

Al César lo del César



Juan Alejandro Valente

Valente, Juan Alejandro

Al César lo del César / Juan Alejandro Valente. - 2a ed. - Victoria

: Juan Alejandro Valente, 2021.

Libro digital, Amazon Kindle

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-88-2711-7

1. Filosofía Política. 2. Derecho de los Estados. 3. Democracia. I.

Título.

CDD 320.01

ISBN 978-987-88-2711-7



Brisa del alba

Si a las palabras del viento

Le sumo el silencio del vacío

En la quietud de la mente

Encuentro el verbo divino.

En penumbras quien sólo sombras contemple

Cierto es que la luz ciega

Pero el espíritu, sabio, imperecedero,

Guía al alma que en unidad con él se encuentra.

Brisa del alba,

Poso mis pies en su orilla

Pasado y futuro se desdibujan

El cristal nuevamente brilla

Y todo vuelve a la calma

A mi familia

Prólogo

El título de la obra remite a aquel episodio bíblico donde los fariseos interrogan a Jesús sobre si es lícito pagar tributo al César, tras observar un denario preguntó de quién era el perfil retratado en el mismo, por lo que los presentes afirmaron que se trataba del César y Jesús respondió ‘Dad al César lo del César y a Dios lo de Dios’. El presente trabajo es un intento de dar cuenta, en primer término, a la pregunta sobre qué elementos motivan a darle al César lo del César, es decir someternos a la autoridad política, para ello abordaremos la discusión sobre la legitimidad de quien se pone en posición de mando. Más allá del temor al castigo que imponga el desobedecer las normas sociales que promueven un status quo, es imperioso que sea la voluntad de la obtención de un bien colectivo deseable -frente al de la mera utilidad contingente- el elemento primordial de subordinación a la

autoridad política. Para justificar esta sentencia retomo el argumento de John Rawls que '*Justicia Social*' es aquel valor moral que prescribe elementos positivos en pos de un bienestar general indiscutido para un número considerable de la población.

Ahora bien, el Estado como construcción histórica nos invita a pensar las relaciones políticas como conflictivas, contingentes y represivas al punto tal de no poder dar una respuesta real positiva y universalizable a la pregunta sobre hasta qué punto el Estado permite y/o fomenta que intereses contrapuestos compitan en igualdad de condiciones, pues es allí donde la noción de orden público y garantía de los privilegios obtenidos ponen a prueba cualquier concepto voluntarista. Analizando la matriz profunda de empobrecimiento paulatino, constante y vergonzante de todos los pueblos de Sudamérica, en la historia reciente es por lo menos dificultoso pensar que estamos en camino de elevación cultural de las masas por medio de fuerzas progresivas, tal como explica

Antonio Gramsci. Amén a los vaivenes económicos, nuestra región no logra comprender qué rol debe cumplir a nivel mundial. Suponiendo que la juventud de su historia es pretexto suficiente para la justificación de su ignominia por parte de los diferentes hegemones que se han interesado en nuestras bondades y potencialidades, Sudamérica debe comprenderse como una región que aporte a la humanidad un tipo de organización que trascienda la lógica del imperialismo como fase superior de la dominación política.

Al reconocer que, tal como dice Kant, es contradictoria y conflictiva la naturaleza de lo político, debemos pensar a la organización social como un espacio donde concordancia y discordancia son fuerzas motrices de la evolución de la conciencia social, que se ve cristalizada en formas de coexistencia que promueven un vivir específico. En este caso puede decirse que fácilmente se distinguen elementos universalmente aceptados en lo tendiente al cuidado de la

trascendencia de la cultura, entiéndase la preservación de lo institucional como valor aprehendido: usos, valores y costumbres que determinan nuestro ser social. Ello puede ser cuantificable, por ejemplo, en la articulación de dos variables: el desarrollo de la formación de las generaciones futuras en primer lugar, y en el cuidado y la utilidad de la ancianidad como institución social en segundo. Quien articule estas dos variables estará haciendo un gran bien a la comunidad.

Cabe aclarar que si bien excede la presente obra detallar los elementos que intervienen en un buen cuidado de la niñez, es obvio que la estructura psíquica del individuo -y por tanto de una sociedad- radica en un correcto cuidado de las y los infantes, pues es difícil replicar en la adultez lo que no hubiere sido aprehendido previamente¹. A su vez, también resulta claro por sí mismo, que la

¹ En base a ello, vale analizar que para la Constitución Argentina el asiento del hogar como bien de familia, y el cuidado supietorio del Estado donde familia no hubiere, son derechos inalienables.

angustia existencial que genera la contemporaneidad nos invita a desafiarnos sobre el concepto de utilidad social, el cual es de forzado vínculo con el de ancianidad. Si la utilidad está dada por la productividad ¿qué tan útil puede ser alguien que para el Estado sólo represente una carga para las arcas y el sistema sanitario? Estaremos en una encrucijada sin salida mientras pensemos en términos mercantilistas clásicos, pues el principal activo que tiene la ancianidad es la experiencia, la cuál si no es articulada con la potencialidad de la niñez nunca se podrá transformar en acción concreta conscientemente dirigida a provocar un bien mayor, que si comparativamente prescindieramos de sus servicios.

El Estado tiene una obligación para con cada súbdito/a en particular, ella es asegurar el pleno disfrute del libre albedrío que representa vivir. Debe observar al ciudadano/a desde su más temprana edad y debe coordinar con los miembros de su hogar a fin de efectivizar las condiciones concretas

para el goce del libre albedrío del infante. El Estado orienta las fuerzas productivas para hacer efectivas dichas condiciones, allí encontraríamos un ejemplo de ejercicio de la función de dirección consciente de una sociedad por parte de la política como sistema de circulación del poder legalmente instituido, ya que al discutir sobre cómo efectivizar y efficientizar la utilización de recursos escasos, estará dejando los cimientos de una potencia futura en el mediano plazo en términos históricos. De desviarse de los fundamentos jurídicos que lo ungen como la materialización del poder político, entonces sí podríamos hablar de un modo más peyorativo sobre la clase dirigente. En definitiva, nobleza obliga a reconocer que si algo podemos esperar de la política entendida por sudamericanos/as, es la mediocridad promedio de su clase dirigente.

En todos los casos el Estado, al institucionalizar el poder político, tiene como principal función la dirección consciente de una sociedad determinada. Si conciencia social es la

sumatoria de símbolos que interpelan el sentimiento de pertenencia a un colectivo²; si por ideología se entiende la estructura cognitiva de un ser pensante, y de los mecanismos lógicos que dan sentido a una noción de orden general, a un status quo que le es heredado; si por herencia se entiende que algo que me pertenece como parte de un linaje, reconociendo así que la herencia cultural es parte constitutiva del individuo, y que el Estado tiene la potestad de transformar un potencial sufrimiento de una criatura o un anciano sin amparo alguno en un aprendizaje amoroso de un hecho traumático como la ausencia de un hogar o un servicio esencial; entonces, se da un fenómeno de simetría entre el cuerpo social y el cuerpo biológico.

La dirección ideológica de una persona está dada por sus facultades mentales y la capacidad de discernimiento y adaptación al entorno, quien a través de un cuerpo experimenta. Así como

² Llámese nación, clase social, humanidad, etc.

biológicamente nuestros órganos se asocian en sistemas para cumplir funciones, diferentes sistemas se encargan de velar por la salud de la sociedad: agricultura, cultura, tecnología, economía, medicina, educación, política y espiritualidad son los sistemas encargados de armonizar el cuerpo social y desplegar la potencia de un pueblo.

Si estamos de acuerdo que nuestra conciencia determina el grueso de las decisiones que tomamos, y que nuestra salud depende -en un buen porcentaje- de las decisiones que tomamos, es que empezamos a suponer que dicha angustia existencial debe ser abordada, en primera instancia, por la política.

El sistema es el ordenamiento de las funciones de las partes para el desarrollo de un propósito, por ello es central interrogarnos sobre si es la democracia la mejor forma de organización

posible y, en concordancia con lo sostenido, diremos que un régimen que permita y fomente que intereses contrapuestos compitan en igualdad de condiciones sólo puede generar un ordenamiento jurídico que limite los excesos de los poderosos y proteja los aspectos que comprenden lo que llamaremos el libre albedrío del ser humano. Lo cual es un óptimo más que suficiente para encuadrar las aspiraciones de este estudio.

Reconocemos que cada uno de los miembros de una comunidad tiene el derecho inalienable de experimentar los aspectos de la vida que más desee en tanto no perjudique a otro. Sabiendo ello, progresivamente el Estado -sea por medio de la gracia o el conflicto- absorberá como desafío la eliminación de los obstáculos sociales y económicos que impidan el libre despliegue de esa voluntad, porque como todo cuerpo desea que sus células funcionen plenamente, así sucede entre una sociedad y sus átomos indivisibles. La política debe entender, en su rol de dirección consciente de la

sociedad, que cuando se promueve este ejercicio de libertad individual lo que se logra es la libertad social, entendida como el pleno despliegue de las potencialidades de un pueblo, el cual puede estar llamado a protagonizar la historia, aunque ello conlleve relaciones conflictivas con otras potencias.

Ahora bien, la democracia en sí no resuelve sino temas de procedimiento, tan sólo nos facilita una legitimidad de origen terrenal e invita a la apropiación por parte de los colectivos sociales de aspectos del libre albedrío ontológico materializada en derechos y conquistada por la vía política. El sistema democrático tiene la función fundamental de generar representación legítima, carismática en tanto don profético, de sometimiento o subversión automática capaz de identificar sus fines con los del colectivo al que representa. Esa volatilidad la dota de vitalidad, y es el conflicto político necesario para preparar el terreno para otra forma de organización, pero que es impensable para nosotros, aunque no necesariamente lo sea para las

generaciones futuras ya que debemos tener la convicción que el proceso es evolutivo, y toda evolución es progresiva e imperceptible en lo inmediato, pero incontenible y natural. Si no pensamos en términos de evolución y adaptación el destino es la extinción. Nuestro planeta es un elemento vivo que es superior a nosotros, por ello es una variable que debe ser considerada si estamos pensándonos en tanto especie.

Por lo tanto, cabe esperar de la democracia mecanismos de representación que reflejen el balance de fuerzas y comprendan los ritmos históricos de protagonismo de los movimientos sociales, consecuencia indefectible de las particularidades de las demandas en el siglo XXI y, como parte interviniente en el proceso evolutivo de la maduración de las sociedades, ser el espíritu del debate y de la abolición de '*privilegios de casta*', ya que los mismos carcomen el principio de igualdad ante la autoridad del Estado.

Dentro de la teoría de Carl Schmitt la diferenciación entre amigos y enemigos tiene el sentido de expresar el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una separación, una asociación o una disociación. Por ello, concebir las relaciones políticas en tanto insertas en un escenario de probabilidades inciertas y recursos escasos -aunque valiosos- es la estrategia de la unidad nacional para insertarse en el tablero de la geopolítica. El aislacionismo sólo es posible en unidades autosuficientes, las cuales escasean, sobre todo en la era de la nanotecnología. Indudablemente el rol de las fuerzas armadas en el futuro seguirán siendo de relevancia, aún hay un continente entero en disputa por su soberanía y Argentina es parte reclamante, el mapa bicontinental de nuestro país revela que termina en el polo sur.

La opción militar siempre está en el escritorio de/la Comandante en Jefe de las FFAA, sino no le

cabría el título de Nación soberana, de Pueblo, hablaremos de tales caso como nuevas formas de colonialismo, embriones de ser nacional, pero en ninguno de los casos como Pueblo constituido y protagonista. Carl Schmitt nos previene de las quimeras que promueve ilusoriamente el universalismo, las relaciones políticas deben comprenderse como la sucesión de la Historia Universal desde la época de las epopeyas hasta nuestros días. A pesar de la naturaleza conflictiva de las relaciones políticas, hay una evolución evidente, nuestra tecnología solo está detrás de las mentes que las diseñan, hemos conectado todas las culturas a través de procesos audiovisuales en tiempo real, hay legislación internacional sobre derechos humanos que puede ser aplicable a situaciones en cualquier contexto; es una época donde la humanidad como totalidad es más visible.

La humanidad es la conformación espiritual del ser humano, es decir aquello que da respuesta al pecado original, a la herejía de morder del fruto del

conocimiento. Lo revelado, explican algunos sabios, es la naturaleza dual de la creación: positivo y negativo son complementarios, así como el frío y el calor, el bien y el mal coexisten para ser útiles a mi conformación moral, la cual guiará mis pasos hasta que complete mi experiencia en nuestro mundo. Mi personalidad se conformará de quien quiero ser y quien no quiero ser. Para amar lo que quiero ser por instinto odio lo que no quiero ser, aunque sea una parte del todo, es decir una parte de mi.

La misma dinámica de los opuestos es la que Schmitt define como amigo/enemigo. Pero como sostuvimos, ese opuesto que transformo en un externo amenazante no es más que lo que no deseamos ser, pero su capital simbólico puede movilizar incluso a la guerra. Todo ello es posible por la constitución imperfecta de los seres humanos, tal como sostiene Maquiavelo al ser humano ha de considerárselo como amenaza latente antes que como hermano de religión si de

asuntos políticos se tratare, el gobernante tiene buen augurio cuando entre sus súbditos prima el temor ante el amor, mas nunca el odio.

Odiar es desear intensamente pena o castigo sobre un objeto, el odio es una emoción humana, por lo tanto es parte de esta humanidad que venimos detallando. Con certeza esta emoción va tomando forma en la figura de la otredad, de aquello que me amenaza. A nivel político, la emoción del odio es tan efectiva como riesgosa, ya que solo quien odia actúa con violencia. La odisea de las próximas generaciones quizás sea la transición de la manipulación informativa a la universalización del conocimiento. Sin embargo, debemos aceptar que los mensajes son sesgados, intencionados y que solo la democratización progresiva de los medios de expresión generará ágoras que vehiculen el entendimiento entre iguales. Mientras tanto debemos presuponer de

sistemas de alianzas para resguardar el patrimonio nacional.

Es en este punto que surge el interrogante sobre si es posible dotar de eticidad al rival, o él debe encarnar necesariamente el mal. Elevar la causa nacional a cruzada religiosa responde a las astucias simbólicas que motiven los humores de las multitudes. A modo de ejemplo, Argentina tiene un enemigo natural, el Reino Unido de la Gran Bretaña, dada la usurpación de territorio soberano en 1833. Sin embargo, la nobleza de la causa no la sacraliza, es una disputa territorial entre dos Estados soberanos. Se pretenderá destacar que la sacralización de la guerra es un elemento vertebral de la yihad musulmana, así como cualquier fuerza que se presente en la figura del profeta, mas no deja de ser una acción de una potencia sobre otra. No afecta la ecuación que la causa no sea la del Estado sino la religión, en materia de política lo que se modifica es la fuente de legitimación de un orden, que sea lo sagrado refiere más a un

disciplinamiento interno antes que a la finalidad de la causa. Termina siendo una disputa entre visiones de Justicia, eso hace justa la disputa.

Por último y de acuerdo a lo expuesto secuencialmente, se pretenderá dar una definición de justicia como vitalidad evolutiva armónica de las formas del Ser Humano. Lo pretendido es el desarrollo armónico de todas las potencias creativas, es proyección del hogar como aporte particular a una visión total de paz perpetua, es conciencia alimenticia para armonizar cuerpo y mente, es arte para la libre expresión de las potencialidades humanas para el autoconocimiento y develo del propósito. El poder político debe protagonizar el diseño de los andamiajes institucionales que brinden las necesidades básicas del ser, a saber los activos generados por el buen funcionamiento de los sistemas mencionados previamente.

Trataré de dejar claro que pretendo dotar a la ciencia política de una conciencia que trascienda la racionalidad teleológica, de escapar de la lógica de Trasímaco donde justo es hacer el bien a los buenos, y el mal a los malos pues, tal como es puesto en boca de Sócrates qué mérito hay en quienes voluntariamente actúan con malicia, trataré de dejar claro qué parámetros son inquebrantables a la hora de proyectar con mayor fidelidad esta imagen de justicia que tenga a la idea de Bien por sobre las circunstancias. Si justicia es actuar en concordancia a los mandatos de la razón divina, ella debe comprenderse como la promoción de la higiene espiritual de las poblaciones a fin de elevar el grado de confraternización y, de ese modo, transformar en políticas públicas tendientes a fomentar ese nuevo estándar que encuentre a las generaciones venideras -de un modo incrementalista aunque dialéctico- con las herramientas suficientes para desplegar su potencialidad, en un marco de ausencia de

desigualdades estructurales extremas³, y en virtud de un horizonte claro sobre las ambiciones de la unidad nacional.

Si estamos persuadidos que todo misterio ha de ser develado a su debido momento, entonces podemos suponer que lo planteado en términos ideales es, por lo menos, pensable, así como lo son las máximas que presuponen la vía hacia la paz perpetua en tanto horizonte de una humanidad posible, mas aún distante.

I. La Fe En La Política

¿Qué Podemos Esperar?

“¡Valiente, mantén tu modestia! Y el pueblo te seguirá. Si has llegado a ser un líder para las

³ Al menos en principio, ya que la tendencia es a la desaparición de toda desigualdad estructural.

personas, permite que el Gran Te⁴ dirija tus actos. ¡Y sé puro, cariñoso y sutil en el alma, como un niño de pecho! ¡Estando en el bien, no te olvides de la existencia del mal! Y sé un ejemplo de bien para todos. Quien ha llegado a ser un ejemplo de todo lo mencionado para los demás ya no difiere por la calidad del alma del Gran Te. Y después se dirige hacia la Unión con el Tao Eterno. Tal persona, sabiendo sus logros y méritos, se mantiene en el anonimato, pero con eso se convierte en un sabio jefe natural. Es necesario contribuir a que exactamente tal persona sabia sea un jefe de la gente. Y entonces habrá orden permanente en el país“

Lao Tsé poema XXVIII

⁴N. de A.: El gran Te hace referencia a la naturaleza naturante de Spinoza, a la fuente de creación, a la idea de Bien platónica, al espíritu santo de los cristianos

I.I El Espacio De La Creencia En El Razonamiento

Pedro Luca es un octagenario oriundo de Tucumán que ha saltado a la fama por vivir en una caverna en solitario. Dado que "*la violencia y el alcohol arruinan al hombre*"⁵ ha preferido una vida contemplativa ajeno a las influencias nocivas de la civilización, "*ahora mi familia son los 'bichos'*" sentencia categóricamente el espécimen en cuestión. ¿Será Luca un profeta de una Nueva Humanidad que comienza a salir de la caverna descrita por Platón en su épico Libro VII de República? Probablemente nuestra generación no sea testigo del impacto de su accionar.

⁵01/08/16, El hombre de las cavernas tucumano: hace 40 años que vive en una cueva. Diario Clarín.
https://www.clarin.com/sociedad/hombre-cavernas-tucumano-vive-cueva_0_rJlj2cj_.html

Lo que sí es evidente para nosotros es que la necesidad de socialización hace que el ser humano complete su vida en la experiencia entre almas en cuerpos, conociendo el Bien y el Mal. Eso es la Vida. Los fundamentos filosóficos de los '*pensadores de su Tiempo*' indagarán, sucesiva e incansablemente, sobre el sentido de la acción humana, es decir la Historia.

Como especie sólo registramos 5000 años de aproximadamente 145000 que lleva el homo sapiens actual en el planeta, por lo que nuestro conocimiento no es absoluto, por ello nos es válido afirmar que la Naturaleza nos desborda y la Historia inscripta en nuestros genes no ha sido totalmente descifrada. En ese ámbito de abstracción sobre la realidad circulan las relaciones de poder entre las personas, basadas en acuerdos y amenazas con cada agente del cuerpo social, de allí el '*beneficio de pertenecer*'.

Un muchacho se compra un puntero láser sin más fines que el divertimento personal. La excitación de su nuevo artefacto lo lleva a utilizarlo en ámbitos no habituales para su nueva adquisición. En una de sus proyecciones se interroga sobre la imposibilidad de sus sentidos de percibir el trayecto del haz, con la consolante excepción de observar su impacto sobre algún objeto. Afligido (y descartando la hipótesis del fraude comercial), el muchacho no dudó en suponer que así como no percibía a simple vista fenómenos lumínicos, seguramente existirán de otra índole, como el espacio donde transcurren las interacciones entre las almas. Sin temor afirmamos que hasta en la más científica de las mentes, toda cosmogonía tiene su cuota de creencia, o de fe, en este caso es lo mismo.

I.II Creencia Y Soberanía

La soberanía de la autoridad es la creencia que termina de cerrar la ecuación del progreso comunitario pues es propio de la espada secular brindar las condiciones apropiadas para el despliegue de las potencialidades de una sociedad, tal como han sido para Roma las hazañas de sus próceres, al César lo del César, es decir la coexistencia y el mutuo reconocimiento de los miembros de una comunidad inserta en una comunidad de comunidades denominada humanidad; y a Dios debe dedicarse el propósito de la existencia, de hecho ésto institucionalizado ha asegurado el supervivencia de la Iglesia a través del monopolio del conocimiento. Para una definición satisfactoria del término Dios, propongo entenderlo tan sólo como la fuente que emana conocimiento. Ahora bien, el individualismo es el temor a la comunidad, si estamos de acuerdo hasta aquí, podemos definir comunidad política como un

orden de mutuo beneficio, a través de un agente gubernamental plural y promotor de lazos de solidaridad que se autoproclama representante absoluto de la totalidad '*sociedad*' dentro de un territorio delimitado, para regular así los aspectos públicos de la vida cotidiana, la defensa de las fronteras y los intereses nacionales en el extranjero.

