanos por su relación personal con su gobernante. Aunque también tengamos que decir que para el mundo en la configuración histórica a la que nos referimos solamente es ciudadano el hombre libre, aquél que tiene la naturaleza para serlo, es decir sólo el gran señor. Para el mundo griego ni los esclavos ni los extranjeros ni los menores de edad ni las mujeres eran considerados ciudadanos. Y esto, a la postre, podría también mostrar que la democracia griega era vista con los ojos de hoy, una verdadera aristocracia. El pueblo como tal, la voz del pueblo, no tenía condiciones históricas de posibilidad para ser escuchada.

c) *La política democrática es colegiada.* Eso significa que las decisiones relacionadas con la organización social las toma un grupo de gobernantes. La intención de ella era buscar la permanencia de la sociabilidad, impulsar la corresponsabilidad y equilibrar la arbitrariedad o abuso del poder, lo que hoy podemos llamar «concentración del poder».

d) *La actividad política democrática es una actividad gratuita.* Es decir, no suponía beneficio particular alguno para quien la realizaba, sino que era más bien una carga. Esta característica evitaba la tentación de la «industria política», pero como contrapartida suponía que sólo los ricos podían dedicarse a la política.

e) Finalmente, *el tipo de conocimiento de la política democrática es práctico-moral.* Ello significa que no se ubica en el nivel del conocimiento científico (Episteme) y que no se ubica en el nivel de la argumentación sofística, entendida esta última como construcción de falacias ingeniosas capaces de producir creencias en la asamblea (Ekklesia) a través de una mezcla variopinta de falsas promesas y amenazas reales. El saber político, en tanto saber práctico-moral o retórico oscila, pues, entre la seguridad de la prueba apodíctica y científica y el uso mal intencionado de argumentos ingeniosos.

f) *La política es un saber razonable.* La política no es ciencia estricta, sino más bien un saber razonable que cae bajo el ámbito de la prudente comprensión de la realidad social. Es un conocimiento prudencial y de discernimiento que Aristóteles llamó *phronesis*, los latinos lo tradujeron como prudencia y hoy la filosofía política le llama «Razón Práctica», por diferenciación con la razón teórica de las disciplinas científico-técnicas y con la razón estética de las disciplinas estético-expresivas. Hasta aquí la experiencia democrática griega. Ahora veamos los aportes de la experiencia democrática liberal.

## 2. La experiencia democrática liberal

Sin lugar a dudas, hoy las cosas han cambiado, y la política democrática liberal, que es en la que nos encontramos, ha transformado las reglas clásicas del juego, la concepción de lo político y el tipo de hombre que hace política.

En efecto, con la modernidad política, esto es, con el ascenso del hombre a su mayoría de edad (Kant), los elementos de *la demokratia griega* se transforman y con ellos el estatuto del sujeto político,

la concepción de política y la organización social. Para la modernidad política, inaugurada por Maquiavelo y Hobbes, y continuada, desde otra perspectiva, por Locke, J.S. Mill, y recientemente por Robert Nozick<sup>18</sup> y otros, existe un sujeto individual con poderes y derechos relativos a esos poderes, previamente a cualquier intervención en la sociedad, es decir, nos encontramos ante un «sujeto jurídico» que en su identidad solipsista concibe a los otros y a las instituciones sociales como mediación e instrumento de su propia realización individual. En este contexto el «Espacio Político», entendido como condición de posibilidad de la identidad personal, se transforma en un espacio o ámbito de lo público, contrapuesto al ámbito de lo privado, en el que los individuos pueden negociar, pactar y consensuar sus intereses económicos, políticos, sociales y culturales que tienden al fortalecimiento de su identidad individual-juridicista. La política es asunto de lo público por contraposición al asunto privado o íntimo.

Por ello, las obligaciones referentes a la comunidad (eticidad concreta, como veíamos en Hegel) pasan de ser incondicionales, es decir, irrevocables, por cuanto constituyen y expresan la identidad comunitaria de la persona, a ser condicionales, esto es, relativas a un acuerdo revocable enraizado y atribuible a cada individuo. Dicho de otra manera, en este nuevo estatuto epistemológico del sujeto político carecemos de antropología, de relacionalidad constituyente de la especie humana y empotramos, en su defecto, a un individuo autónomo, abstracto y jurídico encontrable sin comunidad, en todas partes y en ninguna. Esta situación es la que posibilita hoy el atomismo político y el tedio a lo político.

