

¿PUEDE LA FILOSOFÍA PENSAR LA POLÍTICA?

Javier de la HIGUERA ESPÍN

Asociación Andaluza de Filosofía (Granada, España).

BLANCO FERNÁNDEZ, Domingo, *Principios de filosofía política*, Editorial Síntesis, col. Filosofía [thémata], Madrid, 2000, 254 páginas.

1. UNA FILOSOFÍA POLÍTICA FUERTE

Principios de filosofía política de Domingo Blanco es una obra rara en el ámbito al que pertenece. Más allá de su intervención en el debate de los especialistas de filosofía moral y política, en el que participa de manera crítica y original, esta obra está penetrada del *pathos de radicalidad* más genuinamente filosófico. Su discusión de las cuestiones más candentes y nucleares del pensamiento político entraña, al mismo tiempo, una reflexión acerca del propio estatus actual del discurso filosófico y la propuesta de una concepción *fuerte* de la filosofía, que se enfrente a la debilidad anómica a la que ésta se halla resignada en los últimos tiempos y que aporte criterios firmes de validez. La actual ausencia de referentes que permitan distinguir “la basura de la excelencia filosófica” (p. 22), impregna el panorama filosófico de escepticismo, de relativismo, incluso de una dogmática indiferencia hacia la verdad y la propia racionalidad. Esa “mala filosofía” (p. 25) es también una filosofía con peligrosas consecuencias morales y políticas que, a juicio del autor, hay que combatir. Y aquí también reside la radicalidad de este discurso: en asumir las responsabilidades de la filosofía en el mundo y aceptar el desafío de su compromiso político.

¿Qué aporta la filosofía al conocimiento de lo político? ¿Es realmente necesario un abordaje filosófico de la política? Discursos como el de la ciencia política o el del derecho son, según Blanco, incapaces por sí solos de abordar radicalmente lo político, que sólo aparece en su verdadera magnitud ante una consideración filosófica. *Principios de filosofía política* parte de la tesis de que lo político tiene una “dimensión filosófica” esencial. De modo que “...para comprender la realidad del problema político hay que acceder a la dimensión filosófica en su máxima amplitud y radicalidad” (p. 32). En contra incluso de gran parte de la tradición filosófica, que ha considerado lo político como un ámbito meramente empírico y exterior, habría que reconocer la existencia de una relación *inmanente* entre lo político y lo filosófico. Pero su homogeneidad o conmensurabilidad se descubre en el terreno de los principios. El título de la obra así lo indica; lo que en ella se ofrece son unos *principios* de filosofía política, discurso que dice el *arché* de lo político, archidiscorso que ordena, al decirse, lo político mismo. Esta opción por una *reflexión principial* sobre la política corre en sentido inverso a la concepción predominante

en el ámbito de la filosofía práctica (moral y política) contemporánea, según la cual ésta “viene después” de las ciencias empíricas¹, encontrando su existencia autónoma sólo en el contexto de un pensamiento post-ontológico o no especulativo. Lo que se ofrece, por el contrario, en esta obra, es una *ontología de lo político*, a la vez, búsqueda de la realidad de lo político y conexión de lo político con la realidad.