Las bautizadas por la literatura política con el nombre de '*situaciones de excepción*' son actos de auto soberanía de un colectivo ante una autoridad que, por alguna contingencia histórica, ya no posee el monopolio de la obediencia política. Cito a modo ilustrativo el caso de la desobediencia civil llevada adelante por el Movimiento de Independencia por la India frente a la autoridad legal de la Corona Británica, culminando exitosamente en 1947 tras décadas de desarrollo. Por lo tanto, podemos definir estabilidad institucional como la primacía del Derecho del soberano, quien es reconocido de ese

modo cuando logra imponer su voluntad, fundamentalmente, en situaciones de excepción.

De acuerdo a lo expuesto, interpretamos tal proceso de independencia como un deterioro paulatino del poder soberano de la autoridad establecida, que conllevó a lo que otrora fuera aceptado por la mayoría de la población como la representación legítima del poder público, ahora sea visto bajo la forma de un invasor colonialista forzado a coexistir en una situación de excepción permanente, situación que los activistas pro independencia primero, y los súbditos en su mayoría después, han asimilado como interferencia fundamental a los intereses nacionales, puesto que la internalización del hábito de obediencia y la violencia no son sinónimos, de hecho la segunda es condición necesaria para la desaparición de la primera a nivel político. En este punto nos preguntamos ¿qué nos motiva a obedecer?

I.III ¿Voluntad O Utilidad?

El pensamiento crítico da cuenta de aspectos de una realidad social determinada que no son evidentes en primera instancia, por lo que la aventura de intervenir sobre ella puede llevar al agente a valerse del pasado o de hipotéticos contrafácticos para encontrar los elementos que sirvan de fundamento a la hora de intervenir en una realidad dada. Damos por sentado que existen motivaciones altruistas que llevan a muchos agentes a actuar en pos de un beneficio de goce comunitario más allá de sus intereses particulares.

Debemos necesariamente presuponer una existencia de un deber natural de la justicia y las partes en la posición original actúan mejor cuando reconocen el deber natural de la justicia. Dado el valor de un sentido de la justicia público y efectivo, es importante que el principio que

define los derechos de las personas sea sencillo y claro y asegure la estabilidad de los acuerdos justos. Comprender lo antedicho, por tanto, supone que *“se convendría en el deber natural de la justicia en lugar del principio de la utilidad, y que desde el punto de vista de la teoría de la justicia, es la exigencia fundamental para las personas. Los principios de obligación, aunque compatibles con esta teoría, no son alternativas posibles, sino que desempeñan un papel complementario”* (Rawls 2000: 309).

Desde el punto de vista de la teoría de la justicia, el deber natural más importante es el de apoyar y fomentar las instituciones justas. Este deber tiene dos partes: en primer lugar, hemos de obedecer y cumplir nuestro cometido en las instituciones justas cuando éstas existan y se nos apliquen; y en segundo lugar, hemos de facilitar el establecimiento de acuerdos justos cuando éstos no existan, al menos cuando pueda hacerse con poco sacrificio de nuestra parte. De

ello se sigue que, *“si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justo que es razonable esperar dadas las circunstancias, todos tienen un deber natural de hacer lo que se les exige”* (Rawls: 306).

Con respecto al principio de utilidad como norma rectora de la moral política dirá que sólo en situaciones no institucionales es compatible el punto de vista utilitario con los acuerdos que ya han sido tomados. Aunque el principio de utilidad puede ocupar un lugar en ciertos contextos debidamente circunscritos, se rechaza como descripción general del deber y la obligación. Por lo tanto una persona está obligada a cumplir su parte, especificada por las reglas de una institución, cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional, o se ha beneficiado de las oportunidades que ofrece para fomentar sus intereses, siempre que esta institución sea justa o imparcial, es decir, satisfaga los dos principios

de justicia. La idea intuitiva consiste en que, *“cuando un grupo de personas se embarca en una aventura cooperativa mutuamente beneficiosa y así restringen voluntariamente su libertad, los que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a un trato similar por parte de aquellos que se han beneficiado de su sumisión”* (Rawls: 314). En suma, para el autor nos será imposible beneficiarnos de los esfuerzos cooperadores de los demás sin cumplir nuestra parte, puede existir armonía entre los intereses corporativos mientras esa dinámica vitalice el sistema democrático siendo, como dice la constitución argentina en su artículo 36, atentados al sistema democrático los actos de corrupción y delito político.

Un principio considerado aisladamente no ofrece una declaración general que siempre baste para establecer cómo debemos actuar cuando se cumplan las condiciones del antecedente. En cambio, los principios innegociables propios de cada sociedad

singularizan los rasgos pertinentes de las situaciones morales, de modo que la ejemplificación de estos rasgos ofrece una razón para hacer un cierto juicio ético. El juicio correcto depende de todos los rasgos pertinentes como son identificados y forjados por una concepción completa del derecho. Afirmamos entonces que algo es nuestro deber teniendo en cuenta todas las cosas antedichas, o cuando damos a entender que conocemos (o tenemos razones para creer) a la empresa de la contribución solidaria para el mutuo beneficio social como el principio organizativo del cuerpo comunitario. Siguiendo este sistema de razonamiento “*bastan las reglas de prioridad para resolver los conflictos de principios, o al menos para guiar el camino hacia una correcta asignación de valores*” (Rawls: 312).

Cierto también es que operan dentro nuestro apetitos, deseos y motivaciones propias de nuestra condición animal y necesidades producto de una

estructura social heredada, por lo que en la totalidad de los casos opera una racionalidad limitada en el Ser Humano, ¿se da bajo esta premisa lo que Jeremy Bentham sostiene al decir que “[los súbditos] *tendrían que obedecer [a la autoridad política] en tanto que las probables desgracias de la obediencia sean menores que las probables desgracias de la resistencia*”? (Bentham 2010: 91) siendo para dicho autor el deber de obediencia vinculante en tanto sea del interés del súbdito. Volviendo momentáneamente al ejemplo inicial, sería un argumento aplicable al pueblo de la India durante la ocupación británica.

Decir que el principio de utilidad es el fundamento de toda virtud, es decir que la autorrealización personal es la motivación emocional del individuo para construir y considerar provechosa asentir a la preexistencia de un sistema que funciona indefectiblemente y debemos proveernos de él de tantos bienes cuanto necesitemos para cumplir nuestro propósito. Es una

definición inmortalizada por Maquiavelo en la cual la mutua desconfianza es el principal motor de vínculo social, por lo tanto el régimen político debe tender a eliminar los vicios que pudiere tener alguna eventual vanguardia iluminada, por lo que “*la única y suficiente razón completa en toda circunstancia práctica*” (Bentham: 95) es el principio de utilidad.

Vale aclarar que el principio de utilidad debe entenderse como aquel que establece la máxima felicidad de todos los que tienen interés en la cuestión, siendo el fin correcto y adecuado, y el único correcto y adecuado y universalmente deseable de la acción humana: de la acción humana en cada situación; y, en particular, en aquella del funcionariado, o del conjunto de funcionarios, que ejercen los poderes del gobierno. La palabra utilidad no apunta claramente a la idea de placer y dolor, como las palabras dicha y felicidad lo hacen, tampoco nos conduce a la consideración sobre el número de los intereses afectados: al número,

como a la circunstancia que contribuye, con la mayor proporción, en la formación de la medida que está aquí en cuestión; la medida de lo bueno y de lo malo, que por sí sola es la propiedad de la conducta humana, en cada situación, que pueda ser debidamente procurada.

Uno de los elementos más brillantes del esquema presentado por Bentham es poder tipificar al hábito de obediencia política como la sumatoria e institucionalización de actos de cualquier acto realizado en consecuencia de una expresión de la voluntad de parte de una persona que gobierna. La medida de su perfección estará determinado entonces por los siguientes factores: Un periodo en la duración de una sociedad; el número de personas que la componen durante ese periodo; y el número de cuestiones de deber que le incumben a cada persona que le sea dado. El hábito de obediencia será más o menos perfecto, según la proporción entre el número de actos de obediencia y los de desobediencia. Es decir que será técnicamente una

relación cuantitativa la que determine la existencia de dicha práctica social. Ahora bien, los fríos números no pueden ser explicados sin la motivación a adherir o rechazar a un gobierno, preexisten elementos culturales, ideológicos y estructurales que condicionan de sobremanera las pasiones políticas. Si bien todas ellas perciben una organización social donde la mayor cantidad de personas posibles vivan en condiciones dignas, cada parte del todo interpelará, a través de aquellos elementos preexistentes, a la sociedad para capitalizar poder político de dominio de agencias del Estado para la puesta en marcha de políticas públicas que materialicen el plan original de una organización social lo más perfectamente posible.

I.IV Justicia Como Imparcialidad

Una sociedad humana puede ser definida como una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos que en esta sociedad hipotética de forma complementaria dichas reglas especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Debemos presuponer necesariamente que existe una identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera

tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos.

Evidentemente no podemos desconocer las consecuencias conflictivas que muchas veces producen las relaciones políticas, puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor a una menor. Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre las diferentes disposiciones sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social, los cuales proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.

Dos cosas son necesarias para calificar a una sociedad como bien ordenada: cuando promueve el bien de sus miembros, y cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Debemos suponer como tal, por lo tanto, a una sociedad en la que cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y las instituciones sociales básicas por su parte, satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen. De hecho, aun cuando los hombres puedan hacer demandas excesivas entre ellos, reconocerán, ineludiblemente, un punto de vista común conforme al cual sus pretensiones pueden resolverse. Si, en suma, la propensión de los hombres al egoísmo hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente. Esta tensión es inherente al fenómeno de socialización entre extraños, por lo que entre individuos con objetivos y propósitos diferentes, es necesaria una

concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica porque el deseo general de justicia limita la búsqueda de otros fines. Entonces puede pensarse que “*una concepción pública de la justicia constituye el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada*” (Rawls: 19).

En una sociedad justa es una sociedad liberal para Rawls, siendo condición sine qua non para lograr la misma que las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente. Consecuentemente, las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos, y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social. Una variable que esboza para catalogar sociedades donde no son evidentes esta serie de núcleo de coincidencias básicas fundante, es cuando hace mella en la ligazón de las sociedades la desconfianza y el

resentimiento. Ellos, dirá, tienen la letal consecuencia de corroer los vínculos del civismo y, por si fuera poco, la sospecha y la hostilidad tientan al hombre a actuar en formas que de otro modo evitaría⁶. Así, mientras que el papel distintivo de las concepciones de la justicia es especificar los derechos y deberes básicos, así como determinar las porciones distributivas apropiadas, la manera en que una concepción lo hace, tiene que afectar los problemas de eficiencia, coordinación y estabilidad del poder político.

Es, por lo tanto, el objeto primario de la justicia el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por grandes instituciones Rawls comprende la

⁶ “(...) Atentará asimismo contra el sistema democrático quien incurriere en grave delito doloso contra el Estado que conlleve enriquecimiento, quedando inhabilitado por el tiempo que las leyes determinen para ocupar cargos o empleos públicos.” (art. 36 CN)

constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, enumera ejemplos de grandes instituciones sociales como la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama. La estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio.

Si existe desigualdad estructural entre un sector históricamente privilegiado y el vulgo, es evidente que la situación de igualdad inicial debe buscarse en otro plano, ya que las condiciones materiales determinan la conciencia y experiencia del individuo. La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad. Reconoce Rawls la existencia de '*posiciones sociales*' que determinan el horizonte de expectativas del

individuo, siendo los factores determinantes el sistema político y las circunstancias económicas y sociales. De este modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras. Estas son desigualdades especialmente profundas. No son sólo omnipresentes, sino que afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales en la vida, y sin embargo no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social. Estos principios regulan, pues, la selección de una constitución política y los elementos principales del sistema económico y social.

Una concepción de la justicia social ha de ser considerada como *“aquella que proporciona, en primera instancia, una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la*

sociedad” (Rawls: 22). Esta pauta no debe ser confundida, sin embargo, con los principios definitorios de las otras virtudes, ya que la estructura básica y los arreglos sociales en general pueden ser eficientes o ineficientes, liberales o no, y muchas otras cosas, además de justos o injustos. Una concepción completa que defina los principios para todas las virtudes de la estructura básica, así como su respectivo peso cuando entran en conflicto, es más que una concepción de la justicia: es un ideal social. Los principios de justicia no son sino una parte, aunque quizá la más importante de tal concepción. A su vez el ideal social se conecta con una concepción de la sociedad, una visión del modo según el cual han de entenderse los fines y propósitos de la cooperación social. Las diversas concepciones de la justicia son el producto de diferentes nociones de sociedad ante el trasfondo de opiniones opuestas acerca de las necesidades y oportunidades naturales de la vida humana. Por lo tanto, para comprender en su totalidad una concepción de la justicia tenemos que hacer

explícita la concepción de cooperación social de la cual se deriva. Sin embargo, al hacerlo, no debemos perder de vista ni el papel especial de los principios de justicia, ni el tema principal al que se aplican.

Rawls no duda en afirmar que justo es el equilibrio adecuado entre pretensiones enfrentadas, a partir de una idea de la justicia concebida como un conjunto de principios relacionados entre sí, para identificar las consideraciones pertinentes que hacen posible ese equilibrio. También debe comprenderse a la justicia como parte de un ideal social. Ha de considerar el autor en cuestión entonces que tal concepto debe ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales. Ahora bien, ¿Toda sociedad tiende hacia el justo equilibrio de las pasiones sociales? Si la política entre Estados-Nación es un complejo sistema de lealtades y sojuzgamientos ¿Es posible que la desigualdad natural entre, supongamos, Puerto Rico y los demás Estados de la

confederación no sea un obstáculo para, llegado el caso, aceptar de forma voluntaria y no violenta el principio de autodeterminación de los pueblos y la independencia del Estado libre asociado? Para Rawls, se deduce, la racionalidad al ser una facultad innata en las sociedades en tanto instancia colectiva de un individuo social, transpolar que a una racionalidad de los pueblos libres es el fenómeno al cual debemos apelar, puesto que racional es la sociabilidad, así como el principio de autodeterminación de los pueblos. En los casos de Muammar Gaddafi, Patrice Lumumba, Salvador Allende forzosamente podría argumentarse como astucias de la Historia en el devenir inexorable de la realización del Espíritu universal.

Cabe plantearse si el contractualismo es una doctrina vigente para un mundo como el contemporáneo. Los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto de un acuerdo original, es una noción que opera como un abstracto pensable pero no histórico, como

situación hipotética inicial. Rawls define su doctrina de justicia como imparcialidad bajo los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definatorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse.

La situación inicial del pacto es el sometimiento voluntario a la autoridad social, si bien se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia, lo que asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que

todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes deben suponerse como capaces de un sentido de la justicia. Es decir, que ante una situación de conflicto ambas partes encuentren el justo medio de negociación, y el mecanismo judicial se autolegitime ante la sociedad. Por lo tanto, una sociedad que satisfaga los principios de justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un esquema voluntario, ya que cumple con los principios que consentirían personas libres e iguales en condiciones que son imparciales. En este sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son autoimpuestas.

Ahora bien, ¿Qué sucede en situaciones históricas donde la desigualdad es estructural y el temor, la pobreza y la ignorancia son elementos de dominación social? Quizás sea el proceso de maduración política a través de la conquista de las libertades individuales el camino que dichas sociedades deban atravesar para autocomprenderse como unidad capaz de ordenarse de modo tal a como Rawls concibe la justicia.

La racionalidad es la capacidad de comprender los fenómenos que rodean a la existencia, de hacer frente a la carga emocional y actuar frente a lo que depare el mundo, por lo tanto la racionalidad del ser humano es limitada pero a través de la disciplina y la educación puede alcanzar a aprehender verdades espirituales, logrando así dejar una inscripción en la historia, sea pequeña o de gran legislador. Debe haber un anclaje racional de la experiencia espiritual, la cual debe conectarse con la teoría del todo, es decir que todo lo creado

fue hecho por un acto de amor incondicional a su obra, por lo tanto buena o mala la naturaleza es, luego la polarización de las emociones genera experiencias como Christiania en Dinamarca o un barrio de emergencia promedio del conurbano bonaerense. Racional es preferir vivir tranquilo a temeroso, racional es comprender que todos tenemos derecho a vivir del modo que mejor podamos nuestro libre albedrío, en tanto nos rija la máxima de acción kantiana de no realizar aquello que no deseemos para nosotros mismos o, lo que es lo mismo, amarse el uno al otro como nos amamos a nosotros mismos, la sanación interior para la sanación exterior, es un mandato espiritual el acto de amor, no porque no se pueda actuar con malicia, sino porque es preferible a nivel comunitario. Rawls, sin embargo, plantea que en su esquema conceptual racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados. Las personas en la situación inicial escogerían dos

principios bastante diferentes: el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad. Estos principios excluyen aquellas instituciones justificantes por motivo de que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general. Ahora bien ¿qué sucede cuando esos sectores se transforman en actores de presión política por la mantención de privilegios? comienza el conflicto político, por lo cual una desigualdad nunca es inocente. Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de

todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría llevar una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Pero esto sólo puede esperarse si se proponen unas condiciones razonables.

La pregunta subsiguiente es si todo interés contrario es reconciliable con su opuesto, aún si en una posición inicial quien debiera ceder parte de sus privilegios tuviese recursos suficientes para transformar la dominación en obediencia voluntaria, so pena de transformar un equilibrio armónico en tanto situación ideal, en una situación real de sometimiento y pauperización de las condiciones necesarias para una buena vida. Si pensamos en China luego de las guerras del opio quizás nos viéramos tentados a sostener que gracias a esa dominación el gigante asiático dos siglos después puede erigirse como hegemón regional (superando a Japón y Rusia) quien, lejos de

presentarse como superación de ese modo de concebir la política, replica esas prácticas de invasión y sometimiento en otras regiones interiores anexadas a la fuerza. Se disparan algunos interrogantes como: ¿puede seguirse hablando de una racionalización ascendente de la humanidad cuando la lógica de dominación, lejos de aparecer suavizada en el siglo XXI, se ve potenciada por las ventajas que la vanguardia tecnológica habilita? ¿Es pensable una paz perpetua al mejor estilo kantiano mientras existan los Estados-Nación? ¿Es la sujeción a la autoridad del Estado un acto voluntario o utilitario?

I.V El Poder Político. El Estado

El poder político es aquel al que recurre todo grupo social (la clase dominante y sus subalternos) en última instancia para defenderse de los ataques externos o para impedir, con la disgregación del grupo, la propia eliminación.

La modernidad ha institucionalizado dicho poder en la figura del Estado, por lo que nos es lícito definirlo como el componente específicamente político de la dominación en una sociedad territorialmente delimitada. Éste es un conjunto diferenciado de instituciones y personal que implica una centralidad en el sentido que las relaciones políticas irradian desde el centro y hacia el centro para abarcar un territorio delimitado y sobre el cual reclama el ejercicio del monopolio de la coerción física legítima, para garantizar un orden que sostiene una multiplicidad de relaciones

insertas en una matriz político-social, la cual asigna probabilidades diferenciales a los actores protagonistas.

Entonces hasta qué punto el Estado permite y/o fomenta que intereses contrapuestos compitan en igualdad de condiciones, hasta el punto donde puede verse herida de muerte su legitimidad. La legitimidad es lo que le permite a la institución que se autoproclama como la materialización del poder político que pueda transformarse en autoridad política, vale entender tener la capacidad de exteriorizar decisiones e inducir en un porcentaje esperable (o superior) el comportamiento del agente político al cual está destinada la misma. Definimos entonces a la autoridad política del Estado como el atributo soberano que consiste en la existencia, en una parte relevante de la población, de un grado de consenso tal que asegure la obediencia sin que sea necesario, salvo en casos marginales, recurrir a la fuerza. Por lo tanto, todo poder trata de ganarse el consenso para que se le

reconozca como legítimo, transformando la obediencia en adhesión. La creencia en la legitimidad es, pues, el elemento integrante de las relaciones de poder que se desarrollan en el ámbito estatal.

El proceso de legitimación es progresivo y abarca a una pluralidad de instancias que rozan, en su último escalón, lo que Gramsci denomina como superestructura. Ahora bien, si se considera el Estado desde el punto de vista sociológico y no jurídico, se comprueba que el proceso de legitimación no tiene como punto de referencia al Estado en su conjunto sino sus diversos aspectos: la comunidad política, el régimen, el gobierno y, cuando el Estado no es independiente, el Estado hegemónico al que está subordinado. Por lo tanto, la legitimación del Estado es el resultado de una serie de elementos dispuestos a niveles crecientes, cada uno de los cuales concurre en modo relativamente independiente a determinarla. Es necesario, por lo tanto, examinar separadamente

las características de estos elementos que constituyen el punto de referencia de la creencia en la legitimidad.

Entendemos por comunidad política, ampliando la definición anteriormente dada, como el grupo social con base territorial que reúne a los individuos ligados por la división del trabajo político. Este aspecto del Estado es objeto de la creencia en la legitimidad cuando en la población se han difundido sentimientos de identificación con la comunidad política. En el Estado la creencia en la legitimidad se configura predominantemente en términos de fidelidad a la comunidad política y de lealtad nacional.

Definimos, por otra parte, al régimen como el conjunto de instituciones que regulan la lucha por el poder y el ejercicio del poder y de los valores que animan la vida de esas instituciones. Los principios monárquicos, democrático, socialista, fascista, etc.,

definen algunos tipos de instituciones y de valores correspondientes, en los que se basa la legitimidad del régimen. La característica fundamental de la adhesión al régimen, sobre todo cuando ésta se basa en la fe en la legalidad, consiste en el hecho de que los gobernantes y su política son aceptados en cuanto están legitimados los aspectos fundamentales del régimen, prescindiendo de las distintas personas y de las distintas decisiones políticas. De ahí que el que legitima el poder debe aceptar también el gobierno que se forme y actúe en conformidad con las normas y con los valores del régimen, a pesar de que no lo apruebe y hasta se oponga al mismo o a su política. Esto depende del hecho de que existe un interés concreto que mancomuna las fuerzas que aceptan el régimen: la conservación de las instituciones que rigen la lucha por el poder. El fundamento de esta convergencia de intereses consiste en el hecho de que se adopta el régimen como plataforma común de lucha entre los grupos políticos, ya que estos últimos lo consideran como una situación que ofrece condiciones

favorables para la conservación de su poder, para la conquista del gobierno y para la realización parcial o total de los propios objetivos políticos.