Este cambio, desde el punto de vista de lo político, no es accidental sino, por el contrario, fundamental, pues con ello, la política, como ejercicio razonable y de discernimiento de la organización social, es decir, de la vida buena y justa, se transforma en conocimiento y aplicación de leyes positivas. Nos encontramos, pues, con el inicio de una corriente de pensamiento que quiere cientificar la política y que conduce hacia una funcionalización de la misma. La política es así, el arte de la posible negociación interesada y egocéntrica o claseocéntrica. Éste es el origen de los partidos políticos de la democracia liberal (partido, como ustedes saben, presupone en el concepto y en la realidad una parte del todo), que buscan reivindicar lo suyo en el todo negociable.

La política, en tanto actividad humana por excelencia, será cuestión, no de discernimiento y comprensión razonable de la realidad social, sino búsqueda del poder a través de conocimientos especializados en determinadas funciones públicas. Hemos así llegado a la burocratización de la política, a la oligarquía política reducida a una cultura de expertos o «expertocracia» que, desde su aparición y funcionalización de lo político, actúa en detrimento y exclusión del ciudadano de a pie, carente de conocimientos especializados. Hemos pasado de la política como saber práctico-moral a un pragmatismo de la técnica del poder y de la organización social desconectada del saber práctico-moral y propio de sociedades avanzadas del capitalismo tardío o tecnocracias<sup>19</sup>. Éste es, sin

---

<sup>18</sup> Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic book, 1974.

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación del capitalismo avanzado*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

lugar a dudas, el paradigma para interpretar las relaciones internacionales y para disertar en torno a la organización de las relaciones de poder tal y como entienden los estudiosos de las ciencias políticas hoy. Estos se preguntan hoy si con el nuevo presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, nos encontramos ante el primer presidente afro-americano pos-capitalista, y sobre si la política exterior será de continuidad o de cambio en relación a la política norteamericana de los dos últimos siglos. También nosotros, desde otro horizonte de comprensión, nos preguntamos por la posibilidad de comprender el mundo de otro modo. ¿Es el pragmatismo político norteamericano que se impone al resto del mundo el único posible para pensar la política y lo político? ¿Tenemos acaso alguna otra opción?

Desde luego que esta interrogación no está en contra de la mediación empírico-analítica de la realidad social, no está en contra del conocimiento científico de la sociedad en tanto organización sistémica producto de la revolución científica e industrial que se ha desarrollado a velocidades impresionantes en estos últimos dos siglos. No se trata de eso. Esta racionalidad como tal es absolutamente válida y necesaria para la reproducción de la vida material de la humanidad, pero que sea válida para esta reproducción no significa que pueda ser considerada como la racionalidad política para la humanidad. Y, por tanto, tampoco puede, de manera necesaria, es decir, apodíctica, determinar los espacios humanos que no se dejan manipular por la lógica del dinero y del poder. La reproducción simbólica de los mundos de la vida cotidiana en los que tejemos la solidaridad, el sentido, la amistad, el afecto, los deseos, la ternura, el amor y la justicia no pueden quedar endosados a la racionalidad instrumental; antes, por el contrario, urgen al desarrollo de una racionalidad comunicativa o práctico-moral en la perspectiva que las desarrolla el profesor Habermas<sup>20</sup>.

La racionalidad científico-técnica es indispensable e insustituible para la comprensión de la sociedad en tanto estructura compleja y sistémica; es indispensable e insustituible también para la elaboración de finos análisis sobre las prácticas institucionales y sobre procedimientos políticos concretos, y para diseñar cambios macro sociales o cambios de organización social. Pero, este conocimiento no puede concebirse sin más como política. Si así fuera, estaríamos reduciendo la política a una mera tecnología de sistemas. Se trata, pues, de utilizar lo más científicamente, es decir, lo más críticamente, el saber científico-social en toda su gama y variedad, pero no para sustituir el saber práctico-moral, razonable y discerniente, sino para relacionarlo y empotrarlo, si la expresión es válida, en los ámbitos relacionales en donde se construye el saber práctico-moral o político.