2. LA REALIDAD DE LO POLÍTICO

¿Cuál es esa realidad de *lo político*, que coincide con su dimensión filosófica? La respuesta simple y compleja a la vez es que lo político es el mundo específicamente humano, “el mundo que media en la interacción” (capítulo 9). Blanco recurre a la caracterización que H. Arendt hace de lo político como intermundo, espacio que surge en el “entre-los hombres” y que los une y separa a un tiempo. La política surge de la irreductible pluralidad y diversidad de los hombres, y representa el ámbito intersubjetivo donde tienen lugar todos los asuntos humanos. Pero es un mundo plenamente real, más aún, es *el* mundo real por excelencia ya que sólo en él se presentan las cosas o aparecen en su realidad común a muchos. Mundo real en que, a diferencia del mundo objetivo, es posible la aparición de lo nuevo a través de la acción libre humana². Lo político es esa “realidad no reducida” e inobjetable, que “no admite conocimiento ni volición” (p. 247) y que, por tanto, no es el mero resultado de un proyecto racional, realidad que no se deja determinar como un objeto porque es determinante. Lo político, según este enfoque, que es el de la fenomenología de Arendt pero también la de Merleau-Ponty, sería ese “todo anónimo” (p. 247), “fondo perceptivo-afectivo-imaginativo” (p. 92) presubjetivo en el que están inscritos los sujetos cognoscentes y volentes, y que resiste en términos de “oposición real” (Kant) a su espontaneidad, siendo a la vez el sustrato real por el que sus preferencias y aficiones dejan de ser meras elecciones arbitrarias y conectan con lo realmente valioso o bueno. Lo político como “mundo que media en la interacción” es la realidad más amplia, “la única sin resta ni minoración” (p. 10), de modo que la filosofía política puede entenderse como “la filosofía más general” (loc. cit.), lo político *es*, entonces, la realidad.

Claro está que hablar de la realidad de lo político no es convertirlo en una sustancia inmóvil. Ya Arendt advertía que no hay ninguna sustancia propiamente política, sino que ésta es relación. Lo político es el ámbito del conflicto, no sólo el de los intereses o las preferencias subjetivas, sino un conflicto inscrito en el corazón mismo de la realidad. Lo político es el espacio del antagonismo real de los valores y de los deberes, así como de la tensión entre los deberes universalistas y la aspiración particular a la felicidad: “En ambas dimensiones, la de lo justo y la del

1. Así lo entiende, por ejemplo, en su reciente libro, Victoria CAMPS, *Introducción a la filosofía política*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 9.

2. Véase ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 45-6, 57-8, 79, etc.; *La condición humana*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999, parág. 7.

bien, y entre ellas, se impone reconocer un principio de finitud: que hay destrucción de lo positivo por lo positivo, de un deber en nombre de otro, o de las excelencias de una posible forma de vida por las excelencias de la forma de vida que elegimos, (...) o limitaciones por las relaciones entre los deberes y las formas de vida.” (p. 127).

Reconocer en el carácter conflictivo de lo político esta “verdad de la finitud activa o positiva” (p. 127), como la llama Merleau-Ponty, implica que en el ámbito de la interacción real humana no se puede dar por supuesto que haya una solución global a los conflictos, por tanto, que hay que actuar como si éstos fueran parte constitutiva de la estructura del mundo, lo cual implica que la crítica política no puede ejercerse en el modo de una negatividad que objeta a lo existente no amoldarse al bien ideal sin mezcla. La contribución de la filosofía al mundo pasa por deshacer esa *ilusión de una solución global* que exigiría la transformación total y sin merma de la sociedad humana en aras de un absoluto positivo. El mundo que media en la interacción no es la copia o la ejecución de un modelo ideal, cuyos problemas se podrían solucionar depurándolo del mal que se habría introducido en él ilegítimamente. Pero si los conflictos son su realidad y, por tanto, sólo admiten soluciones parciales, esto no quiere decir que cualquier intento de solución sea vano y que los criterios de juicio desaparezcan. La ilusión reside en la lógica del todo o nada y sólo puede desvanecerse sobre el supuesto del respeto a una realidad que es en sí misma valiosa. Por eso, la verdad de la finitud, reconoce Blanco, es sólo una “media verdad”. Junto a ella, y sin confundirse con ella, la otra verdad complementaria, “...y aún más importante si cabe, que es la de lo incondicionado como la aspiración última constitutiva de la razón” (p. 127).