Diremos, como tercer figura conceptual, que el gobierno es el conjunto de funciones en que se concreta el ejercicio del poder político. Se ha visto que normalmente, es decir cuando la fuerza del gobierno descansa en la determinación institucional del poder, para que se califique como legítimo basta que este último se haya formado en conformidad con las normas del régimen, y que ejerza el poder de acuerdo con esas normas, de tal manera que se respeten determinados valores fundamentales de la vida política. Puede suceder, sin embargo, que la persona que es jefe del gobierno sea directamente objeto de la ordenanza en la legitimidad. En el Estado moderno ocurre esto cuando las instituciones políticas están en crisis y los únicos fundamentos de legitimidad del poder son el ascendiente, el prestigio y las cualidades personales del hombre puesto en el vértice de la

jerarquía estatal. En todos los regímenes existe, aunque en diversa medida, una dosis de personalización del poder, como consecuencia de la cual los hombres no olvidan nunca las cualidades personales de los jefes bajo la función que ejercen. Pero lo que es esencial para distinguir el poder legal y el tradicional del poder personal o carismático es que la legitimidad del primero se basa en la creencia en la legalidad de las normas del régimen, estatuidas ex profeso y de modo racional, y del derecho de mandar de los que detentan el poder basado en tales normas; la legitimidad del segundo tipo se apoya en el respeto a las instituciones consagradas por la tradición y a la/s persona/s que detentan el poder, cuyo derecho de mando se atribuye a la tradición; la legitimidad del tercer tipo se funda sustancialmente en las cualidades personales del jefe, y en forma subordinada en las instituciones. Este tipo de legitimidad, al estar ligado a la persona del jefe, tiene una existencia efímera, porque no resuelve el problema fundamental del que depende la continuidad de las

instituciones políticas, o sea el problema de la transmisión del poder.

En cuarto lugar, queda todavía por examinar el caso del Estado que, al no ser independiente, no es capaz de desempeñar la tarea fundamental de garantizar la seguridad de los ciudadanos (o, algunas veces, ni siquiera el desarrollo económico). No se trata, pues, de un Estado en el verdadero sentido de la palabra sino de un país conquistado, de una colonia, de un protectorado o de un satélite de una potencia imperial o hegemónica, cómo en el ejemplo inicial de la India colonial. Una comunidad política que se halla en esas condiciones encuentra muchas dificultades para despertar la lealtad de los ciudadanos, porque no es un centro de decisiones autónomas. En consecuencia, su lealtad debe basarse completamente o en parte en la del sistema hegemónico o imperial del que forma parte. El punto de referencia de la creencia en la legitimidad

será, entonces, total o parcialmente la potencia hegemónica o imperial.

Hay elementos objetivos para determinar que la esfera política se ha ampliado crecientemente desde la unificación de los territorios en Estados - Nación, ampliándose a derechos políticos y sociales para llegar al siglo XXI con hasta la superación de las políticas de masa y con la experiencia del nuevo fenómeno de la legitimidad mediatizada y sobredeterminada por agentes impensados hace tan sólo un siglo atrás. Si bien es cierto que nos encontramos ante un momento histórico en donde la ciudadanía ha alcanzado al mayor porcentaje de las poblaciones uniformemente donde observemos, es también cierto que si pretendemos encontrar un horizonte al Estado, adhiero a lo sostenido por Antonio Gramsci en tanto que:

“cada Estado es ético en cuanto una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran

masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas y, por consiguiente, a los intereses de las clases dominantes. La escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en tal sentido. (...) solo el grupo social que se plantea el fin del Estado y el suyo propio como una meta a alcanzar, puede crear un Estado ético, tendiente a poner fin a las divisiones internas de dominados, (...) y crear un organismo social unitario técnico-moral' (...) 'además del aparato gubernativo debe también entenderse por Estado el 'aparato privado' de 'hegemonía' o sociedad civil'' (Gramsci 2008: 154 - 158).

En suma ¿la función del Estado es neutralizar o institucionalizar la conflictividad social?

I.VI El Conflicto Político

La sustancia de la sociedad es la puja por los privilegios de pertenecer y de beneficiarse de las bondades del Sistema, por lo tanto es inevitable el choque de intereses. Entendemos entonces a la coerción como un alto grado de constrictión (o amenaza de privaciones), en tanto que la conflictividad depende del modo de ejercicio del poder, la causa potencial de un conflicto es el resentimiento por una desigual redistribución de recursos. Recordemos que debemos entender a la legitimidad política como un atributo del Estado que consiste en la existencia, en una parte relevante de la población, de un grado de consenso tal que asegure la obediencia sin que sea necesario (salvo casos excepcionales) recurrir a la violencia.

Así es que los diversos niveles del proceso de legitimidad definen otros tantos elementos que

representan el punto de referencia obligado hacia el cual se orientan los individuos y los grupos en el contexto político. Si analizamos la acción de estos últimos, desde este punto de vista podemos descubrir dos tipos fundamentales de comportamiento. Si determinados individuos o grupos se dan cuenta de que el fundamento y los fines del poder son compatibles o están en armonía con su propio sistema de creencias y actúan en pro de la conservación de los aspectos básicos de la vida política, su comportamiento se podrá definir como legitimación. En cambio, si el Estado es considerado en su estructura y en sus fines como contradictorio con el propio sistema de creencias, y este juicio negativo se traduce en una acción orientada a transformar los aspectos básicos de la vida política, este comportamiento podrá definirse como impugnación de la legitimidad.

El comportamiento de legitimación no caracteriza solamente a las fuerzas que sostienen el gobierno sino también a las que se oponen al

mismo, en cuanto no tengan el propósito de cambiar también el régimen o la comunidad política. La aceptación de las normas en que se basa el régimen, no entraña solamente la aceptación del gobierno y de sus mandatos, en cuanto estén conformes con el régimen, sino también la legítima expectativa, para la oposición, de transformarse en gobierno.

La diferencia entre oposición del gobierno e impugnación de la legitimidad en ciertos aspectos corresponde a la que existe entre política reformista y política revolucionaria. El primer tipo de lucha tiende a lograr innovaciones, si bien conservando las estructuras políticas existentes, combate al gobierno pero no a las estructuras que condicionan su acción y propone un modo distinto de administrar el sistema constituido. El segundo tipo de lucha está dirigido contra el orden constituido y tiene por objeto modificar sustancialmente algunos de sus aspectos fundamentales; debemos entender que no combate

únicamente al gobierno sino también al sistema de gobierno, o sea a las estructuras del que éste es expresión.

Con esto hemos pasado ya a examinar el comportamiento impugnador de la legitimidad. En este sector hay que distinguir dos actitudes: la de rebelión y la revolucionaria. La actitud de rebelión se limita a la simple negación, al rechazo abstracto de la realidad social, sin determinar históricamente la propia negación y el propio rechazo, éste quizás sea un primer estadio del proceso de independencia. En consecuencia, no es capaz de reconocer el movimiento histórico de la sociedad, ni de encontrar objetivos de lucha concretos, y termina siendo prisionero de la realidad que no logra cambiar.

La actitud revolucionaria lleva a cabo, en cambio, una negación determinada históricamente de la realidad social. Su problema consiste siempre

en descubrir la lucha concreta, puesta de manifiesto por el movimiento histórico real que permita realizar las transformaciones posibles de la sociedad. Esto significa que la acción revolucionaria no tiene nunca como objetivo cambiar radicalmente la sociedad sino derribar las instituciones políticas que impiden el desarrollo y crear otras nuevas capaces de liberar las tendencias que han madurado en la sociedad hacia formas de convivencia más elevadas, es el objetivo concreto de fundar una nueva construcción política independiente de la existente, aún a sabiendas de que heredará prácticas políticas de su anterior ingeniería institucional. Por lo que respecta, luego, a la elección del método legal o ilegal para realizar los objetivos revolucionarios, se trata de un problema que se resuelve en las diferentes fases de la lucha en función de la utilidad y de la eficacia de cada una de las acciones relacionadas con el fin. La estrategia debe, en efecto, adaptarse a las circunstancias en

que se desarrolla la lucha, que no pueden ser elegidas.

Como hemos ya sostenido, la creencia en la legitimidad es el elemento integrante de las relaciones de poder que se desarrollan en el ámbito estatal. La capa más abarcativa del entramado social es la comunidad política, la cual está compuesta por un grupo social en una base territorial y con división del trabajo político. El regente de las relaciones es el régimen, el cual definimos como la sumatoria de instituciones que regulan la lucha por el poder y su ejercicio, y de los valores que animan la vida de esas instituciones, que pueden abarcar desde desde el metafísico concepto de libertad hasta el muy vernáculo de ganancia razonable.

Se puede afirmar entonces que los gobernantes y su política son aceptados en tanto y en cuánto están legitimados los aspectos

fundamentales del régimen, es decir la circulación del capital, el acceso a las necesidades básicas y la posibilidad de ascenso social. En tanto que en la praxis es el gobierno quien acapara una sumatoria de funciones en las cuales se concreta el ejercicio del poder político.

Dícese entonces del poder legal o tradicional al encuadramiento normativo de los fundamentos del régimen a través de leyes, consuetudinarias o explícitas. El poder personal o carismático estará dado entonces por el respeto a las instituciones consagradas por la tradición y a la persona detentora. La némesis de la legitimación es la impugnación. Vale recordar que la esperanza de Maquiavelo siempre residió en legisladores excepcionales que ordenasen a la comunidad de modo tal que el sistema tienda hacia la grandeza política y el protagonismo en la historia.

Mientras tanto, lo que ha caracterizado a las democracias '*reales*' ha sido la limitación de la participación a un número reducido de liderazgos y grupos de la democracia a los mecanismos institucionales de decisiones políticas, la doctrina del representacionismo que se materializa en el artículo 22 de la Constitución⁷. El protagonismo de los actores y grupos, que conlleva la representación de los intereses sectoriales da la posibilidad de corromper la voluntad de algún legislador a través de las herramientas que el dinero habilita, generando de este modo relevante posición a centros de poder no democratizados como la empresa privada y la burocracia profesional, consecuencia lógica de ello son la subsistencia de mecanismos invisibles de toma de decisiones, la apatía y el desinterés por la cosa pública.

⁷ "El pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución. Toda fuerza armada o reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de éste, comete delito de sedición"

El apelativo recurrente a '*promesas poco posibles de cumplidas*'⁸ no constituyen un engaño sino enunciados y principios de imposible cumplimiento en el contexto de las sociedades de masas, como consecuencia del surgimiento de nuevas realidades no previstas por los teóricos de la democracia clásica; estas promesas no fueron cumplidas debido a obstáculos que no fueron previstos y que sobrevinieron luego de transformaciones producidas en la sociedad civil. En sistemas políticos donde la legitimidad es puesta a prueba cada dos años se deben demostrar obra pública, disciplina interna y división de la oposición para soportar los cimbronazos de alguna crisis institucional. No es justificar una mala administración, sino reconocer que todo alcance es limitado, el del Estado evidentemente es mucho más poderoso que el de colectivos particulares o corporaciones, una ausencia de recursos y el endeudamiento son efectivos mecanismos de

⁸ Tal es el caso de planteamientos como revolución productiva o pobreza cero.

dominación cotidiana. Resulta llamativo como Argentina teniendo como *iustus hostis* al Reino Unido de la Gran Bretaña no haya definido una política militar en torno a ese objetivo. Quizás los sectores de presión de intereses británicos condicionan la acción natural de la expresión política de una sociedad⁹ instituida en un poder hegemónico regional basado en la garantía monetaria de EEUU y los beneficios del comercio multilateral en el bloque occidental.

La complejización de todas las esferas de la sociedad contemporánea determina que las decisiones ya no pueden ser tomadas por la totalidad del cuerpo electoral sino por aquellos que poseen el conocimiento; la resolución de los problemas de carácter político requiere capacidad técnica y personal cada vez más especializado, se

⁹ Disposiciones Transitorias de CNA - Primera: *“La Nación Argentina ratifica su legítima e imprescriptible soberanía sobre las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur y los espacios marítimos e insulares correspondientes, por ser parte integrante del territorio nacional. La recuperación de dichos territorios y el ejercicio pleno de la soberanía, respetando el modo de vida de sus habitantes, y conforme a los principios del derecho internacional, constituyen un objetivo permanente e irrenunciable del pueblo argentino”*.

debe dar una natural profesionalización de los aspectos administrativos del Estado, dando surgimiento inevitable a una tecnocracia. La democracia y la tecnocracia son antitéticas dado que, si el protagonista de la sociedad industrial es el experto, en consecuencia este papel no puede ser desempeñado por el ciudadano común. La democracia presupone que todos los ciudadanos pueden adoptar decisiones sobre la totalidad de los asuntos públicos, en cambio la tecnocracia significa que sólo los que poseen un conocimiento especializado son quienes toman las decisiones.

Un segundo aspecto que tensiona el principio de autoridad popular es la existencia de la burocracia, cuyo crecimiento es constante en las sociedades de masas y su tendencia es uniforme en vistas al futuro. Con el incremento del funcionariado profesional crecen los espacios de autoridad jerárquica, no democrática. Weber puntualiza las características del modelo burocrático al decir que se encuentra organizado en

formas jurisdiccionales fijas y oficiales, las cuales están organizadas por leyes y/o regulaciones administrativas. Como segunda cualidad podemos destacar que se encarga de funciones y actividades regulares, que se distribuyen de forma fija, estable, y constituyen deberes oficiales. A su vez la autoridad se distribuye en forma estable, y está limitada por normas y competencias, que se expresan en los recursos y competencias a disposición de cada unidad.

Existen mecanismos regulares de control de esos deberes que no sólo los reproducen serialmente sino que aseguran que estos deberes se cumplan en tiempo y forma. Dentro del esquema burocrático es destacable una jerarquía de cargos y niveles de autoridad, que son ocupados a partir de una preparación experta y específica y que, por lo tanto, constituye una posibilidad de carrera; siendo un desprendimiento de lo antedicho que la profesión burocrática es una actividad central rentada y vitalicia en la que se avanza a partir de la

experiencia y la presentación de exámenes periódicos y regulares; y, como última característica podemos destacar que se basa en la existencia de documentos escritos que funcionan como registro y prueba de la actividad.

Por último cabe destacar como tercera contradicción fundamental del régimen democrático la variable que titularemos '*la pobre eficiencia*', esto es la incapacidad del sistema político para poder responder a la creciente cantidad de demandas procedentes de la sociedad civil, fuente inagotable de demandas. La cantidad y rapidez de éstas son tales que ningún sistema político, por muy eficaz que fuera, es capaz de adecuarse a ellas. De todas maneras es importante destacar que, si en las democracias la demanda es fácil y la respuesta difícil, en las autocracias la respuesta es más fácil porque se basa en la capacidad de bloquear la demanda.

I.VII El Conflicto Político Como Un Factor Positivo

Como mencionamos, la democracia es el único régimen que garantiza -o al menos permite el juego político que posibilite la disputa por- el ejercicio efectivo del Estado de Derecho a través de la forma republicana de gobierno. Entre otros tantos argumentos que se pueden esgrimir en defensa de lo afirmado, deseo puntualizar en aquello que durante el trabajo se ha afirmado en donde la internalización del hábito de obediencia y la violencia no son sinónimos, de hecho la segunda es condición necesaria para la desaparición de la primera a nivel político. Deseo profundizar dicha sentencia.

El influjo del consenso de los diferentes miembros de una comunidad política en la legitimación de cualquier estado, aun del más

democrático, no es de hecho equivalente. El pueblo no es una suma abstracta de individuos, cada uno de los cuales participa directamente con igual cuota de poder en el control del gobierno y en el proceso de formación de las decisiones políticas, como aparece a través de la ficción jurídica de la ideología democrática. Las relaciones sociales no subsisten entre individuos absolutamente autónomos sino entre individuos situados que ocupan un papel definitivo en la división social del trabajo. Ahora bien, la división del trabajo y la lucha social y política que se deriva de aquélla hacen que la sociedad no se considere nunca a través de representaciones conformes con la realidad sino con una imagen deformada de los intereses de los protagonistas de esa lucha (ideología) cuya función consiste en legitimar el poder constituido. Se trata de una representación completamente fantástica de la realidad y no de una simple mentira. Cada ideología, cada principio de legitimidad del poder, para desarrollarse con eficacia, debe, en efecto, contener también elementos descriptivos que lo

hagan creíble y, en consecuencia, idóneo para producir el fenómeno del consenso. Por este motivo, cuando las creencias en que se basa el poder no corresponden ya a la realidad social, se abandonan y se asiste al cambio histórico de ideologías.

Cuando el poder es estable y es capaz de cumplir sus propias funciones esenciales de acuerdo a los principios que ha jurado respetar frente a su base legitimante, esto hace valer simultáneamente la justificación de su propia existencia, apelando a determinadas exigencias latentes en las masas, y con la potencia de su propia positividad se crea el consenso necesario. En los períodos de estabilidad política y social el influjo sobre la formación de la conciencia social de los que la división del trabajo ha colocado en el vértice de la sociedad es decisiva, porque es capaz de condicionar en forma relevante el comportamiento de los que no ocupan papeles privilegiados. A estos últimos les parece tan importante la realidad del

Estado que tienen la sensación de encontrarse frente a una fuerza natural o condiciones necesarias e inmutables de la existencia asociada. Por otra parte, para adaptarse a la dura realidad de su condición social, el hombre ordinario se ve llevado a idealizar su pasividad y sus sacrificios en nombre de principios absolutos capaces de hacer realidad el deseo y de convertir en verdad su esperanza.

En cambio, cuando el poder está en crisis, porque su estructura ha entrado en contradicción con el desarrollo de la sociedad, entra también en crisis el principio de legitimidad que lo justifica. Ocurre esto porque en las fases revolucionarias, o sea cuando el aparato del poder se deshace, caen también los velos ideológicos que lo ocultaban a la población y se manifiesta a plena luz su incapacidad de resolver los problemas que van madurando en la sociedad. Entonces la conciencia de las masas entra en contradicción con la estructura política de la sociedad; todos se vuelven políticamente activos, porque las decisiones son simples y comprometen

directamente al hombre ordinario; el poder de decisión está realmente en manos de todos. Naturalmente estos fenómenos ocurren mientras no se haya formado otro poder y, en consecuencia, otro principio de legitimidad. La experiencia histórica demuestra, en efecto, que a todo tipo de Estado le corresponde un tipo distinto de legitimidad, o sea a cada forma de lucha por el poder le corresponde una ideología dominante distinta.

El consenso hacia el Estado no ha sido nunca (y no es) libre sino siempre, por lo menos en parte, forzado y manipulado. La legitimación se presenta de ordinario como una necesidad, cualquiera que sea la forma del Estado. Ahora bien, como el poder determina siempre, por lo menos en parte, el contenido del consenso, que puede ser, por consiguiente, más o menos libre o más o menos forzado, no parece lícito darle el atributo de legítimo tanto a un Estado democrático como a un

Estado tiránico por el solo hecho de que en ambos se manifiesta la aceptación del sistema.

Si nos limitamos a definir como legítimo un Estado del que se aceptan los valores y las estructuras fundamentales, esta formulación termina incluyendo también lo opuesto de lo que comúnmente se entiende por consenso: el consenso impuesto y el carácter ideológico de su contenido.

La situación que evidencia la existencia de legitimidad de un Estado en una sociedad cualquiera consiste en la aceptación de su poder político por parte de una fracción relevante de la población; el valor es el consenso libremente manifestado por una comunidad de habitantes autónomos y conscientes. En cualquier manifestación histórica de la legitimidad brilla siempre la promesa, presentada hasta ahora como utopía, de una sociedad justa en que el consenso, que constituye su esencia, pueda manifestarse

libremente sin interferencia del poder y de la manipulación y sin mistificaciones ideológicas. Son, por tanto, las condiciones sociales que permitirán aproximarse a la plena realización del valor incorporado en el concepto de legitimidad, la desaparición tendencial del poder en las relaciones sociales y del elemento psicológico que está ligado a ellas: la ideología dogmáticamente institucionalizada.

Ahora bien, el criterio que permite discriminar los diversos tipos de consenso parece consistir en el distinto grado de deformación ideológica a que está sometida la creencia en la legitimidad y en el distinto grado de manipulación correspondiente a que se sujeta dicha creencia. De acuerdo con este criterio se podría demostrar que no todos los tipos de consenso son iguales y que sería más legítimo el Estado en que el consenso pudiera expresarse más libremente y en el que fuera menor la intervención del poder y de la manipulación y, por lo tanto, menor el grado de

deformación ideológica de la realidad social en la mente de los individuos. Por tanto, cuanto más forzado sea el consenso y más tenga un carácter ideológico, tanto más será aparente. Sin embargo, la legitimidad del Estado es una situación que no se realiza nunca en la Historia, sino como aspiración, y que, por consiguiente, tal como sostiene Lucio Levi *"un Estado será más o menos legítimo en la medida en que realice el valor de un consenso manifestado libremente por parte de una comunidad de hombres autónomos y conscientes, o sea en la medida en que se acerque a las idea-límite de la eliminación del poder y de la ideología en las relaciones sociales"* (Levi 2008: 866).

