

Notas sobre «Realismo político», ética y política

INTRODUCCION

El bloqueo que impone la dictadura militar a las alternativas democráticas de salida a la catstrófica situación política actual, repercute también muy profundamente en el debate teórico-político que tiene lugar hoy en Chile. Las huellas de esta situación bloqueada, aparecen de múltiples maneras en las discusiones actuales; hacen depender, por ejemplo, la exigencia de democratización y autogobierno como fines de la acción política de la condición, en sí misma éticamente subordinada, de que el sistema político futuro sea estable, es decir, cumpla con ciertas condiciones de equilibrio que se postulan tan fundamentales como la capacidad de la sociedad chilena de gobernarse a sí misma. Nos parece que este bloqueo influye también, más allá de las limitantes que se postulan al sistema democrático, en una neta subordinación, de carácter más general, de la ética a la política, concebida como pura relación de fuerzas, temática que aparece, con características diferenciadas, es cierto, en la revalorización en curso de un cierto "realismo político".

En estas notas querría proponer algunas consideraciones críticas —casi algunas incertidumbres— que me suscita la lectura de trabajos en que se proponen maneras nuevas de entender este "realismo político". Si me decido a publicirlas es, a pesar de su carácter muy tentativo, porque me parece que pensar las relaciones entre ética y política es uno de los desafíos

actuales más importantes a la teoría política en Chile.

Dos tipos de razones me parecen fundamentar lo que acabo de decir. La primera es que no parece posible una forma de acción política sin relación con la ética a no ser que ella se degrade en cinismo o ciego pragmatismo.⁽¹⁾

La segunda razón es más "política". Es que, en efecto, no parece tampoco concebible una política democrática que pueda poner en segundo plano lo que ha sido, a la vez, una de las razones más profundas para combatir la dictadura militar y uno de los polos de constitución de la oposición en sujeto social: la lucha de carácter a la vez ético y político contra las violaciones a los derechos humanos fundamentales. Pareciera, a este respecto, que las mismas razones "realistas" que impulsan a reconocer los límites, efectivos, del poder de la oposición, tendieran en cambio a ocultar sus demandas profundas —difícilmente maleables— como movimiento social, las que son, al mismo título que la fuerza de la dictadura, constituyentes esenciales de la situación política actual.

Una razón adicional para insistir en la relevancia política de las consideraciones éticas en la coyuntura actual es que el régimen autoritario (tal vez cualquier régimen autoritario) significa para el país una profunda degradación moral: entre la doble coerción de la represión y el desempleo, el espacio de la eticidad parece reducirse al mínimo. Lo que dice uno de los personajes de la *Opera de Tres Centavos*; de Brecht. "Comer primero, luego la moral" podría muy

bien resumir el clima de la catástrofe moral que resulta de la dictadura militar en el país, en uno de sus aspectos, el de la supervivencia. En lo que se refiere a las incidencias de la represión, es obvio que una política basada en la eliminación física del adversario, en el secreto y la desarticulación de lo público, es una política antimoral por excelencia. Una rearticulación de la política democrática en Chile no puede, por eso eludir el tema de la ética como una cuestión central.

I

Para comenzar a tratar el tema que nos ocupa, el de las relaciones entre ética y política es necesario tal vez decir algo brevemente sobre lo que vamos a entender aquí por ambas nociones. Por cierto no se trata ni de intentar siquiera una definición rigurosa, sino sólo de evitar algunos equívocos básicos. Cuando empleo el concepto de "ética" en primer lugar, lo hago asumiendo un significado del término que tal vez puede remontarse a la filosofía moral kantiana y en función del cual el ámbito de lo ético se define por un conjunto básico de características, entre las cuales me interesa destacar aquí la oposición a cualquier forma de naturalismo, de sustancialismo y utilitarismo. La eticidad, para esta tradición, no está inscrita en la naturaleza; no está ligada primeramente a una forma de ser sino a la acción, al hacer; y se define por la incondicionalidad de sus

exigencias para la acción. El concepto fundamental de una concepción tal de la eticidad es la libertad, entendida básicamente como autonomía. Otro supuesto básico de este tipo de concepción en el que podrían encontrarse autores tan disímiles como Kant, Fichte, Sartre, Hare y también, en cierta medida Hegel y Marx, es que el pensamiento ético y el discurso sobre la ética es un discurso racional, el que se constituye siempre a partir de un movimiento y una exigencia de justificación y fundamentación racionales.