El referente ontológico de lo político es el que establece la filosofía crítica kantiana y que Blanco asume como marco categorial de su discurso: la distinción real/ideal. Lo político posee esta doble referencia ontológica. Es el orden mundano del conflicto como oposición real, ámbito de una libertad imprevisible, de la finitud y la pluralidad. Pero es al mismo tiempo el lugar abierto en que el habitar humano se orienta por la Idea de la razón, en referencia hacia lo que no es determinable positivamente, una nada de realidad que designa la posibilidad de los seres humanos libres de trascender una configuración histórica determinada: “el vacío deseante de lo incondicionado” (p. 68). Este marco categorial establece los límites en que se juega lo político: antagonismo de bienes y valores, que impide tener una representación positiva de la verdad y el bien; imposibilidad racional de renunciar a las ideas de bien y verdad. En el ámbito de lo político sólo la facultad de juzgar (el juicio reflexionante kantiano) puede orientar en medio de ese antagonismo real y en ausencia de una idea positiva del bien. Pero encuentra indirectamente un criterio en referencia al ideal impresentable que recibe contenido sólo de modo analógico o simbólico. Claro que, por eso mismo, el juicio no es determinante y no se puede convertir en doctrina pero, a cambio, puede tocar la realidad del mundo y reclamar para sí no sólo corrección teórica, sino validez práctica.

El presupuesto ontológico fundamental de este discurso de raigambre kantiana es que hay una diferencia necesaria e insalvable entre la razón existente y la razón

como idea, o entre historicidad y racionalidad, diferencia que es precisamente la que permite encontrar los criterios de validez aplicables al ámbito práctico moral y político. ¿Es este presupuesto aceptable? El supuesto de una heterogeneidad entre razón e historia implica la admisión de un concepto normativo o trascendental de racionalidad y, por tanto, la idea de que no todo es histórico, de que algo real o pluscuantreal escapa a la facticidad histórica y permite juzgarla desde ese otro plano metahistórico en que reina el orden y la paz. En definitiva, como ha mostrado Foucault, se trata de una idea que domina tradicionalmente el saber occidental: "...el saber y la verdad sólo pueden pertenecer al registro del orden y de la paz, y nunca se pueden encontrar del lado de la violencia, del desorden y de la guerra"³. Pero ¿hay realmente una relación de exclusión entre racionalidad y violencia, entre verdad y poder? Todo hace pensar que esta duda es uno de los problemas que estos *Principios* no pueden plantearse desde dentro de su discurso ontológico-político.

3. LA SOBERANÍA, NORMA Y ACONTECIMIENTO POLÍTICO

La diferencia entre la Idea de la razón y la razón existente es clave en el planteamiento que en esta obra se hace del problema de la soberanía. Sólo admitiendo esa dualidad necesaria puede defenderse una legitimidad racional que sirva de norma desde la que criticar y reorientar la política y que, al tiempo que evite caer en la afirmación de un sujeto metafísico de la soberanía, permita sentarla sobre una base no sólo normativa sino también valorativa universalmente válida. Sólo de ese modo, admitiendo los elementos deontológicos y teleológicos en el principio de soberanía, puede ésta hacer frente al reto de la globalización y al peligro comunitarista-nacionalista. Todo ello supone una discusión con Arendt, Habermas y Kant.

La soberanía no puede entenderse como apoyada en la voluntad común de las personas, sino sólo en el propósito de algunos hombres de vincularse por promesas. Detrás de ella no hay una entidad individual o colectiva, sino la irreductible pluralidad de los hombres que al interactuar producen un mundo en común. Desde estos presupuestos arendtianos, no puede entenderse que el bien común sea producido deliberadamente por los gestores del Estado con arreglo a un proyecto, sino que ese bien es el valor que el mundo en común adquiere en virtud de las actividades valiosas o excelentes de los hombres en interacción. Sólo el poder que respete esta libre e irreductible pluralidad del "entre los hombres" será un poder legítimo. Pero si el ámbito político es el de la libertad que introduce la novedad radical y la imprevisibilidad, la norma superior que otorga validez a las leyes no puede ser otra que la propia libertad como espontaneidad radical que inicia una serie causal, según la caracterización kantiana. El problema es hacer reposar la fundación del

3. *Il faut défendre la société*, Gallimard/Seuil/Hautes Études, París, 1997, p. 154.