En síntesis, la comprensión de nuestra situación política actual no debe abdicar de lo mejor de la «*experiencia democrática griega*» ni del instrumental de las ciencias sociales y humanas

---

<sup>20</sup> Habermas, Jürgen, Tareas de una teoría crítica de la sociedad, en *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus Editores, 1987, pp. 527-572; Id., Aporías a la teoría del poder; Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa vs. Razón centrada en el sujeto; El contenido normativo de la modernidad, en *Discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Taurus Ediciones, 1990, pp. 319-350, 351-386; 397-433 respectivamente. Apel Karl-Otto, Globalización y necesidad de una ética universal. (El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva), *Revista Debats*, No. 66, (Verano de 1999), pp.49-67.

contemporáneas, sino que, más bien, y colocando la mejor de ellas en un «equilibrio inestable» - como nos dicen los físicos cuánticos-, lograr una nueva simbiosis entre ambas para conjugar, sin exclusivismos ni reduccionismos, lo mejor de la racionalidad científico-técnica y de las leyes económicas y sociales con lo mejor-razonable que procede del mundo de la experiencia humana en comunidad, de los deseos y de los afectos<sup>21</sup>.

## II. LA FRAGILIDAD DEL LENGUAJE POLÍTICO

Hasta el momento hemos introducido la dimensión política en el ámbito de las estructuras básicas de la acción humana. Ahora veamos la manera como la política puede ser caracterizada en tanto uso específico del lenguaje, es decir, voy a considerar el sitio del lenguaje en la vida política.

Para ello recordemos que el lenguaje político ha sido ubicado desde la tradición política de occidente en el ámbito frágil del discurso retórico. Eso significa que el discurso político se inserta a medio camino entre el discurso descriptivo-demostrativo de la racionalidad científico-técnica y el discurso persuasivo de la sofística, que recurre a malabarismos conceptuales (al uso ideologizado de «términos políticos», como mostraré más adelante) y a evidencias pragmáticas para persuadir y convencer ideológicamente a su auditorio. Claro está que esto no significa, o por lo menos no ha de significar, que la fragilidad del discurso retórico condene de por sí al lenguaje político. Todo lo contrario, lo ubica en una situación tal que su protección, veracidad y eficacia queda a merced de nuestra propia responsabilidad. Es una responsabilidad ética el asegurar que este lenguaje funcione tan bien como sea posible en el nivel de argumentación que lo sitúa en la zona fronteriza entre la prueba rigurosa y la manipulación sofística.

Este uso del lenguaje, teniendo en cuenta que lo usamos en una democracia liberal como la nuestra, tiene sus propios niveles y sus propios riesgos que son necesarios tener en cuenta en el momento de discernir el contenido, el medio y el fin del lenguaje político.

Según el ámbito en el que se haga uso del lenguaje político se manifestarán sus pretensiones de validez, sus formas y sus riesgos. A modo de introducción, digamos que el uso del lenguaje político tiene por lo menos tres niveles y tres características básicas, a saber: a) En el nivel deliberativo, el lenguaje político es por lo menos conflictivo; b) En el nivel en el que se hacen presentes las concepciones políticas encaminadas al «Buen gobierno», el lenguaje político es por lo menos ambiguo, y c) En el nivel en el que aparecen los horizontes de valores u horizontes valorativos a partir de los cuales se «representa» la «vida buena y justa» de un «buen gobierno», el lenguaje político es por lo menos ambivalente. Digamos algo de cada uno de estos usos.

---

<sup>21</sup> Ricoeur, Paul, *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1984. Id., «La persona: desarrollo moral y político», *Revista de occidente*, No. 167, (1995), pp. 129-142.

a) En las democracias modernas, caracterizadas por la estructuración de la organización social dentro del binomio Nación-Estado, encontramos que el ejercicio de la política -acción encaminada a la vida buena y justa- se encuentra con dispositivos bien claros y con reglas básicas de gobierno que son objeto de amplio reconocimiento por parte de los ciudadanos. Me refiero a la institución Estado, y más exactamente, Estado de Derecho Constitucional, que opera como marco en el cual los hombres hacen política: hacen su «mejor» forma de organización social.