La eticidad no puede reducirse, pues, a ninguna forma de emotivismo o puro decisionismo, incluso si no hay valores que preexisten a la libertad, como en el caso de la teoría moral sartreana. La razón global para este rechazo del irracionalismo en ética, muy esquemáticamente expresada, se funda en la tesis de que lo específico de la decisión moral tiene que ver siempre con *principios*, supuestos por estas decisiones, los que tienen, además, que poder ser universalizados.⁽²⁾ Esta dimensión de universalidad, abstracta y formal, o concreta, como en el caso de la teoría hegeliana de la eticidad, es otra de las dimensiones básicas del ámbito ético, que lo distancian de cualquier arbitrariedad subjetiva.

Es también una característica global del ámbito de lo ético, que no se reduce a la dimensión de universalidad y que lo conecta con lo político, el que tenga que ver con la relación al otro, con el *reconocimiento* del otro como otro, lo que no excluye sino que implica la dimensión de conflicto, de división social, que requieren la



Friedrich Hegel

constitución de un espacio público donde ese reconocimiento *pueda* tener lugar de una manera pacífica.

Por último, la dimensión de autonomía, universalidad y reconocimiento que caracterizan muy globalmente, al ámbito de la ética requieren también —y éste es otro puente hacia el ámbito de lo político— una cierta estructuración social que otorgue a estos contenidos fundamentales una figura concreta, que no los aleje tanto de la cotidianidad y de la historia, que terminen transformados en ideología e impostura. Aunque la reflexión ética contemporánea nos fuerza a ser muy cautelosos en este punto frente a una ética de la identidad y la homogeneidad absoluta, no creo que la exigencia de una unidad concreta y diferenciada entre eticidad y sociedad, tenga necesariamente que eliminar la pluralidad, la diversidad, y el valor de la individualidad en una comunidad.

Si echamos ahora una mirada también muy rápida al ámbito de lo político, o por lo menos, de la política en su figura moderna, parece indiscutible que pocos pueden hoy conceptualizar

ya a la política de una manera pre-maquiavélica. esto es como subordinada, a una óptica teológica o teológico-natural. La dimensión de poder y las relaciones de fuerza son constituyentes esenciales de lo que entendemos hoy por la política.

Sin embargo, es evidente también que la lógica de las relaciones de fuerza no es el único momento constitutivo de lo político. Autores como C. Lefort, por ejemplo, sostienen hoy que lo político es la forma fundamental de la institución de lo social, y por tanto, lo que determina las figuras más particulares del poder en una sociedad haciendo posible distinciones como las de lo justo y lo injusto y lo lícito y lo ilícito, lo que permite afirmar que el poder está subordinado a esta forma más general de institución de lo social.⁽³⁾

Sin ir tan lejos como él, uno puede sostener, por lo menos que una política puramente “realista”, es al fin de cuentas una política insignificante, una política sin *sentido*. Una tal política no podría ser democrática, desde luego, ni siquiera si se identifica a la democracia con un puro método eficiente, con un puro procedimiento, porque subrepticamente se nos introduce aquí una identificación: entre democracia y paz civil, que implica una orientación, un sentido y una preferencia. Pero una política tal tampoco parece, además, posible. Y eso porque los acontecimientos históricos no son reductibles a un choque puramente mecánico de fuerzas de las que ni siquiera podría decirse que están en pugna. La diferencia entre el conflicto social, la división social y un choque de asteroides pareciera arraigar precisamente en la relación de los hechos humanos a la dimensión del sentido, al ámbito de lo simbólico. Esta relación al campo de lo simbólico otorga en primer lugar a los hechos humanos —y a la política por tanto— un coeficiente alto de indeterminación. Pero por otra parte, esta dimensión simbólica constituye a las diferencias sociales en identidades relaciones —los sujetos políticos— que de algún modo son unificados por imaginarios antagónicos referidos a la organización social global. Pero esto equivale a decir que el ámbito de lo político, incluso si uno quiere mirarlo con los ojos de

un observador externo, incluye internamente posiciones de valor entre sus momentos esenciales y por lo tanto, una relación permanente y esencial al ámbito ético.