orden político en “el abismo de la nada” (la expresión es de Arendt). En la cuestión de la nada de la soberanía se decide uno de los límites que definen a la filosofía política y la separan de lo que podríamos denominar “pensamiento de lo impolítico”. Es sintomático que Blanco dedique un párrafo de su libro (pp. 61-64) a hacer un “Paréntesis sobre el concepto de soberanía de Georges Bataille” (tan mero paréntesis, que ahorra al autor cualquier referencia textual directa del pensador francés), con el que pretende sólo “despejar cualquier posible confusión” (p. 64). ¿Qué confusión? ¿Por qué un paréntesis? La confusión sería entender que la nada de la soberanía a la que se refiere Arendt quiere decir lo mismo que la afirmación de Bataille “la soberanía no es nada” o, quizás mejor, que lo político de Arendt se asimila a lo soberano de Bataille⁴. El concepto de soberanía en Bataille designa aquello que, frente a la ganancia, la acumulación de capital y la producción aseguradora de la vida, es pérdida, gasto improductivo y exposición de la propia existencia a la herida de su finitud. La soberanía encierra una negatividad no-dialéctica, “negatividad sin empleo”, que no trabaja en la construcción de ninguna obra. Por ello, frente al poder, es inacción e impotencia lo que la convierte en una categoría radicalmente “impolítica”. La nada de la soberanía de Bataille remite a la finitud intrascendible y trágica, únicamente sobre la cual puede establecerse la “comunicación” entre los hombres. Sólo aquellas experiencias desgarradoras en las que se muestra el lado heterogéneo de la existencia, su condición mortal y su inacabamiento, harían posible una comunidad humana universal. Si Bataille, por tanto, se presta a una confusión que hay que deshacer es porque su concepto de soberanía es la afirmación radical de lo que Blanco llamaba el “principio de finitud”, pero sin su contrapartida racional, que enviaba a la infinitud de la Idea. Si esta aclaración aparece en un paréntesis del discurso ontológico-político es porque lo que en ella queda acotado y puesto en suspenso, como en negativo, ahuecado, vaciado, es un pensamiento *an-árquico* de la política, la mostración de su dimensión no-filosófica, externa al discurso propio de la filosofía política. Lo que en este pensamiento trata de ser pensado es esa dimensión eventual o fáctica de la política, irreductiblemente conflictiva, la esencia “impolítica” de la política, como la llama el italiano Roberto Esposito⁵. Se trata de un pensamiento de radicalidad ultrafilosófica cuya pretensión no sería tanto fundar la política cuanto problematizar algunos de los conceptos políticos fundamentales, empezando quizás por la desconstrucción de la interpretación ética de la política.

La manera en que Arendt puede ser salvada de la asimilación al “pensamiento impolítico” es, según Blanco, corrigiéndola precisamente con lo que era su fuente de inspiración inicial: la filosofía crítica kantiana. La nada de la soberanía designa la inconcebibilidad que es propia de lo incondicionado, a lo que la razón aspira

4. La afirmación “la soberanía no es nada” se encuentra en *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 131.

5. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996. También de este autor: *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bolonia, 1988, y más recientemente en castellano, *El origen de la política. ¿Hanna Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999.

como su *telos*. Esa nada indica que la racionalidad (la Idea de la razón) siempre está más allá de la racionalidad objetivada en sus resultados, ya sean éstos el dictamen consensuado de especialistas o el texto constitucional. Si todo poder legítimo ha de estar sujeto al respeto de unos derechos básicos, también ha de estarlo al respeto de lo racional aún no producido u objetivado. La soberanía debe encerrar como su norma esa nada de la razón actual. Ahora bien, ¿puede ese “fundamento místico de la autoridad” (dicho con la expresión de Montaigne y Pascal, que Derrida retoma) ser entendido como Idea? ¿Es realmente esa Idea de la razón la que satisface la exigencia más radical de justicia, la de una “justicia infinita”? ¿En qué sentido puede entenderse como una norma esta justicia, si en ella se encierra la experiencia de una alteridad absoluta, de lo que siendo irreductible a la decisión y a la regla, ordena sin embargo calcular, por tanto, si la justicia representa una aporética experiencia de lo imposible? Son éstas algunas de las cuestiones que cabría plantearse desde los supuestos de otro pensador “impolítico”, como Derrida. Ese exceso de la justicia sobre el derecho indica, por una parte, el momento violento o infundado de institución de la ley, el silencio realizativo del acto fundador, que es un límite “místico” del discurso, por lo que, en relación con ese acto, ningún discurso justificador puede hacer de metalenguaje. Por otro, hace posible la apertura del derecho, su “desconstruibilidad”, debido a ese límite místico que su fundación encierra y a su construcción sobre capas interpretables y transformables⁶. La cuestión es si esa apertura o desconstruibilidad se deja encerrar ella misma en una normatividad a la que debiera someterse la soberanía, si la fuerza o la voluntad se dejan legalizar o, dicho con otras palabras, si la soberanía puede ser des-eventualizada. La respuesta que *Principios* aporta a esta cuestión es afirmativa.