El conflicto político se torna vitalidad en la medida en que un Estado pueda renovar su legitimidad sucesivamente a medida que logre posicionarse como tercero garante del procedimiento institucional normado y de los resultados de la disputa.

Ya en su límite si, tal como sostiene Gramsci, el elemento Estado coerción se puede considerar agotado a medida que se afirman elementos cada vez más significativos de sociedad regulada, y es válida la premisa de Rawls que afirma que si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justo que es razonable esperar dadas las circunstancias, todos tienen un deber natural de hacer lo que se les exige; entonces no existe espacio para la violencia siempre y cuando todos acepten los principios fundamentales de ejercicio de poder público, versados en el artículo 1ro de la Constitución Nacional Argentina, siendo éstos el carácter republicano, federal y representativo en nuestro caso. Por lo tanto, la existencia de la coerción física (aún legítima) de un colectivo social demuestra un no reconocimiento a la legitimidad de los postulados esgrimidos por quienes lo exigen, dado que altera el esquema de reparto original de beneficios y derechos reconocidos y velados por el Estado, garante en última instancia del Orden.

Dudo que exista teoría política que no reconozca el carácter virtuoso de la conflictividad en tanto promotor de los valores que construyen nuestra mayor obra de ingeniería social, la civilización. Libertad, democracia, dignidad, privacidad, reconocimiento son ejemplos de los anteriores.

Tampoco debemos desconocer la efectividad de la violencia como instancia inmediata de resolución de conflicto, sin embargo ¿obra la misma al mismo tiempo en pos de la internalización del hábito de obediencia? claramente no.

Si bien es incuantificable lo antedicho vuelvo al ejemplo del proceso de independencia de la India para tomar el caso de la masacre de Jallianwala Bagh acontecida el 13 de abril de 1919 como evidencia. Previo al hecho mencionado, ese mismo año el gobierno de la India británica promulga el

decreto Rowlatt, con el cual prolongó el régimen de excepción más allá de la Primera Guerra Mundial, con la finalidad de combatir las presuntas actividades subversivas existentes en la zona, prohibiendo reuniones de más de cinco indios en simultáneo. Al llevarse a cabo una celebración de año nuevo de varias etnias, se procede al macabro accionar con un saldo de 379 muertos y 1200 heridos por un lado y ninguna baja ni herido por parte de los británicos. Si bien la conclusión del proceso de independencia se dio recién el 15 de agosto de 1947 tras una estrategia de desobediencia civil y resistencia pacífica, al día de la fecha se sigue conmemorando a aquellas víctimas de las ametralladoras británicas.

Soy consciente que he utilizado el recurso de un ejemplo extremo pero no por ello menos representativo. Para concluir, el conflicto es vitalidad, en él se nutre la autoridad del soberano, toda acto de obediencia es voluntario en la medida que el Estado sea un Estado ético y, sin lugar a

dudas, en las democracias modernas subsiste la afirmación que sostiene que

“donde hay disciplina hay orden, y rara vez falla la buena fortuna (...) quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo, condenan lo que fue primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desórdenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron, y sin considerar que en toda república hay dos partidos, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos”
(Maquiavelo 2005: 16).

II. El Horizonte De La Autoridad Política

II. I La Autoridad Del Pueblo

Retomamos el interrogante sobre si es la democracia el sistema idóneo para construir el consenso sobre lo bueno en sí. Nos veríamos tentados de primera mano a responder afirmativamente, pero ¿es el gobierno de los muchos efectivamente el gobierno de los mejores? Por lógica es más probable encontrar a los mejores entre los muchos que entre los pocos.

Si la moral es en foro interno lo que la ética es en foro externo, puedo aprehender lo bueno en sí pero eso no se traslada inmediatamente al exterior configurando la realidad social. En otras palabras

“el Espíritu Objetivo es la idea absoluta (...) su racionalidad real conserva en sí el aspecto de la apariencia exterior. La voluntad libre tiene en sí inmediatamente las diferencias, puesto que la libertad constituye su determinación interior y su fin, y se relaciona con una objetividad exteriormente hallada, que se divide en lo antropológico de las necesidades particulares y las cosas naturales externas que son para la conciencia; y en la relación de la voluntad singular con las singulares, las cuales tienen la autoconciencia de su diversidad y particularidad. Este aspecto constituye el material extrínseco para la existencia de la voluntad” (Hegel [1817]: § 483).

Por lo tanto, el fenómeno social de la diversidad es aquello que permite llevar lo que en el plano interior aparece como libertad, a pensar lo que en el plano exterior es necesario para completar la realización de la misma -interactuando con otras conciencias en diversos grados de realización-, puesto que el plano fenoménico es también exterior

y la naturaleza social del ser humano obliga a transformar la moral en ética. Decir ésto es decir que

“la actividad teleológica de esta voluntad es realizar su propio concepto, la libertad, en el aspecto exteriormente objetivo (...) La libertad que se ha configurado como realidad de un mundo recibe la forma de la necesidad, cuya conexión sustancial es el sistema de las determinaciones de la libertad, y la conexión fenoménica es el poder, el ser-reconocida, es decir, su validez en la conciencia” (Hegel: § 484).

Expresado ésto, ¿es la democracia el mejor sistema político real para habilitar el juego político por la posibilidad de acceso al poder y el reconocimiento de las voluntades que deseen conformar el cuerpo social?

II.II El Límite De La Democracia: El Individuo

¿Puede el ser humano prescindir de la moral?
Para que ello sea pensable debiéramos estar de acuerdo en la existencia de una empatía colectiva total, la cual es posible pero empíricamente poco probable.

A tal fin, propongo una fantasía: imagínesse una sociedad donde todos los procesos productivos se encuentren automatizados por la tecnología, fuesen autosuficientes y autosustentables; a ello súmele que esa sociedad en su totalidad presente la alteración genética que provoca el síndrome de Down; ¿cómo funcionaría esa sociedad? ¿prescindiría esta sociedad de la moral? ¿Hay alguna potencialidad que se manifiesta en esa alteración o es una patología? Solo podemos afirmar que es una forma más de manifestación de

la humanidad como concepto totalizante, por lo tanto un concepto propio de cada uno. La aprehensión del concepto de humanidad construye la moralidad al determinar la relación de amor/odio con su espacio vital. Una peculiar particularidad experimentan los protagonistas de nuestra fantasía, y es que ellos pueden manifestar amor incondicional como un niño/a, por ello se plantea que la prescindencia de la moral es pensable, ya que constituye un aspecto de la humanidad, mas no su realidad inmediata.

Por ello el Tao enseña que la inevitabilidad del mal encuentra su explicación en la necesidad pedagógica de las múltiples formas del Absoluto que atraviesan el mundo fenoménico en camino hacia la evolución, la cual no es angélica sino humana, es decir encarnada y por medio del libre albedrío, por lo que el mal siempre nos recordará que el verdadero camino a la ascensión es la aplicación del imperativo categórico kantiano presente en la Fundamentación de la metafísica de

las costumbres (1785) de obrar sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal, siendo la máxima concéte a tí mismo entendida también como comprendé los elementos que componen tu humanidad¹⁰.

Si las demandas políticas de la sociedad moderna se traducen en primer lugar en orden público para el goce de derechos adquiridos; segundo, la posibilidad de discutir sobre lo justo; y, finalmente, la autoafirmación ante las demás potencias de soberanía sobre el territorio reclamado, cabe la pregunta sobre la posibilidad real de institucionalizar una democracia de otro modo que el propuesto por el liberalismo

¹⁰ Immanuel Kant [1786] “*Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*” (AA IV: 429).

occidental. Para enriquecer el argumento me nutriré de los conceptos de Carl Schmitt y Claude Lefort para problematizar sobre la naturaleza de la democracia, si es una manifestación evidente del Pueblo, o si en definitiva es la libertad de construir una noción de derecho común a través de la conquista de derechos, siendo democracia la fuente de legitimidad del principio de representación republicana.

Acto seguido nos preguntamos si es posible la existencia de un poder popular y una práctica política como por definición plantea la democracia, ya que si analizamos los sistemas políticos modernos es -siendo generosos- muy difícil de pensar; a causa de que la política es un juego de élites, y no la autoafirmación soberana de un cuerpo eminente que se autoreconoce como una mónada que excluya lo que no es pueblo y se autoprocleme autónomo, independiente y portavoz de un interés superior a las facciones. En efecto, si observamos empíricamente el mundo político, la

mayor parte de sus actores relevantes son profesionales del ambiente.

Se propone para este argumento considerar la soberanía como la capacidad de ejercer autoridad legal sobre un territorio, y una definición posible de democracia será entenderla como el sistema de reglas de juego para la resolución de los conflictos que dinamicen la vida política de una sociedad, en la cual las facciones tienen la libertad para expresarse dentro de un sistema legal estable. Resultará de ello un sistema político que se ve obligado a la difusión de la práctica de la negociación y el acuerdo, porque en la lucha por derechos se encuentra su '*Naturaleza naturante*'. La dinámica del conflicto tiene como producto el pluralismo, por lo que no puede haber cabida a una interpretación de la organización social con una lógica organicista pétrea puesto que una unidad nacional no es un panal de abejas más complejo, no existe una forma predeterminada de orden y justicia -al menos no es aconsejable pensarlo para

nuestro contexto- que cierre el debate político e instaure una dictadura que aplique una Verdad con carácter de revelada. Lo que sí pueden existir son valores universales que garanticen el mutuo reconocimiento de las unidades atómicas. Negar la totalización del poder es lo que hace a la democracia un óptimo que nos sirva de variable para diagnosticar un régimen político. Si el fin último de la organización humana es garantizar el buen vivir, la democracia es una herramienta de ingeniería política para tal fin, lo que la hace una variable acorde a nuestra época.

La democracia es el mejor régimen posible en la modernidad porque es racional. Lo racional en Hobbes está determinado por la propia supervivencia. Un segundo nivel de esta racionalidad son las leyes de naturaleza ya que plantean al conjunto reglas de subsistencia. Por lógica simple la guerra no puede ser la forma básica de supervivencia, pero el problema fundamental es que las leyes de la naturaleza no obligan, por eso es

necesario un tercer nivel de racionalidad donde la paz se impone desde arriba, la comunidad política. Las leyes que prescriben en foro interno se convierten en ley civil gracias a la institucionalización de lo político bajo la forma del Estado y el derecho.

Como las concepciones del Bien son múltiples, sobre eso no podemos acordar, por lo tanto deben quedar fuera de la política en la modernidad. El Estado no puede preocuparse sobre cosas sustantivas sino porque los procedimientos se cumplan. Cuando Hobbes sostiene que *‘injusticia es no cumplir los pactos’*¹¹ pasamos de una concepción de lo bueno a una de lo justo en donde sólo se discute sobre las condiciones de la justicia y la equidad en el acuerdo. El derecho se vuelve de este modo abstracto porque en primera instancia apunta a evitar conflictos, y son los predicadores la

¹¹ “en el mundo se denomina injusticia e injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en un principio voluntariamente se hubiera hecho” (Hobbes, XIV: 53)

fuente primera del conflicto. El leviathan es juez de doctrinas, por lo tanto serán injustas las que no fomenten la paz.

La política tiene que determinarse en conceptos claros, no retóricos, y el hecho de que el derecho de resistencia sea convertido en acción legal y se brinde la posibilidad de acceso de diferentes concepciones de bien al poder, da cuenta de que será el conflicto el motor de la política, y que éste no salga de cauce será mérito de su capacidad de imponer autoridad por medio del derecho. En consecuencia, podemos actualizar la definición de democracia como la serie de reglas que fomentan la más amplia participación en las decisiones políticas, en tanto conjunto de reglas que permiten a las partes resolver sus conflictos sin el recurso a la violencia recíproca.

Los grupos no van a aparecer porque en última instancia es el individuo el elemento

fundante de la política, por consecuencia de esto el organicismo debe ser definido entonces como premoderno porque subsume al individuo moderno a una estructura asfixiante y coercitiva. Para Hobbes los hombres son iguales porque se creen iguales entre sí¹². En efecto, la política es una actividad deliberativa y los sistemas de creencias son, por resultado de esta mecánica, de algún modo consensuados. La política implica siempre un nivel de creencia y de aceptación al no acceder a la realidad directamente, lo que más adelante será definido como dimensión simbólica de la política en Lefort. Se acepta como el elemento que distingue a la democracia de otros regímenes el hecho de permitir que la política sea la lucha por el poder por parte de grupos en disputa.

¹² *“Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales.”* (Hobbes, XIII: 50)

La voluntad no surge de la unanimidad, la democracia presupone la no existencia de la misma, de la homogeneidad tal como la concibe Schmitt. Reconocer el status legal de la resistencia es condición necesaria de la democracia, el otro debe ser reconocido en su carácter de competidor legítimo por los puestos de representación política que se renuevan periódicamente en elecciones libres. La constitucionalización del derecho natural a resistencia y transformarlo en legalización positiva de la existencia de una oposición situada, dentro del sistema de juego, en un parlamento de partes en competencia por la conducción de un poder ejecutivo, es el salto cualitativo que imprimió el liberalismo a la política moderna. Pasamos de este modo de poder autocrático a competencia pacífica de partes. De una política protagonizada por los pocos a una que reconoce la inclusión de los muchos como el principio de legitimidad procesal por excelencia para la construcción de una autoridad política.

En la democracia moderna el voto decide quien deberá decidir, mientras que en la democracia antigua está en su valor literal la potestad de deliberar. En una segunda acepción, hoy podríamos traducir a la democracia entonces no por su definición clásica sino como el poder de los representantes del Pueblo, ya que la masa no decide. El Pueblo solo existe como metáfora y es reconocido como tal en la medida en que a cada miembro suyo se le reconocen derechos, siendo la mayoría la suma numérica de los muchos sujetos individuales. El individuo es el fundamento ético de la democracia dado que el primado del individuo es ontológico, por lo que al ser portador de derecho da un fundamento ético al sistema, y cada uno de los miembros del cuerpo social tiene competencia moral para ser considerado parte ya que es juez de su propio bien, portador de derechos y tiene la posibilidad de participar en la construcción de lo que se considere como justo.

II. III Democracia Sustancial Y Representación Eminente

La principal dicotomía que tiene lugar en Teoría de la Constitución, texto de 1928 de Carl Schmitt, es sobre el valor cualitativo de una democracia sustancial, como aquella que en esencia se proclame pueblo, frente a la democracia formal, de las formas, apariencias. Para Schmitt gobernar no es solamente garantizar el orden público, sino representar a la Nación frente a las demás potencias, al César lo del César. Si somos realmente defensores del concepto de democracia debemos entenderla como una igualdad sustancial de los componentes, por lo tanto la posibilidad de existencia de partidos políticos destruyen la unidad que es producida por la democracia, en definitiva si

el pueblo está unido, ¿por qué vamos a tolerar divisiones?

El parlamentarismo no representa al Pueblo, sino que es portavoz de intereses particulares. El concepto de representatividad institucionalizada no es enmarcable para Schmitt dentro de un sistema democrático, ya que la expresión de la opinión pública (es decir del Pueblo como momento político) se da en la aclamación y no en el voto secreto. Lo más importante que este sistema político logra generar es una sobrecarga de demandas, siendo caja de resonancia y árbitro entre particulares que pugnan por sus intereses. Es decir, transforma la institucionalización política en '*Estados Totales*' no por virtud sino por defecto, porque aunque no desee debe intervenir, su función es ser un espacio donde tienen lugar de manifestación las demandas particulares y se ve obligado a interactuar con ellas aunque éstas no nutran el sentido práctico de lo público, la eticidad hegeliana. La consecuencia inmediata de esta

política será fomentar el corporativismo en el mal sentido del término, dado que cada parte *'lleva agua para su molino'* y el Estado no puede ponerse por encima de las mismas. Por lo tanto, Schmitt nunca va a dejar de creer que el proyecto político de los liberales es una suerte de reliquia del siglo XIX que piensa al Estado como algo que puede sustraerse y actuar como árbitro imparcial entre partes en pugna.

El centro de la política es la representación, para ello debe haber una unificación del poder político que se exprese a través de una voluntad. El parlamentarismo reenvía permanentemente a la sociedad civil al ámbito privado, lo cual obstruye la manifestación de esa voluntad política. Por lo tanto, para que ella exista tiene que haber representación, vale entender por ésto a un pueblo que es corporizado a través de la afirmación de un líder por medio de la aclamación, lo cual no es sustancialmente distinto a la noción de representación absoluta de Hobbes entendida como

el carácter absoluto del Estado barroco que está por encima de las partes. Por lo tanto, la idea de la representación se basa en que

“un pueblo existente como unidad política tiene una alta y elevada, intensiva, especie del ser, frente a la realidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de vida. Cuando desaparece la sensibilidad para esa singularidad de la existencia política, y los hombres prefieren otras especies de su realidad, desaparece también la posibilidad de entender un concepto como el de representación” (Schmitt a: 209).

El Pueblo es tal porque las voluntades particulares se amalgaman en una sola, y allí encontramos al fenómeno social que da sentido a la democracia en sentido estricto. Si la Nación es un sentimiento, la democracia es la forma que encuentra ese sentimiento para expresarse, por ello es un acto democrático depositar el espíritu de la

Nación en la aclamación a la dirección política de la sociedad. En tal caso, esa totalidad se puede presentar como tal ya que actúa en el rol de dirección consciente de la sociedad, autoproclamada vanguardia iluminada.

Según esta lógica, la democracia sólo puede tener lugar donde hay una igualdad sustancial que crea una nueva representación que es la Nación, en este punto podemos decir que el parlamentarismo ha producido representación sólomente en 1688. A su vez ésta tiene que responder a la idea de eminencia, no puede representar un interés, ya que es pública por definición, define lo que es público. Debemos entender a la Nación como la idea más eminente de representación política del siglo XX, unidad cuyo principal activo es la capacidad de producir orden. Representar es darle realidad concreta a una idea eminente, y eso se expresa en la aclamación, recién ahí hay orden. Sólo si aceptamos esto podemos entender como para Schmitt la eminencia de la representación es tal que no se

puede calcular en la lucha ideológica, sino como la consumación de una unidad preexistente, latente pero capaz de interpelar a un colectivo y construir identidad y alteridad¹³.

En suma, si el parlamento no cumple con el principio de libre discusión que posibilita colectivamente el acceso a una construcción positiva del Derecho, resultando de forma penosa ser meramente una serie de mecanismos institucionales para la selección de líderes y pacificación de las disputas, nada bueno de ello puede resultar de la utopía republicana puesto que dividiendo al poder político no crea voluntad política sino que la hiere de muerte, el espíritu de la Nación se transforma en una fábula sofisticada que no puede ser explicada racionalmente. Es arena del sentido común determinar el fin del enemigo interno. Cuando el ethos no es compartido la legitimidad reposa en los apelativos que dieron

¹³En adición, Schmitt sostiene que “*ambas posibilidades, identidad y representación, no se excluyen entre sí; no son más que puntos de orientación contrapuestos para la conformación concreta de la unidad política*” (Schmitt a: 206).

forma a ese sistema, y la legalidad se encuentra funcionando como un mero instrumento carente de contenido donde los jugadores responden a otros principios que ya no son los que el sistema decía.

La crisis de confianza en los fundamentos del sistema son los que habilitan la formación de un poder constituyente, un nuevo principio de legitimidad que toma forma. El liberalismo cree poder resolver este tema de forma legal-racional, lo cual es edificar sobre arena ya que la voluntad política implica una potencia que -por indeterminación de los cálculos de sus límites- es imposible de encuadrar en un esquema tal y como proponen quienes promueven un Estado que sea prescindente de las partes y se coloque por encima de ellas, garantizando las normas preestablecidas, y habilitando espacios para filtrar nuevas demandas de sectores. Desde la perspectiva de Schmitt el parlamentarismo no es más que un artificio donde una serie de oligarquías políticas crean los

mecanismos que nos mantienen alrededor del sistema político¹⁴.

Entonces lo que define ontológicamente a la democracia es la presencia de la homogeneidad de su cuerpo político, su carácter de nación autónoma. La fundamentación del poder político no es racional para Schmitt, no puede estar circunscripta al ámbito del debate. Es la aclamación lo que instituye y da sentido produciendo no una racionalización del fundamento sino identificación inmediata. La democracia produce una igualdad de género porque es el sistema de la homogeneidad nacional dada por una identificación inmediata no racional. El cosmopolitismo defiende el imperio, no la democracia, porque lo que no es compartido es heterogéneo, y en lo diverso no puede darse nunca

¹⁴ En otras palabras, “*el Parlamentarismo no es la forma de la integración, sino tan sólo, históricamente considerado, un cierto método de integración, que puede concretarse de dos maneras; integra a) sólo la burguesía liberal (propietaria e ilustrada), y b) ésta, sólo en el Estado monárquico existente en el siglo XIX (...)* No hay ningún Estado sin elementos estructurales del principio de identidad. El principio formal de la representación no puede ser ejecutado nunca pura y absolutamente, es decir, ignorando al pueblo, siempre presente en alguna manera. Esto es ya imposible, porque no hay representación sin la condición de lo público, ni publicidad sin pueblo” (Schmitt a: 207).

una sustancial homogeneidad del pueblo tal que iguale las almas, porque pueblo es identidad del principio sustancial, histórico, común. En relación al electoralismo y al juego de las minorías en disputa por los ejecutivos nacionales, dirá que es imposible llamar democracia a eso ya que

“esa voluntad común no se dirige a someterse a la ocasional mayoría, porque entonces la voluntad de todos puede estar corrompida, con lo cual ya no conduce hacia una voluntad general. No se quiere conseguir la sumisión a la mayoría, porque es mayoría, sino porque la sustancial homogeneidad del pueblo es tan grande que, a partir de la misma sustancia, todos quieren lo mismo. El Estado no se basa, pues, en el pacto, sino en la homogeneidad e identidad del pueblo consigo mismo. Esta es la más fuerte y consecuente expresión del pensamiento democrático” (Schmitt a: 226).