Para retornar ahora al punto de partida de nuestro artículo, al debate teórico sobre el "realismo político" en Chile, es claro que nadie sostiene en nuestro país una posición tan extrema como la supuesta por nuestras consideraciones anteriores.

Sin embargo, aún las variantes débiles del realismo que se defienden hoy entre nosotros me parecen privadas de fundamentos sólidos.

En una de sus versiones, la opción por el realismo político se apoya en la caracterización de la política como "arte de lo posible".⁽⁴⁾

De maneras disímiles, Marx y Hegel postulan que la libertad, entendida como un proceso de liberación inmanente al desarrollo histórico, es el sentido profundo de la historia moderna.

De alguna manera este tipo de caracterización tiende a subordinar el deber ser social a sus posibilidades de realización.

Recientemente, el filósofo español José Luis Aranguren ha argumentado con mucha elocuencia contra esta concepción de la política y específicamente de la política democrática. Optando por lo que llama "democracia como moral", en contra de una democracia meramente política, escribe, por ejemplo:

"Esta democracia meramente política, es decir, desvinculada de la moral como no sea sino para utilizarla como medio, se reduce a "arte de persuasión"... y como suele decirse a "arte de lo posible". ¿Que la política que hoy se practica es la única posible y que cualquier otra acarrea-

ría males mayores? Quizá. Pero la política realista, la política de lo posible, es siempre política de la derecha".⁽⁵⁾

En contra de esta opción, Aranguren defiende una propuesta de acción democrática desde dentro de la política, pero de frente al poder, esto es, enfrentándose al dominio del hombre por el hombre, lo que supone responder a las políticas de lo posible "pidiendo lo imposible", a partir de asociaciones ciudadanas en que prime la denuncia y la vigilancia democrática, por sobre y frente a la voluntad de poder. Sin desarrollar más una indicación como la de Aranguren que encuentro sugerente precisamente por lo que contiene de una utopía que no excluye lo político, sino que se sitúa en su interior, me interesa exponer todavía brevemente algunas otras consideraciones sobre esta concepción de la política como arte de lo posible.

Con frecuencia, este tipo de caracterización se liga a un rechazo de las "filosofías de la historia", expresión que designa por lo general a una concepción global de la historia como la hegeliana o, más a menudo, a la marxista. Ahora bien, todo ocurre como si, a la inversa, sólo fuera posible sostener una versión defendible de "realismo político" *si uno al mismo tiempo postula una determinada filosofía de la historia*. Si Hegel y Marx pueden defender formas de realismo político, es precisamente por esta razón: de maneras disímiles ambos postulan que la libertad, entendida como un proceso de liberación inmanente al desarrollo histórico, es el sentido profundo de la historia moderna. Es por ello que a partir de un rechazo similar de las filosofías "globalizantes" de la historia, muchos grupos de intelectuales de izquierda europeos están empeñados hoy en actitudes en extremo críticas de la política y en un retorno, bastante unilateral, a una preeminencia absoluta de la ética.

Por otra parte una caracterización de la política como la que hemos venido reseñando se enfrenta también a dificultades de otro tipo.

La primera de ellas es la misma primacía de la categoría de lo posible, extremadamente difícil de utilizar en el ámbito de las ciencias humanas, ya que excluye lógicamente sólo a lo que se con-

tradice a sí mismo o, en una versión más débil, a lo que choca contra leyes o relaciones necesarias entre series de acontecimientos, esto es, leyes y relaciones que son -si hay alguna-extraordinariamente poco frecuente o demasiado generales en el ámbito histórico, social y político.

Es por ello que, desde Weber en adelante, la categoría de posible en política pareciera tener que remitir siempre a una relación con lo imposible, con lo que se quiere decir que las fronteras de lo posible en política no están fijadas jamás y que un aspecto fundamental de las luchas políticas es precisamente lo que podríamos llamar, usando una expresión de Lefort, el ensanchamiento de los límites de lo posible.

En general parece claro que la autonomía y la maleabilidad de lo político no pueden ser argumentos que avalen la subordinación del deber ser social a lo políticamente posible, sino, a lo sumo, su limitación, sobre la base las condiciones supuestas por su realización. Por lo demás, es evidente que ninguna estricta proposición de *deber* puede desprenderse exclusivamente de una pura situación de hecho; un deber ser *fundado* en un estado real de cosas, o aún en estados posibles de cosas (a condición de que no implique una imposibilidad), pierde inmediatamente la característica central que lo constituye como deber ser; a saber, el ser una *prescripción* que contiene exigencias incondicionales para la acción.