El mantenimiento de la distinción crítica entre la Idea y la existencia libre de la razón hace de la normatividad constitucional una dinámica que impide la sustantivación de la soberanía en alguna entidad individual o colectiva: la soberanía como el “lugar vacío” pero necesario de lo político. Esa misma concepción normativa-dinámica de la democracia constitucional es la que defiende Habermas y que le permite justificar la desobediencia civil en *Facticidad y validez*. La soberanía del pueblo es interpretada por él en términos intersubjetivos, como lo era en Arendt, pero en clave institucional-procedimental. Blanco señala, sin embargo, las deficiencias del planteamiento habermasiano: la dimensión de validez o legitimidad queda depositada en el ámbito de los principios universales pero el mundo humano de la interacción se ve devaluado o vaciado de realidad a causa de la reclusión de los valores en el ámbito de las meras preferencias subjetivas. La soberanía, pues, junto al elemento normativo o deontológico, debe incluir también un elemento “cualitativo y teleológico” (p. 92), sólo gracias al cual se entiende lo político en su plena realidad.

6. Véase DERRIDA, J., “Del derecho a la justicia”, en *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 11-67.

Es precisamente el reconocimiento de una universalidad posible también en el ámbito de los valores, superadora sin ambigüedades del culturalismo, lo que permite al concepto de soberanía construido por Blanco afrontar “el reto de la globalización” (pp. 92 y ss.). La mundialización de los derechos básicos evidentemente pone en cuestión la idea de una soberanía restringida a los límites del Estado pero, sin embargo, hace posible que el principio de soberanía alcance pleno cumplimiento. Esa soberanía supraestatal mantiene los criterios de legitimidad del Estado democrático de derecho, aunque mantenga un imperativo de universalidad por encima de las soberanías nacionales: el Estado nacional es superado en sus capacidades de acción o en su operatividad, pero no en su contenido normativo. La condición de esa soberanía supranacional es, como ha señalado Habermas, la formación racional y crítica de una ciudadanía capaz de crear un espacio público supranacional en el que se comparta una cultura política que integre a las distintas comunidades de pertenencia étnica o tradicional. Ahora bien, la tesis de *Principios* es que una normatividad universal no puede sostenerse sobre bases puramente convencionales o formales. La resolución del conflicto entre el pluralismo de formas de vida y esa cultura política común sólo puede establecerse sobre el referente ontológico en el que la política debe encontrar su fundamento.

