

Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa  
División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Maestría en Humanidades  
Línea Filosofía Política

# Estado de derecho, estado de excepción, estado de rebelión

Una disertación sobre lo político

por

Octavio Moreno Corzo

205180425

Supervisor: Dr. Enrique Dussel

Lectores:

Dr. Jorge Velázquez

Dr. Francisco Piñón

México D.F. Julio 2011

## **Indice**

### **Capítulo Uno**

El estado de derecho

Kant y el estado de derecho 1

John Rawls: La justicia política como equidad 16

### **Capítulo Dos**

El estado de excepción 28

El Leviatán 29

El Behemoth 38

El Moloch 99

### **Capítulo Tres**

El estado de rebelión 126

Aristóteles y la política 128

El derecho a la rebelión 139

Rawls y la desobediencia civil 141

Habermas y la dignidad 144

El concepto de dignidad de John Holloway 148

El problema de la relación entre ética y política 150

La exigencia política 156

Política y voluntad de poder 159

## Capítulo Uno

### EL ESTADO DE DERECHO

#### Los sueños de la razón engendran monstruos

Francisco Goya

#### Kant: El estado de derecho

Immanuel Kant trata de pensar las condiciones para la realización de la vida política a partir de la constitución del estado de derecho como expresión de la soberanía colectiva, que es la fuente de la eticidad republicana. El filósofo alemán concibe al estado de derecho como la cristalización de la idea de que es factible un progreso histórico con un sentido ético y de que puede haber una concepción racional de la política. El Estado no se presenta como una potestad ilimitada. Es un instrumento que configura y performa las leyes y las instituciones que aseguran y propician el desarrollo ético y virtuoso de una sociedad de ciudadanos libres y autónomos.

La aportación de la filosofía práctica kantiana es advertir que la razón se condensa en la exigencia de autonomía, esto es, “el no ser meros objetos de los estímulos sensibles que apremian nuestro arbitrio para constituirnos en sujetos” (Serrano; 2004, 41)

Kant parte de una crítica a la *eudemonía*, pues ésta no basta para configurar a los ciudadanos como sujetos éticos y políticos. El sujeto kantiano actúa racionalmente, y deja atrás un género de vida bestial y pasivo cuando asume la responsabilidad de sus acciones ante los otros sujetos y las puede argumentar y justificar públicamente. El supremo principio moral kantiano es la *eleuteronomía*, la

autonomía que se alcanza mediante la autolegislación, cuya virtud es el cultivo de la razón y la libertad, pues la única manera de justificar racionalmente el derecho a la libertad es respetar este mismo derecho en los otros:

**El imperativo categórico nos dice que la validez de las normas morales se encuentra en el consenso que se da entre seres libres, los cuales se reconocen de manera recíproca como tales en la medida en que se comprometen a comportarse racionalmente. La tesis de que el compromiso de actuar de manera autónoma y racional implica el compromiso de reconocer la libertad de los otros se expresa en la segunda formulación del imperativo categórico: *Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en sí mismo.* (Serrano;2004,47).**

Kant participa de la construcción filosófica de la figura retórica del contrato social como la mayoría de los pensadores del siglo XVIII. El contrato social kantiano es resultado del reconocimiento recíproco necesario para el acuerdo original entre seres racionales y autónomos. El contrato social es la base para la construcción del estado civil ético, que es el *reino de los fines*, constituido por un “enlace sistemático de diferentes seres racionales por leyes comunes”, El proyecto ético kantiano no parte solamente de establecer la moral individual sino de la posibilidad de establecer un enlace sistemático entre la totalidad de fines, que no supone renunciar a los fines particulares, sino integrarlos y superarlos para construir el marco de la realización de todos los fines, que sería el estado de derecho.

La idea del reino de los fines se expresa en la tercera formulación del imperativo categórico: *Obra de tal manera que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora.*

Para Kant el ser racional sólo puede considerar que su voluntad es universalmente legisladora si se asume como ciudadano del reino de los fines, es decir, si sujeta su interés egoísta al establecimiento de leyes comunes con el propósito de garantizar la paz social y la libertad de todos y cada uno. Libertad entendida como el derecho de cada individuo a aceptar únicamente como válidas aquellas leyes a las que ha dado su consentimiento, lo que no implica de ninguna manera que no deba de obedecer leyes con las que no está de acuerdo, como lo veremos más adelante. El establecimiento de estas leyes comunes, faceta práctica del reino de los fines, sin embargo, es resultado de un largo proceso, en el que el progreso ético individual se vincula necesariamente con el progreso ético social.

Kant en **La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres** define claramente su concepción de Derecho como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según la ley universal de la libertad”. Esto supone un concepto de justicia que garantice la convivencia social, lo que da a la justicia la tarea histórica de crear leyes e instituciones cada vez mejores.

Kant piensa el orden civil en relación con la formación racionalista y ética de los ciudadanos. Este orden civil es el estado de derecho, que se diferencia del reino de los fines porque está remitido al nivel empírico. Kant considera al estado de derecho como algo inacabado que tiene que reformarse constantemente para acercarse al ideal racional del reino de los fines. Ahí radica el conflicto entre el ser y el deber ser, que para Kant es la esencia de la política.

La relación entre el reino de los fines y el concepto descriptivo del derecho indica que la mediación entre la moral como teoría del deber, esto es de las exigencias de la razón práctica, con la antropología, entendida como el análisis empírico de la conducta de los seres humanos,

debe buscarse en la dinámica jurídica y política. El derecho aparece como un primer medio para que algunos principios morales fundamentales adquieran efectividad o vigencia en las relaciones sociales y la política como un medio conflictivo en el que se encuentra en juego ajustar el derecho a las exigencias morales. (Serrano;2004,50)

La relación entre el ser y el deber ser está inscrita en la preocupación kantiana del desarrollo de la totalidad ética, de ahí su insistencia de que la política y la moral converjan. A Kant no le interesa la política sino establecer un orden ético cosmopolita. Cuando analiza el comportamiento político de la sociedad Kant tiene el veredicto de que se encuentra aún bajo el manto del mal radical. La antropología kantiana se sintetiza en la idea de la *insociable sociabilidad*, donde los seres humanos son seres libres y egoístas que, sin embargo, tienen que vivir en sociedad para sobrevivir y satisfacer sus apetencias,

La insociable sociabilidad es el terreno en el que se enfrentan el bien ético y el mal radical. El ser humano es una personalidad individual que tiene una propensión a la moralidad porque también tiene una propensión al mal. Esta es una idea cristiana. Sin esta propensión al mal no puede haber esfuerzo moral y este esfuerzo moral es el que determina la libertad, el libre albedrío y éste es el único fundamento real de la decisión moral. El ser humano sólo es libre si es responsable de sus acciones, por eso no puede escapar de ninguna manera a la propensión al mal. Esta propensión de la humanidad como conjunto al mal es lo que Kant denomina como mal radical. Y el mal radical es un mal ético, es impureza y malignidad egoísta. Impureza porque obedecer la ley no es lo mismo que cumplir con el deber de obedecer la ley.

Cuando las cosas no se hacen por la satisfacción de cumplir con el deber, como ha dicho el Subcomandante insurgente Marcos, por cierto, son impuras, porque están llenas de segundas intenciones y motivaciones puramente egoístas.

La malignidad es la inversión de los fines que hacen que las personas cumplan con la ley. El mal no consiste en el rechazo y la violación de la ley moral sino en la imposibilidad empírica de que los seres humanos dejen de ser egoístas. Kant no pretende que el ser humano deje de ser egoísta, sino que anteponga a sus apetitos el deseo de cumplir con el deber de cumplir la ley.

Frente a esta situación “natural” la exigencia de la razón práctica es que los seres humanos se conciban a sí mismos y a los demás como finalidad ética que merece respeto y reconocimiento. Para Kant el ciudadano debe de ser virtuoso: Su libertad conlleva el deber de respetar la libertad de los demás.

Como señala Teresa Santiago:

Aunque asociada a la libertad salvaje, la insociable sociabilidad no desaparece con el tránsito a la sociedad civil (...) una vez instaurado el estado de derecho, la libertad salvaje es reemplazada por una libertad acotada por las instituciones, pero sigue siendo la fuerza que impulsa al hombre a proseguir en el camino del progreso siempre mediado por el conflicto. (Santiago; 2004, 48,49)

Para Kant la guerra y el conflicto son elementos indispensables en la formación del carácter político y ético de la especie, pues es a partir de la experiencia conflictiva que surge la conciencia de la necesidad de la ley y las instituciones políticas. Sitúa el conflicto dentro de una teleología ética que se basa en el presupuesto de que la humanidad evoluciona de lo más simple a lo más complejo, de las formas más imperfectas a las menos imperfectas, de la conflictiva insociable sociabilidad natural al desarrollo de la sociedad civil y el estado de derecho, y en el plano internacional, de la guerra hacia la paz perpetua y el derecho cosmopolita.

La idea finalista de la historia de Kant marca sus concepciones políticas de manera profunda. Esta idea es la de que la naturaleza ha dispuesto que el hombre rebase la estructuración *mecánica* de su existencia animal y encuentre una felicidad libre, racional y ética. Esta idea finalista ya está presente, aunque de manera eudemonista, en el pensamiento aristotélico, pero la diferencia, como señala Teresa Santiago, es que este *telos* no compromete ontológicamente al pensamiento kantiano con la realidad (Santiago; 2004, 45, nota 20)

Kant desarrolla una idea regulativa de la historia de tipo finalista que tiene como principal objetivo la constitución de una sociedad civil perfecta y de instituciones perfectas. Es en la historia donde se despliegan las acciones de perfeccionamiento ético de la humanidad. Pero la idea de historia de la que parte Kant exige prescindir de toda consideración empírica porque es una historia ética, no natural, que además pretende ser universal, por lo que desde el punto de vista de Kant, no puede basarse en la caótica y múltiple experiencia sino en una reflexión puramente racional y apriorística, que coincida con el fundamento universal-racional de la autonomía de la voluntad.

El objetivo de la ética kantiana es la posibilidad de moralizar no sólo a los individuos sino las relaciones sociales mediante la posibilidad de establecer un enlace sistemático a través de leyes comunes que expresen el reino de los fines. Esto vincula el progreso moral individual con el progreso moral social y este a su vez con el principio general de justicia, que es el que garantiza el espacio de la convivencia social bajo leyes generales. Esto conlleva la tarea práctica e histórica de la construcción y perfeccionamiento de las instituciones jurídicas y políticas.

El progreso moral de la especie supone el progreso moral de los individuos, de la misma manera que la justicia no puede prescindir de la moral;; y si bien no es la historia, en tanto



conjunto de acciones que pertenecen a la esfera de lo contingente, la que proporciona el fundamento o principio de la autonomía de la voluntad, pues “todo aquello (...) que sea empírico es una adición al principio de la moralidad y como tal no solo inaplicable, sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas”, es en ella donde la moralidad alcanza su desarrollo pleno a través de la justicia. (Santiago; 2004, 63)

Para Kant los acontecimientos históricos importan si contribuyen al progreso moral de la especie. La comprensión kantiana de la historia no está ligada a ningún tipo de información o valoración científica sino a una expectativa ética esencialmente racional e ideal. Más que una comprensión de la historia Kant enuncia un proyecto ético y político basado en la libertad y autonomía de los seres humanos. De ahí que la idea de Estado que desarrolla Kant es una idea apriorística, normativa: Lo que debe ser el Estado.

Un Estado es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto estas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por si mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir el Estado en la idea, tal como debe ser en los principios jurídicos puros. Estado que sirve de norma a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto en lo interno) (Kant; 2000,142)

La teoría kantiana tiene como objetivo normativo establecer las condiciones para la legitimidad racional de la soberanía del Estado, entendido como una entidad política territorial que detenta el monopolio del derecho y la violencia legítima. En este sentido, **el poder del Estado sólo es legítimo si se ejerce conforme a derecho**. No hay soberano encima de la ley, pues la soberanía radica en el pueblo desde la Revolución Francesa. La ley que determina prohibiciones, que delimita lo permitido, es resultado de una voluntad pública que procede del pueblo entero. La

soberanía sólo puede residir en la voluntad universal de todos los ciudadanos unidos por objetivos comunes.

Kant es un partidario de la división de poderes. Para él ningún gobernante puede ser legislador. Si el poder ejecutivo, el gobierno, fuera a la vez legislador tendría que denominarse despótico, y el peor despotismo es el gobierno paternalista, porque trata a los ciudadanos como menores de edad. Esto Kant lo plantea en el parágrafo 49 de **la metafísica de las costumbres**. Al gobierno despótico Kant opone el gobierno patriótico, que es el que trata a sus súbditos como miembros de una familia, pero a la vez como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia autonomía, “de modo que cada uno se posea a sí mismo y no dependa de la voluntad absoluta de otro, que está junto a él o por encima de él”. (Kant; 2000,147) Pero esto no tiene solamente un sentido contra el poder de los monarcas y los dictadores, Cuando el pueblo es el soberano, como en el gobierno republicano, tampoco puede ser un gobernante ilimitado porque está sometido a la ley, que es la expresión de la soberanía. El soberano (entiéndase, el pueblo) no puede pasar por encima de la ley.

El poder soberano del pueblo requiere de un sistema representativo. Pero al mismo tiempo que Kant concibe al sistema representativo que en nombre el pueblo cuida de sus derechos como el elemento que le da legitimidad racional al sistema de gobierno republicano (cuya concepción también retoma de Aristóteles), esto impone un límite a la idea de soberanía popular. Para la teoría kantiana la ciudadanía sólo puede ejercer la soberanía racionalmente mediante su participación informada en los procesos electorales y en la crítica del poder legislativo.

El sistema representativo, parlamentario, es para Kant un recurso técnico y prudencial que responde a la complejidad de las sociedades modernas, pero el peligro de la separación de intereses entre los representantes y sus representados

implica que para mantener el espíritu republicano de las leyes y las instituciones es necesaria una amplia participación ciudadana que sancione y exija cuentas a sus representantes y su acción legislativa. Lo que permite conjugar la representación con la participación es el aspecto público de ésta, pues el sistema republicano kantiano tiene que ofrecer un espacio donde los ciudadanos como personas privadas puedan hacer uso público de su razón. El espacio público permite al ciudadano verificar la validez de las leyes, la actuación correcta de los representantes en el poder legislativo, así como la conformación del criterio político de la ciudadanía. El espacio público es un concepto que ha trascendido a la filosofía kantiana y se ha convertido en una exigencia política fundamental.

Como se ve, Kant piensa un concepto normativo del estado que responda a la realización de un ideal ético, un concepto finalista que se basa en lo que debe de ser un estado republicano racional. Pero este concepto entraña ya una serie de problemas en la relación entre el ser y el deber ser. Como hemos visto la pretensión del pensamiento político y ético kantiano es de universalidad y de finalidad histórica, pero esta pretensión encuentra muchos problemas para aterrizar. Esta idea normativa supone que los estados racionales se deben acercar en la manera de lo posible al modelo republicano kantiano, pero esto, precisamente esto, es lo que relativiza la propuesta filosófica kantiana, pues al tratar de concretarse la propuesta de ideal ético Kant mismo cae en la trampa que pretendía eludir dando como universales y finalistas concepciones e ideas claramente inscritas en su realidad histórica, y no como elementos enriquecedores sino empobrecedores y dogmáticos.

Empezaremos observando que el mismo Kant des-universaliza su propuesta al considerar, de acuerdo con las concepciones vigentes en su tiempo histórico, que la participación política autónoma y libre de todo el pueblo es imposible. Para Kant cualquiera que no pueda sustentarse por su propia actividad y sea forzado a ponerse a las órdenes de otros ciudadanos particulares, carece de personalidad e

independencia civil. Y efectivamente, sólo una participación ciudadana libre de toda dependencia económica y social es verdaderamente política, lo que es otro de los aspectos normativos de la política que han trascendido de la filosofía kantiana al pensamiento de nuestros días.

Los miembros de una sociedad semejante (*Societas civilis*) --es decir, de un Estado-, unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (*cives*) y sus atributos jurídicos inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la *libertad*, legal de no obedecer a ninguna ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente la *personalidad* civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos. (Kant;2000,314)

De hecho el proyecto emancipador de la modernidad está fincado en la búsqueda de la autonomía que posibilita la soberanía y la libertad del ciudadano. Sin embargo aquí encontramos uno de los primeros problemas que presenta Kant, pues cuando aterriza en la historia su propuesta republicana es excluyente, pues

...en esta constitución no todos están cualificados con igual derecho para votar, es decir, para ser ciudadanos y no simples componentes de un Estado. Porque del hecho de que puedan ser tratados como partes pasivas del estado, según leyes de la libertad natural y la igualdad, no se infiere el derecho a actuar con respecto al estado mismo, a organizarlo, o colaborar con la introducción de nuevas leyes, como miembros *activos*; sólo se infiere que, sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos votan no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y la igualdad --correspondiente a ella--de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo. (Kant; 2000, 314, 315, 316)

Lo anterior es muy importante, porque según Kant ni

el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su propia existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es por decirlo así sólo de inherencia. ---el leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo y su yunque y su fuelle para trabajar con ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías; el preceptor en comparación con el maestro de escuela, el censatario en comparación con el arrendador, etc. , son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto no poseen independencia civil. (Kant; 2000,316)

Asimismo, Kant también afirma que el origen del poder supremo es inescrutable para el pueblo que está sometido a él, lo que contradice su argumento contractualista. El súbdito de la ley no debe utilizar el origen del poder supremo para juzgarlo y desconocerlo.

Es imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil (porque los salvajes no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley y hay que inferir también a partir de la naturaleza de los hombres incultos que habrían empezado a ser sometidos por la violencia). Pero iniciar esta investigación con el propósito, en todo caso, de cambiar por la fuerza la constitución actualmente existente es algo punible. Porque sería el pueblo el que realizara tal cambio, amotinándose para ello, y no la legislación; y la insurrección en una constitución ya existente es una subversión de todas las relaciones jurídico civiles y, por tanto, de todo derecho; es decir, no supone un cambio en la constitución civil sino su disolución, y en tal

caso, el tránsito a una mejor no supone una metamorfosis, sino una palingenesia, que exige un nuevo contrato social, en el que el anterior (ahora anulado) no tiene influencia alguna... (Kant;2000,178)

El filósofo considera al pueblo como unido por una voluntad universalmente legisladora que no puede ni debe juzgar al jefe del Estado.

“Si ha precedido como factum un contrato efectivo de *sumisión* al jefe de Estado, o si la violencia fue anterior y la ley vino sólo después, o bien ha debido seguir este orden, son éstas sutilezas completamente vanas para el pueblo que ya está sometido a la ley civil y que, sin embargo, amenazan peligrosamente al Estado; porque si un súbdito que hubiera meditado sobre el origen último del estado quisiera resistirse a la autoridad en ese momento reinante sería castigado, aniquilado o desterrado (como proscrito, *ex/lex*) según las leyes de tal autoridad, es decir, **con todo derecho**. Una ley que es tan sagrada (inviolable) que *considerada como un propósito práctico* es ya un crimen sólo ponerla en duda, por tanto, suspender momentáneamente su efecto se presenta como si no tuviera que proceder de hombres sino de algún legislador supremo e intachable, y este es el significado de la proposición “toda autoridad viene de dios”, que no enuncia un fundamento histórico de la constitución civil, sino una *idea* como principio práctico de la razón: el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente fuera cual fuere su origen. (Kant; 2000,150)

En contradicción flagrante con la idea de un gobierno sometido a las leyes Kant afirma que el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber constrictivo. (Kant; 150) Si el órgano del pueblo soberano, el gobernante, infringiera las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc. “Es lícito *quejarse* de esta injusticia pero no oponer resistencia”. (Kant; 2000, 150) Kant piensa que

Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque solo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (*rebelio*), ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida (*mopnarcomachismus sub specie tyrannidii*), como persona individual (monarca) so pretexto de abuso de poder (*Tyrannis*). El menor intento en este sentido es un *crimen de alta traición (prodittio eminens)* y el traidor de esta clase debe ser castigado, al menos, con la muerte, como alguien que intenta dar muerte a su patria (*parricida*). --- La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir que la legislación suprema contendría en si misma la determinación de no ser la suprema y convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido, lo cual es contradictorio. Esta contradicción se evidencia al preguntar ¿quién entonces debe ser juez en este conflicto entre el pueblo y el soberano? (porque desde el punto de vista jurídico son dos personas morales diferentes); porque queda claro que el primero quiere ser juez en su propia causa.(Kant; 2000,153)

La doctrina kantiana no solamente rechaza el derecho de resistencia de la sociedad frente a la injusticia política, sino en los mismos procedimientos parlamentarios. En contradicción con su planteamiento normativo, en el que las instituciones empíricas e imperfectas tienen que reformarse constantemente para acercarse al ideal ético, Kant restringe la idea de un Estado abierto a la reforma jurídica e institucional cuando afirma que un cambio en la constitución política sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, y únicamente puede afectar al poder ejecutivo, no al legislativo. Kant manifiesta abiertamente una postura contraria a una constitución política restringida,

que el mismo define como aquella “elaborada de tal modo que el pueblo mediante sus representantes en el parlamento pueda oponer resistencia legalmente al poder ejecutivo y su representante, el ministro”.(Kant; 2000,155) Considera que no debe haber en la constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo para limitarle en el caso de que viole las leyes constitucionales. De ahí que Kant afirme que la “constitución estatal moderada”, como constitución del derecho interno del Estado, sea un absurdo y que en vez de formar parte del derecho sea un principio de prudencia, “no para impedir en lo posible que el poderoso transgresor de los derechos del pueblo influya arbitrariamente sobre el gobierno, sino para encubrir esta influencia bajo la apariencia de una oposición permitida al pueblo”. (Kant; 2000,150) Pero incluso en el caso de que se establezca una constitución estatal moderada no debería estar permitida la resistencia activa del pueblo “arbitrariamente unido” para forzar al gobierno a una determinada acción, porque esto significaría que éste haría un acto del poder ejecutivo. Kant sólo acepta a regañadientes la resistencia *negativa*, es decir, la *negativa* del pueblo (en el parlamento) a acceder siempre a las exigencias cuya satisfacción presenta el gobierno como necesaria para la administración del Estado;

(pero ) si esto último sucediera, sería más bien un signo seguro de que el pueblo se corrompe, sus representantes son venales y el jefe de gobierno actúa despóticamente a través de su ministro, siendo este mismo traidor al pueblo. (Kant; 2000, 155)

Esta contradicción entre la propuesta del desarrollo ético—político de la humanidad como conjunto y las ideas que buscan darle realización resulta de la exigencia kantiana de una obediencia absoluta del ciudadano al orden establecido. Claro está que la concepción republicana de Kant presupone que el Estado



corresponde al ideal ético, de manera que la oposición de Kant a que las demandas políticas se manifiesten fuera de los cauces institucionales descansa en la idea de que éstos son suficientes y adecuados, es decir, en que la institucionalidad y las leyes son justas y racionales en la medida de lo posible y son susceptibles de ser reformadas por el desempeño ético de los representantes del pueblo en el poder legislativo y en el poder ejecutivo. En tanto que la soberanía del pueblo se expresa en la legalidad y la institucionalidad, no puede haber ninguna otra autoridad. Reconocer el derecho de resistencia, incluso para exigir la corrección de una injusticia jurídica o política, implica, para Kant romper el estado de derecho, o peor aún, como indica la cita anterior, es manifestar los síntomas de la corrupción absoluta del Estado.