Lo grave, lo infinitamente amenazante de las situaciones autoritarias extremas parece arraigar más bien en el hecho que en ellas en un sentido muy peculiar, "todo es posible": por ejemplo, la rutinización de la opresión, y la desaparición de todo límite en la práctica de la inhumanidad, como lo sostiene Hannah Arendt en su libro sobre los orígenes del totalitarismo y como lo muestra también la experiencia del autoritarismo en nuestro país y en general en el Cono Sur.⁽⁶⁾

Sin embargo, explorar en sus dimensiones más importantes, esta nueva significación de lo posible bajo regímenes autoritarios, nos alejaría del objetivo de estas notas, por lo que nos contentamos con estas breves indicaciones.

El "realismo político" se ha defendido también en Chile desde perspectivas que lo conectan con una redefinición del significado de la utopía. Uno de los autores de esta revalorización es, entre nosotros, Norbert Lechner.⁽⁷⁾ Sus trabajos sobre este tema son, a mi juicio, muy sugerentes; nos ayudan ciertamente a darle contenido al debate sobre "realismo político" y utopías y permiten a la vez mirar a las utopías de una manera nueva.

En estas notas quisiera, sin embargo, no tanto dejar establecidos mis concordancias con algunos de los trabajos de Lechner sobre el tema, como desarrollar mis desacuerdos con algunos temas que me parecen fundamentar su elaboración. Por razones de espacio, tendré que desarrollar aquí los argumentos de Lechner de una manera excesivamente esquemática. Creo, por ello, que más que como un comentario crítico de sus trabajos, esta segunda parte de mi artículo debe ser considerada como una reflexión libre sobre temáticas que constituyen algunas de sus orientaciones básicas.

Lo que, a mi juicio, motiva trabajos como los de Lechner, es su interés por contribuir a lo que denomina una "secularización" de la política. Cita en sus artículos con aprobación la consideración de Maquiavelo —reinterpretada por Weber— en el sentido de que quien quiera salvar su alma y la de los demás, es mejor que no lo haga a través de la política.

Para producir esta secularización, piensa Lechner que es necesario repensar lo que significan los proyectos de "buen orden" (o de "buena sociedad"), las utopías. Y ello por dos razones. La primera es que sin la referencia a una imagen de plenitud vital, de sentido final de la vida, no es posible ningún orden social, ninguna representación de lo que significa vivir en una sociedad. Las utopías son, en este sentido, un momento imprescindible de la institución de lo social, que requiere un momento imaginario tanto para tener sentido, como para su "puesta en forma" y su "puesta en escena" (o represen-

tación), según las expresiones de Claude Lefort, en quien parcialmente se inspira Lechner en su argumento.

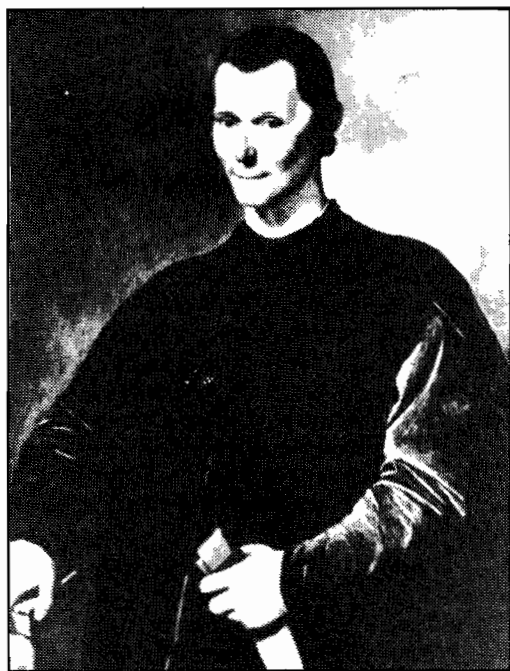
Pero, en segundo lugar, si bien las utopías son imprescindibles, deben ser en cambio concebidas exclusivamente como conceptos límites o trascendentales, como principios *regulativos* de la convivencia humana y no como proyectos susceptibles de realización efectiva. Pensar a estos proyectos de "buen orden" como meta factible por realizar en las sociedades reales —aunque sea progresivamente y en un período largo— conduce a abrir las puertas al totalitarismo.