4. EL FUNDAMENTO ÉTICO DE LA POLÍTICA

Legitimidad política y verdad no pueden estar divorciadas porque eso sería tanto como ignorar la distinción entre democracia y demagogia. Ahora bien, ¿en qué verdad puede la filosofía fundamentar la validez del acuerdo social? ¿Sería eso posible? O, más aún, ¿sería necesario? Por una parte, si la filosofía pretendiera, al modo platónico, deducir la política de un modelo racional al que lo real ha de ajustarse, el resultado sería incompatible con el régimen democrático. Por otra parte, el estado actual de desacuerdo y disputa entre los filósofos no nos permite abrigar demasiadas esperanzas de que se pueda encontrar una verdad común, lo que parece aconsejar, como han defendido Rawls y Rorty, una tolerancia filosófica que rebaje las exigencias de verdad ajustándolas al nivel de lo meramente razonable: el consenso social sobre la concepción práctica de justicia no necesita fundamentarse en la autoridad filosófica ni, por tanto, apelar al concepto de verdad. La consecuencia de este planteamiento es evidente: la filosofía no puede intervenir en la resolución del problema político, queda *neutralizada políticamente*; la política queda desposeída de su *dimensión filosófica*. La tesis de *Principios* es contraria a esta desconexión de filosofía y política. En coherencia con ello, Blanco lleva a cabo la crítica de la propuesta de *liberalismo político* de Rawls, mostrando cómo su neutralidad filosófica conduce a éste a graves inconsistencias.

De nuevo, para Blanco el problema es el del referente ontológico de lo político, sólo en el cual pueden encontrarse los criterios de normativos de validez. Éste es hallado en nuestra propia experiencia de agentes morales, lo cual supone conceder una realidad a la moral que el tan extendido emotivismo moral (la idea de que

los juicios éticos no dicen nada acerca de la realidad, no son ni verdaderos ni falsos, sino que expresan sólo actitudes subjetivas) le ha venido negando. Es en la verdad de “nuestro experimentarnos morales” (p. 125) donde, según el autor, encontramos el “referente operativo” que aporta el criterio de validez de las propuestas prácticas. Hay, pues, una verdad del ámbito práctico-moral que permite decir si aquéllas son o no justas o correctas. Según defiende esta obra, la filosofía moral y política, sin derivar en planteamientos metafísicos o religiosos y, por tanto, manteniendo su autonomía, debe poder justificar normativamente la moralidad. La defensa de la autonomía de la ética, según Blanco, no es sólo posible, como creen Apel y Habermas, desde un pensamiento post-ontológico, sino que es compatible con la ontología crítica, de raíz kantiana, que distingue entre un uso científico y un uso práctico de la razón, entre racionalidad científica y racionalidad axiológica o evaluativa (la facultad de juzgar).

El referente encontrado en la verdad de nuestra experiencia moral es el valor absoluto de la dignidad fundada en la autonomía racional. No procede de ningún contexto cultural ni de un acuerdo de hecho. Pero Blanco aclara que no se trata de afirmar una prioridad de la filosofía sobre la democracia: una verdad dogmáticamente impuesta y, por tanto, que no fuera asociada a la libertad racional, carecería de legitimidad alguna. No se trata de una prioridad de la democracia sobre la verdad moral, sino que dicha prioridad *es* la de esa misma verdad moral básica. Pero, ¿prioridad sobre qué? Que la verdad moral, o que la democracia, sean prioritarias parece querer decir que en ellas hay un referente absoluto e irreductible al ámbito conflictivo y eventual de la política. Prioridad, pues, de lo normativo con respecto al “principio de finitud” a la hora de definir la realidad de lo político. El problema de este planteamiento es que puede incurrir en lo que Schmitt llamó el “ficcionalismo normativista”, negador, según él, de la política⁷. La verdad moral funciona como un “saber operante” (p. 159) en nuestro juicio, que nos aporta criterios para orientarnos en los conflictos. Se trata, afirma Blanco, de “un orden moral real sustraído a debates” (p. 192) con el cual la razón puede rebasar sus objetivaciones en dirección hacia lo incondicionado. Ese referente proporciona la justificación última de la moralidad y, con ella, de la política, “...y capacita al sujeto moral para sustraerse al poder integrador de cualquier sistema político y económico, o de cualquier comunidad humana en su interacción.” (p. 124). Reconocer ese referente moral real hace que “...el filósofo político recobre así la plenitud de sus atribuciones y responsabilidades...” (p. 164). Pero ¿supone la posibilidad de esa sustracción un *lugar* que no pertenece al “entre-los-hombres”, sino que lo trasciende? Posiblemente ese lugar designa “la dimensión filosófica” de la política, en el que filosofía y política son commensurables. ¿Puede el discurso filosófico-político normativo decir lo específicamente político desde ese lugar exterior al “mundo que media en la interacción”? ¿Cabe encontrar la norma de la política en esta especie de *salida* de la

7. Véase *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 93.

política? De nuevo, el límite de este discurso filosófico-político es el marcado por su compromiso con la ontología trascendentalista kantiana y con la metafilosofía fuerte, normativista y fundamentalista que defiende.

