

ORIENTACIONES KANTIANAS PARA REPENSAR LA POLÍTICA

María Ambrosini

Universidad de Buenos Aires

1. Presentación del tema

En busca de la política es el título de un libro de Zygmunt Bauman donde se plantea un problema de aparición recurrente en torno a las transformaciones sociales ocurridas en los últimos años, ligadas a la notoria deserción de interés del ámbito público y la consecuente privatización de la vida social, es decir, su reclusión en el ámbito de lo privado. Así, parece que, en la modernidad, el incremento de las libertades individuales coincide con la impotencia colectiva, con la apatía política, en tanto los puentes entre la vida pública y privada se encuentran desmantelados. Distintos sociólogos destacan la mutación operada en las instituciones entre las que se encuentra la política. En términos de Bauman, actualmente asistimos a una licuefacción de las instituciones modernas y según Maffesoli hay una “saturación” de la política. Según Giddens, vivimos en una sociedad postradicional: una vez roto el lazo con la tradición, todo el aparato institucional depende de mecanismos de confianza potencialmente volátiles donde hay una errancia de la confianza, lo que debilita la cohesión social. Beck acuñó el término *Risikogesellschaft* (sociedad del riesgo) de donde se desprende una descripción de una clase de sociedad en la que la condición humana es de *Risikoleben*, una vida en la que ningún acto es “con certeza” un paso en la dirección correcta. Esta caracterización de la vida se parece a un “andar a tientas”.

En este trabajo se revisarán los caracteres de la “política”, esa institución moderna ligada al Contrato Social y a los ideales republicanos cuando la trinidad Estado-Nación-Territorio permitía establecer identidades estables a la vez que alentaba los ideales de progreso y fe en el futuro. Repensar las instituciones creadas por la modernidad tiene el sentido de no dejarnos llevar por lo que Castoriadis llama “la tentación pesimista”: admitir que nuestra época no es nihilista sino, sencillamente, nula, y poner un voto de confianza en que “lo común” no se extinguió sino que cambió de lugar, o, dicho en otros términos, que puede ubicarse en un no-lugar.

2. Comunidad ética – comunidad política

Tanto en el ámbito sociológico como en el filosófico, la comunidad es un foco de interés privilegiado. En estos planteos se señala a Kant como un punto de referencia en los debates contemporáneos. Aquí se alude al esfuerzo por dar sentido al lema de La Fraternidad a partir de su particular lectura de la Historia Universal donde, guiado por las exigencias de la epistemología newtoneana, busca los principios, los hilos conductores que hacen entendibles los comportamientos

del hombre en sociedad. Entre otros principios ubica un antagonismo: *la insociable sociabilidad* como la causa de la necesidad de un orden legal coercitivo. Por otro lado, La Fraternidad, el lema revolucionario republicano, impone la idea de una comunidad puramente inclusiva. Kant asume el desafío, advierte que este requisito, inherente a una nueva versión del Contrato Social, es una anticipación contrafáctica, un *como sí*, una idea regulativa destinada a cumplir una función práctica: preservar la dignidad del sujeto moral. La Fraternidad, entendida como una hospitalidad recíproca y universal, es un mandato irrevocable de la razón destinado a la instauración de un Estado cosmopolita, orientado a la preservación del mandato moral supremo: “no debe haber más guerras”. Kant concibe el mejor mundo como el mundo de los seres inteligibles, de libertad absoluta y de moralidad, a la que alude como una *comunidad ética* (en oposición a la *sociedad civil de derecho*). Esta comunidad puede existir en una comunidad política e incluso debería estar formada por todos los miembros de ella. Un *estado civil de derecho* (político) es la relación de los hombres entre sí en la medida en que están regulados por leyes de derecho públicas (leyes de coacción). Un *estado civil ético* es aquel en el que los hombres están unidos por leyes no coactivas, es decir, por leyes de virtud, donde cada hombre es su propio juez ya que *no hay ninguna autoridad pública poseedora de poder*.¹ Kant contempla la posibilidad de que las comunidades políticas busquen fomentar las leyes de la virtud allí donde las leyes de coacción no alcancen, pero pone un límite al vislumbrar los peligros que implicaría la intromisión del Estado en cuestiones ligadas a la legislación de fines éticos ya que sería una contradicción (*in adiecto*) imponer coacciones en el mundo de la libertad.² Mientras que una acción legal puede ser forzada, la acción moral es siempre autónoma puesto que proviene de la comprensión del deber. El cumplimiento del deber tiene un escenario público y permite, en oposición al viejo orden feudal, fundar un nuevo *ethos*: la igualdad obtenida a partir de la clara conciencia de libertad y dignidad. La libertad, la categoría básica de la ética y la política kantiana, es concebida como autolegislación racional del hombre. Su distanciamiento de cualquier forma de eudaimonismo es central para ubicar el corte radical que efectúa respecto de la tradición política anterior. Para Kant, el fin del Estado no deberá ser la preservación de la felicidad de los ciudadanos ya que esto puede encontrarse en el estado de naturaleza o incluso en un despotismo, sino la máxima coincidencia con los principios del derecho a partir del cumplimiento del imperativo categórico. Al despotismo,