Con lo anterior, Kant no pretende hacer una defensa a ultranza del antiguo régimen sino del estado de derecho burgués. En este sentido, las siguientes aseveraciones son elocuentes:

Por lo demás, si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lentamente a la autoridad que tiene ahora el poder. El monarca destronado (que sobrevive a aquella revolución) no puede ser demandado por su actuación anterior, pero todavía menos se le puede castigar, si una vez reducido a la condición de ciudadano prefiere su tranquilidad y la del Estado al riesgo de marcharse para emprender, como pretendiente, la aventura para recobrarlo, sea tramando una contrarrevolución clandestinamente, sea con ayuda de otras potencias. Pero, si prefiere esto último puesto que la revolución que le privó de su posesión era injusta, sigue teniendo intacto su derecho a ella. Ahora bien, pertenece al derecho de gentes la cuestión de dirimir si otras potencias tienen derecho a unirse en una liga de Estados a favor de ese jefe malgrado, únicamente con el fin de no dejar impune aquel delito cometido por el pueblo e impedir que quede como escándalo para todos los Estados; por consiguiente si están legitimados y llamados a volver a poner en su lugar violentamente la

antigua constitución en cualquier otro estado, cuya constitución haya sido establecida *mediante revolución*. (Kant; 2000,155)

Kant, al ver la política solamente desde una pretensión *universalista* presenta desde su origen una escisión conflictiva entre lo que es el aspecto fenoménico y el nouménico de la vida política republicana, es decir, entre el ser y el deber ser, entre el nivel operativo y el normativo. Serrano plantea que “en la distancia que existe entre estos dos niveles es donde se sitúa la práctica política” (Serrano; 2004,137), Y ciertamente, el ideal republicano kantiano implica la participación ciudadana libre en el espacio público y la participación en la política mediante mecanismos electorales y representativos de manera permanente y dentro de instituciones adecuadas, lo que idealmente posibilita acercar el estado de derecho al reino de los fines. Sin embargo, este punto de partida nouménico, el reino de los fines, hace que el recorrido del ser al deber ser sea constreñido por un corsé legalista que vacía la complejidad política concreta en el formalismo jurídico, pues toma como único criterio de legitimidad la ley establecida, de ahí que cuando Kant pretende aterrizar su ideal normativo al comportamiento real del Estado, sus conclusiones sean positivistas y conservadoras. Más aún, como sostiene Foucault, mal encubren prácticas de dominación que no vienen de ningún hipotético contrato social, sino de la guerra, la disputa por la técnica y el desarrollo de la sociedad disciplinaria.

Las teorías que discutieron desde el iusnaturalismo y el contractualismo el problema de la soberanía fueron un instrumento crítico contra la monarquía y todos los obstáculos que podían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria, entendida como el desarrollo de las ciencias naturales y humanas, y de la idea del Estado como instrumento civilizatorio de la sociedad. Como señala Foucault, la elaboración de los códigos jurídicos bajo el influjo de diversas teorías de la soberanía hizo posible la superposición de los mecanismos de las disciplinas a un

sistema de derecho que escondió la técnica de la dominación garantizando a cada cual, a través de la soberanía del Estado, el ejercicio de los propios derechos soberanos.

Esto significa que los propios sistemas jurídicos —trátase de teorías o de códigos—han permitido una democratización de la soberanía con la constitución de un derecho público articulado sobre la soberanía colectiva, en el momento mismo que la democratización de la soberanía era fijada en profundidad por los mecanismos de la coerción disciplinaria. Se podría decir que desde el momento en que las constricciones disciplinarias debían ejercerse como mecanismos de dominación y al mismo tiempo debían ser ocultadas como ejercicio efectivo del poder, también era necesario que la teoría de la soberanía estuviera presente en el aparato jurídico y fuera reactivada por los códigos. (Foucault; 1996, 37)

El desprecio de Kant por el revolucionarismo moderno y el derecho de resistencia, a los que concibe como la máxima expresión del mal moral, radica en que implican romper con la ley y el orden vigentes en tanto dados. Esta es la razón de que en el famoso pie de página de la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** criminalice a los revolucionarios franceses y los valore en términos del regicidio y no como promotores de un nuevo orden más justo en contradicción con su reivindicación del espíritu libertario y justiciero, opuesto al amor de sí o mal radical, de la Revolución Francesa.

Afirmar que la libertad sólo se alcanza mediante el respeto de la legalidad es empobrecer la riqueza dinámica de los procesos históricos que conforman a los sujetos políticos, que lejos de tener una senda lineal, son resultado también de rupturas, discontinuidades y procesos entrópicos. Y es precisamente esta condena a la acción política lo que hace que la posición kantiana fetichice al estado de derecho como Hobbes, en sentido contrario, fetichiza al Estado ilimitado, lo que exhibe la

incapacidad de la teoría kantiana de abordar una vida política en constante transformación y movimiento sin criminalizar al pueblo y movilizar contra sus manifestaciones políticas todo el peso de la ley.

### **John Rawls: La justicia política como equidad**

Lo que intenta el filósofo norteamericano es desarrollar una concepción de la justicia para la estructura básica que no sea rechazada porque sus principios no sean satisfactorios en todas partes. Se trata de un esfuerzo deontológico y universalista en el sentido kantiano donde la justicia radica en el deseo consciente y efectivo de actuar justamente, en contraposición con el concepto aristotélico de *pleonexia* “esto es, de obtener cierta ventaja apoderándose de lo que le pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, sus empleos o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etc.”(Rawls; 24) Aquí Rawls plantea que su concepto de justicia política no está en contradicción con la concepción de Aristóteles de la preponderancia del bien común, pero señala que los derechos y los deberes se derivan hoy de las instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan.(Rawls;1995,24)

Los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una situación de igualdad original como definatorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios son los que regulan la asociación. En este sentido, la teoría de la justicia de Rawls es contractualista. Rawls considera a Locke, Rousseau y Kant

como definitivos en la tradición del contrato social y se deslinda de las posiciones hobbesianas, lo que indica que es un contractualista partidario de un estado limitado por el derecho, que se opone a las concepciones utilitaristas, pues el principio de utilidad es incompatible con la idea de cooperación social entre personas iguales para beneficio mutuo.

Los principios emanados de este acuerdo original han de regular todos los acuerdos posteriores, pues especifican tipos de cooperación social que se pueden realizar y las formas de gobierno que pueden establecerse. A esto Rawls le llama **Justicia como Imparcialidad** y consiste en la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación justa. (Rawls;1995,25) La posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza de la doctrina contractual, y al igual que ésta es hipotética, es una abstracción que permite arribar a ciertos conceptos de justicia sin las “interferencias” de carácter sociológico.

Entre los rasgos esenciales de esta posición está el que los principios de la justicia “se escogen tras un velo de ignorancia”, pues nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición social ni tampoco su fortuna en la distribución de los dones y ventajas naturales, ni sus concepciones del bien ni sus tendencias psicológicas especiales. Esta situación inicial es equitativa entre las personas como seres morales, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes considera portadores de cierto sentido de la justicia.

Rawls sostiene que su teoría de la justicia como imparcialidad igual que otras ideas contractuales se compone de dos partes: Una interpretación de la situación inicial y del problema de elección que se plantea en ella y un conjunto de principios a acordar. El hecho de que se puedan separar estas dos partes hace que puedan aceptarse o rechazarse por separado, es decir, se puede estar de acuerdo con la forma en que se deciden las cosas en la situación inicial y no estar de acuerdo con

los principios acordados y viceversa. Aceptar una cosa no implica necesariamente la aceptación de la otra, lo que también se encuentra dentro de su intento de rebatir la validez de las posiciones utilitaristas.

Ninguna persona en situación de igualdad con sus semejantes, facultada para reclamar sus pretensiones sobre los demás, va a convenir un principio que pudiera requerir menores perspectivas vitales para algunos en aras de una mayor suma de ventajas disfrutadas por otros, sostiene Rawls. Dado que desea proteger sus intereses y su capacidad de promover su concepción del bien, nadie tendría una razón para consentir una pérdida duradera para sí mismo con el objeto de producir un mayor equilibrio de satisfacción. En ausencia de impulsos de benevolencia, fuertes y duraderos, un hombre racional no aceptaría una estructura básica simplemente porque maximiza la suma algebraica de ventajas, sin tomar en cuenta sus efectos permanentes sobre sus propios derechos e intereses básicos. (Rawls; 1995, 27) Por eso Rawls sostiene que las personas racionales en la situación inicial escogerían:

1. igualdad en la repartición de los derechos y deberes básicos.
2. las desigualdades sociales y económicas sólo si son justas, es decir, si producen beneficios compensadores para todos, en particular para los miembros menos aventajados de la sociedad.

Rawls reconoce plenamente que las personas se encuentran desde su nacimiento en una situación delimitada social e históricamente, que afecta materialmente sus perspectivas de vida. Sostiene que una sociedad que cumpla la idea de justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un esquema de participación voluntaria, pues cumple con los principios que establecerían personas libres e iguales en condiciones de imparcialidad. En este sentido, sus miembros son autónomos y reconocen obligaciones de manera voluntaria. Son racionales y mutuamente desinteresados. (Rawls; 1995, 26)

Sin embargo Rawls al discutir el deber u al obligación señala que desde el punto de vista de la justicia el deber natural más importante es el de apoyar y fomentar las instituciones justas. Para Rawls si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justa que es razonable esperar dadas las circunstancias, todos tienen el deber natural de hacer lo que se les exige. (Rawls; 1995, 307)

Aunque hay varios principios del deber natural, todas las obligaciones derivan del principio de imparcialidad (como se establece en el par. 18). Este principio sostiene que una persona está obligada a cumplir su parte, especificada por las reglas de una institución cuando ha aceptado 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 principios de justicia. “El aceptar o consentir en instituciones claramente injustas no da lugar a obligación alguna” (Rawls; 1995, 314)

“... de modo similar, los acuerdos sociales injustos son, en sí mismos, un tipo de extorsión o aun de violencia, y el consentir en ellos no causa obligación. (Rawls; 1995,314)

Las obligaciones se explican por el deber natural de justicia, ya que cuando una persona se vale de un esquema institucional, sus reglas se le aplican y se produce un deber de justicia, de manera que tenemos el deber natural de obedecer a la constitución o las leyes que regulan el derecho de propiedad, por ejemplo.

En la teoría rawlsiana de la justicia como imparcialidad (equidad es la mejor traducción de Fairness) no es difícil explicar por qué debemos obedecer leyes justas, promulgadas en una constitución justa. Los ciudadanos están obligados por del deber de justicia y por el principio de equidad. El problema es en qué

circunstancias se puede establecer la obligación legítima a obedecer acuerdos injustos.

Para Rawls la injusticia de una ley no es, por lo general, motivo para no cumplirla, como tampoco la validez legal de la legislación definida por la constitución es razón suficiente para mantener su vigencia. Si una ley es injusta hay que derogarla o reformarla, pero cuando la estructura básica de la sociedad es razonablemente justa, estimada por el actual estado de cosas, el filósofo estadounidense plantea la posibilidad de reconocer que las leyes injustas son obligatorias siempre que no excedan ciertos límites de injusticia. La dificultad de distinguir estos límites reside en parte en el hecho de que en estos casos hay un conflicto de principios. Algunos principios aconsejan la obediencia, mientras que otros nos aconsejan lo contrario. "Por tanto las exigencias del deber y la obligación política han de ser examinadas por una concepción de las prioridades adecuadas". (Rawls; 1995, 321)

¿En que circunstancias pueden ser tolerados unos acuerdos injustos? Para Rawls depende de como se aplique la concepción ideal de la justicia, si es que se aplica, en casos en que, en vez de tener que reajustar limitaciones, se afronta la injusticia. El estudio de estos problemas corresponde a la parte de la obediencia parcial de la teoría no ideal. Incluye, entre otras cosas, la teoría del castigo y la justicia compensatoria, la guerra justa y la objeción de conciencia, la desobediencia civil y la resistencia militante. Estos asuntos están entre los principales de la vida política, Pero Rawls reconoce que su concepción de la justicia como equidad (Fairness) no se les aplica directamente. Por lo que considera sólo un fragmento de la teoría parcial: a saber el problema de la desobediencia civil y el rechazo consciente en el contexto de un Estado en el que la estructura básica de la sociedad es casi justa, haciendo las concesiones que se suponen razonables dadas las circunstancias. (Rawls; 1995, 321)



Cuando las leyes y los programas políticos se desvían de las normas públicamente reconocidas se puede apelar al sentido de justicia de la sociedad. Esta es la condición que se presupone para legitimar la desobediencia civil. El que la desobediencia esté justificada depende de la extensión que alcance la injusticia de las leyes y de las instituciones. Hay dos formas en las cuales puede producirse la injusticia: los acuerdos existentes pueden diferir en varios grados de las normas públicamente aceptadas, que son más o menos justas; o puede ser que estos acuerdos se adecuen a la concepción de justicia que tenga una sociedad, o la visión de una clase dominante, pero esta misma concepción puede ser irracional, y en muchos casos claramente injusta. Como hemos visto algunas concepciones de la justicia son más razonables que otras. (Rawls; par49; 1995, 322)

Cuando una sociedad está regulada por principios que favorecen mezquinos intereses de clase no tenemos otro recurso que el de oponernos a la posición predominante y a las instituciones que justifica por medios tales como la promesa de cierto éxito. (Rawls;1995, 322)

Rawls considera el proceso legislativo como algo justo aunque imperfecto, porque no hay proceso político factible que garantice que las leyes promulgadas de acuerdo con él serán justas. En los asuntos políticos no puede lograrse una justicia procesal perfecta pues el proceso constitucional es resultado de la acción legislativa de representantes electos, lo que determina que se rija por la regla de las mayorías, lo que no es ninguna garantía de justicia en sí misma, como señaló el pensador liberal John Stuart Mill. En nombre de las mayorías se han cometido los abusos más infames contra la justicia y la democracia. No obstante, para Rawls el deber natural de los ciudadanos de apoyar las instituciones justas los obliga a obedecer leyes y programas políticos injustos o, al menos, a no oponerse a ellos por medios ilegales siempre y cuando no excedan ciertos límites de injusticia.

Si se nos exige defender una constitución justa, hemos de aceptar uno de sus principios esenciales: la regla de las mayorías. En un estado casi justo, tenemos normalmente el deber de obedecer leyes injustas en virtud de nuestro deber de apoyar una constitución justa. (Rawls;1995, 323)

Al elegir una constitución, y al adoptar de alguna forma la regla de la mayoría, los grupos aceptan los riesgos de sufrir los defectos del sentido de la justicia de los demás para obtener las ventajas de un procedimiento legislativo eficaz. Para Rawls los ciudadanos se someten a la autoridad democrática, solo hasta el punto en que se hace necesario, para compartir equitativamente las imperfecciones inevitables de un sistema constitucional. Los ciudadanos, entonces, tienen la obligación de obedecer los programas sociales sin recurrir a sus defectos como excusa para no obedecerlos, ni explotar las inevitables lagunas de las normas para promover intereses particulares.

El deber de urbanidad impone la aceptación de los defectos de las instituciones, y cierta moderación al beneficiarnos de ellos. Sin cierto reconocimiento de este deber, la fe y la confianza mutua están expuestas a desaparecer. Por tanto, en un estado próximo a la justicia, existe normalmente el deber (y para algunos también la obligación) de obedecer las leyes injustas mientras no excedan ciertos grados de injusticia... (Rawls; 1995,325)

Una parte fundamental del principio de las mayorías es que el procedimiento satisface las condiciones básicas de justicia, como son la libertad política: libertad de palabra y de reunión, libertad de formar parte en los sucesos públicos, de influir por medios constitucionales en el curso de la legislación y la garantía del valor justo de esas libertades. Para Rawls sin estas libertades no está satisfecho el primer

principio de justicia. e inclusive si este está satisfecho no hay ninguna garantía de que se promulgue una legislación justa. Por eso la ley de las mayorías se encuentra en un lugar secundario respecto a los fines políticos que la constitución trata de alcanzar. Rawls no pretende ser neutral, pretende pasar los hechos por la crítica de la razón. Pero su crítica racional a lo ya dado se mantiene dentro de lo ya dado, como señala Iris Marion Young, tiende a reafirmar y cosificar la realidad social. Por eso nos preguntamos: ¿cómo podemos partir de la idea del ciudadano libre y autónomo en una sociedad como la nuestra sin recurrir a una crítica de las condiciones que imposibilitan su realización? ¿cuáles son los grados de injusticia social que tenemos que aceptar para vivir de acuerdo con una sociedad “razonable”? ¿vivimos en una sociedad “razonable”? ¿hasta dónde es legítimo el monopolio de la fuerza y hasta que punto la disputa política se sujeta al derecho? Estas preguntas no se pueden responder desde una perspectiva normativa ahistórica, y menos desde una que tome partido desde el principio por el orden establecido y su concepto particular de justicia.

Las teorías que buscan reducir lo político a la realización práctica del ideal ético mediante la constitución de un estado de derecho entran en contradicciones normativas evidentes. Tanto en la concepción de Rawls como en la de Kant la política entra en escena en el espacio entre el ser y el deber ser y tiene la misión de corregir el estado de derecho empírico, resultante de la política legislativa como única opción válida, para acercarlo lo más posible al ideal racional de justicia. En ellas el conflicto político sólo tiene cabida dentro de los marcos institucionales y legales establecidos.

En ambas teorías normativas se renuncia a la lucha por la justicia como móvil político supuestamente por la pluralidad ideológica inherente a las sociedades

modernas. La crítica kantiana se sumerge en el pesimismo antropológico elitista y se proyecta en una teleología abstracta. Se relativiza así el reino de los fines kantiano. La realización de un ideal ético-político racional se enfrenta con la relativización absoluta de la idea del bien cívico y la justicia social, que lanzan al fracaso a las teorías normativas, pues ellas mismas no cumplen con los requerimientos de la razón práctica. Su universalidad salta en pedazos cuando busca una aplicación empírica que articule la autonomía del ciudadano con las prácticas políticas que se depositan en el estado de derecho y en el Estado nacional. Lo que es una contradicción insalvable de todas las teorías deónticas, debido a su nulo o débil compromiso ontológico. Ya Hegel señalaba que el deber ser tiende a perderse en los cielos de la especulación. Una especulación que al abordar problemas reales y concretos se sitúa históricamente del lado del conservadurismo burgués. Como señala Iris Marion Young:

“...la reflexión normativa debe comenzar por las circunstancias históricas específicas porque no hay nada sino lo que es, lo dado, el interés situado por la justicia, que es el lugar por donde hay que empezar. Si se reflexiona dentro de un contexto social particular, una buena teoría normativa no puede obviar la explicación y la descripción social y política. Sin teoría social la reflexión normativa es abstracta, vacía e incapaz de hacer que su crítica tenga un interés práctico en la emancipación. (Young; 1990,15)

Iris M. Young señala que las teorías de la justicia están dominadas por el paradigma distributivo. Esta orientación de la discusión de la justicia pasa por alto aspectos fundamentales de la dominación política, la explotación laboral, la injusticia económica y la opresión en todas sus variantes. Rawls describe una sociedad que como la república de Platón o el mundo feliz de Aldous Huxley es una ucronía. No sólo es el resultado de un pacto social imaginario con un velo de ignorancia

imaginario, sino con actores imaginarios, situados fuera de la realidad. De manera por demás absurda quiere evadir el hecho determinante de que la lucha de fuerzas de los diferentes intereses, ideologías y perspectivas políticas en la sociedades concretas es una lucha pública e histórica en la que ni siquiera se plantea la participación de fuerzas que estén **cubiertas** (¿camufladas?) por el “velo de ignorancia”. La idea de Rawls es un sinsentido político.

Si se aterriza en el Welfare State, su concepción de la justicia resulta cosificante y clientelar. De ahí también su preocupación por moderar las acciones y los gestos de la disidencia desobediente, de canalizarla a las prácticas institucionales reguladas. La idea de una sociedad autónoma y crítica que supuestamente permea estas teorías normativas es destruida por la despolitización implícita en la formulación distributivista de las demandas sociales. En las sociedades ricas que gozan de las conquistas sociales mejor consolidadas y los sistemas parlamentarios más eficientes, los ciudadanos se han convertido en las mayorías silenciosas. El espacio público ha sido suplantado por la sociedad espectacular. La organización tecnocrática de los gobiernos promotores del desarrollo capitalista ha convertido el bienestar en mordaza y camisa de fuerza para clases medias y trabajadoras y en un pretexto para el individualismo indolente y el neonazismo xenófobo (dos de las múltiples caras de la deshumanización posindustrial). En las pobres, el clientelismo y el corporativismo que medran con las necesidades sociales son la base de la corrupción política que impide consolidar la democracia. Esto ha permitido utilizar las instituciones y las leyes como instrumentos de dominio y simulación. El pensamiento normativo republicano y parlamentarista que flota como la ciudad de dios sobre la ciudad de los humanos deja caer su fuerza infernal contra los rebeldes en el escenario de la historia. Finalmente sobre la protesta contra la injusticia se imponen los monopolios de la razón y la fuerza que todo estado detenta.

El trasfondo de esa inconsistencia es que las teorías deontológicas estudiadas al pretender ser universales, comprensivas y necesarias exhiben un sentido metonímico en donde el discurso reflexivo de la política se hace pasar por conocimiento empíricamente confirmado, “donde quien conoce es propulsor y amo de lo conocido” (Young;1990;14).

El concepto de la razón metonímica es abordado por Boaventura de Souza Santos. En la razón metonímica no hay comprensión ni acción que no se refiera a una totalidad que tiene primacía e impone una lógica homogénea que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Las variaciones posibles de las partes no afectan al todo y son vistas como particularidades. Están organizadas de manera jerárquica, de tal manera que todo lo que no quepa en esa totalidad ordenada o no existe o no merece ser inteligible. La razón metonímica es unidireccional y excluyente. La totalidad política en el discurso deontológico kantiano deviene cerrada, y excluye toda comprensión de la política estratégica situada fuera del orden parlamentario y jurídico por ella enunciado. Asimismo es una totalidad jerarquizada en la que la razón está determinada de arriba abajo, de ahí que Kant, como muchos otros filósofos exhiba una actitud desde el poder del estado, y no del ciudadano, y ubique la posibilidad de la verdadera reforma legislativa sólo como iniciativa del jefe de estado mientras le niega esta posibilidad al pueblo, que sólo es ciudadano a la hora de votar, pagar impuestos y cumplir la ley. Cuando Rawls quiere subsanar esa falla de Kant lo único que hace es girar en torno a la legitimidad deóntica de la legalidad establecida, también desconociendo lo que se aleje demasiado de los límites de ésta.