Pues bien, en tal Estado de Derecho el lenguaje político tiene un carácter constituyente del «espacio político» en el que deliberativamente los hombres y mujeres discuten sus intereses y metas. Este poner en común deliberativo y libre trae necesariamente conflicto, consensos y disensos. Es decir, el lenguaje político constituye al «espacio político» como una democracia en la que los conflictos son abiertos y por tanto sujetos a resolución no-violenta. El lenguaje político hace que los conflictos tengan libre expresión y que se los dirima razonablemente mediante reglas para la resolución deliberativa del conflicto. Aquí, como decíamos antes, el lenguaje político, al expresar diversos campos de interés, no siempre universalizables o generalizables, es por su propia constitución un lenguaje conflictivo.

En este sentido, la pluralidad o el pluralismo democrático no es o no ha de ser una situación caótica que debe dirimirse a la fuerza, sino expresión de un hecho básico. Cuando hablamos de «bien común» no tenemos una definición ni última ni absoluta de lo que sea el «bien común», ha de ser el resultado de encuentros deliberativos conflictivos, pero normados (dentro de dispositivos que hagan posible el diálogo). Esta situación es la que caracteriza el uso del lenguaje político como lenguaje ambiguo y conflictivo, pero con pretensiones universales de validez<sup>22</sup>.

b) En un nivel superior, aquél que tiene que ver con los «fines de un buen gobierno», la fragilidad del lenguaje político se evidencia cuando la discusión razonada trae para su argumentación conceptos que por «tradición política» hacen parte de la búsqueda de un «buen gobierno». Me refiero a conceptos como «justicia», «igualdad», «libertad», «fraternidad»... Tales términos son utilizados cuando se quiere discernir sobre ¿cuál es la constitución política de una país? o ¿cuáles sus normas de un buen gobierno?

Aquí, el conflicto se hace presente en la pluralidad enorme de posiciones que se deben dejar de lado en el momento en que se decida por una organización específica y no por otra<sup>23</sup>. Recordemos que toda opción es al mismo tiempo exclusión. El peligro del lenguaje político en este nivel es el de «manipular» la carga emotiva de tales términos como criterios evaluativos ¿Cuántas veces nuestras discusiones sobre estos términos acaban siendo dirimidas en la vida cotidiana y en las deliberaciones políticas por acentos emocionales y afectivos al margen de los problemas reales que se ciernen detrás de nuestras emociones y afectos? ¿Cuántas veces la política no recae en esta manipulación

---

<sup>22</sup> Habermas Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid: Editorial Trotta, 2008.

<sup>23</sup> Rawls John, *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

emocional y en el manejo sofisticado de seudoproblemas, dejando de lado lo fundamental? Cuando hablo de lo fundamental, de problemas fundamentales, me estoy refiriendo a la situación real de millones de hombres y mujeres que se mueren de hambre, a la incapacidad que hemos tenido en nuestro país para resolver políticamente nuestros conflictos y a las millones de especies naturales que fallecen cada hora víctimas de la contaminación y destrucción de los ecosistemas, producidas por manos de hombres, es decir, por sistemas de producción letales e insostenibles a mediano y largo plazo<sup>24</sup>.

Aquí se hace necesario, profundamente necesario, darle contenido conceptual e histórico (real) a estos términos políticos, teniendo frente a nosotros, por un lado, lo que la «tradición política de occidente» arroja y, por otro, el contenido perturbador de la realidad social en la que vivimos cuando nos atrevemos a mirarla desde los injustamente tratados. Si estos elementos no son tenidos en cuenta, corremos el riesgo de convertir el lenguaje político en lenguaje que cubre con rosas las cadenas que nos atan. Caemos, sin quererlo, en los fenómenos llamados por Ignacio Ellacuría, fenómenos de ideologización. Fenómenos en los que el lenguaje político reifica en su uso una mirada de la realidad y la convierte en legitimación del sistema injusto vigente<sup>25</sup>.

c) Finalmente, el lenguaje político se confronta ya no con la conflictividad de intereses, ya no con la ambigüedad de las ideologizaciones, sino con la ambivalencia de las razones.

En efecto, el entendimiento humano es capaz de dar mil razones a partir de las cuales se debe hacer algo y, al mismo tiempo, dar mil razones por las cuales no se debe hacer eso mismo. En este sentido, los seres humanos podemos amar y odiar las mismas cosas con buenas razones. Cosas que se pueden aceptar o rechazar con los mismos valores. En este nivel de discusión política lo que está en juego es el hecho de que el hombre moderno ha llegado a odiar lo que ha amado sin haber llegado a una alternativa plausible. Me refiero al hecho de la democracia misma.