¹ KANT, IMMANUEL, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969, pág. 96.

² “ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política. –El ciudadano de la comunidad política permanece, pues, plenamente libre, por lo que toca a la competencia legislativa de ésta, si quiere además entrar en una unión ética con otros ciudadanos o si prefiere permanecer en un estado de naturaleza de esta índole”. KANT, IMMANUEL, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Op. Cit., pág. 96.

basado sobre el principio de la felicidad, Kant opone el republicanismo. Los principios de libertad e igualdad, recogidos en el primer artículo de *Sobre la paz perpetua*, fundamentan la constitución republicana. .

La constitución *republicana* es aquella establecida en conformidad con los principios, 1° de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), 2° de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y 3° de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos): es la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo.

La constitución republicana es, pues, por lo que respecta al derecho, la que subyace a todos los tipos de constitución civil. Hay que preguntarse, además, si es también la única que puede conducir a la paz perpetua.³

Kant, admirador de Newton, el mismo que caracterizó a su pensamiento de “giro copernicano”, alude a la esfericidad de la Tierra para argumentar en favor del cosmopolitismo.⁴ En *La Metafísica de las Costumbres* señala que nuestro planeta es esférico (*globus terraqueus*) y que por mucho que intentemos guardar distancias entre unos y otros, estamos obligados a la convivencia y presencia de los otros. La idea de una comunidad pacífica universal, todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra, no es algo filantrópico sino un principio jurídico.

La naturaleza los ha encerrado a todos juntos entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia como *globo terraqueus*); y como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la tierra sólo puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, por tanto, como una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho, todos los pueblos *originariamente* tienen en común el suelo, pero no están en comunidad *jurídica* de la posesión (*communio*) y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible *interacción* física (*commercium*), es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en *prestarse* a un *comercio* mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero está autorizado a tratarlos como a enemigos.⁵

Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón.⁶

³ KANT, IMMANUEL, *Sobre la paz perpetua*, traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1994, pág. 16.

⁴ Para la época, la esfericidad de la Tierra estaba suficientemente aceptada y era la tesis central de la nueva visión del mundo y de la nueva epistemología. El interés por este nuevo conocimiento permite la construcción de una nueva geografía. Kant desempeñó un papel decisivo al colocar a la geografía en el marco de las ciencias. Para ello dividió el conocimiento adquirido a través de la observación en dos categorías: una comprende los fenómenos registrados de conformidad con la lógica, lo que da lugar a clasificaciones como órdenes, géneros y especies vegetales y animales, sin importar cuándo o dónde tienen lugar. La otra incluye los fenómenos que se perciben en términos de tiempo y espacio; la clasificación y descripción que tiene en cuenta el tiempo se considera *historia*, y la clasificación y descripción que tiene en cuenta el espacio se considera *geografía*. Kant subdividió la *geografía* en seis ramas, una de las cuales, la *geografía física*, es esencial para las otras cinco. Las otras ramas señaladas por Kant fueron la geografía matemática, la moral, la política, la comercial y la tecnológica.