Para Santos:

La fuerza de la razón metonímica occidental excedió siempre a la fuerza de su fundamento. Es una fuerza minada por una debilidad, que paradójicamente es la razón de su fuerza en el mundo. Esta dialéctica entre la fuerza y la debilidad se tradujo en el desarrollo paralelo de dos pulsiones contradictorias: la *Wille zur macht* (voluntad de poder), de Hobbes a Nietzsche, Carl Schmitt y el nazismo/fascismo; y la *Wille zur ohnmacht*, (voluntad de impotencia), de Rousseau a Kelsen, de la democracia y el primado del derecho. Pero en cualquiera de ambas pulsiones está presente la totalidad que por haber sido truncada, ignora lo que no cabe en ella e impone su primacía sobre las partes, las cuales, para que no huyan de su control, deben ser homogeneizadas como partes. Dado que es una razón insegura de sus fundamentos, la razón metonímica no se inserta en el mundo por la vía de la argumentación y de la retórica. No da razones de sí. Se impone por la eficacia de su imposición. Y esa eficacia se manifiesta por la doble vía del pensamiento productivo y del pensamiento legislativo; así, en vez de la razonabilidad de los argumentos y del consenso que tal vía hace posible, priman la productividad y la coerción legítima. (Santos; 2005,158)

La modernidad fundada en la razón metonímica tiene la debilidad de que al ser unidireccional y jerárquica disminuyó y sustrajo al mundo mientras se expandía bajo sus presupuestos progresistas. La totalidad occidental, como lo ha venido planteando Enrique Dussel, no reconoce al Otro. El otro no es, sólo es si establece alguna relación conmigo. El mundo sólo existe si yo lo descubro y lo domino, si no, es impensable, es irracional, es el caos. El colonialismo europeo descansó en el supuesto de que organizaba un mundo caótico, al que llevaba la racionalidad. De ahí que la razón metonímica funcione en base a binomios que se confrontan y jerarquizan, comenzando por la idea del sujeto y el objeto, que marca el inicio de una lógica que permea lo político (amo y esclavo, civilización y barbarie, desarrollo y atraso, el centro y la periferia) y contradice de manera explícita el imperativo categórico moral al convertir a los otros en medios que pueden ser instrumentalizados. El otro no es un sujeto sino un objeto en el que la acción del sujeto se expande. Por eso el idealismo trascendental kantiano se sitúa aparentemente en la lógica del sujeto para criticar la metafísica y el empirismo pero

se fuga en una subjetividad absoluta, que se enrosca sobre si misma, hostil a la objetividad del mundo circundante. Esto marca el carácter de su filosofía práctica y la orienta hacia un formalismo racionalista desvinculado de la experiencia. Esta sólo tiene importancia en relación a un telos: la realización ética y jurídica del reino de los fines. Es decir, expulsa la política como acción presencial, como práctica estatégica, como una cosa en sí que por sí misma no tiene un telos, debido a su aparente carácter fenoménico y contingente, que la sitúa en el mal radical. Kant y Rawls divorcian el ser de la política del deber ser de la política, lo que los condena a la voluntad de impotencia.

...La contradicción del presente esconde, así, la mayor parte de la inagotable riqueza de las experiencias sociales en el mundo. Benjamin identificó el problema, pero no sus causas. La pobreza de la experiencia no es expresión de una carencia, sino de una arrogancia. La arrogancia de no querer verse, y mucho menos de valorizar la experiencia que nos rodea, dado que está fuera de la razón a partir de la cual podríamos identificarla y valorizarla. (Santos; 2005, 158)



## Capítulo Dos

### El estado de excepción

*La tradición de los oprimidos nos enseña que el “ estado de excepción”*

*en que ahora vivimos es la regla.*

Walter Benjamin Tesis filosófica XVIII

Las teorías normativas que reducen el ámbito estratégico político al desenvolvimiento del estado de derecho son insuficientes para abordar y entender las diferentes expresiones concretas de la dominación y de la lucha política. Tras el ideal republicano y la búsqueda de la paz perpetua se asoman los rostros de la inequidad, la injusticia y la violencia. La normatividad ético jurídica se ve rebasada todo el tiempo por acontecimientos estratégico-políticos, discursos y prácticas a-legales o ilegales. El problema para el filósofo político va más allá de denunciar la guerra y la política de la violencia como expresiones del mal radical. Hacerlo no soluciona nada. Más aún, el pensamiento deontológico de carácter ético-jurídico-político á la Kant, como señala Carl Schmitt, acaba perteneciendo también a “la situación de las cosas”. Esto se debe precisamente a que las filosofías normativas buscan fundamentar la validez de la acción efectiva del poder judicial y el poder ejecutivo, pero el derecho vigente está decidido en última instancia por la fuerza y los intereses del Estado. La realidad le daría la razón a Hobbes y no a Kant. A este último le interesó la historia solamente como realización del ideal ético, a Hobbes le interesó la historia como realización del estado, y asumió que la violencia reaparece constantemente tras el velo de las prácticas prudenciales. Ahí es donde comienza el llamado realismo político moderno, y su política infernal.

Toda una tradición del pensamiento realista sitúa a la política en la arena del mal y sus figuras desde tiempos de Hobbes son representaciones demoniacas: El Leviatán, el Behemoth y el Moloch. Demonios expulsados de los cielos de la política como realización del bien moral. Demonios terrenales como las necesidades que los llevan a manifestarse. El realismo político parte de una antropología pesimista

porque a partir de fundamentar la naturaleza moral del ser humano es que se justifican las posiciones de facto en la arena política. Carl Schmitt señala que el pesimismo y el optimismo antropológico son lo que han opuesto a las teorías autoritarias y libertarias. Las teorías autoritarias son las que han pensado en la naturaleza de la acción del estado mientras las libertarias piensan en la acción social y rechazan la existencia del estado o su injerencia autoritaria en la organización y administración de la potencia política de la sociedad. No puede neutralizarse el hecho de que el poder es “malo” y por lo tanto los hombres que lo ejercen son “malos”.

Todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es malo y lo consideran no solamente como un ser problemático sino peligroso y dinámico. No es difícil documentar esta posición en cada uno de los pensadores específicamente políticos (...) Bastará con mencionar aquí los nombres de Maquiavelo, Hobbes, Bosuet, Fichte (que deja de lado su idealismo humanitario), De Maistre, Donoso Cortés, H. Taine, y también Hegel, que en esto no deja de mostrar de vez en cuando su doble faz (Schmitt; 2006, 90)

Hay una afinidad teórica entre el pesimismo antropológico de pensadores seculares con el pensamiento teológico que plantea la naturaleza pecaminosa del ser humano. Ambas hacen posible una reflexión puramente estratégica que descansa en la posibilidad de dividir al mundo en amigos y enemigos. Esto es lo que reconoce Schmitt a Hobbes:

Hay que entender en Hobbes, pensador político, grande y sistemático donde los haya, la concepción pesimista del hombre; en segundo lugar, su correcta comprensión de que lo que desencadena las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de las partes está convencida de poseer la verdad, la bondad, la justicia; finalmente en tercer lugar, que el bellum de todos contra todos no es un engendro de una fantasía obcecada y cruel, ni tampoco una mera filosofía de la sociedad burguesa que se está construyendo sobre la base de la libre competencia (Tönnies), sino que se trata de presupuestos elementales de un sistema de ideas específicamente político. (Schmitt; 2006, 95)

## El leviatán

Thomas Hobbes, a principios del siglo XVII, rompe con muchos de los presupuestos de la política aristotélica que, gracias a pensadores árabes como Avicena y Aberroes, habían impactado el pensamiento escolástico medieval. Inglaterra se había separado del catolicismo tras el reinado de Enrique VIII, que se convirtió no solamente en monarca sino también en jefe del anglicanismo, religión de Estado que permanece hasta nuestros días. Hobbes por eso se deslinda del pensamiento grecolatino y piensa en términos de sus propias observaciones empíricas, inaugurando, de la mano del pensamiento mecanicista de Francis Bacon, un camino que luego va a ser recorrido por los utilitaristas y diversas corrientes de las derechas occidentales.

Hobbes no piensa como Aristóteles que el Estado sea una emanación de los usos y costumbres de la polis como espacio comunitario. La idea de Estado de Hobbes rebasa lo comunitario y plantea una organización nacional. Hobbes no podía compartir el concepto de la comunidad política aristotélica porque el proyecto nacional que buscaba era la expresión del desarrollo del comercio, las conquistas ultramarinas y las guerras de religión. La comunidad feudal como unidad política que pudiera defender eficazmente a sus miembros había caducado. Ya Grocio plantea la necesidad de estatalizar la guerra y ponerle fin a la violencia de las relaciones interfeudales, se tenían que prohibir las guerras privadas, que fueron una herencia de los belicosos pueblos germanos. El pensador holandés lo hacía por razones que permitieran el desarrollo del comercio y no es extraño que Hobbes compartiera este punto de vista, pues éste era muy similar, por decir algo, al que se desarrolló en la Inglaterra del periodo isabelino.

El Estado que proyecta Hobbes es una institución artificial que debe imponerse para pacificar y organizar una sociedad nacional. Hobbes más que defender una forma particular de gobierno se plantea como un teórico de una dominación eficaz, capaz de imponer por la fuerza la obediencia civil y crear leyes para normar las relaciones civiles y militares dentro del espacio nacional o imperial.

En efecto, la prosperidad de un pueblo regido por una asamblea aristocrática o democrática no deriva de la aristocracia o de la democracia, sino de la obediencia y la concordia de los súbditos; ni el pueblo prospera en una monarquía porque un hombre tenga el derecho de regirla, sino porque los demás le obedecen. Si en cualquier género de Estado suprimís la obediencia (y, por consiguiente, la concordia del pueblo), no solamente dejará de florecer, sino en poco tiempo quedará deshecho. Y quienes apelando a la desobediencia, no se proponen

otra cosa que reformar al Estado, se encontrarán con que, de este modo, no hacen otra cosa que destruirlo. (Hobbes; 2004, 278)

Hobbes pretende fundar el Leviatán como un límite al estado de conflicto “natural” de la socialidad humana, es decir, como un límite a “la guerra de todos contra todos”. Una guerra que es hipotética, aunque el concepto se desprenda de la observación empírica y de los saberes arcanos. Cuando Hobbes se refiere al estado de naturaleza está planteando la metáfora de una sociedad sin Estado. Su argumentación parte de establecer un contrato social originario que funda la soberanía, pero este contrato tiene una fundamentación utilitarista, porque no parte de una voluntad política sino de una voluntad de orden: porque a todos conviene la paz y el orden hay que ceder la soberanía natural al soberano y renunciar a nuestra libertad.

...la causa final o designio de los hombres que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como lo hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete por temor al castigo de la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de la naturaleza. (Hobbes; 2004, 137)

Las consecuencias de plantear un contractualismo utilitario van a ser grandes, porque según algunos teóricos necontractualistas, como John Rawls, el contrato social es un antídoto contra los excesos utilitaristas. Para el pensamiento utilitario de Bentham los términos apropiados de la cooperación social están fijados por cualquiera que dadas las circunstancias obtenga la mayor suma de satisfacción de los deseos racionales de los individuos. A la visión utilitaria de justicia no le importa como se distribuya esta suma de satisfacciones entre los individuos y tampoco como se distribuya ésta en el tiempo. Para la visión utilitaria “los preceptos de la justicia se derivan del único fin de obtener el mayor equilibrio de satisfacción” (Rawls; 37) En una teoría teleológica, como la utilitarista, el bien es definido con independencia de lo justo. Según la visión utilitaria, la sociedad tiene que asignar sus medios de satisfacción, cualesquiera que sean, derechos y deberes, oportunidades y privilegios, y diversas formas de riqueza, para obtener ese máximo de satisfacción del deseo racional, lo que evidentemente choca con derechos y

libertades. Rawls afirma que el utilitarismo no considera seriamente las diferencias sociales, culturales y económicas entre los individuos. (Rawls; 38) El contractualismo utilitarista hobbesiano tampoco.

El contrato social hobbesiano procede de un dato que encontramos siempre en el origen de las civilizaciones: la memoria de un asesinato originario. Igual que Caín, todos somos capaces de asesinar a nuestros semejantes. Hasta los más débiles poseen esta disposición, que les iguala a los más fuertes. Para Hobbes los seres humanos tienen una predisposición natural hacia la satisfacción de sus apetitos y necesidades, que determina lo que el filósofo inglés entiende como derecho natural. Sin embargo, el derecho natural a la libertad, inherente a los hombres libres, es la fuente de todo conflicto y solamente puede ser ejercido razonablemente si se transfiere al Estado. La soberanía de los individuos sólo tiene sentido para Hobbes si se transfiere a un poder soberano que sea la fuente de la unidad política, y por lo tanto, de la institucionalidad y el derecho. En este sentido los ciudadanos tienen que reducir sus voluntades a una voluntad. El acto soberano por el que los hombres libres se convierten en ciudadanos es dejar de ser libres para obedecer irrestrictamente a una autoridad que se basa en la efectividad de su fuerza coercitiva.

Alienar nuestra libertad mediante un “contrato social” desigual, que obliga al súbdito a obedecer al Estado y *su* Ley mientras sitúa al soberano, es decir, al único hombre libre, en la excepcionalidad de la ley que promulga y hace obedecer. Para Hobbes el monarca, cúspide indiscutible del Dios Leviatán, el de los muchos cuerpos, tiene una excepcionalidad absoluta que le exime de cualquier cuestionamiento jurídico, político y religioso. El soberano es la cúspide del poder, no puede tener a nadie encima de él que lo limite, bajo el riesgo de perder la autoridad en una repetición al absurdo. Hobbes rechaza la opinión de que el poder soberano, del monarca o de quien sea, esté sujeto a las leyes civiles:

Una cuarta opinión repugnante a la naturaleza de un estado es *que quien tiene el poder soberano esté sujeto a las leyes civiles*. Es cierto que los soberanos están sujetos, todos ellos, a las leyes de la naturaleza, porque tales leyes son divinas y no pueden ser abrogadas por ningún hombre o Estado. Pero el soberano no está sujeto a las leyes formuladas por él mismo, es decir, por el Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes. Este error que coloca a las leyes por encima del soberano, sitúa también sobre él un juez, y un poder para castigarlo; ello equivale a hacer un nuevo soberano, y por la misma razón, un tercero para castigar al segundo y así sucesivamente, sin tregua hasta la confusión y la disolución del Estado. (Hobbes; 2004, 266)

Hobbes reflexiona de manera mecanicista y metonímica que la soberanía no puede estar sino solamente en una parte a la vez: en el Rey, o en cualquier forma de *auctoritas* política que sujete al ciudadano y lo conforme. Hobbes ubica lo social directamente determinado por lo estatal. La sociedad natural no existe, no pasa de ser una multitud conflictiva. El contrato social sella la paz y pone a los hombres libres bajo la jurisdicción de un poder soberano, y con ello crea la sociedad. Pero ¿es una sociedad política? La pregunta es pertinente, pues, la paradoja de Hobbes es que reconoce que el Estado es resultado, como veíamos artificial, de la intersubjetividad social, que se vuelve racional cuando por su seguridad y conveniencia “pacta” la creación del Estado, pero reconociendo esto plantea que sólo es posible la paz estableciendo una autoridad erigida sobre el temor, sobre la capacidad de imponerse por la fuerza.

Al parecer, el contrato social queda reducido por el mismo Hobbes a legitimar un poder estatal imperativo e ilimitado. El filósofo piensa que la única sociedad posible es una sociedad dominada. La soberanía, entonces, ya no es libertad, es dominación adquirida por la fuerza, pues la conservación de la vida es el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro. Sólo se “promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo”(164). La dominación política deriva de la fuerza militar, el poder sobre la vida y la muerte es lo que determina la soberanía. ¿Dónde quedó la pretendida racionalidad del contrato social, y por lo tanto su pretendida politicidad? Más aún, Hobbes desarrolla un elogio filosófico y teológico del despotismo:

Este dominio [despótico] es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas a su antojo. (Hobbes; 2004,165)

El dominio se adquiere por dos procedimientos, que a su vez determinan la naturaleza del poder político. Primero, el derecho de dominio por generación, que es el que los padres tienen sobre los hijos, por lo que Hobbes lo denomina paternal, y responde plenamente a la lógica dinástica de las monarquías, donde un elemento fundamental es dejar bien establecido el linaje de los reyes y los derechos de sucesión hereditaria al trono. La otra forma de adquirir dominio es mediante la conquista o la victoria bélica. Pero si en el campo de batalla se define la victoria o la

derrota, esto sólo es el principio de la dominación, porque es esta situación de fuerza la que genera la rendición, que obliga a la sumisión y la obediencia:

No es la victoria lo que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni queda obligado porque haya sido conquistado, es decir, batido, apresado o puesto en fuga, sino porque comparece y se somete al vencedor. Ni está obligado el vencedor por la rendición de sus enemigos (sin promesa de vida), a respetarles por haberse rendido a discreción; esto no obliga al vencedor por más tiempo sino en cuanto su discreción le aconseje.

Para Hobbes el mecanismo fundamental con el que funciona el Estado es la sumisión y la obediencia al dominio absoluto del soberano, que descansa *todo el tiempo* en su poder coercitivo. El soberano debe ser el único sujeto de la querrela política y la guerra. En consecuencia, para Hobbes ningún súbdito tiene derecho de disentir. Toda oposición o crítica a los designios de quien detente la soberanía es sinónimo de rebelión, de guerra renovada, de retorno a un estado pre-social y pre-estatal. A pesar de que señala que “Los hombres deben juzgar lo que es legítimo e ilegítimo no por la ley misma, sino por sus propias conciencias”, esta libertad de conciencia nunca existe realmente en el pensamiento hobbesiano, sino como una amenaza que inmediatamente hay que destruir. Al respecto, el filósofo Norberto Bobbio señala:

En la disputa en torno a la mejor forma de gobierno, los clásicos del pensamiento político moderno, que acompañan con sus reflexiones el surgimiento y consolidación de los grandes estados territoriales, fundamentalmente monárquicos, son, por lo menos hasta la revolución francesa, con excepción de Spinoza, favorables a la monarquía y contrarios a la democracia; así piensan Bodin, Hobbes, Locke, Vico, Montesquieu, Kant y Hegel. Mientras algunos de estos autores, que consideran las diversas formas de gobierno en su desarrollo histórico como Vico, Montesquieu y Hegel, exaltan la monarquía como la forma más adecuada para su época, otros como Hobbes y Bodin, realizan una comparación en abstracto, en la que son retomados todos los argumentos tradicionales contra el gobierno del pueblo, todos los motivos antiguos y modernos del antidemocratismo (los cuales se transmiten sin variaciones profundas a los escritos de la derecha de nuestros días). (Bobbio;1994, 200)

Para Bobbio hay dos puntos de vista contrapuestos en los escritores políticos de la primera modernidad: *ex parte principis* y *ex parte populi*. Para el primer punto de vista, que es el de Hobbes, la democracia es sinónimo de corrupción y de

inseguridad, ni siquiera garantiza la libertad que promete, porque la libertad es la madre del conflicto a ser superado en la lucha por la paz y el orden, por la unidad y conservación del Estado. Para Hobbes la libertad del pueblo es antagónica a la unidad y autoconservación del Estado. Por eso un problema fundamental de su doctrina es cómo controlarlo, cómo controlar sus deseos y convertirlo en un pueblo dócil y obediente:

Descendiendo a los detalles se enseñará al pueblo, primeramente, que no debe entusiasmarse con ninguna forma de gobierno que vea en las naciones vecinas, más que con la suya propia; ni desear ningún cambio (cualquiera que sea la prosperidad presente desfrutada por las naciones que se gobiernan de modo distinto al suyo). En efecto, la prosperidad de un pueblo regido por una asamblea aristocrática o democrática no deriva de la aristocracia o de la democracia, sino de la obediencia y la concordia de los súbditos; ni el pueblo prospera en una monarquía porque un hombre tenga el derecho de regirla, sino porque los demás le obedecen. Si en cualquier género de Estado suprimís la obediencia (y, por consiguiente, la concordia del pueblo), no solamente dejará de florecer, sino en poco tiempo quedará deshecho. Y quienes apelando a la desobediencia, no se proponen otra cosa que reformar al Estado, se encontrarán con que, de este modo, no hacen otra cosa que destruirlo. (Hobbes; 2004, 278)

Hobbes constituye el Estado a partir de la sujeción de los individuos. Como bien observó Michel Foucault en sus conferencias magistrales sobre la genealogía del racismo, que dictó en el Collège de France entre 1975-76, la obediencia hobbesiana implica la sujeción de la corporalidad individual de cada súbdito. Como hemos visto Hobbes esconde la dominación bajo la figura retórica de un contrato social. Este ocultamiento tiene que ver con una dominación que se ejerce con discrecionalidad y secrecía, la política no es un asunto que concierna a todos, solamente la pueden entender y practicar las elites, pero eso debe ser un secreto, un conocimiento arcano esotérico, como señala correctamente Schmitt.

Captar la instancia material de la sujeción en cuanto constitución de los sujetos habría sido exactamente lo contrario de lo que Hobbes habría querido hacer en *El Leviatán* y de lo que probablemente hacen todos los juristas cuando se plantean el problema de cómo a partir de la multiplicidad de los individuos y de las voluntades puede formarse una voluntad única, o mejor dicho, un cuerpo único movido por aquella alma que llamamos soberanía. (Foucault; 1996; 31)



La modernidad de Hobbes radica en que cambia la lógica que normaba la autoridad política. Mientras en la Europa feudal las relaciones de soberanía estructuraban efectivamente la totalidad de la mecánica de la jerarquía del poder social en términos de la relación soberano--súbdito (o señor--siervo, para decirlo hegelianamente), en los siglos XVII y XVIII se inventó una nueva mecánica de poder, que como señala Foucault, ya no puede ser descrita en los términos de las teorías de la soberanía. Hobbes enuncia el proyecto de dominio que va a configurar al sujeto moderno. Proyecto trazado desde Descartes y su concepto del hombre como dominador de la naturaleza. Hobbes está preocupado no solamente por justificar el dominio absoluto del Estado, sino por concebir un Estado que configure de manera analógica al súbdito o al ciudadano. Sobre este presupuesto es que se van a desarrollar el estado de derecho burgués y la sociedad disciplinaria. Este poder disciplinario es uno de los grandes inventos de la sociedad burguesa. Ha sido un instrumento fundamental de la constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativo. La verdadera asimetría del contrato social hobbesiano radica en el hecho de que la construcción de un Estado ilimitado implica construir al sujeto moderno como un sujeto transparente, que puede ser conocido, analizado, sobredeterminado heterónomamente.