Esta concepción de la utopía, que Lechner reelabora a partir de trabajos como los de Franz Hinkelammert y C. Lefort,⁽⁸⁾ le permite a su vez reformular y revalorizar el "realismo político", a saber, como un tipo de pensamiento secularizado de la política que parte por tomar conciencia del carácter no factible (utópico) de proyectos de "buena sociedad" como la idea marxista de una plena emancipación social, pero también de proyectos como el neo-liberal, basados en el modelo de la competencia perfecta. En esta concepción, como se ve, los momentos éticos de la acción política siguen estando presentes, pero lo están al modo de Ideas trascendentales, en el sentido kantiano, esto es, como principios regulativos de la acción, o normas orientadoras de ella que, sin embargo, son irrealizables empíricamente.

Ahora bien, si las utopías son entendidas de esta manera que las aproxima a Ideas prácticas, parece dudoso que puedan cumplir una de las funciones esenciales que se les asigna, esto es, la de guiar y orientar la acción política.

Por una parte, habría que decir que es claro que esta concepción sí hace posible limitar críticamente la contribución de un pensamiento ingenuamente utópico, al proyecto y la legitimación de un orden autoritario o totalitario. Esta era, ciertamente, una de las funciones asignadas a esta nueva concepción, y habría que afirmar que la cumple.

Sin embargo, incluso en este sentido habría que recordar que una sociedad totalitaria o au-



Nicolás Maquiavelo

toritaria no es solamente el resultado de algún plan ideal, por más "globalizante" que sea: son factores históricos y sociales en su conjunto sistemático los que juegan —creo— el rol fundamental en la construcción de estas formas de sociedad. Por otra parte, no parece evidente que todo el problema de los elementos políticos y culturales del totalitarismo (que son un aspecto de esos factores históricos) puedan reducirse al de las utopías. Como lo indiqué más arriba, me parece que en este punto los momentos decisivos son la destrucción del Estado de Derecho (de la persona jurídica) y de los códigos morales de las personas. Y es por lo menos posible pensar (como los casos de Haití, o la Nicaragua de Somoza y Filipinas tal vez lo avalarían) en sociedades de un despotismo integral, sin una presencia decisiva del elemento utópico.

Pero creo que el problema más serio que enfrenta este tipo de interpretación de las utopías tiene que ver con la otra función que se les asigna, la de servir de normas orientadoras de la acción política.

Me parece que en este sentido, la crítica hege-

liana de las Ideas prácticas kantianas (como la libertad, por ejemplo), nos puede resultar ilustrativa.

Comencemos por establecer, muy esquemáticamente, las diferencias entre un proyecto intelectual como el que comentamos, guiado por la idea de una crítica de la razón utópica y por la categoría de factibilidad en política, y el pensamiento de Kant.

En Kant, como se sabe, el centro no es la política sino la moralidad, de cuyas prescripciones nunca puede sustraerse la acción política. Pero para él, ni los fines morales últimos del hombre, ni sus fines políticos son susceptibles de plena realización empírica. Esta consecuencia arraiga, en la doctrina kantiana, en la radical finitud del

Para Kant ni la libertad ni la república pura, ni menos la realización de una comunidad moral a través de la acción política son empíricamente posibles, aunque lo son racionalmente.

hombre, que transforma a la plena libertad, entendida como autonomía, en una Idea en permanente pugna con la heteronomía y el determinismo natural y social, por lo que su realización efectiva es una tarea infinita, que no puede concluir en la realidad empírica. Así, para nuestro autor, ni la libertad, ni la república pura, ni menos aún, la realización de una comunidad moral a través de la acción política son empíricamente posibles, aunque lo son racionalmente, lo que quiere decir que son prescripciones incondicionales para la acción.

El núcleo de la crítica hegeliana a estas ideas (en la medida en que ella es pertinente también para trabajos como los que comento), consiste en hacer explícitas todas las aporías que

entraña una separación tan absoluta entre el mundo de las Ideas prácticas y el de la acción efectiva, que se mueve siempre en el mundo de la *empíria* y la singularidad.