⁵ KANT, IMMANUEL, *La metafísica de las costumbres*, El Derecho público. Sección tercera, *El derecho cosmopolita*, § 62, Op. Cit., pág. 192.

⁶ KANT, IMMANUEL, *La metafísica de las costumbres*, 355, Op. Cit., pág. 195.

El optimismo de Kant acerca del porvenir de la Humanidad no es un optimismo ingenuo, por el contrario, reconoce las grandes limitaciones de la naturaleza humana para llegar a establecer un sistema de convivencia pacífica. Su visión acerca de esta naturaleza humana, en algunos aspectos, se acerca a Hobbes.

Con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho.⁷

En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), obra contemporánea al proceso que dio lugar a la Revolución francesa y a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), inspirada en la Declaración de los Derechos de Virginia (Estados Unidos, de 1776), Kant propone una visión teleológica de la historia⁸ buscando, al modo de un Newton de la historia, encontrar los principios que rigen la naturaleza fenoménica de los hombres. Comienza diciendo:

Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causadas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en *grande*, podrá descubrir en él un curso regular.⁹

Para ello, propone ubicar los *hilos conductores* para tal historia en sentido cosmopolita, al modo como Kepler sometió los movimientos excéntricos de los planetas a determinadas leyes y Newton explicó estas leyes por una causa natural general. Así enuncia nueve principios.¹⁰ Entre ellos, en el

⁷ KANT, IMMANUEL, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pág. 51.

⁸ En la “Metodología”, última parte de la *Crítica del juicio*, Kant trata del uso del principio teleológico. Si se admite que hay una causa que actúa con intención, debe haber un “fin final” que, postula, no puede ser sino el hombre, considerado en cuanto es un ser moral.

⁹ KANT, IMMANUEL, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Op. Cit., pág. 39.

¹⁰ PRIMER PRINCIPIO: Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada. SEGUNDO PRINCIPIO: En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de la razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos. TERCER PRINCIPIO: La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la propia razón. CUARTO PRINCIPIO: El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. QUINTO PRINCIPIO: El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general. SEXTO PRINCIPIO: Este problema es también el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana. SÉPTIMO PRINCIPIO: El problema de la institución de una constitución civil perfecta, depende, a su vez, del problema de una legal RELACIÓN EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS, y no puede ser resuelto sin éste último. PRINCIPIO OCTAVO: Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad. NOVENO PRINCIPIO: Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de

cuarto principio, señala un antagonismo del que se vale la Naturaleza y que es la causa del orden legal: la *insociable sociabilidad*. La inclinación gregaria de los hombres, que los mueve a formar una comunidad, a la vez, va unida a una resistencia que amenaza con disolverla. La tendencia a entrar en sociedad se ve contrarrestada por la tendencia a aislarse. Kant nos habla de la *insociable sociabilidad* para referirse a este antagonismo siempre presente, que amenaza toda comunidad. Este principio admite que el hombre tiene la tendencia a socializarse, ya que solamente en ese estado se siente hombre, pero también a individualizarse, ya que encuentra también, en él mismo, la tendencia antisocial a orientarlo todo de acuerdo con sus fines egoístas. Esto da como resultado una sociedad antisocial. Kant señala las tendencias contradictorias que mueven nuestros afectos y nuestros comportamientos hacia los demás: la inclinación a vivir en sociedad es inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Para Kant, no habría que desconocer estos principios ni maldecirlos, por el contrario, hay que tomarlos en cuenta para evaluar las dificultades y obstáculos en el camino hacia el fin final de la Historia.