La teoría de la soberanía y del estado de derecho no puede explicar la mecánica del poder disciplinario, cuyos procedimientos, instrumentos y aparatos extraen de los cuerpos tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce continuamente a través de la vigilancia permanente por medio de sistemas de tasación y obligaciones distribuidas en el tiempo que implican una compleja red de coerciones materiales, y no necesariamente la existencia física de un poder soberano. La dominación no es casi nunca compacta y homogénea, unidireccional, los sujetos nunca son solamente víctimas inertes o cómplices de un poder heterónimo. El individuo es ya un efecto del poder, un efecto que a su vez lo constituye. "El poder pasa a través del individuo que ha constituido" (Foucault; 1996, 32)

Según esta lógica el poder del Estado depende de la eficacia que tiene de manipular el desarrollo de las fuerzas sociales sujetas. "Se debe hacer crecer de manera simultánea las fuerzas avasalladas y la fuerza y la eficacia del que las avasalla". (Foucault, GDR; 36) Por ello, la concepción leviatánica del Estado y la obediencia social lejos de cancelar el hipotético estado de guerra, la proyecta como una guerra que *ya no es la* de todos contra todos, sino una *secreta y total*, preventiva y reactiva, que el Leviatán acaba librando contra sus enemigos. El

extremo que desnuda el engaño contractualista de Hobbes es el razonamiento que lo lleva a declarar legítima la guerra total a la rebeldía, porque la necesidad lógica e histórica de la rebelión descubre a la guerra como el elemento definitivo de las relaciones sociales, como trama, como secreto de las instituciones y los sistemas de dominación que entrecruzan los cuerpos que constituyen el Leviatán. La desobediencia es “ese adversario de todo discurso filosófico-jurídico que quiere fundar la soberanía del Estado. Contra él Hobbes ha dirigido su análisis del nacimiento de la soberanía”. (Foucault;1996, 95-96) Pero veamos lo que escribió Hobbes:

Al infligirse un daño cualquiera a un inocente que no sea súbdito, si se hace para el beneficio del Estado y sin violación de ningún pacto anterior, ello no constituye un quebrantamiento de la ley de naturaleza. En efecto todos los hombres que no son súbditos, o bien son enemigos, o bien han cesado de serlo por algún pacto precedente. Ahora bien, contra los enemigos a quienes el Estado juzga capaces de dañar, es legítimo hacer la guerra según el derecho original de naturaleza; en esa situación la espada no discrimina, ni el vencedor distingue entre el elemento perjudicial y el inocente, como ocurría en los tiempos pasados, ni tiene otra consideración de gracia sino la que conduce al bien del propio pueblo. Por esta razón, y respecto de los súbditos que deliberadamente niegan la autoridad del estado establecido, se extiende legítimamente la venganza no sólo a los padres sino también a la tercera y aún la cuarta generación, que todavía no existen, y que, por consiguiente, son inocentes del hecho en virtud del cual recae un daño. La naturaleza de esta ofensa consiste en la renuncia a la subordinación, lo cual constituye una recaída en la condición de guerra, comúnmente llamada rebelión; y quienes así ofenden no sufren como súbditos sino como enemigos, ya que la rebelión no es sino guerra renovada. (Hobbes; 2004, 260)

Hobbes nunca reconoce a la injusticia o el autoritarismo como causas de esta “renuncia a la subordinación”, La rebeldía surge de las opiniones críticas, del conocimiento histórico, del cosmopolitismo, de la perniciosa filosofía, que acaba poniendo en tela de juicio la dominación ilimitada del Estado:

En cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de las causas más frecuentes de ello es la lectura de los libros de política y de historia, de los antiguos griegos y romanos. De estas lecturas los jóvenes y todos aquellos que no están provistos con el antídoto de una sólida razón, reciben una impresión fuerte y deliciosa de los grandes hechos de armas realizados por los conductores de ejércitos, formándose además una idea grata de todo lo que ellos han hecho, e imaginando que su gran prosperidad no ha procedido de la emulación de hombres particulares, sino de la virtud de su forma popular de gobierno; entre tanto, no

consideran las frecuentes sediciones y guerras civiles producidas por la imperfección de su política. A base, como digo, de la lectura de tales libros, los hombres se han lanzado a matar a sus reyes, porque los escritores griegos y latinos, en sus libros y en sus discursos de política consideraban legítimo y laudable para cualquier hombre hacer eso, sólo que a quien tal hacía lo llamaban tirano. (Hobbes; 2004, 264)

## **El Behemoth**

Se puede establecer una continuidad entre el pensamiento de Hobbes, el de Hegel y el de Carl Schmitt. A pesar de que el estado absolutista fue derrotado por las revoluciones burguesas las premisas establecidas por Hobbes fueron desarrollándose. De tal modo que paralelamente al pluralismo político se desarrollaron también los mecanismos disciplinarios del funcionamiento social, político e institucional. El pluralismo liberal pronto se enfrentó a toda una serie de limitaciones y problemas ocasionados por los procesos de la organización del Estado, la industrialización y la expansión colonialista. La sociedad civil se dividió en clases con el empuje del capitalismo y las confrontaciones nacionales de los países europeos se convirtieron en conflagraciones “mundiales”. El Estado parlamentario tuvo que abrirse a la presencia de las masas de trabajadores y militares, es decir, al socialismo y al nacionalismo. Pronto el liberalismo se vio atacado por todas partes debido a sus inconsistencias jurídicas y políticas, que dejaban al descubierto nuevos mecanismos de dominación, que harán del estado de excepción un paradigma de gobierno.

Para analizar el estado de excepción vamos a recurrir, en una primera instancia a algunas ideas del filósofo alemán Carl Schmitt, quien va a encontrar en la dictadura un recurso irrenunciable del Estado moderno. Schmitt plantea que la condición humana está determinada por lo político. Lo político, sin embargo, no es un ámbito de la realidad, sino una intensidad de la asociación y la disociación de los seres humanos. Al intensificarse el conflicto, éste se politiza. Desde cualquier ámbito de la realidad se puede arribar a lo político, cuya caracterización es precisamente la relación de enemistad, y, ergo de amistad, aunque realmente el pensamiento schmittiano no aborda la amistad sino solamente su contraparte. La dualidad simplemente sigue la tendencia metonímica del pensamiento occidental a reducir metodológicamente las relaciones a dicotomías (Santos; 2006), Schmitt plantea:

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos es la distinción amigo-enemigo. Lo que esta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí la determinación de un concepto en el sentido de un criterio. En la medida de que no deriva de otros criterios (...) es desde luego una distinción autónoma, pero no en el sentido de definir un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas. (Schmitt; 2006, 56)

La agrupación real entre amigos y enemigos es en el plano del ser tan fuerte y decisivo que en el momento en que una diferencia “apolítica” produce una agrupación política, pasan a segundo término los criterios supuestamente apolíticos y dicha agrupación queda sometida a condiciones y consecuencias políticas, irracionales desde la óptica del punto de partida “puramente religioso”, “puramente económico”, “puramente cultural”, etcétera. De ahí que siempre que existe una unidad política, ella sea la decisiva. (Schmitt;2006,68) Cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo.

Schmitt no reduce lo político a lo estatal y lo sitúa certeramente en el asociacionismo humano, en la intersubjetividad de los seres humanos presentes y actuantes. Retoma de Hegel la verdad filosófica (como el mismo Schmitt escribe) de que todo espíritu es actual, presente, “no algo que haya de encontrarse o buscarse en una representación barroca o en una coartada romántica”. Para Schmitt ya no es necesario recurrir, como Hobbes, al contractualismo, pues es partícipe pleno de situar el concepto de lo político en la intersubjetividad del *volks* y su *system der Sittlichkeit*.

El pensamiento schmittiano tiene una fundamentación ontológica derivada del pensamiento hegeliano, al que considera profundamente político, pues su dialéctica del pensar concreto, sobre todo su capacidad para discernir que los cambios cuantitativos devienen cualitativos y viceversa, posee, para Schmitt un sentido indefectiblemente político, que sabe que desde “cualquier ámbito de la realidad” se llega al punto de lo político, y con ello a una intensidad cualitativamente nueva de la forma humana de agruparse. (Schmitt; 2006, 90)

Hegel nos proporciona también una definición del enemigo, algo que los pensadores de la edad moderna tienden más bien a evitar. El enemigo es la diferencia ética (*Sittlich*) [no en el

sentido moral, sino pensada desde la "vida absoluta" en lo "eterno del pueblo"]. Diferencia que constituye lo ajeno que ha de ser negado en su totalidad viva. "tal diferencia es el enemigo, la diferencia contemplada como relación, es al mismo tiempo oposición del ser a los opuestos, es la nada del enemigo, esta nada, atribuida por igual a ambos polos, es el peligro de la lucha. Para lo ético ese enemigo sólo puede ser un enemigo del pueblo, que a su vez no puede ser sino otro pueblo. Y porque aquí muestra la singularidad, es para el pueblo como el individuo se entrega al peligro de la muerte" (Hegel citado por Schmitt; 2006, 91)

Schmitt recupera de Hegel una serie de elementos que van a apuntalar sus ideas. Mediante esta estrategia Schmitt renueva el pesimismo antropológico situándose en una intersubjetividad conformada por la violencia que busca despojar al otro de su estatuto ontológico como autoconciencia independiente. Como señala Gerardo Avalos:

[en Hegel] la conciencia tiene como punto de partida la sensibilidad que está orientada al exterior. Desde esta posición asciende a una posición **cosificadora** que deviene entendimiento. La conciencia, que ha concebido la externalidad de su objeto o del mundo de los objetos, cae en la cuenta de que la cosa externa ahora interiorizada no es más que el reflejo de sí misma. Este reflejarse a sí misma a través del objeto le permite iniciar el proceso de autoconciencia. En este camino de desarrollo, cuando la conciencia encuentra fuera de sí no un objeto sino otra conciencia, se produce la experiencia inaugural de la intersubjetividad, que corresponde a la célebre dialéctica del amo y del siervo. Las conciencias se enfrentan con el propósito de cosificar al sujeto que tienen enfrente. Es una lucha a muerte que se resuelve, empero, con una conciliación desigual: no se produce la muerte de ninguna de las conciencias porque al aniquilación de la una representaría la aniquilación de la otra. Las dos vivirán pero una quedará sometida a la otra. (Avalos; 2001,96)

Si Schmitt puede fundamentar su pensamiento en Hegel es debido a que el concepto de intersubjetividad del pensador zuavo está fincado en la lucha de las autoconciencias contrapuestas. En la *fenomenología del espíritu* la autoconciencia es primeramente igual a sí misma, "por la exclusión de sí de todo otro; su esencia su objeto absoluto es para ella el yo". (Hegel;1993,115) Pero la autoconciencia es sólo cuando se le reconoce. Hegel concibe que la intersubjetividad es un proceso indivisible que sitúa ambas autoconciencias en los extremos, generando una duplicación por el proceso que cada individualidad lleva a cabo. Para Hegel el concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud que

se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, digamos holística.

El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia, que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que está puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento. (Hegel;1993,113)

Sólo podemos ser autoconscientes frente a otros seres autoconscientes, vivos y presentes. La autoconciencia es para otras autoconciencias. Sin embargo, esta intersubjetividad compleja es reducida a una dualidad que reconoce al otro y se reconoce en el otro. Hegel en lugar de desarrollar de una manera abierta la naturaleza intersubjetiva de la autoconciencia, sitúa al sujeto frente a otro sujeto como objeto por el simple hecho de ser externo, otro. El sujeto se objetiviza y objetiviza al otro sujeto para poder devenir finalmente autoconciencia. Estos conceptos, claro está, están referidos a una dialéctica del proceso de la experiencia de la conciencia, pero tienen claramente un sentido político y espiritual.

En cuanto una autoconciencia es el objeto, ésta es tanto yo como objeto. Aquí está presente para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros, el nosotros el yo. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente. (Hegel; 1993,113)

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia *fuera de sí*, es decir, objetiva, existente, situada en su objetividad "externa". Para Hegel esto implica que tiene que superar su "ser otro" (ii), *la otra* esencia independiente, para de este modo devenir certeza *de sí* como esencia; y, en segundo lugar, superarse a sí misma, pues este otro es ella misma. Esta superación (*aufeben*) es la interrelación misma que se establece con el contacto sensorial, con la percepción del otro sujeto. A partir de esto es que comienza el reconocimiento (*Anerkennung*) como fundamento de la intersubjetividad. El reconocimiento (*Anerkennung*) de dos autoconciencias implica

un retorno a cada una de ellas por su diferencia óptica. Las autoconciencias nunca se funden ni se igualan. Identifican al otro fuera de sí, pero como objeto, como algo no esencial, marcado por el carácter de lo negativo.

La primera autoconciencia no tiene ante sí al objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente que es para sí y sobre la que la autoconciencia no puede nada para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es por tanto el movimiento duplicado de ambas conciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace. Cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas (Hegel; 1993,114)

Hegel concibe la intersubjetividad como un proceso indivisible del que las dos autoconciencias se presentan como los extremos. En el movimiento del reconocimiento (*Anerkennung*) de las autoconciencias se repite el proceso que se presentaba como juego de fuerzas pero en la conciencia.

El término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto. Pero, como conciencia, aunque cada extremo pase *fuera de sí*, en su ser fuera de sí es al mismo tiempo retenido en sí, es para sí y su fuera de sí es para él. Es para él porque lo que es y no es inmediatamente otra conciencia también para él es este otro para sí y es solamente en el ser para sí del otro. Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esa mediación. *Se reconocen como reconociéndose mutuamente.*(Hegel; 1993, 115)

El reconocimiento (*Anerkennung*) que se plantea en la *Fenomenología del Espíritu* no es *inter pares*. Para Hegel no hay acuerdo ni armonía entre las conciencias libres que se encuentran, el proceso del reconocimiento representará primeramente la desigualdad entre ellas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente el que reconoce. [Hegel;1993,115] Esta diferenciación conduce a la lucha de las conciencias contrapuestas, que parte de la idea de que en el simple encuentro inmediato entre individuos, su percepción mutua es igual a la que tienen de los objetos comunes y, por lo tanto no se presentan mutuamente como

autoconciencias. Según el concepto del reconocimiento (*Anerkennung*), esto sólo es posible si el otro, que es el objeto del sujeto, realiza esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro. Pero esto tiene que ser resultado de una comprobación, ¡que es una lucha a muerte!

Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* para a la verdad en la otra y para ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento tendiente a desaparecer, que la autoconciencia es puro *ser para sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede ser reconocido como persona, pero no alcanza la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta. (Hegel; 1993, 116)

La violencia en Hegel es un elemento fundamental de la intersubjetividad que cosifica al otro. Pero no tiene como objetivo la muerte, que es la negación natural de la conciencia misma. Esta violenta cosificación tiene como objetivo separar la conciencia para sí de la conciencia servil, “es decir, como conciencia que es conciencia en la figura de coseidad” (Hegel;1993,117). La lucha de las conciencias contrapuestas busca su unidad, la superación (*aufheben*) del “conflicto” mediante la subordinación jerárquica de la conciencia cosificada y por lo tanto dependiente de la conciencia independiente, que tiene por esencia el ser para sí; la conciencia dependiente es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda es el siervo. (Hegel;1993,117) Hegel establece una relación en la que el señor objetiviza al siervo y lo convierte en un medio para su propia esencia como señor, pues la conciencia que es para sí es mediación consigo y con la cosa a través de la conciencia para otro.

En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues esta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y de otra parte en la dependencia con respeto de una determinada existencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra



conciencia señorear al ser y llegar a la negación absoluta. Se da pues aquí el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella. Y otro tanto ocurre con el otro momento, en el que esta acción de la segunda es la propia acción de la primera; pues lo que hace el siervo es propiamente un acto del señor. Solamente para este es el ser para sí, la esencia; es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, el siervo, por su parte, es una acción no pura sino inesencial. Pero para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento, de que lo que el señor haga contra el otro lo haga también contra sí mismo lo que el siervo hace contra el otro lo haga también contra el. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual.

La relación del amo y el siervo, finalmente es un reconocimiento (*Anerkennung*) unilateral y desigual para el mismo Hegel. El verdadero reconocimiento arribaría a otra verdad: que la verdad de la conciencia independiente es la conciencia de servir pues “su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser”. También la servidumbre retornará a sí como una conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia, porque finalmente la servidumbre es autoconciencia y como tal *su* verdad es para ella la conciencia independiente que es para sí. “Pero esta verdad para ella todavía no es en ella” sentencia lapidariamente el filósofo.

Sin embargo, tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí, pues ha experimentado en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada por su subsistencia frente al despotismo del amo y resuelve este conflicto mediante la obediencia y el trabajo. *Arbeit macht freiheit*. Hegel, al parecer, trata de reconciliar en el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) planteado en la dialéctica del amo y del siervo una visión aristocrática germánica con los conceptos emanados de la ética protestante del trabajo (y al parecer, la terapia ocupacional y los métodos de enseñanza prusianos). La conciencia mediante el trabajo llega a la intuición del ser independiente como de sí misma porque manifiesta la capacidad organizativa y productiva que permite la objetivación de la subjetividad de las más diversas maneras y para los más diversos fines. No se refiere a un trabajo liberador sino a un trabajo disciplinario: la conciencia para sí del siervo no está referida a su liberación de las relaciones de servidumbre sino, por el contrario, a su asunción plena. El proceso de autoconciencia del siervo solamente se refiere al trabajo precisamente

por sus características formativas. Para Hegel el amo es esencial porque pone a trabajar y disciplina al siervo. Por ello transforma en sus escritos el trabajo coactivo en el *summun* de la autoconciencia, lo que en el fondo no es otra cosa que un razonamiento autoritario que exhibe plenamente los planteamientos disciplinarios de la modernidad política alemana.

La dialéctica del amo y el siervo como reconocimiento (*Anerkennung*) busca responder al reto que deja Hobbes de que se demuestre si un orden político puede fundarse en una exigencia moral que sea tan original como el miedo a la muerte. La teoría del reconocimiento al articularse en planos jerárquicos que son inmanentes a su proceso mismo, es, según Paul Ricoeur, la replica por excelencia al artificialismo del *Leviatán*. El concepto hegeliano de *sittlichkeit*, de vida ética, cuyo portador es el *Volk* [el pueblo alemán] como conjunto intersubjetivo, es donde se despliega la dialéctica del amo y del siervo, y por ello, la obediencia y el trabajo que transforma la naturaleza y construye la civilización. Este concepto puede considerarse el sustituto del artificio mecanicista de Hobbes. [Ricoeur; 2005, 182]

No obstante, el reconocimiento (*Anerkennung*) no es el tema director del *System der Sittlichkeit*. El reconocimiento sólo es parte de la figura de lo absoluto, llamado por Fichte "identidad". En términos éticos los usos y costumbres son la totalidad. Esto para Ricoeur no tiene un referente empírico sino puramente especulativo: es una ontoteología en la que el espíritu se mantiene encerrado en su idea, en su absoluto, incapaz de encontrar su espíritu en su Otro, de realizar el reconocimiento (*Anerkennung*). [Ricoeur cdr 189] Los corolarios de esta ontoteología, que comparten Hegel, Schelling y Fichte, son intuición vs. Conceptualidad, indiferencia vs. Diferencia, universalidad vs. Particularidad, corolarios que

...impiden que la pluralidad humana aparezca como la referencia insuperable de las relaciones de mutualidad, subrayadas por la violencia que recorre el discurso hegeliano desde el plano de la pulsión y del amor hasta el de la confianza dentro de la totalidad del pueblo". (Ricoeur;2005,188)

Hegel refuta a Hobbes a partir de la herencia helénica, que concibe el Estado como emanación de la comunidad y da primacía a lo colectivo sobre lo individual, situando ambas dimensiones de la vida humana en una comunalidad jerarquizada,

que ya es una especie de biopolítica (Foucault) y va a encontrar su paroxismo en el comunitarismo nazi. La concepción hegeliana es partícipe de una sociedad censataria, patriarcal y etnocéntrica, de la que son excluidos los siervos, las mujeres, los niños, los pobres, los extranjeros, etcétera. Esto acentúa aún más el carácter autoritario, unilateral y desigual de la lógica metonímica (Santos) implícita en el reconocimiento (*Anerkennung*) resultante de la lucha a muerte entre las conciencias contrapuestas, tal como está desarrollado en la *Fenomenología del Espíritu*.

Esta ontoteología denunciada por Ricoeur va a ser la que va a estructurar de arriba a abajo la política de la identidad, la unidad como todo, que va establecer la idea orgánica del estado como emanación del Volks. El pueblo, en sentido étnico, para Hegel y la mayoría de los pensadores alemanes, constituye al Estado, que existe inmediatamente en su sistema ético de usos y costumbres (*system der sittlichkeit*). Como señala Avalos:

Hegel dice que el estado no es un producto artificial. No se le puede crear como resultado de la voluntad arbitraria de un hombre o de un grupo de hombres. Su constitución es el producto de muchísimo tiempo. Sólo cuando la racionalidad se ha vuelto costumbre se produce un Estado en sentido estricto. Por lo tanto es en las costumbres en las que existe el estado de manera inmediata, pero es en la autoconciencia del individuo en que el estado existe mediatamente. La autoconciencia no es sólo el resultado de la reflexión sino de la vida. Y se trata de un vivir histórico. Para llegar a la autoconciencia son necesarios los desgarramientos que se producen al salir de sí mismo y tomar el riesgo de vivir. La reflexión sobre esos desgarramientos produce el recogimiento del yo en sí mismo, y por lo tanto, la autoconciencia. Pero este extrañarse de sí mismo para tomar el riesgo de vivir es un proceso histórico y no solo individual. Su dinámica propia queda, al parecer, más allá de la voluntad del individuo. Esto se traduce en que el estado ético y racional no es una construcción del esfuerzo de la voluntad individual. (Avalos;2001,107)

La realidad intersubjetiva que genera al estado, la sociedad, no es el ámbito de lo universal, sino que el Estado como producto de la racionalidad social se separa de lo social y se le contrapone. Para Hegel el Estado detenta una jerarquía superior a la sociedad, pues en él radica la soberanía y la universalidad que contienen y superan la sociedad burguesa, que al estar constituida por los intereses particulares se fundamenta solamente en la satisfacción del imperio de las

necesidades. En la sociedad burguesa se encuentran ya incorporados los sentidos de la libertad, del derecho y la ética del trabajo y el comercio, pero no los de la política, lo que la sitúa en el entendimiento. La universalidad racional no es algo que puedan concebir los intereses particulares, por eso el Estado como institución que norma, controla y gobierna la totalidad –nacional--, es su depositario, porque unifica la universalidad con la particularidad mediante los deberes y los derechos que garantizan la ley y el orden establecidos.

El Estado es efectivamente real (wirklich) y su realidad (Wirklichkeit) consiste en el que el interés del todo se realiza en los intereses particulares. La realidad efectiva (Wirklichkeit) es siempre la unidad de la universalidad y de la particularidad, es el desprendimiento de la universalidad en la particularidad, que aparece como si fuera independiente, aunque es llevada y mantenida exclusivamente por el todo. Si algo no presenta esta unidad no es efectivamente real aunque haya que admitir su existencia. Un mal estado es un estado que meramente existe; también un cuerpo enfermo existe, pero no tiene realidad verdadera. (Hegel, principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. (Par.270. Avalos; 2001,106)

Esta jerarquización política que sitúa al Estado sobre la sociedad burguesa va a ser llevada al extremo por Carl Schmitt:

En realidad no existe ninguna sociedad o asociación política; lo que hay es solo una unidad política, una comunidad política. La posibilidad real de agruparse como amigos y enemigos basta para crear una unidad que marca la pauta, más allá de lo social-asociativo, una unidad que es específicamente diferente y que frente a las demás asociaciones tiene un carácter decisivo. Si eso se degrada como algo eventual, se elimina también lo político. (Schmitt; 2006, 74)

Esta unidad esencialmente política es el Estado, pero no sólo porque imponga la ley y el orden, sino porque es la única instancia que tiene la atribución del *ius belli*. Schmitt coincide con Weber en señalar el monopolio estatal de la violencia, que según el sociólogo es “legítima”. Pero a Schmitt le tiene sin cuidado la legitimidad o ilegitimidad de la violencia, simplemente señala que gracias a la violencia se estructura el Estado como asociación política decisiva y dominante, que

lleva la confrontación entre amigos y enemigos al plano de la verdadera política (la *realpolitik*), que para el pensador reaccionario es la política nacional-imperialista:

El estado clásico europeo había logrado algo completamente inverosímil: instaurar la paz en su interior y descartar la hostilidad como concepto jurídico. Había conseguido eliminar el estatuto jurídico medieval de desafío; poner fin a las guerras confesionales de los siglos XV y XVII, entendidas de un lado como de otro como particularmente justas. Establecer de fronteras adentro paz, seguridad y orden. Es sabido que la fórmula "Paz, Seguridad y Orden" constituía la definición de la policía. Al interior de estos estados lo que había de hecho era únicamente policía, no política, a menos que se considere política a las intrigas palaciegas, las rivalidades, las frondas y los intentos de rebelión de los descontentos, en una palabra "las alteraciones". Claro está que también se puede utilizar así el término política y discutir su propiedad o impropiiedad no dejaría de ser un mero debate terminológico. Conviene recordar que ambas palabras: policía y política, derivan de la palabra griega *polis*. La política de gran estilo, la alta política, era únicamente entonces la política exterior, y la realizaba un estado soberano como tal respecto de otros estados soberanos a los que reconocía como tales, actuando sobre la base de este reconocimiento y en forma de decisiones sobre amistad, hostilidad o neutralidad recíprocas. (Schmitt; 2006, 40-41)

Schmitt expresa una visión militar y policiaca que se desarrolló paralelamente al pensamiento jurídico-político desde el siglo XVIII, y que no ha dejado de desarrollarse como "realismo político". Es interesante sopesar como ubica perfectamente la lógica militar que articula tanto la guerra con el "exterior" como la "pacificación" interior del Estado. Ambos aspectos de la violencia del Estado cuentan con la disposición y observación militar. La represión y las guerras internas quedan rebasadas con las nuevas formas de poder, pero algo de ellas persiste en los sometimientos que fabrican al sujeto moderno. (Martínez; 2007,110)

La guerra como confrontación extrema es la consecuencia de la distinción entre amigos y enemigos. La guerra no es contenido u objetivo de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real. La posibilidad de la guerra determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política. (Schmitt; 2006, 65) La lucha armada siempre es una posibilidad latente en la enemistad. Lo esencial del concepto de la lucha armada es que implica la famosa lucha a muerte hegeliana, que es retomada casi a la letra por Schmitt.