El pensamiento de Carl Schmitt es particularmente rico al dejar en evidencia la realidad de un sistema que, tras las dos grandes guerras y en el marco de la guerra fría, debió mutar hacia un Estado benefactor a costa de relegar a Europa de la hegemonía de la geopolítica internacional tras cinco siglos de predominio y una devastación total en buena parte de su territorio. Aún así, si proyectamos tendencias demográficas en Europa hacia mediados de nuestro siglo -dos generaciones posteriores a la presente publicación-, por seguro tendremos una concepción de identidad nacional muy diversa a la actual, motivo por el cual creo que Carl Schmitt ha capturado algo de lo esencial de la política, a tal punto que el argumento de Carl Schmitt podría ser perfectamente aplicable a algún potencial experimento de califato dentro del corazón mismo de Europa.

El arte de la política es propio de los seres humanos pues, quien no domine todas las variables que permitan predecir comportamientos a la perfección, siempre la incertidumbre y la desconfianza primarán. Por ello, aún en los territorios más despóticamente gobernados la rueda de los regímenes no detiene su marcha porque la actividad política, tal como la razón moviliza las vísceras, siempre va a tender a desarrollar ese aspecto trascendente de ese pueblo para la humanidad a través del ciclo indomable de regímenes poco virtuosos pero frenéticamente dinámicos.

II. IV El Laberinto De La Democracia. El Horizonte Simbólico

Si nos preguntamos quién juzga -como se ha dicho al principio-, Hobbes nos contestaría que es la autoridad y no la Verdad la que dicta las leyes, siendo la función del Estado asegurar la paz y todo juicio valorativo o aventura intelectual en pos de hallar lo que para Platón es la idea que se encuentra en los límites de la inteligibilidad, la idea de Bien, es absurda. Podríamos, de este modo, atribuirle también a Hobbes la autoría de la frase *'la única Verdad es la Realidad'*.

Abismo mediante, para Schmitt la pregunta fundamental de la filosofía política es cuál es su momento fundante, siendo que la realidad sustancial de la política emana de ese

acontecimiento, existe una sustancialidad de la democracia bajo la forma de una Nación-Estado, como afirmación de una identidad nacional que en cuanto tal se autoproclama guardiana de su homogeneidad sobre todo lo reclamado. La burocracia debe ser una obra de ingeniería institucional puesta al servicio del principio que funda identidad, que dota de elementos puros para expresar la constitución de la sociedad política, para ello es indispensable reconocer una igualdad sustancial entre gobernantes y gobernados, ya que el criterio de demarcación no es clasista sino nacional, nuestra más profunda pena es tener sólo una vida para dar por nuestra patria.

El plano ético trasciende la carne, el interés nacional debe primar por sobre cualquier circunstancia, es o eso o el sojuzgamiento por otra potencia donde este proceso se ha dado y ha logrado imponer sus condiciones a pueblos más débiles, sea ésto por una multiplicidad de herramientas que lo dotan de poder geopolítico

-siendo la más poderosa la violencia soberana-, pues ésta es resistencia legítima de un pueblo sobre otro para Schmitt y es cargada de una valoración que determina -en última instancia- el carácter de un pueblo como libre. No hay autoridad del pueblo si no hay afirmación nacional, no hay afirmación nacional sin mutuo reconocimiento y exclusión de un otro no identificable como compatriota.

Por otra parte, la pregunta fundante de la filosofía política para Claude Lefort es cuál es el mejor régimen posible, debiendo esperar de esta disciplina la respuesta a tal interrogante, partiendo metodológicamente de fenómenos de sentido, y teniendo en claro la inconmensurabilidad de los términos interpretación y evidencia. Si adscribimos los fenómenos a una espacio-temporalidad histórica, la noción de evidencia se desvanece en la multiplicidad de factores que afectan a los mismos, comenzando por la parcialidad del intérprete. Éste será nuestro punto de partida.

Para Lefort la existencia misma de la realidad política es histórica y en la actualidad debemos juzgar a los regímenes políticos de acuerdo a dos polaridades: democracia y totalitarismo. El segundo es la negación de todas las promesas de la modernidad, la aparición eminente de una Verdad revelada que puede ser encarnada, ya que quien la representa posee *“el conocimiento de los fines últimos de la sociedad, de las normas que rigen las prácticas sociales, devienen la propiedad del poder, en tanto que éste último se revela como el órgano de un discurso que enuncia lo real como tal”* (Lefort [1981] 1990: 78) el poder incorporado en un grupo, y en su más alto grado, en un hombre, se combina con un saber igualmente incorporado, de modo que nada de ahora en adelante va a poder fragmentarlo. El otro polo es la democracia como régimen que posibilita la realización de derechos, siendo la esencia de los mismos meramente que éstos puedan ser declarados. El componente excluyente del sistema democrático es, por cierto, su

incertidumbre¹⁵ y es la mera consagración de derechos el elemento empírico en el cual poder reconocer a una soberanía popular en acto.

A todo esto debemos preguntarnos cuáles son las posibilidades políticas de la sociedad moderna, para ello debemos atender a los actores intervinientes en el escenario que vamos a analizar, y Lefort observa que no hay homogeneidad en las masas populares, no se observa en la contemporaneidad del autor una clase social unívoca que represente la esencialización de la Historia, la negatividad pura de la clase burguesa que profetiza el dogma marxista. Inhabilitado queda también el elemento Pueblo de la teoría de Carl Schmitt, siendo obsoleta la argumentación en favor de una democracia sustancial tal como ha sido expuesta anteriormente.

¹⁵ *“Lo esencial es que la democracia se instituye y se mantiene en la disolución de los referentes de la certidumbre. Ella inaugura una historia en que los hombres hacen la prueba de una indeterminación última, en cuanto al fundamento del Poder, de la Ley y del Saber, y en cuanto al fundamento de la relación del uno con el otro, en todos los registros de la vida social”* (Lefort: 84)

Será interpretado el totalitarismo moderno como surgimiento

“de una mutación política, de una mutación simbólica, de la que el mejor testigo es el cambio de estatuto del poder. En el hecho, se levanta un partido que se presenta como perteneciendo a otra naturaleza que la de los partidos tradicionales, como portador de las aspiraciones del pueblo entero, detentador de una legitimidad que lo pone por encima de la ley; se apodera del poder destruyendo toda oposición; el nuevo poder no tiene que rendir cuentas ante nadie, se sustrae a todo control legal” (Lefort: 77).

El totalitarismo es, entonces, la supresión de la disputa por el reconocimiento de las partes componentes de una sociedad que, en la arena del juego democrático, construyen los estándares sociales de mutuo respeto. Por lo tanto, ley, saber y poder no están unidos, por eso son irreconciliables

las partes de la sociedad, de ahí nacen la pluralidad de derechos.

¿Cómo explicamos entonces las diferentes morfologías sociales? para comenzar a dar una respuesta satisfactoria a este aspecto debemos prescindir de toda pretensión de cientificidad dirá Lefort, ya que la ciencia política

“nace de la voluntad de objetivación, olvidando que no hay elementos o estructuras elementales, ni entidades -clases o segmentos de clase-, ni relaciones sociales, ni determinación económica o técnica. ni dimensiones del espacio social que puedan preexistir a su propia conformación (mise en forme). Esta es, al mismo tiempo, una posición de sentido (mise en sens) y una puesta en escena (mise en scène). Posición de sentido, porque a partir de ella, el espacio social se despliega como espacio de inteligibilidad, articulandose según un modo singular de discriminación de lo real y de lo imaginario, de lo

verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo lícito y lo prohibido, lo normal y lo patológico. Puesta en escena, porque este espacio contiene una semi-representación de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria”
(Lefort: 76).

Que haya indeterminación de nuestro objeto de estudio va a definir la preferencia del autor por un régimen que es por definición indeterminado, capaz de adaptarse a la forma histórica de dicha sociedad pero bajo la premisa de respeto de las ganancias obtenidas por medio de la disputa política.

Para comprender el medio de circulación de las relaciones políticas debemos prestar especial énfasis en el poder simbólico, entendiéndolo como aquellos dispositivos que puestos en efecto dan sentido al régimen al cumplir la función de dar significado a las prácticas. Afirmar esto es romper

con con el dogma marxista, ya que para Marx la realidad material es lo que produce las otras instancias como efectos, por lo tanto, el carácter simbólico está determinado por lo real, la estructura económica. Es la dinámica de la transformación mediante la lucha de clases el motor de la Historia, por ésto es natural la dialéctica que gobierna las relaciones sociales de producción; y la objetividad epistemológica es producto de esta dialéctica que es evidente, ya que a partir de ella comprendo un encadenamiento de sucesos que no es casual y que progresivamente me va dotando de una conciencia histórica que me transforma en la sustancia-sujeto hegeliana.

Marx es un teórico de la insurrección que firmará el acta de defunción del sistema capitalista a través un actor filosófico-político que obtendrá su afirmación a través de la negación absoluta de su creador¹⁶, siendo la violencia social generalizada la

¹⁶ Llámese burguesía-proletariado, nobleza-plebe, pueblo-antipueblo al dualismo antagónico que dinamiza el devenir del tiempo político.

evidencia del caos desencadenado por la crisis del régimen. Lefort critica la transformación del pensamiento marxista en dogma pétreo al reconocer que

“Leo Strauss ha denunciado demasiado bien lo que uno podría llamar la castración del pensamiento político bajo el efecto del desarrollo de las ciencias sociales y el marxismo (...) Diré solamente que si no se quiere saber nada de las distinciones que fundan el ejercicio del pensamiento, con el pretexto de que no podemos producir su criterio de legitimidad, si se pretende reconducir al pensamiento a los límites de la ciencia objetiva, se rompe con la tradición filosófica; por evitar arriesgarse a emitir un juicio” (Lefort: 77).

Nuevamente la dualidad irreconciliable entre evidencia e interpretación. La ciencia política debe ser capaz de proponer una solución posible al dilema de la insociable sociabilidad kantiana, para ello debe promover una definición clara de

estándares de bienestar, de respeto a privilegios de casta implícitos o explícitos, lo significativo es la primacía frente al arbitrio de un conflicto de intereses irreconciliables.

El marxismo en tanto teoría de la insurrección ante la crisis terminal del sistema capitalista tiene una riqueza enorme, pero no puede dogmatizarse dada su incapacidad de demostrar lo que predica, la agonía del capitalismo es una fake news que lleva más de un siglo circulando. El fenómeno político se nutre de los opuestos, la religión se nutre de la unidad. Pero como el fenómeno en tanto especie nos excede pero nos involucra ontológicamente porque elegimos vivir esta realidad y todos tenemos la posibilidad de desarrollar nuestra propia definición de justicia social y llevarla a la práctica. Posibilitar el juego cívico para lograr eso es, en efecto, la razón de ser del Estado.

La bestia negra es el leninismo, ya que argumenta a favor del egócrata a través de la dictadura del proletariado, forma institucional del Estado que anula la dimensión simbólica de la política¹⁷, siendo las negaciones parciales, sectorizadas y patológicas. No habilitar instancias de confrontación en el marco de la disputa política es negar la dimensión simbólica de la lucha por el poder, es negar el carácter intrínsecamente democrático de las sociedades modernas, las cuales están caracterizadas por su indeterminación. Por lo tanto, un régimen democrático es tal en la medida

¹⁷ “El Estado y la sociedad civil son vistas como confundidas; esta empresa se lleva a la práctica por los buenos oficios del Partido, omnipresente, que difunde por todas partes la ideología dominante y las consignas del poder según las circunstancias, y por la formación de múltiples microcuerpos (organizaciones de todas clases en las que se reproduce la socialización artificial y las relaciones de poder conformes con el modelo general) (...) Si se pudiera usar el término despotismo, para cualificar a este régimen, lo sería bajo la condición de precisar que se trata de una especie moderna, diferente de todas las formas que lo han precedido. Porque el poder no se refiere a un más allá de lo social: se trata de un poder que reina como si no hubiese nada fuera de él, como si no tuviera límites (límites como los que pone la idea de una ley o la de una verdad que vale por sí misma) en su relación con una sociedad que se concibe al mismo tiempo como si no hubiera nada fuera de ella y como realizándose en tanto que sociedad producida por los hombres que la habitan. La modernidad del totalitarismo se muestra en la combinación de un ideal radicalmente artificialista con un ideal radicalmente organicista. La imagen del cuerpo se conjuga con la de la máquina” (Lefort: 78).

en que la cuestión de los derechos está siempre en discusión.

Dirá que a diferencia de Marx,

“nosotros estamos en condiciones de observar lo que él descuida, ésto es el trabajo que se hace y se rehace desde el segundo polo, en que la vida social se petrifica, es lo que revela, por ejemplo, el avenimiento de maneras de pensar, modos de expresión que se reconquistan contra el anonimato, contra el lenguaje estereotipado de la opinión” (Lefort: 80).

Se trata pues del florecimiento de las reivindicaciones, de las luchas por aquellos derechos que hacen fracasar al punto de vista formal de la ley; en la irrupción de un nuevo sentido de la historia y el despliegue de múltiples perspectivas del conocimiento histórico, y en consecuencia, la disolución de la duración casi orgánica, aprehendida antaño a través de

costumbres y tradiciones. Marx no interpreta la dinámica por el reconocimiento de nuevos derechos como motor de la Historia, de una Historia sin finalidad, el capitalismo como status quo propone la explotación del hombre por el hombre, eso genera las más diversas variantes de explotación, sean explícitas o no, por lo que movimientos social por el reconocimiento civil tienen una raíz profunda en la institución familiar tradicional burguesa y en la voracidad insaciable del capitalista por buscar transformar capital en dominio político y privilegios de clase. Presuponer la naturaleza política de la organización humana nos convoca a pensar que los privilegios son escasos y recaen en quienes conducen, la igualdad de condiciones iniciales de los seres humanos para ocupar esos lugares reservados a las grandes personalidades es la lucha del ego de clase frente a sí misma.

Pensar lo político en clave lefortiana es tener en claro nociones básicas de fenomenología como el concepto de horizonte, que remite a un marco de

sentido donde la Vida tiene lugar. Lo simbólico hace referencia a representaciones del mundo social que dotan de sentido las relaciones, por lo tanto determinan los objetivos políticos. Podríamos afirmar que lo simbólico hace referencia al universo de significaciones inmanentes a la experiencia histórica. El fenómeno es observado a través de este tamiz, serie de mecanismos lingüísticos que habilitan al sujeto herramientas de interpretación de hechos desencadenados por elementos igualmente complejos y sobredeterminados por las estructuras simbólicas heredadas y asimiladas a través de la experiencia histórica de cada agente.

Existe una disposición simbólica que explica la configuración de una sociedad, siendo lo simbólico donde se realiza la institución de lo social, es decir la serie de oposiciones que dialécticamente generan sentido instituyendo las figuras sociales y generando identidades. Hablamos entonces del mundo de significaciones que dotan de sentido a la experiencia permitiendo, de este modo,

el acceso al mundo (su '*mis en forme*') y habilitando así a las estructuras sociales un sentido práctico.

Lo político en este caso debe entenderse como el movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de lo social, lo político es la arena donde se disputan las conquistas de goce colectivo. Se da en un doble movimiento porque se visibiliza el proceso por el cual se ordena y se unifica la sociedad, a través de sus divisiones; y ocultamiento en el sentido que el lugar de la política se designa como particular, piénsese el lugar donde se ejerce la competencia de los partidos y donde se forma y se renueva la instancia general de poder, mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto. En este sentido nos es muy difícil afirmar que existe una experiencia histórica unívoca que genera una vanguardia tan iluminada como para interpretar el devenir histórico, trazar un plan de acción, vencer a lo que a ella se enfrente, y derramar felicidad sobre sus semejantes en dosis tal que la Humanidad misma

comprenda que ha llegado a su estadio final, donde el interés particular no tiene lugar y el conflicto es la negación de la esencia fraternal del Ser. Ésto es la antítesis de lo simbólico para Lefort, es decir lo imaginario. Por lo tanto, lo que en la democracia aparece como simbólico, en el totalitarismo lo hace como imaginario. Pensar la Historia como determinada por una evolución nos inclinaría al polo totalitario.

La instauración de sentido en la cual yo vivo ya presupone esta desintrincación, descorporeización del poder, entendiéndolo como una energía relacional pero esencialmente vacía, no personalizada ni acumulable, por lo que no es posible pensar en una jerarquía natural ya que no hay lugar institucionalizado constituido por dictamen de la Razón donde ella se instituye. Respecto a la pregunta si existe una determinación del ser social, Lefort dirá que los derechos se anclan en un ser social que no tiene definición, ilimitado en cuanto al horizonte de experiencias que le

podemos asignar de antemano, siendo los derechos potenciales algo informe y por lo tanto la morfología del mismo mutante, siendo un derecho posible lo que se cristaliza en el conflicto que habilita la democracia, contemplando la amplitud de temas de agenda que pueda albergar esta afirmación.

Bajo esta lógica argumentativa división y conflicto son nombrables en la democracia, mientras que en el totalitarismo es innombrable, por eso se encierra en lo imaginario, en una homogeneidad ficticia¹⁸. No hay dialéctica histórica, la política es pluralización de demandas que devienen en derechos. No hay una teleología de la Historia, sino nuevos derechos. El poder social se construye por lo tanto a través de esas demandas y no por una vanguardia iluminada.

¹⁸ “En la democracia se revela así la sociedad histórica por excelencia, sociedad que en su forma acoge y preserva a la indeterminación, en notable contraste con el totalitarismo. Este, que se edifica bajo el signo de la creación del hombre nuevo, se define en realidad contra aquella indeterminación, pretende poseer la ley de su organización y de su desarrollo, y se perfila secretamente en el mundo moderno como una sociedad sin historia” (Lefort: 81).

La política democrática por definición no es la de un grupo sino la del conjunto de actores políticos, no puede ser violenta. Las negaciones son parciales en cuestiones concretas, si la diversidad es lo que caracteriza a la política, no puede concebirse una negación universal al estilo del proletario en Marx. Cada símbolo que se transforma en sentimiento de pertenencia tiene el poder de conectar a lo individual con una parte de la organización política de la totalidad humanidad, por lo que no pensemos que la sociedad no tiene unidad, que no tiene identidad definida; todo lo contrario

“la desaparición de la determinación natural, antaño asignada a la persona del príncipe y a la existencia de la nobleza, hace emerger a la sociedad como puramente social, de tal manera, que el pueblo, la nación, el Estado, se erigen como entidades universales a las que todo individuo y todo grupo se encuentran igualmente relacionados. Pero, ni el

Estado, ni el Pueblo, ni la Nación, pueden figurar como realidades sustanciales. La representación depende de un discurso político y de una elaboración sociológica e histórica, siempre ligada al debate ideológico”
(Lefort: 84).

Lo permanente es la búsqueda de un orden social que permita el libre despliegue de las potencialidades del ser, la forma de esa dinámica hoy se traduce en la existencia de Estados-Nación, pero puede mutar sin ser obra de mentes malvadas con excesivo poder, sino por el devenir mismo de las circunstancias en el derrotero de los cuerpos sociales en su trayectoria por la fracción de historia que nos toca vivir en nuestro planeta.

La ideología determina el horizonte de posibilidades de acción del individuo delimitando lo pensable y, como consecuencia, la posibilidad de reconocerse y construir derecho en base a eso, forjando el universo simbólico de representaciones

posibles de lo social. La democracia llevaría esta dinámica a un nivel en la cual los demás sistemas deberían desnaturalizarse radicalmente para contenerlo¹⁹. Es entonces de esta forma que se puede dar el juego de lo político en tanto causa y efecto de las diferentes concepciones del bien en pugna, ya que antiguamente

“incorporado en el príncipe, el poder daba cuerpo a la sociedad. Y de allí emanaba un saber latente pero eficaz de lo que eran el uno para el otro en toda la extensión de lo social. Es respecto a este modelo que se designa el rasgo revolucionario y sin precedentes de la democracia. El lugar del poder llega a ser un lugar vacío (...) inocuable –ningún individuo ni grupo le puede llegar a ser consubstancial– el lugar del poder no permite la figuración. Solamente son visibles los mecanismos de su ejercicio, o bien los hombres,

¹⁹ “La indeterminación de que hablábamos no pertenece al dominio de los hechos empíricos, de aquellos hechos que darían lugar a otros hechos, de carácter económico o social, como la igualdad progresiva de las condiciones. Al igual que el nacimiento del totalitarismo desafía toda explicación que rebaje el acontecimiento al nivel de la historia empírica, el nacimiento de la democracia señala una mutación de orden .simbólico, cuyo mejor testimonio es la nueva posición del poder” (Lefort: 81).

simples mortales, que detentan la autoridad política. Sería un error el pensar que la autoridad política se ubica en la sociedad, simplemente por emanar del sufragio popular. El poder sigue siendo la instancia en cuya virtud la sociedad se aprehende en su unidad, se relaciona consigo misma en el espacio y en el tiempo. Pero esta instancia ya no está referida a un polo incondicionado; en este sentido ella es como la marca de una separación entre el adentro y el afuera de lo social, y que instituye su contacto; ella se hace reconocer tácitamente como puramente simbólica”
(Lefort: 82).

II. V Política De Masas

Como se ha apreciado, las perspectivas posibles sobre las prácticas políticas (así como cualquiera de las prácticas humanas) giran alrededor de la existencia de una indeterminación efectiva o una determinación final, ulterior, sustancial.