Kant subraya algunos derechos que hoy resultan particularmente desafiantes: el derecho en común que tienen todos los habitantes del planeta sobre la superficie de la tierra, “no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra”, y el derecho que tiene el extranjero a no ser tratado con hostilidad por el hecho de haber llegado al lugar que está ocupado por otro pueblo, mientras no arribe con ánimo de conquista. Kant lo reitera: la superficie del planeta pertenece a la especie humana. Reconoce con claridad que no hay certeza alguna en lo referente al inicio de un proceso que pueda desembocar en la instauración de un tratado de paz perpetua, no vislumbra en el horizonte la inminencia de tal acontecimiento. Sin embargo, a despecho de la realidad, nos señala con igual lucidez “que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es”: si el deseo resultara irrealizable, es de todas maneras nuestro deber el tener que actuar de acuerdo con esa justificada y legítima aspiración.

Kant propone, entonces, la utopía de una unificación perfecta de la especie humana en una ciudadanía común. Ésta es la manera en que debemos aceptar la hospitalidad recíproca como un mandato supremo.

En estos 200 años, el mundo parece haber evolucionado a espaldas de esta advertencia premonitoria.¹¹

El agora atacada

la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor.

¹¹ BAUMAN, ZYGMUNT, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, pág. 184.

Castoriadis revisa el poder de la política, considerada como una de las instituciones básicas de la modernidad. Toda sociedad instituye un poder explícito al que se asocia lo político. Este poder instituido constituye instancias capaces de emitir órdenes sancionables, explícita y efectivamente. ¿Por qué es necesario este poder y es uno de los escasísimos universales de lo social-histórico?, se pregunta Castoriadis. En respuesta afirma que toda sociedad ha de conservarse, preservarse, defenderse ya que siempre está amenazada por el inframundo previo a su construcción social, está amenazada por sí misma, y, sobre todo, está amenazada por el futuro porque éste no incluye una codificación previa y exhaustiva de las decisiones que han de tomarse. Este poder explícito que concierne a lo político y que normalmente concentra el significado del término “poder”, no reposa principalmente en la coerción sino en la interiorización de las significaciones instituidas. Este poder instituyente nunca puede explicitarse plenamente, se ejerce en la imposición de un lenguaje pero, afirma, “un lenguaje, no es solo un lenguaje, es un mundo”¹². Estas formas hacen ser un mundo, es decir, constituyen un sistema de normas, de instituciones, de valores, de finalidades.

En el núcleo de estas formas se hallan las diferentes significaciones imaginarias sociales creadas por una sociedad y encarnadas en sus instituciones. Dios es una de estas significaciones imaginarias sociales, pero también lo es la racionalidad moderna, y así sucesivamente.¹³

Lo que existe en toda sociedad es lo político referido al poder instituido, capaz de emitir órdenes. Podemos pensar sociedades sin Estado pero no sociedades sin instituciones explícitas de poder. Por otra parte, entre las instituciones modernas, la política no existe siempre y en todas partes, es el resultado de una creación socio-histórica rara y frágil, asociada, para Castoriadis, a la aparición de la *polis* entre los siglos VIII y V a. C entre los griegos y, por otra parte, en la Europa occidental a partir del primer renacimiento (siglos XI y XII). Esta distinción, entre “lo” político y “la” política, se examina a la luz de la distinción entre “sociedades heterónomas” y sociedades “autónomas”. En las primeras, la creación de las instituciones se adjudica a una realidad extra-social (los dioses, los héroes fundadores, dios, los antepasados, la naturaleza, la Razón, la Historia). Para Castoriadis, solamente dos casos, la Grecia antigua y la Europa occidental a partir del primer Renacimiento, interrumpen la larga historia de las sociedades heterónomas. En ambos casos se admite que las instituciones son creaciones de la sociedad misma y, por lo tanto, sujetas a la crítica, revisión y modificación mediante las decisiones de los ciudadanos. La ruptura de la clausura de significados¹⁴,

¹² CASTORIADIS, CORNELIUS, *El ascenso de la insignificancia*. , Madrid, Cátedra, 1998, p.158. Ejemplos de esta creación de mundo son: el Dios hebreo, la *polis* griega, las significaciones que acompañan la sociedad capitalista. Mediante estas significaciones se instituye, en cada caso, un tipo de individuo particular, un enjambre de papeles sociales.