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. (Schmitt; 2006, 63)

Así pues, el fundamento de la actividad política es la violencia y la muerte posible. Un mundo pacífico sería para Schmitt (y para Hegel) no político. Ya no tendría sentido ninguna oposición política que pudiera exigir legítimamente a los ciudadanos o soldados el sacrificio de sus vidas. El Estado como unidad política determinante detenta el poder de declarar la guerra y, en consecuencia, de disponer abiertamente de la vida de las personas. El estado requiere de una parte del pueblo la posibilidad de matar y ser muertos por los enemigos. Este poder sobre la vida física de las personas eleva a la comunidad política por encima de todo otro tipo de comunidad o sociedad.

Pretender seriamente que unas personas maten a otras y estén dispuestas a morir con el fin de que florezcan los negocios y las industrias de los sobrevivientes o que crezca la capacidad adquisitiva de los nietos, sería cruel y disparatado. Renegar de la guerra como asesinato para pretender que los hombres hagan guerras, maten y se dejen matar en ellas, “para que nunca más haya guerras” es un engaño manifiesto. La guerra, la disposición de los hombres que combaten a matar y ser muertos, la muerte física inflingida a otros seres humanos que están del lado del enemigo, nada de esto tiene un sentido normativo, tiene un sentido existencial, en la realidad de la guerra contra un enemigo real. (...) La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma. (Schmitt ;2006,78)

El enemigo simplemente es el Otro, el extraño. Para determinar su esencia basta que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intenso. (Schmitt,2006,57) En una primera instancia el enemigo es todo lo que atente contra la unidad del estado, su potestad y seguridad. Schmitt concibe como Hobbes que las relaciones entre los diferentes estados están definidas por un “estado de naturaleza belicoso” que no se puede evadir con discursos sobre su injusticia o justicia:

Que la justicia no forma parte del concepto de la guerra es una idea que se reconoce de manera general desde Grotius. Las construcciones conceptuales desde las que se proclama la

necesidad de una guerra justa están a su vez al servicio de un objetivo político. Pretender de un pueblo políticamente unido que haga la guerra sólo por razones justas, es una de dos, o es pura tautología, y significa simplemente que sólo ha que hacer la guerra contra enemigos reales, o bien oculta la pretensión política de poner en otras manos la competencia del *ius belli*, de hallar normas de justicia sobre cuyo contenido y aplicación al caso individual no decida el propio estado sino un tercero cualquiera, que sería el que decidiría de ese modo quién es enemigo. Mientras un pueblo exista en la esfera de lo político, tendrá que decidir por sí mismo, aunque no sea más que en el caso extremo –pero siendo también él quien decida si está dado tal caso extremo–, quien es el amigo y quien es el enemigo. En ello estriba la esencia de su existencia política. Si no posee la capacidad o voluntad de tomar tal decisión, deja de existir políticamente. Si se deja decir por un extraño quién es el enemigo y contra quien debe o no combatir, es que a no es un pueblo políticamente libre, sino que está integrado o sometido a otro sistema político. El sentido de la guerra no está en que se haga por ideales o según normas jurídicas, sino que se le haga contra un enemigo real. (Schmitt; 2006,79)

El Estado, para Schmitt y casi todo el pensamiento reaccionario contemporáneo, tiene el objetivo de procurar “paz, seguridad y orden” y crear así la situación “normal” que es el presupuesto necesario para que las normas jurídicas y los lineamientos ejecutivos de las instituciones puedan tener vigencia en general, ya que toda norma presupone una situación “normal”. Esto le permite al Estado determinar quien es el enemigo interior. Tal es la razón por la que en todo Estado se dan, de una forma u otra, formas de proscripción, de declarar a alguien enemigo “interno”, que pueden ser automáticas o de eficacia regulada judicialmente por leyes especiales, formas abiertas u ocultas:

Según sea el comportamiento de que ha sido declarado enemigo del Estado, tal declaración será la señal de la guerra civil, esto es, de la disolución del Estado como unidad política organizada internamente apaciguada, territorialmente cerrada sobre sí e impenetrable para extraños. La guerra civil decidirá entonces por el destino ulterior de esta unidad. Y a despecho de todas las ataduras constitucionales que vinculan al estado de derecho burgués constitucional, tal cosa vale para él en la misma medida, si no en medida aún mayor, que para cualquier otro estado. Pues, siguiendo una expresión de Lorenz Von Stein, “en el estado constitucional la constitución es la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad ciudadana. En cuanto es atacada, la lucha ha de decidirse fuera de la Constitución y del derecho, en consecuencia *por la fuerza de las armas*”. (Schmitt; 2006, 75-76)

## **La dictadura: El poder como técnica**

Si Hobbes determina el pesimismo antropológico y enuncia tempranamente el proyecto disciplinario de la obediencia social y la sujeción de los cuerpos, y Hegel descubre la intersubjetividad violenta e injusta que justifica al estado como totalidad nacional (étnica), Schmitt va a pensar las cualidades del Estado post-liberal que hacen saltar por los aires su propio estado de derecho y sus consideraciones humanistas para exhibir sus mecanismos disciplinarios y policiaco-militaristas, moldeados por los procesos de colonización, industrialización y burocratización. Él mismo es expresión de esta situación cuando su pretensión teórica es reflexionar esta realidad desde un interés puramente técnico, desprovisto de toda ética:

De la tecnicidad absoluta se deriva la indiferencia frente al ulterior fin político, del mismo modo que un ingeniero puede sentir un interés técnico por la fabricación de una cosa, si que tenga que sentir el menor interés propio por el ulterior fin de la cosa a fabricar. Lo que plantea [Maquiavelo] como problema es algún resultado político, ya sea la dominación absoluta de un individuo o una república democrática, el poder político del príncipe o la libertad política del pueblo (Schmitt, 2003,39)

Schmitt revela que la organización del poder como problema técnico es lo que genera la dictadura moderna. La racionalidad, la tecnicidad y la ejecutividad, es decir, el funcionamiento técnico, jerárquico y ordenado, de la empresa, la burocracia y el ejército fundan empíricamente una serie de órdenes técnicos profundamente autoritarios. Esto es uno de los aciertos más asombrosos de Schmitt: demostrar como la ejecutividad de la organización productiva y destructiva se encuentra por fuera del horizonte de las teorías de la soberanía político-jurídicas (sólo se relaciona con ellas para instrumentalizarlas). Esto es parte del funcionamiento normal de cualquier Estado contemporáneo. Sin embargo Schmitt acierta al señalar que esto genera una política autoritaria que finalmente acaba rebasando sus fundamentos jurídicos para sumergirse en la lucha estratégica. De ahí que a contrasentido de las



teorías normativas modernas liberales y democráticas, Schmitt se preocupe por entender la dictadura.

Para el pensador alemán es políticamente correcto calificar de dictadura a todo ejercicio del poder estatal que se realice de manera inmediata --no mediatizada por las instancias intermedias independientes—de manera centralizada y disciplinada. Puede llamarse dictadura a todo sistema construido de manera rigurosa. Para afirmar lo anterior toma como modelo la disciplina militar, que hace posible que la orden del mando se ejecute “de la manera más sorprendente” sin contradicción y con “velocidad telegráfica”. Pero señala que para una aprehensión conceptual de la dictadura es preciso tener en cuenta el carácter de acción de la actividad dictatorial. Tanto en la dictadura soberana como en la comisarial, la naturaleza jurídica de la situación establecida por la actividad del dictador consiste en hacer a un lado los impedimentos jurídicos que significan un obstáculo para la eliminación del enemigo, el *hostis* y también el *enemicus*.

Para Schmitt la acción dictatorial depende de lo que el adversario hace. Así como un acto de legítima defensa es, por definición, la repulsión de un ataque antijurídico actual y recibe su determinación más próxima por su actualidad, así también para el concepto de dictadura hay que tener en cuenta la actualidad inmediata de su acción. La eliminación del adversario fundamenta jurídicamente un poder plenipotenciario a-jurídico.

La dictadura, lo mismo que el acto de legítima defensa, es siempre no solo acción sino también contra-acción. Presupone por ello que el adversario no se atiene a las normas jurídicas que el dictador reconoce como el fundamento jurídico que da la medida de su acción. Como el fundamento jurídico, pero, naturalmente, no como el medio técnico objetivo de su acción. La oposición entre norma jurídica y norma de realización del derecho que traspasa todo el derecho, se convierte aquí en una oposición entre norma jurídica y regla técnico objetiva de la acción. La dictadura comisarial suspende la constitución *in concreto*, para proteger la misma Constitución en su existencia concreta. (Schmitt; 2003,181)

La dictadura, de hecho, niega la norma cuyo dominio debe ser resguardado fácticamente. Schmitt sostiene que la dominación de la norma a realizar y el método de su realización no sólo se encuentran separadas sino que se oponen. La esencia jurídica de la dictadura radica en la posibilidad general de la separación de las normas del derecho de las de la realización del derecho.(Schmitt;2003, 27) La

dictadura suprime el estado de derecho porque significa la dominación de un procedimiento para el logro de un resultado concreto, mediante la eliminación del respeto esencial al derecho que tiene el sujeto de derecho. La actividad del dictador tiene que ver con el éxito de una empresa de guerra, control y represión. “El enemigo tiene que ser vencido, el adversario político tiene que ser apaciguado o aplastado. Siempre depende de la situación de las cosas”. (Schmitt;2003, 41)

El derecho es un medio para un fin, para el existir de la sociedad; si el derecho no se muestra en situación de salvar a la sociedad, interviene la fuerza y hace lo que se ofrece, entonces es “el hecho salvador del poder del estado” y el punto en el que el derecho desemboca en la política y en la historia. Dicho de una manera más precisa, sería el punto donde el derecho revela su verdadera naturaleza y donde por motivos de conveniencia, acaban las atenuaciones permitidas por su carácter teleológico puro. La guerra contra el enemigo exterior y la represión de una sublevación en el interior no constituirán estados de excepción sino el casi ideal normal en el que el derecho y el Estado despliegan su naturaleza finalista intrínseca con una fuerza inmediata. (Schmitt; 2003, 27)

La defensa del *statu quo* hace a un lado todo tipo de consideraciones legales y éticas. Más aún, el derecho vigente de hecho pertenece también a la “situación de las cosas” precisamente porque es un poder efectivo. Schmitt nos recuerda que

El estado moderno ha nacido históricamente de una técnica política. Con él comienza, como un reflejo teórico suyo, la razón de Estado, es decir una máxima sociológico-política que se levanta por encima de la contraposición entre derecho y agravio, derivada tan solo de las necesidades de la afirmación y la ampliación del poder político. El ejército y el servicio civil burocrático adiestrado, los “ejecutivos”, son la médula de este Estado, el cual es *por esencia* ejecutivo. (Schmitt;2003,44)

La naturaleza técnica del Estado implica para el pensador alemán que la política, como la medicina, se base en preceptos que sirven de fundamento a las leyes del ser efectivo, no a las del deber moral. Esto separa a la política de la ética y el derecho. Para afirmar esta separación Schmitt retoma el concepto de los *arcana* políticos. Estos conceptos provienen del mismo origen del Estado moderno, del proceso de secularización que deviene tras el colapso de la teología, en el que la política se convierte en una conocimiento secular (“una ciencia”, apunta Schmitt). En

el siglo XV toda “ciencia” tiene una *Arcana* esotérica: todo un sistema de conocimientos y ardidés, que incluyen, desde luego, la astucia y el fraude; el engaño. En este sentido, toda ciencia tiene una cara exotérica que es *Simulacra*, y una cara esotérica, la verdadera y efectiva, que es *Arcana*.

### **Los *arcana dominationis* como saber técnico despótico**

Para Schmitt los *arcana* contemplan las fuerzas propulsoras reales de la política como acto y decisión. Los *arcana imperii* sirven para mantener tranquilo al pueblo y tratan de dosificar la libertad y la participación política para generar consenso y estabilidad. Los *arcana dominationis* son los medios indispensables de toda dominación estatal. Entre otras cosas, se refieren a la protección y a la defensa física de las personas que ejercen la dominación durante acontecimientos extraordinarios como rebeliones y revoluciones. Entre las dos clases de *arcana* no hay una diferencia sustancial porque ambos tratan de preservar la integridad física de las personas que ejercen el poder y defienden el orden establecido. La dictadura como *arcana dominationis* oligárquico tiene como fin amedrentar al pueblo estableciendo una autoridad inapelable que, sin embargo, esté imposibilitada de constituirse en una tiranía, que acabaría subordinando a la oligarquía a los juegos políticos del tirano, como bien lo sabía Aristóteles.

Los *arcana* están fundamentados en los *jura imperii*, los derechos de soberanía, que son inalienables y forman parte del derecho público. Pero son los planes y las prácticas secretas que permiten la defensa del Estado. El derecho público de excepción está contenido dentro de los *jura dominationis* y consiste en que su titular puede apartarse del derecho común en caso de necesidad y en interés de la existencia del Estado y la seguridad pública. Es un derecho especial, diferente del derecho de soberanía, que es un derecho general. El derecho de excepción sólo debe respetar la *jus divinum*, según Schmitt. La recuperación de los *arcana dominationis* sirve a Schmitt para argumentar algo que va más allá de la razón de Estado, se trata de una teoría de la soberanía basada en el estado de excepción.

El Estado sacudido por las luchas de estamentos y clases se encuentra con arreglo a su constitución, en un estado permanente de excepción y su derecho es, hasta en su último elemento, un derecho de excepción. Quien domine al estado de excepción, domina con ello al

Estado, porque decide cuando debe existir ese Estado y qué es lo que la situación de cosas exige. Así, todo derecho queda referido a la situación de las cosas. (Schmitt;2003, 49)

Como Hobbes, Schmitt pretende situarse en la historia. Es más, sostiene que el Leviatán tiene por su propia constitución el sentido de una dictadura. La ley es por esencia una orden que tiene por base una decisión que tiene que ver con el interés estatal. Interés que está definido por el Estado mismo. Inclusive plantea que la teoría de la soberanía hobbesiana recuerda mucho, en realidad, al cesarismo, pues se funda en la delegación absoluta del poder del pueblo, y no se equivoca. Para Schmitt el Estado sólo existe en la medida en que imponga un orden. Para el interés público lo que importa no es el contenido que este orden pueda tener, sino la decisión sobre lo que debe valer como interés público. El problema, entonces, es definir quién realmente decide, quién es el César.

Schmitt retoma la idea de Maquiavelo de contraponer los conceptos de *deliberatio* y *ejecutio*. Es facultad del dictador ejecutar sin deliberar. Esta facultad estrictamente ejecutiva pone en entredicho la legalidad y la legitimidad como elementos constrictores de la política. Esta ejecutividad aparece plena en la decisión dictatorial que puede poner a funcionar como una maquinaria militar al Estado y al pueblo, y esto borra los límites entre sus conceptos de dictadura comisarial y dictadura soberana, que de ser conceptos diferenciados pasan a ser complementarios y a formar una especie de secuencia lógica e histórica. Como señala Gómez Orfanel:

...[Schmitt] aludirá a un largo proceso histórico que transcurre en tres etapas: desde el estado absoluto de los siglos XVII y XVIII, pasando por el estado neutral liberal del siglo XIX, hasta llegar finalmente al estado total caracterizado por la identidad entre estado y sociedad. Este desarrollo (...) coincidirá con la evolución desde el estado de representación, pasando por el estado burgués hasta el estado de identidad. Representación e identidad son formas políticas auténticas, mientras que el estado intermedio (el estado liberal) es considerado por Schmitt como una etapa transitoria, como fenómeno intrínsecamente insostenible. (Gómez Orfanel; 2000, 178)

## La dictadura comisarial

La dictadura es una institución moderna con antecedentes antiguos. El concepto deriva del dictador, quien era un magistrado romano extraordinario que cumplía la función de establecer un *Imperium* que no se viera obstaculizado por los cónsules, los tribunos y la apelación del pueblo. La dictadura era un medio para proteger la dominación patristica frente a las exigencias de los plebeyos. Schmitt señala que desde entonces, desde el Imperio Romano, se establecieron, sin embargo, dos tipos de dictadura: la dictadura comisarial y la dictadura soberana, última que ejemplifica con las dictaduras de Julio César y de Sila. (Schmitt;2003, 34)

La idea de la dictadura comisarial surge durante la transición de la autoridad medieval a la autoridad moderna. El primer estado que adquiere características modernas, o pre-modernas, es el Vaticano. Por medio de una serie de reformas y políticas la *plenitudo potestatis* del Papa se hizo presente en toda la catolicidad mediante representantes plenipotenciarios que actuaban en su nombre. A través de sus legados, el papa estaba en todas partes y su competencia era universal. (Schmitt;2003,78) La actividad del legado estaba basada en una *commissio*. La palabra *committere* como expresión técnica del derecho canónico, señala Schmitt, designa la transmisión de una facultad jurisdiccional a alguien que no es un funcionario ordinario. El legado papal era el representante del papa y por lo tanto portador de su *potestas* y su poder. Los legados papales tenían facultades organizativas y administrativas que iban más allá de la jurisdicción. De esta idea surge la idea de la dictadura de Bodino, quien desarrolla la idea de que el dictador es un comisario de acción absoluto. Bodino, a medio camino entre la tecnicidad de Maquiavelo y el estado de derecho de los monarcómacos, “ha revelado la conexión del problema de la soberanía con la de la dictadura” (Schmitt;2003,57) El dictador de Bodino es un comisario extraordinario encargado de combatir a los enemigos del Estado, por lo que no responde a una lógica jurídica sino a una puramente estratégica.

...el funcionario ordinario está sujeto a la ley, y la decisión que él adopte en el caso singular no es más que la concreción de una decisión general adoptada previamente por la ley. En cambio, en el comisario lo primero que se verifica en el caso singular es cómo pone en acción su decisión. (Schmitt;2003, 68)

La diferencia que establece Bodino entre comisario y funcionario revela dos ámbitos diferentes de la actividad estatal que implican una contraposición entre ley y ordenanza. La dictadura tiene como comisión restablecer la gobernabilidad. Pero el empoderamiento del dictador tiene la significación esencial de abolir las barreras jurídicas para poder transgredir los derechos. No es una derogación de las leyes en las que se apoyan estos derechos sino un paréntesis, una suspensión provisional con “arreglo a la situación de las cosas”. Una suspensión de la ley que no implica la promulgación de otra ley que delimite los ámbitos de competencia del dictador, sino que es una excepción a toda ley, determinada por los aspectos puramente estratégicos de la política. Para Schmitt el concepto de excepción contradice “lógicamente” una regulación general legal. Frente al dictador, comisario de acción absoluto son inoperantes las teorías jurídico-positivas del estado y la diferenciación formal de Bodino entre ley y ordenanza.

Desde el punto de vista de Bodino, el dictador es un instrumento por grandes que sean sus facultades. El dictador recibe un empoderamiento público que le permite transgredir la legalidad y los derechos de terceros con la finalidad de lograr su comisión, pero nunca es soberano. Bodino no admite la validez de la dictadura soberana, siempre ve la dictadura como un instrumento de una soberanía ya establecida.

Aún cuando en un Estado obtenga facultades ilimitadas un hombre solo o una autoridad singular y no exista ningún recurso jurídico contra sus medidas, este no es, sin embargo, un poder soberano si no es permanente, porque se deriva de otro y el verdadero soberano no reconoce por encima de él más que a Dios. El funcionario o comisario de una república democrática o de un príncipe, por poderoso que sea, siempre tiene facultades tan solo derivadas; el soberano es el pueblo o, en la monarquía, el príncipe (Schmitt; 2003,59)

¿Pero verdaderamente existe una separación entre dictadura y soberanía? Grocio, según Schmitt, no ve ninguna diferencia esencial entre la dictadura y la soberanía. El dictador durante su cometido tiene realmente el *Summum Imperium*. El efecto jurídico-político es que el dictador, por más comisario que sea, es realmente un soberano, aunque sea temporal. Grocio presupone que el dictador es insustituible. Si el dictador tiene derecho a su cargo no puede ser destituido a discreción. Este problema planteado por Grocio es respondido por Hobbes: si el pueblo puede deliberar en asamblea pública durante la dictadura de manera

independiente a la voluntad del dictador entonces éste no es soberano, sino sólo un primer ministro. Sin embargo, apunta Schmitt, Hobbes en el Leviatán llama protector al dictador, como una alusión a Cromwell, el *Lord Protector*, lo que implica una equiparación del dictador con el monarca. Para el pensador alemán si Hobbes

...menciona a la dictadura es principalmente para demostrar que ni siquiera una democracia sale de una guerra civil sin instituciones monárquicas y que es más frecuente que el poder sea arrebatado en las repúblicas a la asamblea popular, *al coetus*, por un inevitable dictador o protector semejante, de lo que es en las monarquías arrebatarse el poder al rey menor de edad o incapacitado por el tutor o el lugarteniente. Por eso se observa también expresamente a continuación que el dictador, cuando no puede designar por sí mismo a su sucesor es tan solo el ministro de la democracia o la aristocracia dominante, pues si pudiera designarlo se convertiría desde luego en monarca. (Schmitt;2003,62)

El Estado moderno no hace la guerra para lograr la paz, sino como un medio para desarrollar su poder. Para realizar la revolución que transformó el estado estamental en estado absolutista, sólo podían emplearse comisarios de acción absoluta. Schmitt apunta que “este razonamiento conduce, como con razón ha observado Tönies, no tanto a la monarquía tradicional como al cesarismo, “la forma más común del absolutismo ilustrado”. (Schmitt; 2003,63)

La ejecución en tanto que acción efectiva, depende del volumen e intensidad de la situación de las cosas, es decir, depende aquí antes que nada de la resistencia del *exequendus*. Si el proscrito y los que son igualmente proscritos con él, por ser sus amigos y secuaces, se oponen en común a la ejecución, esta puede, si es llevada adelante, alcanzar unas proporciones que la conviertan en guerra y logre tal significación fáctica que a su lado los fundamentos jurídicos, el proceso y el fallo aparezcan como una cosa secundaria sin importancia y una formalidad vacía. De un proceso ha salido una guerra formalmente justificada. (Schmitt;2003,94)

Schmitt, sin embargo, cuando habla de la validez de la ejecución represiva contra los enemigos del Estado no la circunscribe a su validez jurídica. Esta solamente es un supuesto punto de partida, una justificación que permite precisamente la acción política estratégica a-legal. Pero por la causa de esta separación puede ser puesta al servicio de fines distintos al de su punto de partida,

la ejecución jurídica. Así se convierte en un medio apropiado para el acrecentamiento del poder político, y el comisario de ejecución se convierte en un instrumento del absolutismo regio al servicio de la aniquilación de los privilegios estamentales. (Schmitt;2003, 94)

En la parte final de su texto la dictadura Schmitt va a realizar una crítica al concepto francés del *etat de Siege* que proviene de la dictadura jacobina y que es institucionalizado después de los sucesos de 1848. Al gobierno solamente le atañe el estado de sitio político, el llamado estado de sitio ficticio, y la solución de dos cuestiones: la competencia y el presupuesto de su declaración y el contenido de las facultades del comandante militar. (Schmitt;2003, 253) Con la ley del 9 de agosto de 1849 se completa el fundamento del estado de sitio. La distinción entre el estado de sitio militar y el político, es que en este último no hay una libertad de acción incondicionada. Y esto es lo que se concibe como dictadura en el siglo XIX, que no distingue entre una comisión de acción y un procedimiento regulado jurídicamente.