Respecto a la democracia en tanto sistema que posibilita la participación popular en las decisiones que definen la dirección política de una sociedad, nos hemos encontrado con la posición que reconoce el principio de legitimación del conjunto de prácticas institucionalizadas que habilitan la conformación de una voluntad general (al mejor estilo rousseauiano) por medio de la representación eminente del pueblo que se expresa a través de la aclamación, es decir el pueblo reunido y en interacción con el liderazgo, en esa unidad Carl

Schmitt reconoce la corporización del Pueblo y en las determinaciones que de allí emanen la autoridad del mismo, es decir la democracia.

La otra perspectiva analizada reconoce en la indeterminación morfológica que habilita la democracia moderna la construcción de un poder simbólico (del orden de la ideología) que permite a las partes integrantes del cuerpo social, a través de reglas de juego preestablecidas y con respeto a las ganancias obtenidas en las microbatallas por el reconocimiento de derechos, el resguardo del debate político en tanto dirección ideológica de la sociedad plasmada en el Derecho. En las antípodas el monopolio de la dirección política por una vanguardia en unidad sustancial con un Nosotros que excluye de raíz aquello que no abarca y que reclama para sí todo elemento posible de convertirse en realidad política, dejando incluso difusa la frontera entre lo público y lo privado.

Mientras que la democracia construye realidad a través de lo simbólico, el totalitarismo lo hace a cuenta de imaginar una eminencia y homogeneidad que es fenomenológicamente imposible dada la multiplicidad de concepciones de lo bueno existente; la exclusión de las perspectivas erróneas sólo es posible a través de la violencia, y la violencia es siempre fascista.

¿Existe por lo tanto una indeterminación del Ser Social y la Historia? La tecnología nos empuja a pensar que el desarrollo de la técnica nos conduce a una teleología evolucionista que llevará al ser humano hacia un momento donde concebir al trabajo como formativo cristalizará su crisis de sentido, puesto que la máquina lo reemplazará en numerosos eslabones de la cadena de producción; si a eso le sumamos que esos cuerpos incansables operan a través de un razonamiento lógico infalible, la crisis se transformará en catástrofe.

¿Puede el debate político estar ajeno a esta crisis? Mi respuesta es no. Pero ¿cómo resolvemos esto? en la construcción de lo positivo en cuanto a la garantía del respeto de las diversas perspectivas de la experiencia. Queda a la dirección política la obligación de generar un orden interno tal que posibilite a las partes integrantes del conjunto el respeto de las obligaciones que acarrea la obtención de nuevos derechos que construyan los aspectos posibles de la libertad, ya que

“El derecho no es aquí entendido simplemente como derecho en sentido estricto sino como el que comprende la existencia de todas las determinaciones de la libertad. (...) Lo que es un derecho es también un deber; y lo que es un deber, es también un derecho. Una existencia es un derecho solamente sobre la base de la voluntad sustancial libre; y el mismo contenido, en relación con la voluntad que se diferencia como subjetiva y singular, es deber. (...) La finitud de la voluntad objetiva da lugar a las distinciones entre los

derechos y los deberes.(...) es un deber ser como persona, lo que puesto en relación al fenómeno, en relación con otra persona, deriva como deber del otro de respetar mi derecho. (...) Todos los fines propios de la sociedad y del Estado son los fines propios de los individuos privados. Pero la vía de la mediación por la cual sus deberes vuelven a los particulares como ejercicio y goce de los derechos, produce el fenómeno de la diversidad, a lo que se añade el modo en que el valor asume el cambio de formas varias, por más que en sí sea el mismo” (Hegel: §486).

La indeterminación cobra aquí otra dimensión, ya que es posible que el ser humano adquiriera la noción de “*el bien en sí y por sí, éste es el fin absoluto del mundo y el deber para el sujeto, el cual debe tener la inteligencia del bien, tomarlo en la propia intención y producirlo mediante la propia actividad*” (Hegel: §507)²⁰; tal indeterminación

²⁰ En 519d Platón encomienda la tarea a los fundadores de la ciudad a “obligar a las mejores naturalezas a que alcancen ese conocimiento que reconocimos como el más sublime de todos, contemplen el bien y realicen esa ascensión de la que hemos hablado, pero una vez que se hayan elevado hasta él y

sería entonces el campo de acción de aquellos que, deseosos de indagar sobre la idea de Bien, tengan posibilidad de acción efectiva sobre el sistema política y, en base al éxito de sus estrategias, orientar la dirección ideológica de la sociedad en esa dirección. Sería tentador proponer un cerramiento del debate político al existir un concepto unívoco de Bien –similar al peso que posee para la moral ‘*La Verdad Revelada*’–, pero dada la naturaleza imperfecta del ser humano cristalizada en la existencia de las desigualdades evidentes de la sociedad, de la explotación del hombre por el hombre, de la desconfianza mutua en la que se basa el sistema político internacional; nos vemos tentados a afirmar que el mejor modo de organización del debate sobre lo bueno sea a través del respeto de las libertades individuales y, que cada cual tenga la posibilidad de expresarse por medio de la libertad de culto, de asociación y de imprenta; habiéndose garantizado por el Estado la integridad

lo hayan contemplado por bastante tiempo guardemonos de permitirles permanecer allí, negándose a bajar de nuevo al lado de los cautivos”

biológica del cuerpo y la mente mediante una correcta formación del adulto pensante, ¿qué forma adoptará ello? la forma que la lucha por derechos adquiera.

III. La Decisión Soberana. Estado de excepción y guerra como horizontes de lo político

III. I La Afirmación

En este momento estamos situados en el interrogante de si es el Estado la institución que condensa la centralidad de las relaciones políticas o es algo más. Schmitt sostendrá que, de acuerdo a su sentido semántico y como fenómeno histórico, el Estado es la condición especial que constituye a una sociedad en un pueblo²¹, status que se verifica en el

²¹[El Estado es] “*la condición determinante dado el caso decisivo y por ello, frente a los muchos status individuales y colectivos imaginables, el status a secas.*” (Schmitt b [1932]: 9)

caso decisivo, es decir, cuando otra unidad igualmente soberana pone en duda su status como tal, es decir autónomo, independiente y autosuficiente.

La aparente dualidad entre política y sociedad es una ficción teórica del liberalismo ya que Estado y sociedad se compenetran mutuamente porque no pueden pensarse el uno sin el otro, en la regularidad de las prácticas políticas se encuentra el fundamento natural de la existencia de una institución que las absorba; en la medida en que todas las cuestiones otrora estatales se vuelven sociales y, viceversa, todas las cuestiones ‘tan sólo’ sociales se vuelven estatales, tal como sucede necesariamente en una colectividad democráticamente organizada. Es así que cualquier aspecto relevante de la sociedad (llámese religión, cultura, economía, educación) no debe pensarse como ajeno a la órbita de lo estatal ya que interfiere en la constitución del pueblo como unidad orgánica. Por ello todo aspecto social es un aspecto que debe

subordinarse a la autoridad política, ya que el Estado total sustentador de la identidad de Estado y sociedad —un Estado que no se desinteresa por ningún rubro y que potencialmente abarca a todos los rubros— aparece como contra-concepto polémico, opuesto a estas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes rubros. En él, por consiguiente, *“todo es político, al menos en cuanto posibilidad, y la referencia al Estado ya no está en condiciones de fundamentar un carácter diferenciador específico de lo ‘político’ ”* (Schmitt b: 10).

Ahora bien, ¿cuál es la función del Derecho en este Estado totalizante? El autor en cuestión coloca como contraargumento a Haenel, quien sostiene que el Estado es una organización coexistente con las otras cuya función fundamental es cohesionarlas y teniendo por fin genérico *“la especial función de delimitar y ordenar de modo armónico a las fuerzas volitivas que actúan socialmente; es decir: en la función específica del Derecho”* (Schmitt b: 11), siendo así el Derecho la

interpretación de las pasiones de este pueblo que decide constituirse en un cuerpo dotado de finalidad propia y que autodefine su naturaleza ontológica, determinando lo que es y lo que no. El Derecho será, entonces, la herramienta política que preserve esta discriminación entre amigo y enemigo ya que, según sostiene el autor, es un axioma racional desprendido de la observación empírica, por lo tanto imprescindible para cualquier teorización del devenir político de una sociedad.

Dentro de la teoría de Schmitt la diferenciación entre amigos y enemigos tiene el sentido de expresar el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una separación, una asociación o una disociación. Puede existir de modo teórico o de modo práctico, sin que por ello y simultáneamente todas las demás diferenciaciones morales, estéticas, económicas, o de otra índole, deban ser de aplicación. El enemigo es simplemente el otro, el extraño, y le basta a su esencia el constituir algo

distinto y diferente en un sentido existencial especialmente intenso de modo tal que, en un caso extremo, los conflictos con él se tornan posibles, siendo que estos conflictos “*no pueden ser resueltos por una normativa general establecida de antemano, ni por el arbitraje de un tercero ‘no- involucrado’ y por lo tanto ‘imparcial’*” (Schmitt b: 13). Queda claro que en dicha antinomia la jurisprudencia es un sinsentido ya que es resuelta no por un común acuerdo sino por algo más primitivo, la violencia, tal es así que

"(...) si los términos opuestos como el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo útil y lo dañoso, no son una y la misma cosa, ni pueden ser reducidos unos a otros, menos razón hay para confundir con las demás la contraposición, más honda, entre el amigo y el enemigo. La distinción del amigo y el enemigo define la intensidad extrema de una unión o de una separación. (...) El enemigo es, en un sentido singularmente intenso, existencialmente, otro distinto,

un extranjero, con el cual caben, en caso extremo, conflictos existenciales" (Schmitt b: 33-34).

No es enemigo el concurrente o adversario en general. Tampoco lo es el contrincante, el antagonista, ni lo es menos aún un adversario privado o cualquiera hacia el cual se experimenta antipatía. Enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por su existencia, por lo menos eventualmente, o sea, según una posibilidad real, presentándose por lo tanto públicamente como tal puesto que a nivel estatal no puede haber una enemistad oculta o latente, dado que *"todo lo que se refiere a ese grupo totalitario de hombres, afirmándose en la lucha, y especialmente a un pueblo, es público por sólo esa razón. El enemigo es hostis, no inimicus en sentido lato"* (Schmitt b: 38-39).

El concepto de amigo, enemigo y la posibilidad real de la materialización de un

conflicto bélico nace de la hostilidad como principio motor de la geopolítica. No es preciso que sea cotidiana, normal, ni que aparezca como ideal y deseable, pero debe subsistir como posibilidad real, mientras el concepto de enemigo conserve su significado, siendo a su vez que la guerra no es, pues, la meta, el fin, ni siquiera el contenido de la política, pero sí el supuesto, dado siempre como posibilidad real, que determina de modo peculiar las acciones y los pensamientos humanos y produce un comportamiento específicamente político. De ahí que *“la característica de la distinción del amigo y del enemigo no signifique en modo alguno que un pueblo tenga que ser perpetuamente amigo o enemigo de otro, o que la neutralización sea imposible o no pueda ser políticamente acertada”* (Schmitt b: 49). El hecho de que el caso se presente excepcionalmente no solo no elimina su carácter determinante, sino que le sirve de fundamento.

En la medida en que pretende integrar la política y la economía en el marco de un ideal

común, el liberalismo siempre ha querido disolver esta distinción por la vía de convertir al enemigo/otro a la condición de un competidor o de un adversario que se integra en una discusión o negociación. El amigo de los liberales es un socio potencial; y el enemigo, un contendiente en acto. Pero ese matiz fue previsto por Schmitt, quien advierte que una cosa es el inimicus, el adversario o rival, y otra muy distinta el hostis que busca hacernos daño, matiz que también era señalado por los romanos. Se puede escatimar la atribución de la condición de enemigo, pero no se puede impedir que sobreviva como otro. El enemigo siempre es otro y su supervivencia se realiza a costa de la nuestra.

Las actitudes que los hombres adoptan frente a sus enemigos, en tanto que comportamiento pautado por un agrupamiento humano, es lo que Schmitt considera política. Por consiguiente, toda distinción entre política de Estado y política de partido es a fin de cuentas absurda, porque en

términos estrictos sólo hay política de Estado, es decir, relaciones de enemistad, de vida o muerte. Igual que pensaba Hobbes, el lenguaje o el intercambio con el enemigo adopta la forma de la guerra. Por lo tanto, la guerra es siempre posible, mejor dicho, es virtual: no es tanto inminente como inmanente en las relaciones humanas. De ahí que la posibilidad de una neutralidad sea irreal y radicalmente improcedente. En la medida en que la distinción básica queda establecida en virtud de la diferencia entre amigo y enemigo, la neutralidad (y el consenso es una expectativa ilusoria de neutralidad) equivale de hecho a suprimir las distinciones políticas. En suma, el consenso suprime la política. Por consiguiente, lo que es neutral no es político.

La guerra nunca persigue la consumación de motivos o propósitos religiosos, económicos, confesionales, culturales o jurídicos, sino que siempre es lucha a muerte por la supervivencia. Solo la muerte del enemigo garantiza la

supervivencia propia. Por esta razón, no tiene sentido invocar la guerra justa pues en cierto modo todas las guerras lo son. No hay guerra justa significa que no es necesario invocar una razón para hacer la guerra sino que esta es la extensión máxima del interés propio y colectivo contra el otro.

Ahora bien ¿es empíricamente posible pensar en un gobierno global que resuelva las contradicciones inherentes a la disputa de intereses que motoriza la Historia? Evidentemente no, ya que *“un mundo en el cual la posibilidad de un combate estuviese totalmente eliminada y desterrada, un globo terráqueo definitivamente pacificado sería un mundo sin la diferenciación de amigos y enemigos y, por lo tanto, sería un mundo sin política”* (Schmitt b: 17). Sólo hay una unidad política, la que se constituye para la defensa contra la amenaza del enemigo, por consiguiente el Estado universal es imposible puesto que no puede haber un enemigo de la humanidad. Asimismo, tampoco puede haber un

derecho que juzgue los actos de los estados enemigos puesto que no es realizable una unidad política capaz de aplicar ese nomos.

En relación al ámbito interno el enemigo es solo inimicus y no iustus hostis, dándosele un tratamiento administrativo y no militar de la enemistad, resultando una figura criminalizada del adversario civil. La distinción entre política exterior y política interior, y considera que la política dentro del Estado es sólo política en un sentido secundario; y que implica el orden de la comunidad dentro de un marco pacificado y de unidad. Para Carl Schmitt ordenar y neutralizar focos insurrectos son las funciones internas del Estado quien, en tanto representante en los últimos siglos de la forma clásica de la unidad política

“va a tratar de concentrar en sus manos todas las decisiones políticas para de esta forma instaurar la paz interior, la completa pacificación para crear la

situación normal, supuesto en el cual la norma jurídica puede tener validez” (Schmitt b: 41).

En la concepción schmittiana, el ejercicio de la soberanía conlleva la capacidad de hacer la guerra (posibilidad de morir y dar muerte) definiendo un enemigo; e incluso, es desde un lugar de legitimidad, es decir de no criminalidad, de este recurso frente a un adversario que comparte las mismas características (es un *justus hostis*) y no un mero delincuente o enemigo personal. Bien dice Schmitt que: *“Al Estado, considerado como unidad esencialmente política, corresponde el jus belli, es decir, la responsabilidad real de determinar en caso dado, por virtud de una decisión propia, el enemigo, y combatirlo” (Schmitt b: 72).*

Antes de pasar a analizar la violencia redentora en tanto vehículo de realización de la política, analizaremos de donde puede tener base teórica la otredad de la personalidad, para ello

analizaremos el concepto de cultura y culpa en Freud para saber si allí podemos encontrar buen puerto para entender a Carl Schmitt.

III.II El Malestar

El término cultura para Freud designa *“toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre hombres”* (Freud 2012: 88). Por ello en la cultura encontramos el sustrato para que fecunden en la psiquis argumentos políticos para dar lugar a la enemistad como categoría moral y políticamente válida.

A su vez, la sublimación de las pulsiones es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; ya que posibilita que actividades psíquicas superiores -científicas, artísticas, ideológicas-

desempeñen un papel tan sustantivo en la vida cultural. Dado este contexto, las pasiones que se derivan de lo pulsional serán más fuertes que unos intereses racionales; la inclinación agresiva es disposición pulsional autónoma, originaria, y la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso. Ahora bien ¿Qué sucede entonces cuando esa tensión entre cultura y agresividad interactúan en post de intereses políticos? ¿Puede explicarse la efectividad de los términos amigo/enemigo como un fenómeno propio de la cultura?

Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de Muerte, némesis necesaria y suficiente del Eros, ya que comparte con éste el gobierno del universo. La lucha entre la pulsión de vida (Eros) y la pulsión de destrucción (Muerte) es el contenido esencial de la vida en general, y por eso *“el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana”* (Freud: 118). La agresión es introyectada, interiorizada, pero en

verdad reenviada a su punto de partida, vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como conciencia moral, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos conciencia de culpa²² a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido, la cual se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior. El impedimento de la satisfacción erótica provoca una inclinación agresiva hacia la persona que estorbó aquella, y esta agresión misma debe ser a su vez sofocada. En tal

²² La conciencia de culpa existe antes que el superyó, y por tanto antes que la conciencia moral. Es, entonces, la expresión inmediata de la angustia frente a la autoridad externa, el reconocimiento de la tensión entre el yo y esta última, el retoño directo del conflicto entre la necesidad de su amor y el esfuerzo a la satisfacción pulsional, producto de cuya inhibición es la inclinación a agredir. Existen dos diversos orígenes del sentimiento de culpa: la angustia frente a la autoridad y, más tarde, la angustia frente al superyó. La primera compele a renunciar a satisfacciones pulsionales; la segunda esfuerza, además, a la punición, puesto que no se puede ocultar ante el superyó la persistencia de los deseos prohibidos.

caso, es solo la agresión la que se transmuta en sentimiento de culpa al ser sofocada y endosada al superyó²³.

Bajo este contexto, la cultura tiene que movilizar todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones. Puesto que la cultura obedece a una impulsión erótica interior, que ordena a los seres humanos unirse en una masa estrechamente atada, sólo puede alcanzar esta meta por la vía de un refuerzo siempre creciente del sentimiento de culpa. En suma, lo que había empezado en torno del padre se consume en torno de la masa. Quizás aquí se pueda suponer que la existencia de un enemigo tal como 'quienes traicionaron a Alemania en

²³ Freud le realiza dos reproches al superyó del individuo: con la severidad de sus mandamientos y prohibiciones se cuida muy poco de la dicha de este, pues no tiene suficientemente en cuenta las resistencias a su obediencia, a saber la intensidad de las pulsiones del Ello y las dificultades del mundo circundante objetivo (real). Tampoco se cuida lo bastante de los hechos de la constitución anímica de los seres humanos, proclama un mandamiento y no pregunta si podrán obedecerlo. El mandato es incumplible; una inflación tan grandiosa del amor no puede tener otro efecto que rebajar su valor, no el de eliminar el apremio. La cultura determina que mientras más difícil es la obediencia al precepto, más meritorio es obedecerlo.

Versalles' canalice la agresividad subyugada en una sociedad, Freud reconoce el poder social como estructurante de elementos fundamentales de la psiquis, tal como la otredad y el no-ser de la personalidad, características clásicas de un enemigo al estilo de Carl Schmitt.

El superyó de la cultura, en un todo como el del individuo, plantea severas exigencias ideales cuyo incumplimiento es castigado mediante una angustia de la conciencia moral, por lo que los procesos anímicos correspondientes nos resultan más familiares y accesibles a la conciencia visto del lado de la masa que del lado del individuo. En este punto los dos procesos, el de desarrollo cultural de la multitud y el del propio individuo, suelen ir pegados, por así decir. Por eso numerosas exteriorizaciones y propiedades del superyó pueden discernirse con mayor facilidad en su comportamiento dentro de la comunidad cultural que en el individuo nos dice Freud.

¿Qué utilidad tiene construir un alter ego al cual invisto con todas las características antes mencionadas del *nemicus* de Schmitt? Como hemos dicho para comprender los fenómenos sociales utilizaremos el principio de correspondencia, los procesos internos del individuo son precondición necesaria para su manifestación social. Si tal como dice Freud, existe un conflicto estructural entre el proceso de singularización y socialización del individuo²⁴ y, dado que así como es el humano es la sociedad, la afirmación identitaria, el Yo Soy se hace a través de establecer mi propósito, mi herencia y mis ambiciones, tanto a nivel individual como en torno de la masa.

No existe atajo más seductor para nuestras complicaciones que entenderlas como consecuencia

²⁴ Pienso aquí también en el cuarto principio planteado por Kant en Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita donde “*el medio que se sirve la Naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular. En este caso, entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres; es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla. Es manifiesto que esa disposición reside en la naturaleza humana*” (Kant 2004: 21).

de un alguien que, como en un juego de suma cero, su propósito compita con el mío. Si, además, comprendemos como Kant que las disposiciones de la especie humana se realizan en la naturaleza por el conflicto, la construcción de un enemigo resulta inevitable a la hora de interactuar con nuestro entorno.

Por lo tanto es absolutamente efectiva la construcción de un Otro, un polo opuesto al Yo Soy en donde deposite mi mirada y, dada la dinámica de la política en términos de Schmitt, que su avance sobre mi territorio soberano sea visto como amenaza, puesto que la autoafirmación del Pueblo como Nación conlleva la negación de pertenencia o proximidad con las demás unidades políticas y, para conformar una unidad total, esa tarea de amalgama de los diferentes aspectos de la sociedad, condensados en la cultura en tanto protección del ser humano frente a la naturaleza (y a su naturaleza) y la regulación de los vínculos

recíprocos entre hombres, es potestad exclusiva e indelegable del Estado.