En primer lugar, uno tendría que preguntarse cómo pueden las Ideas (o las utopías, concebidas como se ha expuesto) ser, en algún sentido, una guía para la acción. En efecto, si estos conceptos trascendentales no pueden encarnar nunca en una situación singular determinada, ¿cómo es posible *actuar* —esto es, precisamente, exteriorizar en el elemento de la *empíria* y la singularidad una intención universal— a la luz de unas normas necesariamente trascendentes a todo movimiento de la realidad efectiva? En el caso de Kant, la dificultad consistía en justificar la *seriedad* de una tarea práctica infinita, y en la que al final de cuentas lo importante parece ser más la subjetividad de la conciencia heroica

de una tarea, que la modificación de la realidad exterior. En el caso de las ideas que hemos descrito más arriba, el problema es tal vez aún más difícil, porque no podemos saber si el acercarnos —aunque sea asintóticamente— a la realización efectiva de una utopía es algo positivo, o mas bien radicalmente negativo. En el fondo, la intuición de Hegel es que la plenitud vital no puede ser radicalmente trascendente al movimiento efectivo de la vida concreta, sin que de ello resulte la desvalorización de nuestra experiencia cotidiana, por una parte, y por otra, una extrema desvitalización de las utopías. Para él, la elevación de las Ideas al cielo inteligible está siempre ligado a la condenación de la vida como algo radicalmente no verdadero o irracional.

En este sentido el valor actual de algunas de las ideas de Hegel, se funda en el carácter, a la vez, antiempírico (y antipositivista) y antiformalista de su pensamiento. Lo que Hegel nos recuerda es, al mismo tiempo, que la *empíria* esta mediada por universales y que estos universales no existen como pegados al techo, desligados de los avatares de la vida concreta, sino que les es *esencial* la manifestación y la particularización. Lo mismo vale para las utopías y los proyectos de “buena sociedad”. Si los valores universales no pueden estar separados de la efectividad, sino que se juegan por entero *en* ella, entonces

debemos también juzgar a estos valores *por* sus encarnaciones singulares. Esto quiere decir que siempre debemos juzgar a los modelos ideales de sociedad por su figura histórica efectiva (o por su falta completa de vigencia histórica).

En definitiva, piensa Hegel, (y creemos que esto es también parcialmente válido para las ideas que examinábamos más arriba), la separación de principio entre la empiria y la utopía puede conducir a una empiria privada de valor y de concepto, al achatamiento del movimiento efectivo de la vida, que es lo único capaz de hacer existir buenos o malos órdenes.

Para esta concepción, por último, los medios resultan momentos integrantes de la existencia misma de los fines y los fines se juegan en el carácter de los medios empleados para alcanzarlos.

Hay, sin embargo, objeciones importantes contra una lógica de la relación entre ética y política como la que acabo de implicar en mis consideraciones críticas, en las que he puesto en juego lo que me parece recuperable de una orientación hegel-marxista.

Tal vez la más seria de estas objeciones es la que advierte contra los peligros de una visión "sustantiva" de los valores políticos, los que estarían tan interiormente encarnados en la tranquila inmanencia de su automovimiento contradictorio, que no dejaría lugar alguno para los momentos formales de los procesos políticos, por ejemplo, para la noción de Estado de Derecho, que a mi juicio es central para la conceptualización de toda política democrática. Creo que esta objeción —que intenta también esquivar Lechner, a través de su concepción de la utopía— es, por lo menos, parcialmente válida. Se puede, por cierto, sobreinterpretar a Hegel y Marx y hacer de ellos partidarios fervientes de los derechos del hombre o de las formas políticas democráticas (cuestión difícil, incluso si uno sobreinterpreta, en el caso de Hegel). Pero en general me parece cierto que Hegel y Marx tienden a reducir los aspectos formales de las valoraciones y la política a momentos subordinados (o "ideales") en la vida del todo (de la "eticidad" o de la "formación social").

La consideración detenida de este problema va más allá de los objetivos de estas notas. Sin

embargo, tengo que decir algo sobre ello, en la medida en que no quiero aquí defender ninguna idea exclusivamente sustancialista de la ética o la política.

Me parece, para comenzar, que el punto no justifica una concepción de la utopía como la que vengo comentando. Y ello porque, en primer lugar, las consecuencias parcialmente totalitarias que puede entrañar una sustancialización inmanentista de los valores, tienen que ver —como lo decía más arriba— sobre todo con la supresión del momento de la *formalidad* (de la libertad *negativa*, por ejemplo) en la organización de la comunidad política, esto es, básicamente con la supresión del Estado de Derecho como un momento "abstracto" o "burgués".