¹³ CASTORIADIS, CORNELIUS, *El ascenso de la insignificancia*, op. cit., p. 157

¹⁴ El término “clausura” está tomada del campo de las matemáticas. Se dice que un cuerpo algebraico es cerrado cuando toda ecuación algebraica posee soluciones que también son elementos del mismo. En una sociedad donde hay clausura de

propio de las sociedades heterónomas, es la apertura de la interrogación ilimitada, es el inicio de la filosofía que se diferencia de la interpretación canónica de los textos sagrados. Lo mismo puede decirse de la democracia, cuando la sociedad no se detiene en un concepto determinado de libertad, justicia o igualdad. La política también se crea por primera vez en estos dos ámbitos históricos.

En el mundo griego antiguo, Castoriadis distingue tres instituciones que representan: el ámbito privado (el *oikos*), el ámbito público (la *ecclesia*) y el ámbito público-privado (el *agora*)¹⁵.

El oikos representa la esfera privada, la casa-familia

El agora representa el mercado, la plaza pública, el lugar de reunión donde los individuos se encuentran, intercambian bienes, discuten, etc.

La ecclesia, es el lugar desde donde se ejerce el poder, es el lugar público, donde se articula el ejercicio de los distintos poderes políticos

Castoriadis nos recuerda que el *agora* era, para los miembros de la *polis*, el espacio de encuentro entre lo público y lo privado. Entre el *oikos* y la *ecclesia* los griegos situaban una esfera de comunicación. Esta tercera esfera, el *agora*, aseguraba un ámbito de tráfico y constante fluido entre lo privado y lo público dentro de la *polis*. Este territorio sin dueño, o mejor, donde los dueños son todos, no dejó de ser un lugar de tensión y pugna de poder tanto como una zona de diálogo y cooperación.

Zygmunt Bauman alude a esta distinción de Castoriadis para señalar las mutaciones en el vínculo entre lo público y lo privado en las sociedades autónomas, es decir, en aquellas donde se reconoce que las instituciones son creaciones humanas y no el ejercicio de un mandato de orden divino. Recupera las ideas de Castoriadis acerca del *agora* al advertir que, sin ella, ni la *polis* ni los ciudadanos podrían conservar la libertad de decidir el significado del *bien común*. El *agora* moderna es ese espacio social donde las preocupaciones privadas se debaten hasta elevarse al rango de asuntos públicos y donde los ciudadanos luchan por encauzar en soluciones públicas sus problemas privados de un modo ruidoso, caótico e indisciplinado. Para este autor, el *agora* puede ser atacada poniendo en peligro su integridad, distorsionando o socavando el rol que desempeña, provocando la retracción de la autonomía tanto de la sociedad en general como de cada uno de los ciudadanos. Así ubica la tendencia totalitaria que Bauman encuentra arraigada en el “proyecto moderno” y que llevó a las guerras del siglo XX. De modo fatalista, Bauman admite que todo proyecto de “sociedad civil”, equivalente contemporáneo del *agora*, permanece a la sombra de este recuerdo. Según Hannah Arendt, la tendencia totalitaria es la tendencia a “volver superfluos a los seres humanos”. La

la significación, ninguna cuestión que pudiera plantearse en ese magma de significaciones, adquiere respuesta fuera de él. El sistema tiene respuestas para todo.