III.III El Derecho

Tal como hemos anticipado, es potestad indelegable del poder político encarnado en el Estado la representación de la totalidad. En tanto portador del mandato y la dirección de un Pueblo, le es permitido identificar, reconocer y enfrentar a quien considere su enemigo que, despojado de valoraciones morales, no es la personificación del Mal, sino la amenaza viva del Estado como tal. Por lo tanto, es legítimo acto político la declaración de guerra.

Entonces ¿cómo la definiríamos? von Clausewitz da un siglo antes una definición amplia del concepto al decir que la guerra "*es un acto de violencia para obligar al contrario a hacer nuestra voluntad*" (von Clausewitz [1832]: 17), hasta aquí no

mucho más de lo que presuponíamos, pero es más específico al plantear que la guerra no sólo es un auténtico camaleón, porque en cada caso concreto modifica en algo su naturaleza, sino que además, en lo que respecta a sus manifestaciones globales, en relación con las tendencias que en ella predominan,

“es una fantástica trinidad compuesta de la violencia originaria de su elemento, el odio y la enemistad –que han de considerarse un ciego instinto elemental–, del juego de las probabilidades y el azar –que la convierten en una libre actividad del espíritu– y en la naturaleza subordinada de herramienta política, que la hace caer dentro del mero entendimiento” (von Clausewitz: 33).

Ahora bien, Schmitt también determina ontológicamente al elemento ya que la guerra proviene de la construcción de una enemistad, siendo ésta la negación esencial de otro ser; definimos entonces a la guerra como la enemistad

hecha real del modo más manifiesto. Si solamente declaramos la guerra a nuestro enemigo, y éste es determinado por la totalidad política de un Pueblo, entonces podemos anexar lo sostenido por el general prusiano al sostener que

“la guerra de una comunidad –pueblos enteros–, y concretamente de pueblos instruidos, emana siempre de una situación política y sólo es provocada por un motivo político (...) es natural que este primer motivo que le ha dado vida sea también la primera y máxima consideración a la hora de alcanzar sus logros. Pero no por eso el objetivo político es un legislador despótico, que tiene que someterse a la naturaleza del medio empleado y a menudo éste lo cambia por completo, pero siempre es lo primero que ha de ser tenido en cuenta. la política pues recorrerá todo el acto bélico y ejercerá una influencia constante sobre él, mientras lo permita la naturaleza de las fuerzas que explotan en él” (von Clausewitz: 30–31)

Por lo tanto al Estado, en su calidad de unidad política esencial, le corresponde el *jus belli*; es decir: “*la posibilidad real, de determinar, y dado el caso de combatir, a un enemigo en virtud de una decisión autónoma*” (Schmitt b: 22). Cuando sostiene que los medios técnicos con los cuales se libra el combate, la organización vigente de las fuerzas armadas, la magnitud de las chances de ganar la guerra, y que todo ello es irrelevante aquí en tanto el pueblo políticamente unido esté dispuesto a combatir por su existencia y por su independencia, siendo que por decisión autónoma ha determinado en qué consiste esa independencia y esa libertad²⁵.

En resumen, el *jus belli* significa la doble posibilidad de exigir de los miembros del pueblo propio el estar dispuestos a matar y a morir, con el

²⁵ “*Sólo podemos aceptar la finalidad política en tanto y en cuanto pensemos sus efectos sobre la masa que debe mover; de modo que también entra en consideración la naturaleza de esas masas.*” (von Clausewitz :24). Schmitt sostendrá que “*lo político no desaparecerá de este mundo debido a que un pueblo ya no tiene la fortaleza o la voluntad de mantenerse dentro del ámbito político. Lo que desaparecerá será tan sólo un pueblo débil.*” (Schmitt b: 27)

objeto de matar a las personas ubicadas del lado del enemigo.

Volviendo a la utilidad del Derecho como herramienta de un Estado normal para lograr, por sobre todo, una pacificación completa dentro de sí mismo y de ese modo construir '*la tranquilidad, la seguridad y el orden*' para crear con ello la situación normal, que es condición para que las normas jurídicas puedan imperar en absoluto desde el momento en que toda norma presupone una situación normal, pierde su sentido en el momento de enfrentarse esta unidad soberana a otro de iguales características; y dado el carácter excepcional de la guerra ninguna norma puede ser válida en una situación que la desafía de modo completamente anormal. Por lo tanto, la vitalidad del Derecho se agota cuando se encuentra amenazada la existencia del Estado.

Sin embargo, dado el caso que esta unidad se encuentre amenazada desde su interior, es decir con peligro de una guerra civil, se procederá a la configuración de un 'enemigo interno' que en cualquiera de los casos adopta las mismas características que el clásico, dando por resultado el medio bélico para la consecución del fin político, por lo que el significativo enemigo no debe circunscribirse solamente a la disputa entre nacionalidades. Tal como devino el resultado de la revolución rusa, mediante la guerra civil se decidirá el destino que correrá esta unidad.

El '*enemigo*' es un individuo que, mediante su comportamiento individual o como parte de una organización, ha abandonado el Derecho de modo supuestamente duradero y no sólo de manera incidental; es alguien que no garantiza la mínima seguridad cognitiva de su comportamiento personal y manifiesta ese déficit a través de su conducta. El tránsito del '*ciudadano*' al '*enemigo*' se

iría produciendo mediante la reincidencia, la habitualidad, la profesionalidad delictiva y, finalmente, la integración en organizaciones delictivas estructuradas. Y en ese tránsito, más allá del significado de cada hecho delictivo concreto, se manifestaría una dimensión fáctica de peligrosidad, a la que habría que hacer frente de modo expeditivo a través de un ordenamiento jurídico especial.

El enemigo político no tiene por qué ser moralmente malo; no tiene por qué ser estéticamente feo; no tiene por qué actuar como un competidor económico y hasta podría quizás parecer ventajoso hacer negocios con él, tanto solo

“es simplemente el otro, el extraño, y le basta a su esencia el constituir algo distinto y diferente en un sentido existencial especialmente intenso de modo tal que, en un caso extremo, los conflictos con él se tornan posibles, siendo que estos conflictos no pueden ser resueltos por una normativa general establecida de

antemano, ni por el arbitraje de un tercero 'no-involucrado' y por lo tanto 'imparcial' (Schmitt b: 13).

Tales guerras son por fuerza singularmente crueles e inhumanas, ya que, rebasando el plano político, tienen necesidad de rebajar al enemigo al mismo tiempo desde el punto de vista moral y según otras categorías y de convertirse en un monstruo inhumano que no solo debe ser combatido, sino definitivamente aniquilado, que no es, por consiguiente, un enemigo que baste tener a raya en sus confines.

Es preciso señalar que

"cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, la guerra no es una guerra de la humanidad, sino una guerra en la que un Estado determinado trata de secuestrar en su favor, contra su adversario, un concepto universal, para

identificarse con él (a costa de su adversario). Análogamente se puede abusar de palabras como paz, justicia, progreso, civilización, para reivindicarlas como propias y negarlas al adversario. El concepto de la `humanidad´ es un instrumento especialmente adecuado para la expansión imperialista del propio poder (...) La adopción del nombre de la humanidad, su invocación, el monopolio de esta palabra, podría servir únicamente para enunciar, dado que no cabe introducir esos nombres sin que se traigan ciertas consecuencias, la terrible pretensión de negar al enemigo la cualidad de hombre, de declararle `hors-la-loi´ y `hors l´humanité´, y la afirmación de que la guerra debe llevarse, por esa razón, hasta la más extrema inhumanidad" (Schmitt b: 28).

El significante 'La Humanidad' es, por lo tanto, un instrumento ideológico especialmente útil para expansiones imperialistas y, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico.

Debemos entonces tener en claro que por poder soberano entenderemos a quien tiene la potestad de conducir las fuerzas nacionales en el caso determinante, en el caso donde las disputas de intereses en el seno de una sociedad se vuelven irreconciliables. Por lo tanto,

“si las fuerzas opositoras económicas, culturales o religiosas son tan fuertes como para tomar por sí mismas la decisión sobre el caso determinante, ello será porque, sencillamente, se han constituido en la nueva substancia de la unidad política” (Schmitt b: 19).

III. IV La Decisión Soberana

La dominación de un pueblo sobre otro, o peor, de una corporación sobre la totalidad,

evidencia la imposibilidad de un cuerpo social de trascender y presentarse ante la humanidad como una singularidad, autoconsciente, autoafirmada, soberana y vanguardista. En esa dialéctica de Pueblos libres es en donde se gesta la política, en la cual la diplomacia es el arte de la burocracia y los asuntos menores, pero que en última instancia -es decir cuando los intereses son irreconciliables- es la utilización del jus belli lo que definirá la suerte de esa unidad política, es decir el Pueblo constituido en Estado Total.

Si concordamos que *“es cierto que, después de la resurrección, los cuerpos de los fieles no solamente serán espirituales, sino eternos; pero en esta vida son toscos y corruptibles”* (Hobbes 2017: 361) no es descabellado pensar a las corporaciones sociales como dotadas de intereses propios y, dados sus comportamientos en los momentos donde se define la supremacía de un Estado sobre otro, es que Schmitt plantee como axioma innegociable la total subordinación de los elementos sociales a los

intereses políticos, entendidos como los intereses de los pueblos libres; se hace presente la polaridad egoísmo - altruismo, la tensión entre el Yo y el Superyo, la insociable sociabilidad del apetito y la conciencia holística.

Por lo tanto el Derecho termina donde es desafiada la autoridad del Estado, siendo el Derecho garante del orden en tiempos de paz, una construcción artificial de normas que regulan lo cotidiano. Hemos demostrado cómo se edifica esa enemistad y que esa dualidad ya es intrínseca a la constitución de nuestra personalidad, por lo tanto no nos es extraño cuando desde los aparatos de poder nos presenten a nuestro Ego encarnado en el Pueblo -*comunidad de amigos*- y nos prefiguren a nuestro alter Ego y némesis irreconciliable -*iustus hostis*-.

Para ir concluyendo creo pertinente traer la pregunta sobre cómo opera finalmente la

conciencia de culpa, la moral y la cultura en términos de Estados. Utilizaré para ello dos principios que no me pertenecen. Si la cultura es lo que nos diferencia de nuestra animalidad, opera aquí el segundo principio de Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita de Immanuel Kant donde en el ser humano las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie; por lo que las sociedades no son más que células de la humanidad como totalidad, es decir que tales disposiciones pueden identificarse con rasgos de la cultura como describimos supra y, dado que el cuarto principio resuelve que el medio de que se sirve la Naturaleza para alcanzar el desarrollo de las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular. He aquí de qué modo el antagonismo es parte de nuestra cultura, por lo que las disposiciones psíquicas del sujeto (dada la conciencia de culpa y la sofocación de la normativa

moral) hacen posible la concepción de una figura antitética y amenazante como el *nemicus* de Carl Schmitt.

Un Estado hoy en día para crear un enemigo debe hacerlo parte de su propio '*Eje del mal*', siempre se han evocado los '*grandes valores nacionales*' como la amenaza intolerable de cualquiera que se precie de ser digno adversario, un arte de la guerra en el cual el vencedor tuerce el devenir histórico en su favor, en un camino de horizonte incierto como es la completo desarrollo de Razón en la especie y a través de la hostilidad.

Ahora, si existen leyes universales suficientes como para la construcción de una moralidad que sea aplicable a la humanidad, creo es posible la reconciliación del género humano pero, reconociendo el genio de Schmitt, mientras el sistema económico globalizado capitalista -que es el asignador natural de los beneficios- goce de

buena salud, mientras no reconozcamos nada por encima de racionalidad teleológica del ser humano, siempre existirá ambición de dominación; porque los recursos son escasos, los beneficios son deseables y el hombre tiene una inclinación natural al poder²⁶, puesto que al observar que quien ya disfruta de dichos beneficios del sistema no los resignará de forma altruista en nombre de la Humanidad, y porque existe la tecnología suficiente en manos de quienes ya detentan esos privilegios como para garantizar la subordinación de los pueblos no libres.

Por todo lo anterior es que plantear las relaciones políticas en términos de amistad no

²⁶ *“De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos. De aquí se sigue que los reyes cuyo poder es más grande tratan de asegurarlo en su país por medio de leyes, y en el exterior mediante guerras; logrado esto, sobreviene un nuevo deseo: unas veces se anhela la fama derivada de una nueva conquista; otras, se desean placeres fáciles y sensuales, otras, la admiración o el deseo de ser adulado por la excelencia en algún arte o en otra habilidad de la mente. La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra.”* (Hobbes: 98)

pierde su utilidad conceptual y su riqueza práctica para predecir hipotéticos escenarios futuros.

IV. El Dilema De La Caverna

Tao es eterno y no tiene apariencia humana.

Aunque Tao es un ser tierno, nadie en el mundo puede someterlo.

Si la nobleza y los gobernantes del país viviesen en armonía con Tao, las demás personas se volverían tranquilas por sí mismas. ¡Entonces el cielo y la tierra se unirían en armonía; llegarían la prosperidad y el bienestar; el pueblo se calmaría aún sin órdenes!

Para establecer el orden en el país, se crean las leyes. Pero éstas no deben ser demasiado rigurosas.

Tao es parecido a un océano. El océano se encuentra en la posición más baja que todos los ríos; por lo tanto, todos los ríos fluyen hacia éste.

Lao Tsé, poema XXXII

“4to. Dios tiene un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas y no hace nada coaccionado por un derecho, sino por su absoluto beneplácito y por su gracia singular, ya que todos sin excepción están obligados a obedecerle, pero él a nadie”

B. Spinoza (1986): 185

La alegoría de la caverna publicada en el libro VII de República nos plantea el interrogante si, llegado el caso de descubrir que la aparente realidad de nuestro sistema social efectivamente no fuese tal, deberíamos -a riesgo de muerte incluso- dedicar nuestro esfuerzo en elevar a los prisioneros hasta la realidad misma. El planteamiento es tan profundo que discute hasta las pautas de honorabilidad, riqueza y ascenso social. Evidentemente la jerarquización de la sociedad no es natural ni real para Platón, sino un complejo sistema creado para mantener un orden terrenal de titiriteros, marionetas, cautivos y satisfacción de placeres. Tal como sostiene Hobbes, si efectivamente las leyes de la naturaleza prescribiesen tanto en foro interno como externo, el conflicto sería una mera discusión que se resolvería sin mayores inconvenientes, sin embargo no es lo que sucede.

Cuando en Lucas 8:17 se dice *“pues no hay nada oculto que no haya de ser manifiesto, ni secreto que no haya de ser conocido y salga a la luz”* se deja en claro la capacidad de aprehensión de la realidad que posee en potencia el ser humano, nada le está vedado -siquiera el mismísimo motivo de la Creación-, mas no todo es evidente. He allí el dilema del prisionero liberado.

IV.I ¿Qué Es La Justicia?

En República 519d afirma que la tarea del legislador es hacer lo tendiente a

“obligar a las mejores naturalezas a que alcancen ese conocimiento que reconocimos como el más sublime de todos, contemplan el bien y realicen esa ascensión de la que hemos hablado, pero una vez

que se hayan elevado hasta él y lo hayan contemplado por bastante tiempo guardémonos de permitirles permanecer allí, negándose a bajar de nuevo al lado de los cautivos”.

Existen personalidades tales como la del legislador excepcional de Maquiavelo, que comprenderán el llamado a la acción de la Historia a fin de guiar al cuerpo social con una legislación y una pedagogía cívica. Sin embargo, si observamos lo registrado por los historiadores, observamos que es realmente bajo el porcentaje de dichas personalidades frente al total de representantes del poder político de cualquier civilización.

Es evidente que, si entendemos como bien nos explica Poratti que

“las ideas son instancias objetivas donde se da la plenitud de lo que en el mundo sensible aparece como imperfecto, no es un mero más allá ya que no

están afuera de la realidad, sino que pueden ser pensadas como una tensión hacia la perfección que funda el ser de lo que es” (Poratti, 2000: 4).

La justicia se materializa en un estado del sujeto en donde las falsas representaciones de lo útil y necesario se despojan de la apariencia de la banalidad y los bajos instintos, donde lo justo es lo que permite el crecimiento espiritual del ser humano a fin de comprenderse sobre cuál es su obligación frente a sus semejantes, entiéndase en el más amplio sentido del término, es decir todo lo que abunda de parecido a él, todo lo creado por la fuente primera.

Si de algo tenemos certeza es que lo creado es producto de una fuente que se expresó por amor infinito a su creación, así que la primera afirmación es que justo es respetar el derecho a la Vida en el plano individual y que, en su correspondencia social, justa es la sociedad que garantiza el derecho

a la Vida del individuo. Si antepoñemos el deber ético y *“si justicia es una areté humana, dañar al hombre es hacerlo menos justo. (...) Lo bueno no puede hacer mal, como lo caliente no puede enfriar o lo seco mojar. Por lo tanto dañar es propio de lo injusto”* (Poratti: 7). Garantizar el derecho a la Vida es entonces, para el Estado, brindar los elementos materiales para permitir el desarrollo del potencial del sujeto, garantizando para ello un modelo social que tienda a promover las prácticas de la conciencia alimentaria, de un crecimiento tutelado responsable, de una vejez digna y sabia, de un hábitat saludable y del libre pensamiento y expresión.

El conocimiento evidente es aquel que no se discute. Toda semilla se desarrolla mejor en condiciones ideales, hay abonos que le hacen bien y otros que la pueden dañar. El ser humano aparece como agente potenciador o destructor, al forzar por medio de una voluntad destrucción o proliferación sobre una creación de la naturaleza. El ser humano

no puede desconocerse como fruto de la naturaleza, la genética ha demostrado que hay un patrón común de creación y en su diversificación se encuentran explicadas las diferentes formas de expresión de esa voluntad originaria. Todo ser vivo es ese impulso vital codificado en la tercera dimensión, la de la forma.

V.II ¿Qué Es La Vida?

Podemos definirla de forma amplia como el libre albedrío de un alma²⁷ en un cuerpo, es decir la unión del elemento trascendente del Ser -alma- e intrascendente -cuerpo- para experimentar en un

²⁷ *“El alma no es inmaterial solamente por sí, sino que es la inmaterialidad universal de la naturaleza, su simple vida ideal. Es la sustancia, y, por consiguiente, el fundamento absoluto de toda particularización y singularización del espíritu; de modo que el espíritu tiene en el alma toda materia de su determinidad, y el alma es la identidad idéntica y permanente de tal determinidad. Pero en tal determinidad aún abstracta, el alma es solamente el sueño del espíritu, el nous pasivo de Aristóteles que, en potencia, es todas las cosas”* (Hegel: §389)

ambiente específico -naturaleza-, en interacción las múltiples formas de vida -reinos- que se producen y reproducen a través de la co-creación consciente por la interacción de los elementos.

El elemento intersubjetivo de la justicia es el Derecho entendido como el reconocimiento de mi prójimo -de quien está próximo a mí-, debiéndose correctamente expresar reconocimiento como respetar y hacer respetar, siendo el respeto una de las formas que adopta el amor a la creación, es decir la idea de Bien. Si la justicia remite al respeto del orden natural a través del principio de lo bueno en sí -vale entender interpretar, reproducir y resguardar el principio por el que fuimos creados-, eso dota de propósito a la especie. Por lo tanto, la defensa de la creación y la purificación de lo contaminado pueden ser interpretados como el propósito del género humano en la actualidad, siendo justicia en consecuencia la renuncia voluntaria del libre albedrío para el cumplimiento del mismo. A través de la técnica se logra la

purificación de los sentidos y en el trabajo formativo se produce el desvelo de los misterios de la creación al comprender la dinámica de los reinos animal, vegetal y mineral, lo cual conllevaría a una unidad con el Espíritu. En suma, Justicia es estar en armonía con un Absoluto que opera más allá del Gran Tiempo.

¿Qué significa la renuncia del libre albedrío?

Lo que se conoce como pecado original es la potestad de experimentar la dualidad²⁸ del Absoluto, el bien y el mal, a través de la geometría, es decir la forma de la materia. Este Absoluto es la 'naturaleza naturante' -natura naturans- de Spinoza, quien nos dirá que si tenemos por objetivo hacer filosofía, es impropio atribuirle a esta entidad

²⁸ *"Es cosa singular amigos míos, lo que los hombres llaman placer; y ¡qué relaciones maravillosas mantiene con el dolor que se considera como su contrario! Porque el placer y el dolor no se encuentran nunca a un mismo tiempo y sin embargo, cuando se experimenta el uno, es preciso aceptar el otro, como si un lazo natural los hiciese inseparables"* (Fedón: 9).

los atributos que hacen al hombre perfecto, ya que eso es terreno de la religión puesto que su misión es hacer a los hombres obedientes y no sabios; por lo tanto debemos definir al Absoluto como causa inmanente y no transitiva, como lo que es en sí y se concibe por sí, y como los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita.

Mientras tanto 'naturaleza naturada' será "*lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios; todos los modos de los atributos de Dios*" (Spinoza (1980): 29). Nos es imposible por la finitud de nuestro entendimiento comprender la finalidad última de la existencia, el propósito del Absoluto, por lo tanto debemos limitarnos a entenderlo en sus diversas manifestaciones, en la mecánica de su desarrollo, de esa armonía subyacente en el caos aparente de la historia de la humanidad.

Cuando Spinoza sostiene que "*nadie es fiel más que por obediencia; por lo tanto quien muestra la*

mejor fe no es quien demuestre las mejores razones sino quien muestra las mejores obras de justicia y caridad” (Spinoza (1986): 183) nos está hablando de la realidad práctica de nuestra razón, de la coherencia necesaria para realizar lo que inicialmente se nos presenta de un modo abstracto a través de nuestro entendimiento. De ello se deduce que la idea platónica de bien es práctica en tanto horizonte posible, pensable y aplicable en el plano de la existencia común ya que una lámpara no se enciende para ser guardada en un cajón, y un altar no es tal sin la ofrenda que lo consagra. En suma, imperativamente hablar sobre el bien es obrar de forma justa, es movilizarse a través de la fe para hacer manifiesto el propósito de la especie humana en la dualidad antagónica producida por la actividad política, arte que produce múltiples caminos de experiencia de lo bueno, lo bello y lo justo como manifestación más sublime del Absoluto.