Digámoslo de otra manera, en la actualidad rechazamos con fuerza -a veces con pataleta- la tradición, (lo que ya pasó); la moral (sobre todo cuando es entendida con connotaciones religiosas), y la rutinización de la existencia de la condición humana en la era del desencanto posmoderno. Y, al mismo tiempo, deploramos hasta el cansancio al atomismo político, la corrupción administrativa, la falta de identidad y de memoria cultural y la cesación de la creatividad y la inventiva para resolver nuestros problemas.

---

<sup>24</sup> Osorio García Sergio Néstor, «Bioética Global y pensamiento complejo. Hacia una emergente manera de ser», *Revista Latinoamericana de Bioética*, Volumen 8, No. 2, julio-diciembre (2008), pp. 106-113. Id., De la pro-vocación Bioética a la provocación Política. Los desafíos humanos vistos desde un país como el nuestro, en *Bioética y pensamiento complejo II: estrategias para enfrentar el desafío planetario*, Bogotá: UMNG-Archeol Publicidad, 2008, pp. 95-116.

<sup>25</sup> Ellacuría Beascochea, Ignacio, *Fe y justicia*, Desclee de Brouwer, 1999. Cfr. Osorio García Sergio Néstor, El desafío bioético de la era planetaria: la convivialidad, en *Revista Latinoamericana de Bioética*, Bogotá, Colombia, Volumen 9, no. 16, enero-junio, (2009). De próxima aparición.

En este contexto de perplejidad radical debemos, en el momento en que estamos discutiendo nuestra identidad colectiva (la vida buena), volver la mirada, no hacia atrás, pensando que todo pasado fue mejor; no hacia adelante, buscando la seguridad que ya no tenemos por haber «salido del huevo» y habernos hecho mayores de edad, sino al presente mismo para rescatar en él lo vivo de la tradición (en último término la tradición no es lo pasado -eso es tradicionalismo- sino lo vivo, aunque inconscientemente a nuestras espaldas) y lo nuevo con esperanza<sup>26</sup>. Necesitamos, como dice Ricoeur, «restituir la identidad moderna de auto-identidad en la experiencia de larga duración de la aventura humana»<sup>27</sup>.

Si lo anterior es plausible, -y en eso consistiría la realización concreta de la ética política y de la política no como uso de la fuerza en las relaciones de poder-, la política podría volver a ser la búsqueda colectiva de «la vida buena y justa para todos». Si lo anterior es plausible -y mi convicción es que es plausible-, entonces hoy, al igual que el viejo Aristóteles lo hizo para la sociedad de su tiempo, tendremos que afirmar que los humanos somos animales que actuamos y hablamos, animales que en cuanto actuamos políticamente, es decir, dialogadamente, nos constituimos en seres políticos (*Zoon logon Egon*)<sup>28</sup>. Éste es nuestro reto y nuestra responsabilidad si queremos construir desde nuestro país «un planeta al alcance de los niños»<sup>29</sup>.

### III. CRITERIOS BÁSICOS PARA DISCERNIR LO POLÍTICO Y LA POLÍTICA

*Hoy en muchas corrientes filosóficas se sostiene que la metafísica después de Kant es imposible como Ciencia. Es decir, como estudio del ser en cuanto ser o de los fundamentos del ser del ente. En su defecto se afirma que la metafísica después de Kant es política o no es nada. Jürgen Habermas, pensamiento postmetafísico*

En esta última parte, y a manera de tesis cortas, acompañadas de un breve comentario que explicite su contenido, elaboraré una síntesis que facilite nuestra meditación y que al mismo tiempo haga evidente el «desde dónde» he venido hablando.

#### 1. **Lo político y la política. Juntos pero no revueltos**

Hemos entendido «lo político» como el conjunto de acciones humanas que en el tejido de las relaciones sociales buscan la mejor forma de convivencia pacífica. Como estas acciones son

<sup>26</sup> Moltmann, Jürgen, *Teología de la esperanza*, Salamanca: Ediciones sígueme, 1972.