Es precisamente en sociedades divididas donde el Estado de Derecho es imprescindible siempre, como una garantía de que la división social no se resuelva por la eliminación física, el exilio y la "desaparición" de los disidentes.

Ahora bien, creo que esta supresión de la idea y la realidad del Estado de Derecho no es de ninguna manera necesaria, si uno adopta una concepción de la "buena sociedad" que no la separe en principio de las sociedades empíricas. Me parece, por ejemplo que mecanismos democrático-formales como el sufragio universal y la alternancia en el poder, pero también la vigencia de *todos* los derechos humanos fundamentales, constituyen precisamente garantías *negativas* contra el fantasma de una fusión sustancial y totalitaria de los valores políticos y el poder, en el ser de una clase, de un partido, o de un estamento que encarna al "ser" o el "alma" de una nación, como se sostiene en Chile de las Fuerzas Armadas. Esto es así a la vez *porque* y *mientras*

tenga uno que habérselas con sociedades no homogéneas y por el contrario profundamente divididas por antagonismos de clase. Es precisamente en sociedades divididas donde el Estado de Derecho es imprescindible *siempre*, como una garantía de que la división social no se resuelva por la eliminación física, el exilio y la "desaparición" de los disidentes. Pero esta concepción "negativa" del Estado de Derecho, no encierra ninguna contradicción con una visión de las utopías como universales concretos en estas formas de sociedad.

En definitiva y para terminar, no me parece que esta objeción, importante como es, deba conducirnos necesariamente a una transformación de nuestros conceptos de "buen orden" que haga de ellos algo radicalmente no factible, de lo que se siguen a su vez consecuencias como las que trataba de esbozar más arriba y que pueden hacer muy difícil, o demasiado vago y lejano, el compromiso ético de toda política.

NOTAS

- (1) Como lo mostró muy bien el filósofo francés Miguel Abensour en sus Conferencias sobre ética y política en el Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, (Septiembre 1985).
- (2) R.M. Hare sostiene esta tesis, con argumentos muy convincentes en su libro *The Language of Morals*, Oxford (1952), 1978. Pero se trata de una tesis común a todos los filósofos mencionados más arriba. En su versión más débil esta tesis diría que toda decisión moral, que implica una prescripción, debe poder ser justificada racionalmente a partir de su inclusión en un principio universal.
- (3) Sobre este punto, véase de Claude Lefort, "El problema de la Democracia", en *Opciones* N°6, mayo-agosto 1985, Stgo.
- (4) Uno de los textos en que se defiende esta caracterización de lo político es, por ejemplo, "Hacia un realismo político distinto", Documentos de Trabajo, FLACSO, 1984, de Angel Flischfisch. La argumentación desarrollada en estas notas no se refiere, sin embargo, sino de una manera general a este artículo, que desarrolla el tema con una orientación más específica.
- (5) José Luis Aranguren, "La izquierda y el poder", *El País*, 26 de noviembre, 1984. El argumento de Aranguren peca tal vez por exceso de elocuencia. Lo que se puede retener de él es que las políticas de lo posible escabuyen por lo general temas como el de la manipulación del sentido común dominante y, sobre todo, el de los cambios en la estructura social, que tienen necesariamente que entrar en conflicto con lo posible instituido.
- (6) Como lo sostiene H. Arendt además, las condiciones de esta falta de límites de lo posible en las experiencias que llama totalitarias, son la destrucción en el hombre de su condición de persona jurídica y el aniquilamiento de su personalidad moral. Esto muestra desde una perspectiva muy diferente de nuevo la imprescindibilidad de reforzar la relación ética-derechos humanos-política bajo el autoritarismo.
- (7) Los trabajos de N. Lechner que he tenido a la vista son: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, FLACSO, 1984 y "Los Derechos Humanos como categoría política", Documento de Trabajo, FLACSO, 1983.
- (8) Véase al respecto, de Claude Lefort, el artículo citado más arriba y su libro *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981. De Franz Hinkelammert, su importante libro *Crítica de la Razón Utopica*, D.E.I., San José, Costa Rica, 1984.