¿Desde dónde habla el discurso filosófico-político? Blanco reprocha a Rawls no poder justificar la moralidad en un entorno inmoral por recluir la moral kantiana en las doctrinas comprensivas, es decir, en aquellas doctrinas filosóficas que, por hablar del mundo con pretensión de verdad, han de ser excluidas de la concepción política de la justicia, de carácter consensual. El reproche se traduce en una crítica al discurso de Rawls por limitarse a reflejar “como en un espejo” (p. 195) las distintas ideas y principios compartidos socialmente en los que aquella concepción se basa, considerándolos como un hecho cultural que se enuncia asépticamente a través de su discurso, sin reclamar validez o normatividad alguna para sí mismo: discurso que permanece en el plano de aquello de lo que habla. *Principios de filosofía política*, por el contrario, asume la teoría moral kantiana como la expresión adecuada de “nuestro experimentarnos morales”, hasta el punto de ser llamada “moral común kantiana” (p. 189). ¿Por qué “común”? ¿A qué “nosotros” se refiere? ¿Debe suponerse que es una estructura antropológica universal? ¿Hay que inferir de ahí que las estructuras de la experiencia humana, en particular, de la experiencia moral, son ahistóricas y no están mediadas ellas mismas por factores políticos? El discurso que así habla desde ese lugar que está por encima de la facticidad histórico-política, es *la voz pura de un nosotros común* cuya institución es precisamente el problema político fundamental, discurso cuya búsqueda de un referente real permite construir una ontología que, sin embargo, soslaya la eventualidad de lo político y que extrae de esa misma operación la validez de su contenido enunciativo, su normatividad. La manera en que *Principios* pretende asumir su compromiso político es a través de esta separación radical de lo factual y de la norma, acción política que, en definitiva, el discurso teórico pretende operar en tanto que enunciador de la verdad y de la norma de lo político.

Principios de filosofía política hace un apreciable esfuerzo por pensar lo político desde los conceptos tradicionalmente más genuinos y propios de la filosofía. ¿Es ese marco de reflexión el más radical? La filosofía ha descubierto hace tiempo su eventualidad histórico-política y, con ello, ha impuesto un imperativo al pensamiento, el de *situarse en los límites* de eso a lo que nuestra tradición ha dado el nombre de “filosofía”. La democracia es entendida en esta obra como *valor*, es decir, como cumplimiento o realización de una esencia que, por tanto, rellena ese espacio vacío de lo irrealizable, lo inoperante e irrepresentable que la constituye. Esa dimensión de alteridad y exterioridad que le pertenece como lo más propio (su impropiedad constitutiva) es reducida al ser comprendida en la forma unificadora de la Idea kantiana: la aspiración a lo incondicionado es el horizonte indefinido en que las actividades valiosas de los hombres realizarán o darán cumplimiento a la comunidad política auténtica. Pero, ¿puede ser pensada la comunidad política aún en términos de valor y de esencia, de obra y cumplimiento (finalidad), si es que queremos hacernos cargo de su *especificidad política*? ¿No habrá que empezar a pensar una *política sin Idea*, en términos de lo que J. L. Nancy ha llamado “comu-

nidad desobrada”?”⁸ Esa idea de democracia liberada del valor invita a pensar lo político desde la órbita de una ontología negativa que lo descarga de cualquier esencialidad referencial, de cualquier origen (*arché*), de cualquier verdad, abriéndose a su eventualidad problemática y a la posibilidad de su transformación.

8. NANCY, J. L., *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001, p. 41. Ver también, en la misma filiación de Bataille, BLANCHOT, M., *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, Madrid, 1999.