¹⁵ CASTORIADIS, CORNELIUS, *El ascenso de la insignificancia*, op. cit., p.225

tendencia totalitaria apunta a la aniquilación de la esfera privada y a la disolución de lo privado en lo público. No existe la necesidad del diálogo ya que los súbditos no tienen nada que decirle al poder. La tendencia totalitaria necesita de la ideología como escalera pero, una vez en el poder, se convierte en “poder estatal” instalado en las certezas y ya se impone solamente “la lógica de la deducción” suplantando a toda lógica de la argumentación. Una vez concretado el Estado totalitario (fascista o comunista, para Bauman) los ideólogos ya no son necesarios. Se ha consumado el exterminio del *agora* por la *ecclesia*.

Actualmente el *agora* sigue siendo un territorio invadido pero no ya por tropas estatales disciplinadas y uniformadas sino por aventureros ansiosos de invadirla. Los poderes que verdaderamente cuentan ya no necesitan de filósofos, educadores o predicadores, no pretenden la elevación espiritual de las masas así como tampoco cruzadas culturales o conversiones masivas. El *agora* ha sido colonizada por lo que Bauman llama “la economía política de la incertidumbre” entendida como el conjunto de reglas para acabar con las reglas. Ya no hace falta el pesado panóptico. Ahora la “libertad de mercado” condiciona toda forma de conducta humana y las primeras víctimas son las instituciones republicanas.

Unsicherheit es el nuevo vocablo al que Bauman dedica atención para explicar, en última instancia, porqué nos hemos distanciado de la política. Según nos indica, tres términos necesita el español para conceptualizarlo: “incertidumbre, inseguridad y desprotección”. Vivir en la incertidumbre parece ser el único estilo de vida posible ya que las instituciones políticas que deberían proteger a las personas del ejercicio del poder no generan confianza. Lo político ocurre por fuera de la política. Mientras lo privado se abisma en la “desconfianza existencial corrosiva”, lo público se ha retirado buscando amparo en lugares políticamente inaccesibles. La tendencia más marcada de nuestra época es la separación del poder de la política: mientras el primero fluye o tiene una representación extraterritorial, el segundo tiene carácter local. Como consecuencia, la crisis actual del proceso político, según interpreta el autor, radica en la ausencia de una agencia capaz legitimar, promover o cumplir cualquier conjunto de valores. Con todo, el nihilismo y la desesperanza parecen ser en el pensamiento de Bauman cuestiones de conformistas y cobardes. Haciéndose eco del concepto hipocrático de “crisis” como instancia de decisión o determinación más que de “desastre” o “catástrofe”, propone una suerte de puntos cardinales hacia los que concentrar esfuerzos: recrear el modelo republicano del Estado y la ciudadanía; el establecimiento universal de un ingreso básico y la ampliación de las instituciones de una sociedad autónoma para devolverles capacidad de acción e igualarlas con poderes que, en la actualidad, son extraterritoriales. Adoptando una actitud normativista, Bauman afirma: “La política debe ponerse a la altura del poder que se ha liberado para vagar, sin control, por el espacio de lo político”. Asumiendo ahora un rasgo kantiano afirma:

Lo que se necesita es nada menos que una institución republicana internacionales una escala equivalente a la de los poderes trasnacionales (...) lo que hace falta es “un nuevo internacionalismo”.¹⁶

En las actuales circunstancias internacionales, la propuesta parece de realización lejana pero, también en un rasgo kantiano, Bauman no pierde de vista la realidad. Por el contrario, lúcidamente reconoce que los estallidos de solidaridad internacional son carnavalescos, esporádicos y de corta vida. La globalización ha reemplazo al universalismo porque la primera es supraestatal, *de facto*, naturaliza lo que sucede mientras que el universalismo suponía la anticipación de una idea regulativa. Para Bauman la república es la única alternativa a las ciegas, erráticas y descontroladas fuerzas de la globalización. La propuesta es “rediseñar y repoblar el *ágora*”. Es una utopía pero, como dice el filósofo catalán Joan Manuel Serrat “sin utopías, la vida sería un ensayo para la muerte”

¹⁶ BAUMAN, Zygmunt, *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p.201