<sup>27</sup> Ricoeur, Paul, La fragilidad del lenguaje político, en *Revista signo y pensamiento*, Bogotá, volumen 8, No. 15, (1989), pp., 23.

<sup>28</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid: Editorial Gredos, 1998.

<sup>29</sup> García Márquez, Gabriel, Un país al alcance de los niños. Proclama en la entrega al Señor Presidente de la República de Colombia, de la carta de navegación para la educación en el siglo XXI, *Misión, ciencia, educación y desarrollo*, Bogotá: MEN, 1994.

realizadas por personas que no sólo actúan, sino que también hablan, o mejor, actúan comunicativamente (Habermas), hemos llamado «política» a las acciones humanas inspiradas en el discernimiento racional y prudente. La política ha sido definida entonces como la reflexión de las relaciones humanas encaminadas a «la vida justa y buena» y como acciones encaminadas hacia la implantación de un «buen gobierno», es decir, de un gobierno que haga posible la institucionalización vida buena y justa. La política es, pues, la actividad práctica y teórica a un mismo tiempo, que constituye el «Médium» a través del cual los hombres llegamos a ser auténticamente hombres: «animales políticos».

### **2. La vida política es susceptible de examinarse desde el lenguaje que la explicita y configura.**

En efecto, hemos hablado del lenguaje político en tanto uso retórico del lenguaje que en su fragilidad expresa el carácter conflictivo, ambiguo y ambivalente de nuestra vida humana en sociedad. Esto hace que el lenguaje de lo político (la política en su expresión lingüística) se sitúe en la zona fronteriza entre el lenguaje científico-demostrativo y el lenguaje sofístico-persuasivo. El carácter retórico del lenguaje político pone en nuestras manos la responsabilidad ética de hacerlo válido y bueno para todos, es decir, de hacerlo capaz de expresar e iluminar las praxis humanas encaminadas a la vida buena y al gobierno justo.

### **3. La polis es el espacio humano constituido por y en las relaciones.**

Lo que mejor «define» el actuar político de los seres humanos es, como lo mostró Aristóteles, el lugar en donde se hace política: «la polis». Este lugar humano-social llamado «polis» es reelaborado para el mundo democrático por Hannah Arendt, por Hegel y por J. Habermas como «espacio político», como «eticidad concreta» y como «mundo de la vida lingüísticamente mediado». Es decir, como espacio en el que acontece el fenómeno humano: la interacción comunicativa entre los hombres. Para estos pensadores no hay fenómeno humano anterior a las relaciones en sociedad, no puede existir un hombre sin sus relaciones: el hombre es sus relaciones.

En este sentido «la polis» es el espacio humano constituido por y en las relaciones lingüísticamente mediadas. El estatuto del «sujeto» político lo constituye la relacionalidad con los demás hombres con quienes vive, piensa, actúa, siente y ama. Fuera de esta relacionalidad humana no puede existir vida política, es decir, vida buena y gobierno justo.

Sin embargo, «la experiencia democrática liberal» presupone un sujeto autónomo y libre con derechos y obligaciones que, una vez constituido bajo su propia experiencia racional, es capaz de «negociar sus intereses individuales, es decir, con la modernidad política el estatuto del «sujeto» político desaparece y, en su defecto, entra en escena un nuevo tipo de actuar político, dirigido por conocimientos científicos y encaminados al arte de la negociación de intereses. La política se convierte así en saber analítico, científico-técnico que capacita a los individuos para las «negociaciones de poder».

Esta descripción les parecerá sumamente negativa, y lo es. La crisis actual de la vida política -y ésta es la tesis que subyace a esta reflexión- se debe a la pérdida del horizonte práctico-moral del mundo político y a la pérdida del «espacio político» de la interrelación humana de corte comunicativo.

Ahora bien, este horizonte práctico-moral no puede revitalizarse desde el saber científico-técnico, no puede «recuperarse» por decreto o esfuerzo prescriptivo ni mucho menos mediante buenas intenciones o manejos ideologizados de los «términos políticos» clásicos como «libertad, igualdad y justicia», es decir, no puede revitalizarse apelando a la simple «recuperación de los valores perdidos». No. Lo que hay que recuperar o potencializar son las relaciones humanas, libres de interés, como señalaré a continuación.