Schmitt va a criticar esta postura señalando que el estado de sitio político no contempla una libertad de acción incondicionada, como en la operación militar. Suprimía derechos singulares: en un principio el derecho al *juge natural*, y después a la libertad personal y a la libertad de prensa, pero la actividad del comandante militar depende de la resistencia y de la especie de lucha del adversario, e interviene en la vida y la propiedad de los adversarios políticos (a los cuales según la concepción jurídica moderna, la declaración del estado de sitio no les priva de ser ciudadanos ni de tener derechos de libertad garantizados constitucionalmente), así como tampoco el hecho de perjudicar en sus derechos de libertad los ciudadanos no participantes, cuya persona o propiedad esté situada en las esfera de la acción militar.

El punto de vista de la acción propiamente dicha queda relegado a segundo plano ante las ordenanzas de la policía de seguridad. Y mientras se buscaba una delimitación de las facultades del comandante militar resultaba evidente por sí mismo que las facultades de la Asamblea Constituyente, en cuanto titular del *pouvoir constituant* eran ilimitadas y no estaban tampoco ligadas a libertades constitucionalmente garantizadas. (...) la dictadura, de la que tanto se ha hablado no era una dictadura del comandante militar, sino la dictadura soberana de una asamblea constituyente, cuyo delegado comisarial era precisamente el comandante militar". (Schmitt; 2003, 256)



A la concepción francesa del estado de sitio, Schmitt va a contraponer un ejemplo de comisión de acción con el famoso artículo 48 de la Constitución alemana de 1919, en cuya sección segunda se señala que si en el Reich alemán se altera o pone en peligro la seguridad y el orden públicos, el presidente del Reich puede adoptar las medidas necesarias para el restablecimiento de la seguridad y el orden públicos, recurriendo en caso necesario a las fuerzas armadas.

Aquí radica el empoderamiento para una comisión de acción no limitada jurídicamente, sobre cuyo presupuesto decide por sí mismo el presidente (desde luego bajo el control del Reichstag, regulado en la sección 3 y en el artículo 50) y cuya ejecución de hecho tiene que realizarse mediante delegados comisariales. Indudablemente, esta disposición contiene el caso completamente claro de una dictadura comisarial, siempre que se le considere sin más como derecho vigente, sin esperar a la ley sobre el estado de excepción prevista en la sección cinco, aún por promulgar, lo cual significa un empoderamiento para una acción incondicionada que resulta insólito para la concepción del estado de derecho mantenida hasta entonces. El Presidente del Reich puede adoptar, según esto, todas las medidas necesarias, si bien su necesidad es apreciada por su propio arbitrio, de acuerdo con la situación de las cosas. Por ello puede también, como lo admitió el ministro de justicia del Reich, Schiffer, en la Asamblea Nacional, cubrir ciudades con gases venenosos si en un caso concreto es esta la medida necesaria para el restablecimiento de la seguridad y el orden. Aquí no existe ninguna limitación como tampoco existe ningún otro obstáculo a lo que exija la situación de las cosas para alcanzar un fin. Ahora bien, para que el empoderamiento ilimitado no signifique una disolución de toda la situación jurídica existente y la transmisión de la soberanía al presidente del Reich, es preciso tener en cuenta que estas medidas son siempre de carácter fáctico únicamente y que, en cuanto tales, no pueden ser actos de legislación ni de administración de justicia. (Schmitt;2003, 257-258)

El mismo Schmitt, sin embargo, va a señalar que el empoderamiento del ejecutivo planteado por el artículo 48 significa una delegación ilimitada, por lo que no tiene caso afirmar que no suspende la Constitución. El presidente del Reich, o bien el parlamento, domina el estado de excepción ilimitado. (Schmitt;2003,258) Las consideraciones legalistas que trataron de normar explícitamente este empoderamiento, y que Schmitt enumera, resultan, como señala el pensador ultraderechista, finalmente absurdas. (Schmitt; Dictadura, 259-260) Para Schmitt estas contradicciones de la Constitución alemana de 1919 no son de extrañar, ya que son resultado de la combinación de una dictadura soberana con una dictadura comisarial, que expresa la incongruencia de la existencia en la república de Weimar de un marco liberal que se basa en el presupuesto de que la unidad y

homogeneidad del Estado estaba asegurada por la atomización anética de la ciudadanía frente a las instituciones políticas (intento de atomización que Schmitt ejemplifica con las ideas de Condorcet al respecto), marco que se mostraba incapaz de reconocer y actuar contra el poder de las asociaciones de los trabajadores, que según Schmitt, amenazaban la unidad nacional.

En los años de 1832 y 1848, que proporcionan los datos más importantes para el desarrollo del estado de sitio hasta convertirse en una institución jurídica, ya se había planteado la cuestión de si la organización política del proletariado y su fuerza antagónica creaban una situación política completamente nueva y con ella nuevos conceptos jurídico-políticos. (Schmitt; 2003, 261-262)

Schmitt concluye su análisis de la dictadura comisarial desdibujando precisamente los límites que la separan de una dictadura soberana. Si estos límites descansaban en el supuesto de que la primera a pesar de todo sólo es un paréntesis que permite precisamente defender el estado de derecho y la soberanía vigentes, su naturaleza a-legal, inscrita en el puro ámbito de la represión del enemigo o el resistente, hace volar por los aires toda sujeción de la dictadura en acto a las consideraciones jurídicas, instalándose en la pura lucha estratégica.

### **La dictadura soberana**

Schmitt, a pesar de su raigambre católica conservadora, no expresa ninguna nostalgia de los absolutismos. Piensa la política como lucha, como acción, en la arena planteada por la construcción del capitalismo alemán y su proyecto imperialista. Schmitt mismo es una excepción en el seno de las derechas alemanas. No es un antiliberal oscurantista sino culto, que sabe reconocer que los hechos de la modernidad planteada por las potencias geopolíticas hegemónicas desmentían tajantemente las ideas liberales. La lucidez de Carl Schmitt exhibe una realidad política vigente: El parlamentarismo fue rebasado como espacio de decisión y el espacio público ha sido falsificado por las fuerzas hegemónicas en su propio beneficio.

La situación del parlamentarismo es hoy tan crítica porque la evolución de la moderna democracia de masas ha convertido la discusión pública que argumenta en una formalidad vacía. (...) Los partidos (...) ya no se enfrentan entre ellos como opiniones que discuten, sino como poderosos grupos de poder social o económico, calculando los mutuos intereses y sus posibilidades de alcanzar el poder llevando a cabo desde esta base fáctica compromisos y coaliciones. Se gana a las masas mediante aparatos propagandísticos cuyo mayor efecto está basado en una apelación a las pasiones y los intereses cercanos. El argumento en el real sentido de la palabra, que es característico de una discusión auténtica desaparece (...) en lo tocante a las masas, en el lugar de la discusión aparece la sugestión persuasiva (...) o bien el símbolo (Schmitt; sobre el parlamentarismo, 9)

Para poder entender como el concepto del estado de excepción se traslada precisamente a las antípodas de la llamada dictadura comisarial, Schmitt subraya la bifurcación presente desde la revolución francesa entre el liberalismo burgués y el planteamiento democrático que nutrirá tanto a los movimientos socialistas de los trabajadores como a los movimientos nacional-populares de extrema derecha (fascistas), en el que tienen una participación predominante los militares, los burócratas y las clases medias. Contradicción que se manifestará más claramente con la dictadura revolucionaria de los jacobinos, en la que ya entra la posibilidad de una dictadura “democrática”, en el sentido de que su comisión proviene del pueblo mismo.

La revolución francesa habría supuesto un proceso contra la monarquía absoluta y tuvo la doble significación de construir la aparición del movimiento liberal y democrático, que aun coincidiendo en algunas etapas históricas seguirán distintas direcciones, llegando a ser antitéticos. El movimiento democrático tendería según Schmitt, hacia una forma política consecuente, la del principio de identidad, hacia el estado total. (Gómez Orfanel;2000, 178)

Schmitt va a encontrar en el concepto de la *volonté générale* la base filosófica sobre la que se erige el concepto de la dictadura ilustrada y el concepto del Estado total. Va a señalar que a pesar de que Montesquieu tiene un concepto de dictadura todavía fincado en la idea romana, va a analizar la relación entre la generalidad de la ley y la posibilidad de un *attainder bill* que signifique una excepción concreta al carácter general de la ley. Según Montesquieu la ley debe ser una norma válida para todos como expresión de la *volonté générale*. El carácter general de la ley debe radicar en que no reconoce ninguna individualidad y rige sin excepción, como una ley natural. Este concepto procede de Descartes.

(Schmitt;2003, 142) Tanto para Montesquieu como para Rousseau la idea cartesiana de que Dios solamente tiene una *volonté générale* y todo lo particular es extraño a su esencia, se traduce políticamente en que el Estado solamente puede establecer reglas generales y abstractas, “mientras que, por el contrario, el caso concreto solamente puede ser decidido por subsunción de la ley general pero no mediante una ley”. (Schmitt; 2003, 145)

Montesquieu al aceptar el *attainder bill* razona que el hecho de que la ley sea general y abstracta no implica un alejamiento de todo contenido concreto. Pero ni Montesquieu ni Voltaire desarrollaron la idea del despotismo ilustrado. Para Schmitt esta idea es fisiócrata.

Aun cuando los fisiócratas consideraban perjudicial la intervención estatal en el comercio y la industria, creían que una monarquía fuerte y un despotismo “verdadero”, es decir, justo e inteligente, eran indispensables para la realización de sus ideales de libertad y para la aniquilación de los poderes intermedios que obstaculizaran su camino. El Estado debe someterse a las leyes del desarrollo económico, pero en lo demás le está permitido todo. Como cometidos principales del mismo deben considerarse la ilustración y la educación de los súbditos. Una vez que los hombres han conocido el *ordre naturel*, todo lo demás se produce por sí mismo. Hasta aquí resulta indudablemente necesaria la dominación de una autoridad ilustrada, que complete la obra de la educación del pueblo, en caso necesario, con medios coactivos, cuyas medidas coercitivas están justificadas por el fin pedagógico. Si los hombres están educados para el uso de su razón, se forma una opinión pública ilustrada que controla al gobierno mejor que cualquier otra instancia institucionalizada. (Schmitt; 2003, 147)

Según los partidarios de la dictadura cuando un pueblo es irracional, la razón no dialoga sino dicta, y su despotismo es ilustrador. Sólo así lo irracional se convierte en un instrumento de lo racional. Es el despotismo de quien conoce la realidad evidente, señala Schmitt, frente a la sinrazón y la ignorancia, a la que inclusive tiene que someter con medios coercitivos. Aquí el pesimismo antropológico es el axioma que fundamenta la autoridad del estado moderno. Dictar las leyes positivas es mandar, y para establecer este mando es necesaria la fuerza pública. Por ello, la abolición de la división de los poderes es la determinación conceptual jurídico-política del “despotismo”, pues crea una autoridad irresistible que va a unificar la acción del estado haciendo a un lado todo tipo de obstáculos políticos y jurídicos. Del racionalismo de esta tecnicidad se deriva que el “artista constructor del Estado” (el déspota) considera a la muchedumbre humana que va a organizar

estatalmente como un objeto para configurar, como un material. (Schmitt; 2003, 40) (¿Acaso puede ser más clara la deuda de Schmitt con Hegel?) Es por eso que el concepto de masas schmittiano no es el de un actor político sino el de un material constituido por una multitud pasiva e irracional, que sólo adquiere coherencia cuando el despotismo ilustrado lo ordena. Terrible idea que va a sepultar la idea burguesa de la emancipación social.

*Une seule force, une seule volonté*, una unidad de evidencia, poder y autoridad, cuyo despotismo sobre el conocimiento de las verdaderas leyes el orden social, en el cual coinciden, por consiguiente, el verdadero interés del soberano con el de los dominados, y el poder del déspota tiene que ser tanto mayor cuanto más se extiende la ilustración, ya que entonces, la corrección la hace la opinión pública por sí sola. Despotismo legal no significa, pues, un despotismo vinculado a las leyes positivas, sino un poder político sumamente centralizado, que produce la transición a una situación en la que imperan por sí mismas las leyes naturales y cuya justificación es la evidencia de lo racional. (Schmitt; 2003, 148)

La revolución francesa va a relacionar la dictadura y la democracia; una relación antitética a los conceptos liberales, presente ya en las ideas de Rousseau, inspiración de Robespierre y los jacobinos. Schmitt señala que Rousseau desarrolla en *El Contrato Social* un concepto de *volonté générale* que va a ser fundamental para un nuevo concepto de dictadura. La voluntad soberana del pueblo no puede ser representada, como tampoco puede serlo el pueblo mismo. De esta manera se disuelve la sujeción a las corporaciones estamentales, el individuo es libre, está sólo frente a la voluntad común. Pero este punto de partida individualista deriva rápidamente en una expropiación de la vida misma para devolverla al ciudadano como una totalidad separada de él. El “todo” formado por los individuos que han suscrito el contrato social, el Estado, ha absorbido todo contenido social. Es un “yo común” con vida y voluntad propias, de manera que tiene un derecho y en consecuencia un poder absoluto, ilimitado, sobre todos los individuos. (Schmitt; 2003, 158) En la *volonté générale*, afirma Schmitt, “coincide lo que es con lo que debe ser conforme a justicia”. (Schmitt; 2003, 159) La *volonté générale* es la razón misma, infalible, siempre recta, es el bien común, el interés general que subordina y anula la razón individual. Por ello no puede ser ya planteada la cuestión de los derechos inalienables del individuo y de una esfera de libertad aparte de la *volonté générale*. Si la voluntad individual no coincide con la voluntad general está desautorizada,

pues ésta última es universal como ley de la razón que debe responder a las leyes de la naturaleza.

La consecuencia ulterior es que solamente quien tiene la *vertu* tiene derecho a participar en la decisión de los asuntos políticos. El adversario político está moralmente corrompido, es un esclavo al que hay que hacer inofensivo. Si se demuestra que la mayoría ha caído en la corrupción, entonces la minoría virtuosa puede emplear todos los medios de poder para ayudar al triunfo de la *vertu*. El terror ejercido por semejante minoría no puede ser calificado de coacción, es tan solo el medio de proporcionar al egoísta no libre su verdadera voluntad de despertar en él al *citoyen*. El contrato social que había hecho un axioma fundamental del autodomínio inmediato del pueblo libre en cuanto derecho inalienable, sirvió así para justificar una dictadura y transmitió la fórmula para el despotismo de la libertad. El *pathos* más radical de la libertad se une con el subyugamiento fáctico, no moral. La oposición entre derecho y poder, que fue sostenida hasta aquí por el derecho del oprimido por el poder dominante, sirve ahora a la minoría victoriosa como oposición entre derecho y mayoría. Rousseau habría ofrecido demostrar que es posible un Estado en el cual no haya ni un solo hombre que no sea libre. La respuesta práctica era que a los no libres se les aniquilaba. La justificación estaba en la misma proposición que había formulado el mismo Rousseau: en ciertas circunstancias hay que forzar a los hambres a ser libres: *on le forcera de être libre*. (Schmitt; 2003,164)

Para Schmitt, sin embargo, el ginebrino no nombra como dictadura esta dominación de la *vertu* y tampoco desarrolla un concepto realmente original de dictadura. En la obra de Rousseau la dictadura propiamente dicha es la suspensión del estado de derecho. Según Schmitt, Rousseau no argumenta jurídicamente esta situación a-jurídica. La deriva de la *volonté générale*. “Es un enigma... como la *volonté générale* se suspende a sí misma, pues aparentemente la dictadura entra en contradicción con la famosa afirmación de Rousseau de que “el ejecutivo sólo tiene que aplicar la ley”, entendiendo que en Rousseau no hay ningún derecho contra el pueblo soberano (Schmitt; 2003, 169)

El nombramiento de dictadores manifiestamente para Rousseau un acto del ejecutivo, pero hay, sin embargo, una declaración que hace alusión a la *volonté générale* en la que dice que aquí no puede haber duda de que la *intention du peuple* (que aquí debe significar lo mismo que *volonté générale*), es proteger la existencia del Estado y evitar su decadencia. (Schmitt; 2003, 166)

Según Schmitt, el concepto de comisión es una noción no explicada de la teoría rousseauiana. Es la expresión de que frente al Estado sólo hay obligaciones

y no derechos y que toda actualización de los derechos de la soberanía estatal tiene lugar comisarialmente. Rousseau considera al Estado como un cuerpo intermedio entre el pueblo como soberano y el pueblo como súbdito. La palabra comisión expresa “la mediación de la transferencia de la generalidad de la *volonté générale* al caso concreto” (Schmitt;2003,167) y señala que no existe independencia del dictador respecto de la *volonté générale*. La relación jurídica existente entre este gobierno o el príncipe y el pueblo no es en modo alguno un contrato. Es una comisión revocable en todo momento, dejada por completo al arbitrio del soberano. Rousseau solamente acepta el contrato de propiedad o contrato social que efectúan los connacionales, mediante el cual el pueblo se constituye como una unidad, pero no admite ningún contrato de sometimiento o dominación entre el gobierno y el pueblo. Para Schmitt a los planteamientos roussonianos les falta el contrato de dominación. (Schmitt;2003,168), que como ya hemos visto sí tiene Hobbes.

El concepto de comisario configurado por el absolutismo, que contradice las nociones jurídicas medievales y el iusnaturalismo, lo aplica Rousseau a la relación entre el príncipe y el pueblo, si bien, invirtiéndola, de manera que es el príncipe el que se convierte en comisario. Aquí no hay ninguna autovinculación del soberano por la ley, ni siquiera un “contrato” de empleo del derecho político de nuestros días. Lo que el pueblo hace y quiere está dentro de su arbitrio. Quien actúa al fin correspondiente a la voluntad del pueblo solamente puede actuar, en todo momento, comisarialmente. No hay ni delegación ni representación de esta voluntad, y mucho menos un derecho al ejercicio de la voluntad. Los representantes y diputados del pueblo, cuando los hay, tampoco son otra cosa que *commissaires*. En el ejecutivo tiene que haber representantes, pero el ejecutivo es sólo el brazo sin voluntad de la ley y según su esencia tan solo comisión. (Schmitt; 2003, 169)

Nada demuestra tanto el absolutismo de Rousseau como esta transformación (que domina todas sus nociones) de toda la actividad de los órganos de Estado en un funcionamiento comisarial revocable, incondicionalmente dependiente. (Schmitt; Dictadura, 169) Schmitt plantea una contradicción inherente a las figuras del legislador y el dictador, figuras ambas excepcionales. Mientras el legislador actúa dentro de un derecho sin poder jurídico, porque los legisladores para Rousseau no tienen facultades legislativas sino sólo propositivas, la dictadura es omnipotencia sin ley, poder a-jurídico. (Schmitt;2003,171) El legislador está fuera del Estado pero dentro del derecho, el dictador está fuera del derecho pero dentro del Estado.

Pero también hay otra dictadura que consiste en que las competencias son reunidas tal como existen con arreglo a las leyes vigentes, de manera que se produce una concentración de poder en el ejecutivo sin que cambie la situación jurídica. Esta distinción en opinión de Schmitt “indica ya una oposición entre la dictadura y lo que posteriormente se va a llamar estado de sitio” (Schmitt;2003,165), y va a representar la transición al Ejecutivo total.

La protección jurídica que implican la regulación y la delimitación de las competencias es totalmente ignorada y una eliminación de toda la tramitación, implantando un procedimiento extremadamente sumario, no es considerada como dictadura, ya que no cambia nada en la *volonté générale*. Y únicamente tiene lugar, dentro del ejecutivo, un apresuramiento y una vigorización de la fuerza ejecutiva de la ley, la cual es la misma que antes. (Schmitt; 2003, 165-166)

Para Rousseau la dictadura es un problema de gobierno, no un problema de soberanía. La acción del dictador no está definida por el contenido de su actividad sino por una situación jurídica. Schmitt señala que ni Rousseau ni Mably distinguen la dictadura comisarial y la dictadura soberana. Es la revolución puritana en Inglaterra la que según Schmitt constituye el ejemplo más sorprendente de una ruptura con la continuidad de una ordenación estatal. Los ejércitos de Cromwell sostenían que el pueblo es la fuente de todos los derechos políticos, pero entonces aparece el problema de la relación del pueblo con sus representantes. El poder de los representantes del pueblo es ilimitado, tanto como su dependencia del pueblo representado. Cromwell fue nombrado por el parlamento largo como capitán general y se le otorgó una autoridad ilimitada. Según Schmitt se trata de un caso de dictadura comisarial que se transforma, tras la disolución del mismo parlamento largo en 1653, en una dictadura soberana.

El problema de la realización del derecho aparece aquí con mayor claridad. La dictadura comisarial defiende una constitución que es atacada, es conservadora; la dictadura soberana parte del principio opuesto: es revolucionaria, en un sentido político estricto. En ambos casos la acción de la dictadura “debe” crear una situación en la que pueda realizarse el derecho, porque cada norma jurídica *presupone* una situación normal en la que tiene validez. En consecuencia, la dictadura es un problema fáctico al tiempo que un problema jurídico. En el caso de una dictadura comisarial la constitución puede ser suspendida sin dejar de tener validez, pues la



suspensión solamente significa una excepción concreta.(Schmitt;2003,182) Sin embargo, tanto la dictadura comisarial como la soberana tienen una continuidad jurídica en su justificación. (Schmitt; 2003, 185):

La dictadura soberana ve ahora en la ordenación total existente la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella. Sino que aspira a crear una situación que haga posible otra constitución, a la que considera la verdadera. No apela a una constitución existente sino a una que va a implantar. (Schmitt; 2003, 183)

Si jurídicamente el Estado solo puede ser concebido en su constitución, la negación de la constitución existente tendría que renunciar a toda fundamentación jurídica, pues la constitución a implantar todavía no existe. Esto nos refiere a una situación en la que queda rebasada la fundamentación jurídica por la correlación de fuerzas en el conflicto político, en el que “el cometido de despejar el camino mediante la eliminación revolucionaria del orden existente invocaría, entonces, al *pouvoir constituant*”. (Schmitt;2003,192). La peculiaridad del *pouvoir constituant*, en tanto que poder no constituido y nunca constituible, entrelazan la misión de la dictadura y la soberanía popular. Schmitt nos recuerda que para Sieyes todos los poderes constituidos están sometidos a la validez de las leyes, reglas y formas, cuya modificación no pueden realizar por sí solos porque se oponen a un poder constituyente que fundamenta la Constitución (Schmitt;2003,189). La dictadura soberana, entonces, invoca al *pouvoir constituant* del pueblo, que nunca puede ser suprimido por ninguna constitución.