IV. III ¿Qué Debemos Esperar De La Política?

Como hemos expresado en reiteradas ocasiones, la política es el sistema social que tiene como función la dirección ideológica de la sociedad, así como la conciencia dirige al cuerpo, la política dirige a la sociedad. Si trazamos un paralelismo con las condiciones fenoménicas que habilitan la existencia de todo lo evidente en nuestro planeta, la forma de lo político debe ser en una relación 70/30 fluido-sólido, siendo la atmósfera la voluntad política puesto que provoca movimiento, el movimiento será centrífugo en las democracias y centrípeto en los totalitarismos.

Si la política es el arte de darle forma concreta a la visión de sociedad que queremos, debemos

tener en cuenta a las partes, siendo lo total no inmediato²⁹. Si se nos presenta en lo inmediato como pugna de intereses particulares ¿cómo se orienta el debate político? Con el refinamiento del mensaje -el arte de la persuasión- y la práctica del arrepentimiento, el perdón, la misericordia y la austeridad -el arte de la materialización- siendo el contrato moral resultante no robar, no mentir, y no utilizar el sojuzgamiento como elemento de dominación. Si el Ser humano dedica su existencia meramente a la subsistencia, habría una tendencia generalizada a priorizar la economía personal por sobre lo social y/o existencial. Por lo tanto, la mentalidad capitalista es innata en quienes vivimos en sociedades así ordenadas a través del poder político. También es cierto que el ordenamiento material es precondition necesaria para el ordenamiento espiritual.

²⁹ Juan 18:36 Respondió Jesús: “*Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí*”.

Cada parte es filosofía y praxis, y de la dinámica de los opuestos resulta todo lo experimentable para el alma, forma sutil de la materia y vehículo de conexión con el Absoluto. Existe la parte porque hay socialización, hay socialización porque hay similitud -cultura-. Decimos que la política es filosofía porque existe una búsqueda del conocimiento cierto, si hay episteme hay doxa, si hay prisioneros es porque la libertad es posible. Si hay conocimiento hay praxis, y la praxis debe seguir el axioma natural de ser 70% fluido y 30% sólido. Lo sólido sólo puede ser que justicia es armonía, es reconocer la dualidad de intereses -dialéctica del señor y el siervo-, es igualdad ontológica, es permitir que la Vida prolifere en plenitud. La matriz epistémica de la política consta, por lo tanto, de tener la habilidad de proyectar mentalmente nuestro mejor mundo posible, predominando ciertos aspectos de la voluntad sobre otros. Preguntas subsiguientes: ¿Es

posible entonces una praxis antisistema? ¿Quiénes son los marginados y qué buscan?

El sistema es dinámico por la interacción de las partes, y al menos una de ellas debe aspirar a ser una fuerza progresiva tal como la describe Gramsci, es decir, debe tener como su fin elevar culturalmente a las masas, allí es cuando se obtiene el bronce de la Historia pues es un acto de justicia política elevarlas. He ahí la definición que más cómoda le sienta a esta exposición del deber de lo correcto. Hilando más fino diremos que por elevación cultural de las masas entendemos a la tranquilidad del individuo frente al devenir, en este punto no seré estricto sobre la definición de Gramsci. Debemos entender tres niveles de bienestar, el colectivo inmediato, en el cual el sujeto se encuentra a la ausencia de las necesidades básicas como la insatisfacción más grave; a nivel social, donde la política debe vehiculizar las garantías de libre albedrío; y a nivel espiritual, en el librepensamiento y el cultivo de las artes sublimes

que develen el misterio inicial del propósito ontológico del individuo.

El concepto de justicia como vitalidad es el desarrollo armónico de todas las potencias creativas, es proyección del hogar como aporte particular a una visión total de paz perpetua, es conciencia alimenticia para armonizar cuerpo y mente, es arte para la libre expresión de las potencialidades humanas para el autoconocimiento y develo del propósito.

Decimos entonces que antisistema es la desjerarquización, la no violencia y la misericordia. Sistémica es la lógica del pater árkhain, el ver al Estado como padre que establece el orden so pena de castigo y que determina los parámetros de lo correcto, lo normal y lo posible. Para poder ser paternalista es necesario un patrimonium, el cual se obtiene por usufructo o usura, depende la esencia de la acción; elevar culturalmente a las

masas es entonces abolir la herencia ya que ésta corrompe, pues es fruto de la ambición de jerarquía. Sin embargo, debemos entender que el patrón social define el propósito, y que hay quienes han deseado y desean el goce de los bienes materiales, es uno de los aspectos que comprende la experiencia humana, es decir, debemos comprender que es indefectible la coexistencia de diversos propósitos. ¿Justicia es entonces cumplir los pactos? Hobbes habla de socialización política, del momento posterior a la afirmación fundante ya que las leyes naturales no prescriben en foro externo.

Sostengo que la Justicia debe asociarse indefectiblemente y de forma pétrea a la materialización de dispositivos sociales efectivos para garantizar la posibilidad de cumplir el propósito de cada unidad atómica, entendido éste como la autoafirmación consciente de la propia existencia del individuo. Por lo tanto, el tipo de experiencia que alguien desee -a fin de cumplir la

máxima de su autoafirmación- debe encontrar un ordenamiento social que lo habilite y lo facilite, que le brinde los elementos necesarios para desarrollarse, sea este propósito inclusive -tal es mencionado supra- la mismísima ambición egoísta de riqueza material. Recuerdo para el caso la cita *“donde estuviere vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón. La lámpara del cuerpo es el ojo; por eso, si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará lleno de luz”* (Mt 6:21-22), y pienso que la claridad de la conciencia se logra con la pureza de mi conexión con el mundo, en el plano de la figuración. En el plano mental se lleva a cabo por la aprehensión, es el plano de la Libertad abstracta. Nos encontramos en la interacción entre la parte mortal e inmortal del individuo; su naturaleza material y su esencia espiritual. En este plano estará posicionada el alma de la persona, cuyo propósito es la trascendencia metafísica a través del conocimiento de los misterios de la Obra por medio de los sentidos, percepciones conscientes de la ‘naturaleza naturada’. Si se quiere, de eso habla Jesús, de eso

habla Platón, de la trascendencia metafísica del ser, de la afirmación ontológica del ser humano, la cual es totalmente opuesta a la afirmación mundana, aquellos que buscan el lucro, la prodigalidad, el desenfreno, es la satisfacción de las más variadas manifestaciones del libre albedrío, son las cadenas que mantienen atados a los prisioneros.

Por lo tanto, ¿cuál es la función política de la organización humana cristalizada en el Estado? Deberíamos establecer un indicador que mida el nivel de conciencia de la sociedad, cuya variable fundamental sería la cantidad de gente que necesita que exista un orden externo que obligue en forma práctica la instancia del mutuo reconocimiento. Tal como expresa el marxismo, cada tipo de sociedad se condice con un nivel específico de desarrollo de sus fuerzas productivas, y el capitalismo global refiere a una sociedad del conocimiento donde el nacionalismo se encuentra en un estado crítico puesto que éste no interpela con la fuerza de antaño a las nuevas generaciones, a pesar de la

sofisticación cuasi surrealista de los métodos de inducción del temor, y la amenaza de quienes promueven conflictos bélicos y Estados gendarme. El fascismo sólo puede hacerse carne en una sociedad que ha construido un alter ego que lo único que merece es odio y desprecio, aún a pesar de despojarme de lo máspreciado: mi derecho a experimentar libremente los misterios de la Vida.

No existe causa evidente sin finalidad trascendente ya que cada alma, al estar relacionadas al Absoluto, se encuentra en plano de igualdad ontológica, a tal punto que, en tanto expresión específica de lo inespecífico, total, anterior y trascendente, nos está permitido experimentar todo lo naturado por la fuente naturante en la medida que nuestra especificidad -vale entender la conciencia finita- nos lo habilite. Tal como sostiene Rawls, una sociedad justa es una sociedad donde las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente.

En un plano global, las especies en tanto conciencia colectiva deben establecer, internalizar, patrones de consistencia: por instinto sobrevivo, por lógica me organizo, por inspiración actúo, a través del tiempo evoluciono. El conflicto ocurre cuando mi propósito interfiere con el de mi prójimo, derivándose de allí la lucha por el reconocimiento político, algo que Hegel ha representado en la dialéctica del señor y el siervo. Por lo tanto, la sociedad no parte de un mutuo entendimiento cristalizado en un pacto abstracto sino en el conflicto inherente del reconocimiento de mi derecho a la existencia, aún en el punto que éste colisione con el orden social. Tal como sostiene Carl Schmitt, es asunto de la teología esperar un Juicio Final, mientras tanto nuestra ingrata política.

Por lo tanto ese patrón, esa conciencia común en la tendencia hacia la socialización, es también ese camino a entender que no solamente el patrón biológico es evidente, sino que el ejercicio del

conocimiento de la Vida debe englobar una finalidad trascendente, porque como hemos dicho no existe elemento viviente sin finalidad trascendente. Todo evoluciona porque todo es movimiento. De la naturaleza fenoménica de la experiencia se desprende la siguiente máxima: no hay contacto sin presencia. Se debe traer al presente el concepto de justicia para experimentarlo, la justicia tiene que ser evidente, y si es evidente por sí, es común a todas las almas que interactúan en este plano de existencia donde todos somos iguales, porque experimentamos en co-creación comunitaria construyendo un nosotros que engloba evolutivamente a la totalidad de la creación.

¿Existe pues en efecto un plano en donde se pueda igualar a los miembros de una comunidad en, precisamente, algo común? De existir debe ser evidente no en un ordenamiento formal, sino en la internalización de un propósito común acorde a las contingencias geopolíticas de la sociedad y del papel que la región se encuentre llamada a cumplir

-sea el periodo hegemónico europeo, norteamericano, el despertar de Asia, el empobrecimiento de América del Sur-. Segunda máxima: cada sociedad tiene una función específica para con el fin de elevar la conciencia de la especie. Se pretende demostrar que existe una sociedad específica, joven, que debe conscientemente aportar algo significativo a la humanidad, quizás pueda ser la necesidad de identificar que su propósito de eudaimonía es imposible realizarlo bajo amenaza de mis semejantes y disociado de una potenciación consciente de los elementos naturales, ya que específicamente del humano depende el uso, usufructo y preservación del espacio vital común de todas las especies coexistentes.

Entonces si el alma es trascendente debemos permitirnos pensar que pasado y futuro son instancias de un presente más vasto que nos engloba en tanto especie, por lo tanto el plano de igualdad ontológica es un plano sustancial,

metafísico, en tanto lo suficientemente sutil como para ser aprehensible a través de la razón, en dónde se construyen e hilvanan los microsntidos y, a través del Tiempo -maestro de todas las verdades, que no son más que semiverdades dada la finitud del entendimiento-, se hace evidente una consecuencia necesaria en donde la idea límite del '*fin de los Tiempos*' opera como articulador de un plano mental colectivo donde todos estamos conectados con la fuente, a saber el misterioso e inabarcable Absoluto.

Dado lo antedicho es que resulta imperioso resolver aquello que obstaculice el acceso a los elementos por el bien de lo que continúa, ya que es la misma experiencia del alma, a través de otras encarnaciones, la que se manifiesta de forma cíclica hasta tanto no se pueda trascender el plano de la materia o la prometida '*vida eterna*'. De allí pues el vínculo que imprime de modo indeleble la obligación que tiene el ser humano con lo colectivo, con lo que lo rodea, con la conexión con el planeta

también. Vale entender también que el primer acuerdo que se establezca es el de erradicación de hambre y enfermedades por lo que ¿a quién no beneficia el bienestar en cuanto especie coexistente con un ambiente vivo? El ser humano está entendiendo que el universo es uno, entonces él no está desligado y desconectado del Absoluto quien, como todo lo abarca y nada puede detenerlo, no es más que lo evidente, lo oculto y lo divino.

IV. IV Lo Correcto E Incorrecto

Las pasiones son motivadas por la experiencia misma de todas las naturalezas humanas, sin embargo la asimilación de las ideas más elevadas como Bien y Justicia son fruto de aquellos que, a base de instrucción, disciplina y renunciamiento han elegido dedicar su vida a ser faros de una civilización en penumbras, para ello el cantar del bienaventurado sentencia que quien ha superado las tentaciones del mundo sensible (entendido como multiplicación de copias infieles de las Ideas del mundo inteligible), deberá permanecer en el yoga³⁰, consagrado por completo al Yo, sabiendo pues que la inteligencia del que ha vencido los sentidos está bien afirmada. Es la

³⁰ Entiéndase método para conducir la inteligencia a un saber estable en donde no tiene cabida en el Yo ni la pasión ni la tristeza.

renuncia al libre albedrío en pos de una sociedad lo más justa posible.

Por el contrario y recordando la naturaleza dual de la creación, aquellas quienes tienen su mente continuamente dirigida hacia los objetos de los sentidos son encadenadas por ellos;

“de este lazo nace el deseo, y del deseo la cólera. La cólera origina el error, el error la pérdida de la memoria, ésta la destrucción de la inteligencia y, en consecuencia, la muerte del hombre (...) quién no ha alcanzado el yoga no puede tener inteligencia ni concentración del pensamiento; quien no alcanza la concentración del pensamiento no puede tener paz y, ¿Cómo podría ser feliz quien no tiene paz?”
(Bhagavad-Gita; Libro II: 61-66).

Reconoce este texto la existencia de una naturaleza opuesta a la idea de bien pero complementaria, pues si una construye una

inteligencia capaz de absorber los elementos las sutiles del Gran Orden, la otra genera los efectos opuestos ya que *“para los cegados por el error su actividad, su conocimiento, su esperanza, son inútiles; la naturaleza demoníaca que destruye la voluntad y la inteligencia, les destruirá para siempre”*

(Bhagavad-Gita; Libro IX :12). Aunque debemos recordar que entre los cegados encontramos, sin distinción de clase, a quien no ha alcanzado el refinamiento del entendimiento de la idea de Bien. Deseo y capitalismo son conceptos que no nos requeriría mucho esfuerzo vincularlos, aunque excede el presente ensayo, por ello me voy a privar de hacerlo en la presente ocasión.

Hay un fragmento que deseo rescatar fielmente pues versará sobre el valor del renunciamiento a la acción como el camino correcto a la idea de Bien, y describe tal obrar como la vía en la cual se llega a la paz necesaria para

interpretar la esencia misma de lo bueno en sí. Será por tanto digno portavoz de esta idea-frontera

“quien no es egoísta ni conoce el “yo” y “lo mio”, quien es piadoso y amigo de todos los seres, quien no odia a ningún ser, quien mantiene tranquilo su ánimo en la prosperidad y en la desgracia, quien es paciente y lleno de misericordia, quién está satisfecho, quien ha dominado su Yo, su voluntad y tiene la firme resolución del yogui, quien me entrega su mente y su razón por su gran amor y piedad, quien no causa ninguna pena ni temor en el mundo, quien no es entristecido ni turbado por él, quien no tiene agitación producida por las malas pasiones, que se ha liberado de la alegría, del temor, del odio y de la ansiedad, quien no desea nada, quien es puro, hábil, indiferente, quien no se entristece por ningún acontecimiento, quien renuncia a la acción, quien no está ansioso de placeres y no se regocija con ellos, quien no rehuye al dolor ni se aflige con él, quien no distingue entre sucesos felices y desgraciados, aquel que es igual con amigos y enemigos, que mantiene la ecuanimidad en

medio del honor y el deshonor, el calor y el frío, la felicidad y la aflicción, la fama y la infamia, que siempre está libre de relaciones contaminantes, que siempre es callado y se satisface con cualquier cosa, que no lo preocupa ninguna residencia, que está fijo en el plano del conocimiento y que está dedicado al servicio devocional” (Bhagavad-Gita; Libro XI :12-19).

Quizás por la excepcionalidad de las cualidades de nuestro humano ideal es que Maquiavelo apelaba a que su legado sea un ordenamiento justo para su comunidad y no hable de un método pedagógico holístico de formación de legisladores justos.

En este fragmento, si se hace una correlación con lo que son las agitaciones del poder, resulta complicado que quien ejerza el poder soberano de decisión sobre lo correcto e incorrecto, el de coacción sobre las actitudes injustas a expensas de

una ley hecha a imagen y semejanza del ser humano, es decir de esencia divina y materia corruptible, sea ecuánime con los preceptos anteriormente descritos, he allí la analogía con el plan platónico de una academia de gobierno que aproxime lo más posible a los destinados a gobernar a lo bueno en sí como conocimiento que existe, que no es evidente y que no es potestad de una persona sino de una casta pues la prescripción del renunciamiento puede tomarse como un argumento en favor de la alternancia en las altas esferas del poder, ya que el mismo tiene una dinámica corruptora al fomentar la exaltación del Ego y la autopreservación, en suma, de los privilegios obtenidos. Por lo dicho es que rescato en el argumento de Rawls -entre otros- el hecho que dos cosas son necesarias para calificar a una sociedad como bien ordenada: cuando promueve el bien de sus miembros, y cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública

de la justicia. Ese es el 30% sólido, mientras que el 70% líquido es lo urgente para esa sociedad.

El sabio sabe retirarse a tiempo para contemplar la obra del Tiempo en tanto manifestación experimentable de la voluntad del Absoluto, la suerte de una sociedad debe comprenderse en su impacto para la civilización, que luego de seis milenios finalmente podemos decir que es global. Nadie puede gobernar lo que no tiene límite, por ello, ser consciente de la finitud de nuestra existencia es comprender que nuestro propósito es contribuir a generar una humanidad de necesidades básicas satisfechas, de fronteras seguras y promoviendo soberanía alimentaria para la paz mundial.

Referencias

bibliográficas

- Bentham, J. (2010) *Un fragmento sobre el Gobierno*. Trad: E. Bocado Crespo. Madrid: Ed. Tecnos.
- *Bhagavad-Gita* (1961) Trad: J. Barrio Gutierrez - 3a ed. Buenos Aires: Ed. Aguilar.
- *Biblia de América* (2011) Trad: C. Retes Aguilar et al. Madrid: PPC.
- *Constitución de la Nación Argentina* (1994).
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anejos/0-4999/804/norma.htm>

- Freud, S. (2012) *El malestar en la cultura* en Obras completas, Vol. 21. Buenos Aires: ed. Amorrortu.
- Gramsci, A. (2008) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*. Trad: J. Aricó - 1a ed. 4a reimp. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Hegel, G.W.F. (2006) *Filosofía del Espíritu*. Trad: I. Ovejero y Maury, E. -1a ed.-. Buenos Aires: Claridad.
- Hobbes, T. (2017) *Leviatán*. Trad. M. Sarto. México DF: Fondo de Cultura Económica,.
- Kant, I. (2004) *Filosofía de la Historia. Qué es la ilustración*. Traducción de C. Estiú. La Plata: Ed. Terramar.
- (2007) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 1ra ed. digital de P. M. Rosario Barbosa, San Juan (PR).
https://pmrb.net/books/kantfund/fund_metaf_co stumbres_vD.pdf.

- Lao-Tsé (2013) *Tao Te King* . Trad. M. Wohlfeil y M. P. Esteban -1a ed. Buenos Aires: Editorial Sirio.
- Lefort, C. (1990) *La invención democrática*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Levi, L. (2008) Legitimidad en Bobbio N. et al. *Diccionario de Política*. Tomo 2. trad: R. Crisafio. Ed. México DF: Siglo XXI. (pp.862-866)
- Maquiavelo, N. (2005) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad: R. Raschella - 1a ed. Buenos Aires: Losada.
- Platón (2007) *República*. Trad: A. Camarero.- 24ta ed. 6ta reimp. Buenos Aires: Eudeba.
- (2006) *Fedón* trad: S. Albano - 1a ed. 1a reimp. - Buenos Aires: Gradifco.
- Poratti, A. R. (2000) Teoría política y práctica política en Platón. En Comp. A. Borón. *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento* (pp.37-95). Buenos Aires: Eudeba.

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clasicos/porati.rtf>

- Rawls, J. (2006) *Teoría De La Justicia*. Trad: M. D. González. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. ISBN 674-88014-5.
- Schmitt, C. a. (1996) *Teoría de la Constitución*. Trad: F. Ayala. Madrid: Ed. Alianza.
 - b. (1991) *El concepto de lo político*. Trad: R. Agapito. Madrid: Ed. Alianza.
- Spinoza, B. a. (1980) A) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad: Vidal Peña. Madrid: Ed. Orbis S.A.
 - B. (1986) *Tratado teológico político*. Trad: Domínguez Basalo. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- von Clausewitz, C. (2014) *De la guerra*. Trad: C. Fortea. Madrid: Ed. La esfera de los libros.

Acerca del autor



Juan Alejandro Valente nació el 13 de julio de 1987 en San Isidro, Provincia de Buenos Aires. Actualmente reside en la ciudad de San Fernando, Pcia. de Bs. As.

Es licenciado en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y ejerce la docencia desde el año 2012.

Desde 2009 produce programas políticos de radio que ha conducido en diferentes FM de la zona norte, destacándose ‘La mesa redonda’ (2009/14) ‘Cronopios sueltos’ (2015) ‘Usina cacofónica’ (2016) ‘Salvemos la República’ (2021).

En el año 2018 funda Hikari Dojo Victoria, un espacio donde se realizan actividades artísticas, principalmente aikido y reiki.

En el año 2021 publica su primera obra 'Al César lo del César' un ensayo sobre la naturaleza del poder político, la cual alcanza reconocimiento internacional.