**4. En el mundo relacional humano, es decir, en el mundo interactivo, que es por constitución ambiguo, conflictivo y ambivalente, hemos de discutir la direccionalidad, la tendencialidad de nuestras más profundas y visibles motivaciones.**

En efecto, la forma de revitalizar el «espacio político» u horizonte práctico-moral de la acción política ha de ser el reconocimiento del otro como otro diferente, pero no por ello enemigo<sup>30</sup>. Reconocer al otro en términos políticos radicales o de democracia liberal, según expresión de Habermas, significa un replanteamiento de la actividad política como tal, en cuanto ésta se encuentra encaminada «exclusivamente» y a veces excluyentemente a la consecución del poder. Revitalizar o, mejor aún, redescubrir el horizonte práctico-moral de lo político que subyace a las interacciones estratégicas e interesadas implica por lo menos dos cosas:

a) Hacernos conscientes de la «tradición que cargamos en nuestras espaldas» y que nos ha posibilitado el configurarnos en democracias modernas. Dicha toma de consciencia implica descubrir más allá del individualismo reinante el estatuto del sujeto político de la experiencia política occidental, anterior a la modernidad, y

b) criticar el alcance de esta democracia liberal desde instancias ajenas a esta «tradición política occidental» pero, no menos vivas en el inconsciente colectivo de nuestro pueblo. Me refiero a la tradición que no viene de Grecia, sino de otro lado, de Jerusalén<sup>31</sup>: «la tradición de los vencidos», como lo dice Reyes Mate<sup>32</sup>. Tradición que reivindica lo otro de la razón (la razón de los triunfadores, desde luego) y lo otro del sistema (del sistema que legitima esa razón, como es apenas lógico).

<sup>30</sup> Habermas Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999; *Id., Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

<sup>31</sup> Habermas Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

<sup>32</sup> Mate Rupérez, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona: Editorial Anthropos, 2008<sup>2</sup>; *Id., A contra luz de las ideas políticamente correctas*, Barcelona: Editorial Anthropos, 2008.

Es decir, al empobrecido, al injustamente tratado, al no tenido en cuenta como parte constitutiva de las acciones auténticamente humanas, es decir, de las acciones políticas. Si no tenemos en cuenta lo «otro» de la razón y lo «otro» del sistema como realidad humana que hay que transformar, entonces lo hombres andaremos por la historia como invidentes.

Llevar a cabo el programa anteriormente descrito es o puede ser un buen intento por articular la «*experiencia democrática griega*» con «*la experiencia democrática liberal*», es decir, la responsabilidad ético-política del momento presente, con la experiencia de larga duración de la aventura humana (Longue Duree), como nos recordaba Ricoeur; es o puede ser un buen intento por articular el saber de las ciencias sociales cuando interpretan la realidad social en términos sistémicos con el saber prudencial y discerniente que busca la vida buena y el gobierno justo; es o puede ser un buen intento por articular la razón de occidente, tan centrada en el poder con la razón de oriente, tan des centrada del mismo.

Dicho de otra manera, llevar a cabo la responsabilidad ética del presente es llevar a cabo la interacción siempre nueva y siempre por hacer entre política, la ética y el derecho que desde la modernidad han quedado tan distanciadas<sup>33</sup>. Ésta es la tarea de una antropolítica o de la metapolítica que, más allá de justificar las relaciones de poder como fundamento último de lo político, se direcciona hacia el ámbito deliberativo, hacia la reconstrucción de la racionalidad práctico-moral, encaminada a la vida buena y al buen gobierno: la política.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Política*, Madrid: Editorial Gredos, 1998.

Apel Karl-Otto, Globalización y necesidad de una ética universal. (El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva), *Revista*

*Debats*, No. 66, (Verano de 1999), pp.49-67

Dahl, Robert Alan, *La democracia y sus críticos*, Barcelona: Paidós, 1993

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Editorial Taurus, Tomo I, 1987;

*Pensamiento posmetafísico*, Madrid: Editorial Taurus, 1990.

*Problemas de legitimación del capitalismo avanzado*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1999. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid: Editorial Trotta, 2008.

*La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.

*Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del*

---

<sup>33</sup> Habermas Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 2008; Id., *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Barcelona: Katz Editores, 2008.

*discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

*Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

*Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

*El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Barcelona: Katz Editores, 2008.