La noción de la relación del *pouvoir constituant* con el *pouvoir constitué* tiene su completa analogía sistemática y metódica en la noción de la relación de la *natura naturans* con la *natura naturata*, y si Spinoza acepta también esta noción en su sistema racionalista, demuestra con ello justamente que este sistema no es sólo racionalista. La teoría del *pouvoir constituant* es también incomprensible como mero racionalismo mecanicista. El pueblo, la nación, la fuerza originaria de todo el ser estatal, constituye siempre órganos nuevos. De la infinita e inabarcable cima de su poder surgen siempre formas nuevas, que pueden ser rotas en cualquier momento, en las cuales nunca se delimita su poder de una manera definitiva. Puede querer cualquier cosa pero el contenido de su querer tiene siempre el mismo valor jurídico que el contenido de un precepto constitucional. Por ello puede intervenir a discreción con la legislación, con la administración de la justicia o con actos meramente fácticos. Se convierte en el titular ilimitado e ilimitable de los *jura dominationis*, pero no necesita ser limitado, incluso

en caso de necesidad. Nunca se construye a sí mismo, siempre construye a otros. Su relación con el órgano constituido no es por ello una relación jurídica recíproca. La nación está siempre en estado de naturaleza, dice una celebre sentencia de Sieyes. Pero a la teoría del estado de naturaleza era ya esencial el que en dicho estado solamente existen individuos. En cambio, la frase que se encuentra con frecuencia de que una nación está en estado de naturaleza, no significa aquí, como de ordinario, que está en estado de naturaleza frente a otras naciones, porque aquí no se trata de una construcción jurídica internacional, sino de la relación con sus propias formas constitucionales y con todos los funcionarios que actúan en su nombre. La nación está en estado de naturaleza unilateralmente: solo tiene derechos, no obligaciones; el *pouvoir constituant* no está sujeto a nada, en cambio, los pouvoirs constitués sólo tienen obligaciones y no derechos. Una curiosa consecuencia de esto es que una parte [de la nación] permanece siempre en estado de naturaleza, y la otra en estado de derecho (o mejor de obligación) (Schmitt; 2003,189)

Este párrafo está lleno de implicaciones. En primera instancia Schmitt reconoce la fuerza originaria del poder. Comprende la naturaleza intersubjetiva del poder, reconoce la plasticidad política de la sociedad, no solamente de las elites, como otros pensadores derechistas, Mosca o Pareto, presuponen. Schmitt relaciona el *pouvoir constituant* del pueblo con el poder de sus representantes y sus líderes, que surgen *desde abajo*, de la sima de las fuerzas sociales. Sin embargo Schmitt considera esos representantes y líderes como una elite popular, pues el pueblo como masa está incapacitado para pensar la política de una manera que no sea jerárquica y fetichista, lo que dicho sea de paso, es el sentido común de los “políticos” actuales.

Sieyes subraya más que Rousseau que toda la actividad de los órganos estatales es de naturaleza comisarial y que la sustancia estatal, la nación, puede aparecer en todo momento en la inmediatez de su plenitud de poder. La dependencia comisarial incondicionada del representante forma parte un mandato imperativo de una voluntad del pueblo que no tiene un contenido preciso, porque no puede tenerlo. Tan pronto como se ha formado este contenido el poder del pueblo deja de ser constituyente para convertirse en un poder constituido. Los representantes del poder constituyente son comisarios dependientes de una manera formal incondicionada con una misión que no está limitada a su contenido, pues ésta considera la formación de la voluntad constituyente y del proyecto constitucional. Los legisladores constituyentes, señala Schmitt, son representantes extraordinarios porque ejercen de manera inmediata el *pouvoir constituant*. Pero su visión va en el sentido de justificar la asunción de la autoridad dictatorial como expresión concreta de la voluntad del pueblo.

Pero puede darse el caso de que se impida el ejercicio del *pouvoir constituant* del pueblo y la situación de las cosas exija, ante todo, una eliminación de estos impedimentos, con el fin de eliminar la coacción que presenta resistencia al poder popular. La voluntad libre del pueblo puede convertirse en no libre por medios artificiales y coacción externa o mediante la agitación general y el desorden. Aquí es preciso distinguir dos casos. Para que el pueblo pueda efectuar el acto constituyente en la plenitud de su soberanía ha de poder elegir, según Borgeaud, entre un régimen anterior y uno nuevo. Después de una revolución la tradición se rompe, la vieja constitución deja de existir y con el fin de que al pueblo le sea sometida una nueva ya ejerce de hecho una parte de su soberanía a través de aquellos que presentan la nueva constitución (Schmitt; 2003, 192)

La dictadura soberana revolucionaria es una verdadera comisión que apela a un pueblo siempre presente, que en todo momento puede entrar en acción. Y esto le da una significación jurídica inmediata. Para Schmitt mientras se reconozca el *pouvoir constituant*, siempre existe un mínimo de constitución. El poder soberano de la dictadura revolucionaria, sin embargo, debe ser transitorio, excepcional, debe apelar a la búsqueda de una normalidad jurídico-política, y aquí es donde encontramos varios de los problemas planteados por Schmitt.. En una primera instancia Schmitt va a situar como dictaduras ilustradas y soberanas a las dictaduras revolucionarias modernas europeas, tanto a la revolución francesa como a la revolución rusa.

### **La revolución francesa y la dictadura jacobina**

La dictadura jacobina de la Convención Nacional se encuentra ya bosquejada en Mably, para quien la dictadura se convierte en un poder pleno absoluto frente al cual desaparecen todas las competencias existentes, no solamente para responder a una sublevación o una guerra sino por el mismo desgaste entrópico de las leyes y las instituciones, que se tornan anacrónicas o corruptas. En este sentido el dictador aparece para él abiertamente como un comisario de la reforma, con poderes plenos ilimitados frente a toda la organización estatal constituida.

Esto enlaza con la mencionada manifestación de Mably, según la cual durante la revolución los representantes del pueblo deberían tomar en sus propias manos el ejecutivo, de forma que la nueva dictadura de la Convención Nacional, ejercida en nombre del pueblo, no sea ya una

dictadura comisarial de la reforma sino una dictadura soberana de la revolución. (Schmitt; 2003, 153,154)

La dictadura soberana de la revolución, sin embargo, se dispara a partir de una situación de guerra. El mismo Schmitt señala que la intención original de la Convención no fue constituir una dictadura sino un nuevo orden constitucional. La Convención Nacional que se reunió el 20 de septiembre de 1792 tenía el cometido de esbozar una Constitución y era órgano extraordinario de un *pouvoir constituant*. Después de que redactó la constitución del 24 de junio de 1793 y el pueblo hubo aceptado un plebiscito general, su comisión quedó cumplida, y en consecuencia, terminaron sus facultades. Pero debido a la situación de guerra y al movimiento contrarrevolucionario del interior, que amenazaban la existencia de una nueva Constitución, la convención resolvió el 10 de Octubre de 1793 que el gobierno provisional de Francia fuera “revolucionario” hasta alcanzar la paz. Para ello fue suspendida la constitución de 1793, la cual no volvió a entrar en vigor. Aunque aquí fue suspendida una constitución ya adoptada, estamos ante un caso de dictadura soberana. Con el cumplimiento de su misión, la Convención dejó de ser un órgano constituido. Pero ni en el encargo de redactar la Constitución, ni en la Constitución misma se hablaba de una suspensión. La Convención actuó haciendo una apelación al *pouvoir constituant* del pueblo, afirmando al mismo tiempo que a este le impedían su ejercicio la guerra y la contrarrevolución. La Convención llamaba “revolucionaria” a su soberanía. (Schmitt;2003,194)

En el sentido más general puede llamarse dictadura a toda excepción de una situación considerada como justa, señala Schmitt, por lo que esta palabra designa ya una excepción de la democracia, una excepción de los derechos de libertad garantizados por la Constitución, una excepción de la separación de poderes o bien (como en la filosofía de la historia del siglo XIX) una excepción del “desarrollo orgánico de las cosas”. Condorcet, en su artículo *Sobre el sentido de la palabra revolucionario* circunscribe el concepto de dictadura al hecho de que el pacto estatal no es válido para los que quieren rescindirlo, por lo que en una lógica de colisión militar, la defensa del Estado se pondera por encima de los derechos humanos. (Schmitt;2003,194-195) Condorcet define a la ley revolucionaria precisamente como una *loi de circonstance*. Schmitt apunta que el gobierno revolucionario de Robespierre nunca reconoció públicamente al *Comité de salut public* como una dictadura, por sus implicaciones militaristas y antidemocráticas. Pero señala que Barère califica a la Convención Nacional como una dictadura desde un nuevo punto

de vista, que rompe con el concepto de dictadura (la comisarial) vigente en el siglo XVIII, en el cual el dictador puede hacer callar las leyes pero no promulgarlas. Barère emplea la palabra en el sentido de que la dictadura de la Convención es necesaria y legítima porque en realidad es el pueblo el que ejerce la dictadura sobre sí mismo y es una dictadura que pueden admitir también los hombres libres e ilustrados. (Schmitt;2003,196) La dictadura de la Convención Nacional fue la dictadura de los representantes del pueblo. La forma en la que se llegó a esta dictadura revolucionaria de los representantes del pueblo es relatada por Schmitt:

El 16 de agosto de 1793 declaró la Convención que la resolución de una administración departamental, en virtud de la cual fue suspendida la ejecución de una orden de los representantes, constituía un atentado a los representantes del pueblo y amenazaba con diez años de presidio a todo funcionario que demorara la ejecución de una orden de los representantes. De esta manera todas las autoridades existentes se hicieron un instrumento incondicionado de la acción de los representantes. Aquí tuvo lugar una transición de todas las facultades existentes, la cual llevaba consigo, sin embargo, la facultad aún mas amplia de los representantes de adoptar todas las medidas que fuesen necesarias, según la situación de las cosas, con lo que de acuerdo con la legislación de la revolución, dejó de ser un obstáculo el respeto a cualesquiera derechos del adversario político (y todo lo que se atravesara en el camino era un adversario político). (Schmitt; 2003, 213)

La dictadura de los representantes fue una dictadura comisarial dentro del marco de la dictadura soberana de la Convención Nacional. Los tribunales de la Revolución eran un complemento para la intimidación y el amedrentamiento del adversario (Schmitt; 2003, 213) Schmitt señala que en la primera parte de la Revolución Francesa la dictadura jacobina subordinó el mando militar a la deliberación civil. Es el instrumento de una dictadura, que en un principio se pensó como un requerimiento de la fuerza militar por parte de las autoridades civiles. Los jacobinos se opusieron violentamente a la *loi martiale* por sus implicaciones desmovilizantes: la acción del pueblo revolucionario podía ser contenida mediante su aplicación, que además dotaba de poder militar a los mandos municipales, federalistas y enemigos de la revolución. La Convención Nacional abolió con un párrafo la *loi martiale* el 23 de junio de 1793, subordinando a ella a los comisarios revolucionarios, la legislación revolucionaria y los tribunales de la revolución para liquidar a sus adversarios “legalmente”. (Schmitt; 2003, 237) Sin embargo la guerra civil que se produce durante el proceso revolucionario va a plantear una evolución

del concepto del estado de sitio, que es ampliado de las plazas fuertes a las municipalidades en toda Francia. Esto respondió a la militarización del Estado revolucionario.

De acuerdo con el empoderamiento otorgado por la asamblea legislativa, el directorio podía declarar el estado de guerra pero no el estado de sitio. Esto significa que el comandante militar prácticamente se convierte en jefe comisarial de la municipalidad donde se ha declarado el estado de sitio, sin quedar ya sometido a la dirección de la autoridad civil, como lo estaba bajo la *loi martiale*. El estado de sitio sigue siendo un hecho real y los municipios están en estado de sitio tan pronto como quedan incomunicados por tropas o rebeldes (aquí emerge el enemigo interno). Inmediatamente después de consumado el golpe de estado del 18 fructidor, el directorio obtuvo para sí, sin la asamblea legislativa, la facultad de *mettre une commune en état de siège*. De esta manera el gobierno tenía la posibilidad de implantar el estado de sitio si lo consideraba necesario. El lugar del estado de necesidad real lo ocupa ahora el acto formal de la declaración del gobierno. El concepto recibe un sentido político, poniéndose el procedimiento técnico-militar al servicio de la política interna. (Schmitt;2003, 238)

Junto al *état de siège* se desarrolló un *état de troubles civils*. El directorio también podía declarar el estado de intranquilidad. Pero esto fue derogado tras el 18 brumario de Napoleón. La Constitución del 13 de diciembre de 1799 introdujo la suspensión de la Constitución, que puede ser declarada en todo lugar y tiempo, durante el periodo que la seguridad del estado esté amenazada por sublevaciones armadas y tumultos. La suspensión se hace mediante una ley, que es decretada por la asamblea nacional, o cuando no está reunida por el gobierno. Napoleón no utilizó el estado de excepción como un instrumento político. Fue el gobierno de la restauración el que utilizó el estado de sitio como un medio técnico administrativo para que la autoridad hiciera sin restricciones lo que le parecía necesario según la situación de las cosas. Schmitt aclara que la restauración de un poder monárquico lo que establecía era un poder estatal ilimitado de principio, cuya vinculación con la legislación ordinaria “solamente tiene validez para lo que considera ella misma como una situación normal”. La Restauración reclamó para sí misma el *pouvoir constituant* pero no se consideró como mandataria suya. Su proceder no constituyó por ello ningún caso de dictadura soberana. (Schmitt; 2003, 248)

Schmitt no menciona en su texto de la dictadura ninguna reflexión acerca del fin de los jacobinos. Esto llama la atención. ¿Por qué? ¿Será porque la resolución histórica de la revolución francesa no conviene al sentido de su análisis? ¿Porque la dictadura jacobina sucumbe sin cumplir con su *comissio*? Su fugacidad no da paso a

una situación de normalidad política, no fue el instrumento triunfador de la Constitución democrática y libertaria del *pouvoir constituant* revolucionario. Tras su derrota en manos de los thermidorianos de la Gironda, los jacobinos que sobrevivieron a las purgas y las luchas intestinas fueron guillotizados, cumpliendo la profecía que Dantón espetó desde el patíbulo (“Sigues tú, Robespierre”). El terror en lugar de fortalecerlos los dividió y los desgastó demasiado rápidamente poniéndolos a merced de sus peores enemigos. Fueron tan feroces los discípulos de Rousseau que acabaron royendo sus propias bases de legitimidad, sus propias posibilidades operativas. Pero tras el fin de los jacobinos no venció ni la democracia burguesa ni la monarquía, lo que se impuso fue una situación que derivó casi instantáneamente en el cesarismo bonapartista que cimbraría a Europa. Esto nos pone tras una pista diferente.

### **La dictadura del proletariado**

Schmitt considera a la revolución bolchevique como un movimiento ilustrado. Reconoce el sentido de la dictadura del proletariado como expresión del poder constituyente de una sociedad que no reconoce el orden anterior y se proclama en dictadura soberana. De hecho, la teoría schmittiana de la dictadura soberana concuerda bastante con la teoría de la dictadura del proletariado. A pesar de falsear un poco la discusión al escribir sobre un marxismo propenso a ver dictadura en todo lugar, lo que es absolutamente falso, aborda el quid del problema: el carácter agónico de la dictadura del proletariado, es decir, su carácter estrictamente transitorio. Es un medio para un fin. Para Schmitt la dictadura soberana es la supresión de la democracia sobre bases democráticas, de manera que ya no existe la más de las veces ninguna diferencia entre dictadura y cesarismo. Y en eso tiene razón, pero no por las razones que esgrime, pues se va a centrar en un presupuesto construido a modo para su argumentación sobre el Estado total. Este presupuesto es que la dictadura “renuncia” a la democracia parlamentaria. Esta idea proviene de Carl Kautsky (*Terrorismus und kommunismus*) quien rechaza la dictadura del proletariado, pues define la dictadura como la dominación personal necesaria de un individuo y considera que una dictadura colectiva es una contradicción en sí misma. “Tal refutación no es más que un argumento terminológico”, señala Schmitt, quien entiende que la respuesta a la pregunta sobre la dictadura del proletariado responde a las circunstancias de una revolución. En este sentido la pretendida discusión

terminológica socialdemócrata es irrelevante mientras la argumentación bolchevique se sitúa de lleno en el ámbito de la estrategia.

En las respuestas que han dado hasta ahora Lenin, Trotsky y Radek a la obra de Kautsky no puede haber ya ninguna duda de que no existen ni siquiera razones de principio contra la utilización de las formas democráticas, sino que esta cuestión, como todas las demás, incluyendo la de la legalidad y la ilegalidad, tiene que ser contestada de manera distinta, según las circunstancias del país singular, y es tan sólo una de las medidas estratégicas y tácticas del plan comunista. (Schmitt; 2003, 25)

La dictadura es un medio para alcanzar un fin determinado. Su contenido solo está determinado por sus propios fines y metas, por tanto, depende siempre de la situación de las cosas. La dictadura del proletariado es transitoria, solo debe implantarse por excepción y bajo la coacción de las circunstancias. Schmitt juega un poco con sus ideas sobre la oposición de la dictadura a la norma, de su excepción necesaria. Dictadura, entonces como suspensión del parlamentarismo, del estado de derecho, del “concepto liberal” de los derechos humanos. Schmitt intenta llevarnos al terreno de su pretensión de separar los principios liberales de los principios democráticos. En este sentido la dictadura puede significar una excepción tanto a los principios democráticos como a los principios liberales. La norma finalmente está determinada por criterios políticos, no jurídicos. Esto lo pone al descubierto el punto de vista revolucionario, en el cual la dictadura es ya el statu quo como una totalidad, lo que le permite desembarazarse de la argumentación jurídica y plantear un concepto más amplio, en el que el Estado no solamente puede ser un mecanismo de la opresión, en manos de los revolucionarios puede ser un “instrumento de transición”.

De esta manera la dictadura --que en cuanto excepción, permanece en una dependencia funcional de aquello que niega-- se ha convertido en una categoría filosófico-histórica. Según la concepción económica de la historia del marxismo, el desarrollo hacia el estadio final comunista debe producirse “orgánicamente” (en el sentido de Hegel), las condiciones económicas deben estar maduras para la revolución, el desarrollo es inmanente (igual en sentido hegeliano), las condiciones no pueden hacerse madurar por la fuerza, y una ingerencia artificial, mecánica, en este desarrollo orgánico carecería de sentido para todo marxista. Pero la argumentación bolchevique ve en la actividad de la burguesía --que se defiende con todos los medios para no ser desalojada de su puesto, condenado a desaparecer



desde hace largo tiempo por la evolución histórica--, una ingerencia exterior en el desarrollo inmanente, mediante el cual se obstruye el camino del desarrollo orgánico, y que debe ser suprimida igualmente por medios mecánicos y externos. Este es el sentido de la dictadura del proletariado, mediante el cual se justifica, tanto desde el punto de vista filosófico histórico como desde el de la argumentación, una excepción a las normas del desarrollo orgánico y a su cuestión fundamental. En la última obra de Lenin sobre el radicalismo (1920) y en el anti Kautsky de Trotsky (1920) se ve esto con mayor claridad que en otras partes: "La burguesía es una clase condenada al ocaso por la historia", el proletariado, por ser una clase históricamente ascendente, tiene derecho a todo el empleo de la fuerza que le parezca conveniente contra la clase históricamente declinante, en interés del desarrollo histórico. Quien esté del lado de las cosas venideras puede permitirse empujar lo que aun falta para llegar a ellas. (Schmitt; 2003, 24-26)

Schmitt en realidad es muy escueto en su análisis de la dictadura del proletariado. La dictadura del proletariado no es resultado de la especulación de algunos hegelianos de izquierda sino de la reflexión histórica de las experiencias de la lucha de clases en las sociedades europeas, sobre todo la experiencia de la comuna de París, que ni siquiera menciona Schmitt. La dictadura del proletariado es una respuesta concreta a una situación concreta en toda su trágica dimensión: el desarrollo del capitalismo ha destruido los fundamentos reales del parlamentarismo burgués y ha hecho de la dictadura, tanto comisarial como soberana, un instrumento de dominio al servicio de los capitalistas. Engels y Marx señalaron atinadamente que las revoluciones burguesas no perfeccionaron el parlamentarismo sino los mecanismos dictatoriales de gobierno.

Finalmente la república parlamentaria en su lucha contra la revolución, se vio obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del poder del gobierno. Todas las revoluciones perfeccionaban esta maquinaria en vez de destruirla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del estado como el botín principal del vencedor. (Marx 18blb)

Es posible que Schmitt no hubiera desarrollado su teoría del estado de excepción sin esta claridad de los socialistas y anarquistas, que como el pensador ultraderechista, aunque por motivos opuestos, concluyen que la dictadura cesarista se ha convertido en el principal promotor del capitalismo en la época en que hace su aparición la lucha de clases. El cesarismo capitalista, sin embargo, evoluciona, se oculta. Pero hoy nadie puede negar que tras el rostro aparentemente civilizado de

las grandes potencias lo que define la situación política es la potencia militar industrial que estructura y protege el complejo entramado de intereses que constituyen el capitalismo “global”. Marx describe este fenómeno en varios escritos, desarrollando el concepto de bonapartismo como el cesarismo capitalista. Marx señala en *El 18 brumario de Luís Bonaparte* que el bonapartismo tras derrocar el sistema parlamentario lleva a la “perfección” el poder ejecutivo.

Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de estado, (...) este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal que dicho organismo contribuyó a acelerar. (...) Napoleón perfeccionó la máquina del estado.

## **Marx anarquista**

Marx refuta los planteamientos hegelianos del Estado como totalidad política, resultado racional que se sitúa como el reino de lo universal frente a la dispersión de las particularidades de una sociedad burguesa liberal y conflictiva, porque para él el Estado es el resultado de los procesos de intersubjetividad social, por ello no tiene porque aparecer separado y confrontado a la sociedad a menos que sea intrínsecamente antidemocrático. La crítica política de Marx a la modernidad burguesa tiene como punto de partida el rechazo a la separación y contraposición entre Estado y sociedad. Este rechazo es parte de una crítica a un sistema social basado en la fetichización, es decir, en la cosificación de los sujetos y la mitificación de las cosas y las relaciones sociales. Esto significa una verdadera inversión de lo político, pues como apunta Enrique Dussel:

El fetichismo en política tiene que ver con la absolutización de la “voluntad” del representante (“así lo quiero así lo ordeno; la voluntad [del gobernante] es el *fundamento* [la razón]”) que deja de responder, de fundarse, de comunicarse a la “voluntad general” de la comunidad política que dice representar. La conexión de fundamentación de la *potestas* (el poder que debía ser ejercido delegadamente) se desconecta de la *Potentia* (el poder del pueblo mismo), y por ello se absolutiza, pretende fundarse en sí mismo, autorreflexiva o autoreferencialmente. (Dussel; 2006, 41)

Dussel encuentra esta descripción del fetichismo político en un texto temprano de Marx sobre los debates de la VI dieta renana, en los que el filósofo critica el autoritarismo del estado alemán y su censura política, pero es una idea presente a lo largo de toda su obra. Marx no se cansa de denunciar la inversión del sentido de la vida implícito en el sistema capitalista.