*El occidente escindido. Pequeños escritos políticos*, Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Hannah Arendt, *Qué es política*, Barcelona: Paidós, 1997.

*La condición humana*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1995

Illich Iván, *Obras reunidas I*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

*Obras Reunidas II*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Gómez García, Pedro, «Antropología y técnica. De la hominización a la mundialización»,

*Revista Diálogo Filosófico*, Madrid, No. 54, (2002), pp. 495-524.

García Márquez, Gabriel, Un país al alcance de los niños. Proclama en la entrega al Señor

Presidente de la República de Colombia, de la carta de navegación para la educación en el siglo XXI, *Misión, ciencia, educación y desarrollo*», Bogotá: MEN, 1994.

Levinas Emanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel

Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

*De otro modo de ser o más allá de la esencia*, traducción de Daniel Guillot, Salamanca:

Ediciones Sígueme, 1987.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic book, 1974.

Mate Rupérez, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona: Editorial Anthropos, 2008<sup>2</sup>;

*A contra luz de las ideas políticamente correctas*, Barcelona: Editorial Anthropos, 2008.

Moltmann, Jürgen, *Teología de la esperanza*, Salamanca: Ediciones sígueme, 1972.

Morin, Edgar- Kern, Anne Brigitte, *Tierra-patria*, Barcelona: Kairós, 1993.

Morin, Edgar-Baudrillard, Jean, *La violencia en el mundo*, Buenos aires: Libros del Zorzal, 2003.

Morin, Edgar, Roger, Emilio, Mota, Raúl, *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Gedisa, 2003.

*Introducción a una política del hombre*, Barcelona: Gedisa, 2002;

*politique de civilisation* (en colaboración con Sami Naïr). París: Arléa, 1997.

«¿Sociedad mundo o imperio mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo», *Gazeta de Antropología*, N° 19, 2003;

Osorio García Sergio Néstor, *Bioética y pensamiento complejo I: un puente en construcción*, Bogotá: UMNG-Prontoprinter Ltda, 2008.

*Bioética y pensamiento complejo II: estrategias para enfrentar el desafío planetario*, Bogotá: UMNG.-Archel Publicidad, 2008.

Bioética Global y pensamiento complejo. Hacia una emergente manera de ser, *Revista Latinoamericana de Bioética*, Volumen 8, No. 2, julio-diciembre (2008), pp.106-113.

Solidaridad interhumana: nuevo punto de partida de la ética y de la experiencia religiosa, *Revista Educación y Desarrollo social*, Bogotá, volumen 2, No. 2, julio-diciembre (2008), pp. 155-173.

De la teoría crítica de la sociedad en J. Habermas a la paradigmología de E.

Morin, En: *Complejidad: revolución científica y teorías*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2009

El desafío bioético de la era planetaria: la convivialidad, en *Revista Latinoamericana de Bioética*, Bogota, Colombia, Volumen 9, no, 16, enero-junio, 2009. De próxima aparición

Panikkar, Raimundo, *El espíritu de la política. Homo politicus*, traducción de Roberto

Tomás Calvo, Barcelona: Ediciones Península, 1999.

*Humanismo y cruz*. Madrid: Rialp, 1963;

*Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990;

*Paz y desarme cultural*. Madrid: Espasa Calpe, 2002.

*Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.

*Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007; Id., SIGUAN, Miguel (Ed.). *Philosophia pacis: homenaje a Raimon Panikkar*. Madrid: Símbolo Editorial, 1989.

*Invisible Harmony. Essays on Contemplation Responsibility*, Edited by Harry James Cargas, Minneapolis, 1995.

Popper Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Editorial Paidós, 1981.

Rawls John, *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Ricouer Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI 1996.

*Texto, testimonio y narración*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

*Caminos de reconocimiento. Tres estudios*, México: Fondo de Cultura Económica, 2005

La fragilidad del lenguaje político, en *Revista signo y pensamiento*, Bogotá, volumen 8, No. 15, (1989).

*Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1984.

La persona: desarrollo moral y político, *Revista de occidente*, No. 167, (1995), pp. 129-142

Requejo Coll, Ferrán, *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y estado de bienestar* Barcelona: Editorial Ariel, 1994.

Rubio Carracedo, José, *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

Justicia, legitimidad y realismo político, en *Revista Ciencia Política*, II trimestre (1995), pp. 125-146.