[5,16] una vez fetichizado el poder (que es la concepción del poder de la modernidad colonialista y el imperio desde Hobbes (...), la acción del representante, del gobernante (sea un rey, el parlamento liberal, un estado, etcétera) inevitablemente es una acción dominadora y no un ejercicio delegado del poder de la comunidad. Es el ejercicio autorreferente de la autoridad despótica (aunque se haya hecho elegir procedimentalmente con la apariencia de haber cumplido con instituciones como la elección popular de representantes). La misma representación se corrompe. Se elige a los dominadores. Toda la política ha sido invertida, fetichizada. (Dussel;2006,44)

Marx y Engels, en este sentido recalcaron que su proyecto filosófico de emancipación implicaría la desaparición del Estado, o mejor dicho, la disolución de éste en la sociedad libre. El siguiente párrafo de Engels es elocuente:

“cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad, será por sí mismo superfluo. Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener en la opresión; cuando desaparezcan junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, engendrada por la actual anarquía en la producción, los choques y los excesos resultantes de esa lucha, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta por lo tanto esa fuerza especial de represión que es el Estado. El primer acto en que el Estado se manifiesta como representante de toda la sociedad, es a la par su último acto independiente como Estado. La intervención de la autoridad del estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y se adormecerá por sí misma. **El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción.** El estado no será abolido, se extingue. Hay que partir de esta idea para poder juzgar esa frase sobre “el estado popular libre” en lo que toca a su justificación provisional como consigna de agitación y en lo que se refiere a su **falta absoluta de fundamento científico** Partiendo de esto es que también tenemos que considerar la exigencia de los llamados anarquistas de que el estado sea abolido de la noche a la mañana. (Engels Antidürring)

Esta concepción política que concibe al Estado solamente desde una perspectiva represiva y explotadora es compartida evidentemente por los anarquistas. Sin embargo Lenin señala que el debate de Marx y Engels con los anarquistas radicó en el “hecho de que los obreros renuncien al empleo de las armas, a la violencia organizada, es decir, al Estado, llamado a servir para vencer la resistencia de la burguesía”. (Lenin; 1968,73)

Marx subraya intencionadamente, para que no se tergiversara el verdadero sentido de su debate con los anarquistas, la forma “revolucionaria y transitoria” del Estado que el proletariado *necesita*. El proletariado sólo necesita del estado *temporalmente*. Nosotros no discrepamos en modo alguno de los anarquistas en cuanto al problema de la abolición del Estado como meta final. Lo que afirmamos es que para alcanzar esta meta es *necesario* el empleo *temporal* de las armas, de los medios, de los métodos del poder del Estado contra los explotadores, como para destruir las clases es necesaria la dictadura temporal de la clase oprimida. [Lenin; 1968, 74]

Hay una especie de irrealismo político en Marx y Engels alimentado precisamente por nociones positivistas sin un referente empírico sólido. Los padres del “socialismo científico”, y sus seguidores más aventajados, como Lenin, acaban situando la política en la arena del mal moral, de la dominación. Por eso cuando plantean que es necesario crear un Estado revolucionario provisional que ejecute la dictadura del proletariado contra los opresores realizan, de inicio, una especie de pacto con el diablo, que arroja a la ambigüedad las posturas socialistas sobre el Estado. ¿Puede utilizarse un instrumento de opresión como un instrumento de liberación? ¿El fin justifica los medios? ¿Y si los medios se convierten en fines?

### **¿Reforma o revolución?**

Un derrumbe total y casi simultáneo del sistema productivo actual no se hace más probable con el desarrollo progresivo de la sociedad, sino más bien improbable, puesto que este mismo aumenta por una parte la capacidad de adaptación y por otra —o al mismo tiempo— la diferenciación de la industria. [Bernstein citado por Luxemburgo; 53]

Bernstein, miembro prominente e “histórico” del SPD, era, junto con Kautsky, albacea del legado literario de Engels (con quien había colaborado en Londres antes

de su muerte en 1895) y de Marx. Pero cuestionó la fundamentación histórica y económica del socialismo argumentando la necesidad de una política parlamentaria y sindical que respondiera al desarrollo económico, que desde entonces en lugar de dar señales de decadencia iba dando respuestas estructurales a los problemas relacionados con el crecimiento industrial, como la lucha de clases y la movilidad social. Esto hacía poco plausible la idea del derrumbe del capitalismo, lo que la invalidó a ojos de los revisionistas socialdemócratas. Este no es un pensamiento minoritario, sino la expresión de lo que Lenin denuncia repetidas veces:

Bajo el capitalismo la democracia está truncada, coartada, mutilada por todo el ambiente de la esclavitud asalariada, por la penuria y la miseria de las masas. Por esto, y solamente por esto, los funcionarios de nuestras organizaciones sindicales y políticas se corrompen bajo el ambiente del capitalismo y muestran la tendencia a convertirse en burócratas, es decir, en personas privilegiadas, situadas por encima de las masas.[...] En realidad los sindicatos no se han desarrollado en libertad, sino en completa esclavitud capitalista, bajo la cual es lógico que no se pueda prescindir de una serie de concesiones a los males imperantes como la violencia, la falsedad, la exclusión de los pobres de los asuntos de la "alta" administración. (Lenin;1968, 145)

La presión del ambiente intelectual burgués de la Alemania de Bismark, que había abandonado el pensamiento hegeliano para adoptar el neokantismo, por un lado, y el darwinismo social, por el otro, se embonó con el desarrollo de una burocracia sindical y partidaria que participaba plenamente en el sistema político alemán, al grado de que Bernstein rechazó la teoría del valor y por lo tanto le restó importancia teórico-política a la explotación. El revisionismo socialdemócrata limó las aristas incómodas del discurso socialista, correspondientes a un periodo de agitación y heroísmo, para poder justificar en el plano teórico la acción "reformista" y el conservadurismo de las dirigencias y los aparatos burocráticos de los sindicatos socialdemócratas y del partido mismo.

Es indudable que determinadas características del marxismo de la segunda internacional contribuyen a explicar en parte el surgimiento del revisionismo de Bernstein. La recepción del marxismo en aquella época no puede decirse que careciese de malentendidos ni que fuese completa. Dejando al margen el hecho de que en muchos países la penetración del marxismo en el movimiento obrero fue muy relativa, toda la discusión acerca del "determinismo económico" del marxismo, es decir, acerca del papel del "factor económico" en el desarrollo

histórico, entre otros aspectos, testimonia un entendimiento muy sesgado de la teoría marxista. El carácter incompleto del legado marxista así como la ausencia de una segunda generación marxista de la misma altura que sus fundadores, dificultó las cosas. (Muñoz 19 en Luxemburgo)

A pesar de su éxito organizativo y político, el *modus vivendi* de los socialdemócratas apuntaló, de manera militante, las tendencias monopólicas del capitalismo alemán y al convertirse en devotos creyentes y defensores del estado de derecho y el parlamentarismo se convirtieron en la espada del Estado policiaco que destruyó la insurgencia social. El desarrollo del capitalismo monopólico fue visto como un desarrollo superior de la sociedad capitalista y prontamente se volverían promotores del Reich y su “tarea civilizadora”. El voto socialdemócrata a favor de la guerra en 1914 y, luego, la represión despiadada contra la revolución de 1919, que cobraría la vida de Rosa Luxemburg, entre miles de otros revolucionarios, dejaron claro que la tarea asumida de la socialdemocracia fue salvar al capitalismo. Los argumentos de Kautsky y otros de que las tropas alemanas llevarían la libertad y el progreso a Rusia no son estratagemas retóricas, es realmente el pensamiento de un dirigente “socialista” alemán. La debilidad de las concepciones internacionalistas en una época de expansión imperialista llevó a Europa a dos guerras devastadoras, y a una nueva época marcada por el predominio del armamentismo nuclear.

Como señala Walter Benjamin en su Tesis XIII sobre el concepto de la historia:

La teoría socialdemócrata, y más aún su práctica, estuvo determinada por un concepto de progreso que no se atenía a la realidad sino que poseía una dimensión dogmática. Tal como se pintaba en las cabezas de los socialdemócratas, el progreso era, primeramente, el progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus destrezas y conocimientos). Segundo, era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Tercero, pasaba por esencialmente indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral). Cada uno de estos predicados es controvertible en cada uno de ellos la crítica podría comenzar su trabajo. Pero la crítica —si ha de ser inclemente— debe ir más allá de estos predicados dirigirse a algo que les sea común a todos ellos. La idea del progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea del progreso en general. (Benjamin; 2008 , 51]

Durante más de medio siglo la historia alemana giró en torno de la expansión imperialista. Ese era el programa hegeliano: exorcizar las contradicciones sociales mediante la expansión económica y colonialista. La socialdemocracia prontamente se hizo partícipe del proyecto “nacional”, más bien, de la ontoteología supremacista germánica que denuncia Ricoeur. Esto ató a las clases trabajadoras al etnocentrismo y al desarrollismo, y por ende, a las tendencias dictatoriales inherentes a las formas de organización capitalista. Esto destruyó la voluntad de poder de los trabajadores, su conciencia para sí, y los sumió en una crisis de perspectiva política que las dirigencias intentaron tapar con el progresismo dogmático, lineal y vacío que descubre Benjamin, y que no es otra cosa que la adopción “proletaria” de los valores progresistas burgueses.

## XI

El conformismo que desde el principio se encontró a gusto con la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior. No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nada con la corriente. El desarrollo técnico es para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí una acción política. Bajo una figura secularizada, la antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección entre los obreros alemanes. El Programa de Gotha muestra ya señales de esta confusión. Define el trabajo como la fuente de toda riqueza y de toda cultura. Presintiendo algo malo Marx respondió que el hombre que no posee otra propiedad aparte que su fuerza de trabajo “está forzado a ser esclavo de otros hombres, de aquellos que se han convertido en propietarios”. (Benjamin;2008, 46.)

El discurso socialdemócrata, sin embargo, va a colisionar de manera inexorable con la realidad: La democracia capitalista no se amplió progresivamente de manera pacífica y armoniosa. Las exigencias y la fuerza de los trabajadores no pudieron ir más allá de ciertos límites (¿la injusticia aceptable de Rawls?) sin desatar las hostilidades abiertas de las clases dominantes. Precisamente, la crítica de Lenin, Trotsky, Luxemburgo, Pannekoek, etc., es decir, de la izquierda de la socialdemocracia, al parlamentarismo burgués y a los movimientos reformistas es una crítica de insuficiencia: El moderno Estado representativo no puede dejar de ser un instrumento de explotación del trabajo asalariado por el capital. La clase más poderosa, la económicamente dominante, lo instrumentaliza para la represión y

explotación de las clases oprimidas, no solamente de manera reaccionaria y militar, sino también procedimental:

Democracia para una minoría insignificante, democracia para los ricos: he ahí el democratismo de la sociedad capitalista. Si nos fijamos más de cerca en el mecanismo de la democracia capitalista, veremos siempre y en todas partes, hasta en “los pequeños” detalles, aparentemente pequeños, del derecho al sufragio (requisito de residencia, exclusión de la mujer, etc.) en la técnica de las instituciones representativas, en los obstáculos reales que se oponen al derecho de reunión de los trabajadores, de la organización puramente capitalista de la prensa diaria, etc. , etc. En todas partes veremos restricción tras restricción puesta al democratismo. Estas restricciones, excepciones, exclusiones y trabas para los pobres parecen insignificantes sobre todo para el que jamás ha sufrido la penuria ni se ha puesto en contacto con las clases oprimidas (...) en conjunto estas restricciones excluyen a los pobres de la política, de su participación activa en la democracia. (Lenin;1968, 107-108=

Para los socialistas revolucionarios la dictadura del proletariado era la única forma de romper la resistencia de la burguesía y hacer posible la emancipación social. La revolución socialista no es antidemocrática sino por el contrario busca una “enorme ampliación del democratismo, que por vez primera se convierte en un democratismo para los pobres, en un democratismo para el pueblo” (Lenin;1968,109). Esto echa por tierra las afirmaciones de Schmitt respecto de que en la perspectiva marxista separa democratismo de liberalismo, manejando un concepto de democracia antagónico al del liberalismo burgués. No es antagónico, lo rebasa, es anarquista. Pero la pretensión científicista del socialismo marxista va a confrontar las condiciones de la lucha política durante el siglo XIX con la búsqueda de una política que abriera la posibilidad de la realización del socialismo.

La preocupación de responder a las posibilidades estratégicas de los movimientos socialistas llevó a los marxistas revolucionarios a buscar una alternativa a la voluntad de impotencia del reformismo socialdemócrata. Las ideas de la revolución socialista y de la dictadura del proletariado fueron patrimonio de una minoría radical que se oponía a una mayoría reformista. Inclusive dentro de esta minoría de disidentes socialdemócratas no hubo una aceptación unánime de la idea de la dictadura: mientras Lenin es su feroz partidario, Rosa Luxemburg y los espartaquistas alemanes no creen en ella, no creen en la acción de un partido de vanguardia demasiado jacobino como el Partido Obrero Socialdemócrata Ruso, sino en la acción de masas, en la huelga general revolucionaria, que sería el resultado de



la confluencia de la crisis terminal del capitalismo con el nivel de conciencia alcanzada por los trabajadores tras décadas de educación política.

Otra vez Benjamin nos responde:

VIII

La tradición de los oprimidos no enseña que el estado de excepción en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra...(Benjamin;2008, 43]

Lenin respondió a la excepción con la excepción. Esta fue la manera de dar perspectiva política y voluntad de poder al proyecto socialista. La claridad política y la audacia hicieron trizas las teorías gradualistas socialdemócratas. Apenas comienza la revolución de febrero, Lenin escribe en Zúrich las *tesis de Abril*, en las que converge con *el programa de transición* de León Trotsky, y emprende el retorno a Rusia, cuando se comenzaban a auto organizar los consejos de obreros, campesinos y soldados, los soviets, retomando la experiencia del Soviet de Petrogrado de 1905, que fue presidido por Trotsky.

Pero la idea de la revolución como única manera de cambiar las condiciones sociales de explotación y opresión fue una idea compartida por todos los miembros de la primera internacional. Para todos los socialistas de la primera mitad del siglo XIX estaba claro que la burguesía no iba a ceder nada por las buenas, menos el poder del Estado. A la violencia de la dictadura imperialista había que oponerle la violencia revolucionaria, como, según ellos, fue la lección de la Comuna de París.

La comuna no era un Estado en el verdadero sentido de la palabra (...) La comuna había dejado de ser un Estado toda vez que su papel no era reprimir a la mayoría de la población sino a la minoría (a los explotadores); había destruido la maquinaria del estado burgués; en vez de una fuerza especial para la represión, entró en escena la población misma. Todo esto era renunciar al Estado en sentido estricto. Y si la comuna se hubiera consolidado, habrían ido extinguiéndose en ella por sí misma las huellas del estado, no habría sido necesario suprimir sus instituciones; estas habrían dejado de funcionar a medida de que no tuviesen nada que hacer. (Lenin;1968, 80)

El antiestatalismo revolucionario quedaba revestido, por el carácter violento de la rebelión revolucionaria, de autoritarismo. Pero de manera curiosa, el autoritarismo del pueblo armado es lo que, en teoría, permitiría la extinción gradual del estado. Sobre esta reflexión es que Lenin desarrolló su idea del estado revolucionario como estado agónico. Pero encontramos a en esta enunciación una simplificación que no tiene un correlato empírico sólido, porque Lenin parte de un supuesto, no de un hecho, porque la comuna fue borrada del mapa antes que pudiera consolidar cualquier cosa. La lección de la comuna fue tomada más bien precisamente de la derrota y la conclusión es la necesidad de actuar con más severidad, afirmando el terror revolucionario contra la reacción, en el sentido jacobino. Veamos la siguiente cita de Engels:

La revolución es un acto durante el cual una parte de la población *impone* su voluntad a otra mediante los fusiles, los cañones, las bayonetas, es decir, mediante elementos extremadamente autoritarios. El partido triunfante se ve obligado a mantener su dominación por medio del temor que dichas armas infunden a los reaccionarios. Si la Comuna de París no se hubiera apoyado en al autoridad del pueblo armado contra la burguesía ¿habría subsistido más de un día? ¿No tenemos, más bien, el derecho a censurar a la Comuna por no haberse servido lo suficiente de dicha autoridad? (Engels; Antidühring, citado por Lenin;1968, 76)

Para Marx, Engels y, luego, Lenin, la comuna fue derrotada por no haber hecho uso de la fuerza con la suficiente decisión. “y es evidente que donde hay represión, donde hay violencia no hay libertad ni democracia”. La destrucción del Estado es también la destrucción de la democracia. (Lenin; 1968, 100) Sin embargo, desde el momento en que es la mayoría del pueblo la que reprime por sí misma a sus opresores, ya no es necesaria una fuerza especial de represión. Para Lenin es la señal de que *el Estado comienza a extinguirse* pues “cuanto más intervenga todo el pueblo en la ejecución de las funciones propias del poder del estado tanto menor es la necesidad de dicho poder”. (Lenin;1968, 50-51)

Sólo en la sociedad comunista, cuando se haya roto definitivamente la resistencia de los capitalistas, cuando hayan desaparecido los capitalistas, cuando no haya clases (es decir, cuando no haya diferencias entre los miembros de las clases sociales por su relación con los medios sociales de producción, sólo entonces desaparecerá el Estado y podrá hablarse de libertad. (Lenin;1968,109)

## ¿Una dictadura para ir a la libertad?

La Revolución Bolchevique se encargaría de desmentir estas tesis. Como señala Isaac Deutscher, el levantamiento de Octubre, relativamente incruento, fue seguido por una guerra civil feroz y despiadada. La reacción del *ancien regime*, las diferencias políticas al interior del proceso revolucionario y la intervención militar de las potencias imperialistas generó una guerra de tres años que transformó las perspectivas libertarias en perspectivas de supervivencia. El impacto empírico de la revolución rusa cambió las coordenadas reformistas en las que se situaba la clase obrera en muchos países y la lucha de clases se tornó amenazadora para todos los estados capitalistas del mundo de entonces, que tomaron providencias al respecto y reprimieron brutalmente todo intento insurgente. La revolución quedó aislada y asediada, pero lo más importante, siguió un ciclo similar al que habían seguido las revoluciones burguesas, y repitió exactamente la tragedia anunciada desde Aristóteles: a la revolución popular le sigue la tiranía.

El nuevo estado revolucionario se formó no tanto por las ideas predicadas por los bolcheviques cuando tomaron el poder como por las crueles exigencias de la guerra civil. Los acontecimientos obligaron al partido de la revolución a renunciar a algunas de sus aspiraciones, esperanzas e ilusiones a fin de salvar la estructura esencial de la revolución. (Deutscher;1975,172)

Un aspecto general de esta transformación ha sido común a todas las revoluciones hasta la fecha. Cada gran revolución comienza con una erupción extraordinaria de energía, impaciencia, ira y esperanza populares. Cada una termina con el agotamiento y la desilusión del pueblo revolucionario. En la primera fase, el partido que se gana la confianza de las masas asciende al poder impulsado hacia adelante por la marea creciente que desafía a las fuerzas conservadoras. La llamada toma del poder sin embargo desemboca en una guerra civil que destruye el mito unificador del poder del estado, que se torna en una entelequia ante las vicisitudes de la guerra civil, en la que las milicias revolucionarias son las que llevan el poder de su estado en la forma de las armas que empuñan y de los territorios y los pueblos que ocupan militarmente, en contra de otras fuerzas a veces más poderosas, frente a las cuales los revolucionarios tuvieron que desarrollar la antidemocrática técnica de la guerra.

No obstante, Deutscher asegura que en esta fase heroica el partido revolucionario es democrático en un sentido muy real, aun cuando trate a sus enemigos con inexorabilidad dictatorial y no observe ningún precepto constitucional estricto. Los bolcheviques no tomaron el poder para ellos solos ni ellos solos, es más, eran una fuerza minoritaria. Lo que les permite sortear y dirigir la marea revolucionaria con éxito es su claridad política de que los soviets, que se habían formado por las masas derrotadas y desmovilizadas por la derrota ante Alemania en la 1ª. Guerra Mundial, eran la fuente real del poder y que tenían que asumir su *pouvoir constituant* para poder pactar la paz y hacer frente a la devastación y el hambre. El poder soviético no fue el poder del partido bolchevique, que más bien era una fuerza entre muchas que se disputaban la conducción del proceso revolucionario. La dictadura del proletariado era la dictadura de los soviets. Sin embargo la toma del palacio de invierno por Trotsky y los bolcheviques de Lenin, va a catapultar enormemente la autoridad política de los que fueron conocidos como los jefes de la revolución, lo que va a inclinar la balanza a su favor en la disputa política.

Esta relación entre el partido de la revolución, llámese independiente, jacobino o bolchevique, y la masa revolucionaria del pueblo, no dura mucho tiempo. Difícilmente sobrevive a la guerra civil. Muchos de los partidarios abnegados y enérgicos del nuevo orden mueren en la conflagración mientras otros se elevan al poder y al privilegio. El partido de la revolución surge triunfante mientras el país desolado por la guerra civil y la intervención militar extranjera se hundía en una miseria que fue peor que aquella contra la que se rebeló el pueblo. En 1920 Rusia sufrió hambres y privaciones peores que las de 1917. Ahí se encuentra el anticlímax de la revolución. Los revolucionarios han destruido al viejo orden pero se encuentran ante un sinfín de dificultades y distorsiones que impiden satisfacer siquiera las necesidades cotidianas de la sociedad. La revolución, ciertamente, ha llevado las condiciones políticas y sociales más allá de donde partió el conflicto revolucionario, lo que es válido para la revolución rusa y también para otras revoluciones populares, como la mexicana, la china, etc. Inclusive si las fuerzas populares son derrotadas, como en el caso mexicano, sus demandas tienen que ser consideradas por las fuerzas que consolidan el nuevo régimen. Pero la guerra civil tiene como consecuencias la destrucción y la miseria y es a la sombra de esas miserias que el nuevo Estado soviético adquiere su forma, una forma que revela el cisma entre el partido revolucionario y el pueblo, es decir, el proceso de construcción del socialismo es abortado por un proceso de burocratización profundamente reaccionario. Esa es la tragedia que sobrevino a la revolución rusa.

El partido de la revolución no conoce la retirada. Ha sido empujado a su situación actual por obedecer la voluntad del mismo pueblo que ahora los abandona. Seguirá haciendo lo que considera su deber, sin prestar mucha atención a la voz del pueblo. A fin de cuentas amordazará y ahogará esa voz. (Deutscher;1975, 173-174)

Todos los procesos revolucionarios, burgueses, proletarios, nacionalistas, islámicos, etc. coinciden en procesos de consolidación de un poder separado del pueblo que gobierna en nombre de la revolución contra el pueblo. Todos coinciden en un debilitamiento de la fuerza original de la revolución y el fortalecimiento de un proceso de fetichización política que, al parecer es inmanente a los procesos de construcción del Estado. Se trata de un proceso en el que las fuerzas que son estructuradas en la construcción del Estado posrevolucionario tienen en sus manos la administración pública y el ejército. En el caso soviético el Estado obrero ha destruido a la burguesía, y asume todas las tareas relacionadas con la defensa y la economía. Esto crea una burocracia indispensable para el funcionamiento de la administración y el ejército. Es precisamente el aspecto técnico del poder el que estalla en las manos de los revolucionarios rusos. La revolución rusa ya se encontraba de lleno dentro de la disputa por la técnica planteada por la revolución tecnológica, que enuncia claramente Carl Schmitt. Trotsky y Lenin van a plantear el programa progresista de una clase organizada por la industria, a la que ven, siguiendo los planteamientos de Marx, como la sepulturera del capitalismo.

El capitalismo ha preparado las condiciones y las fuerzas de la revolución social: la técnica, la ciencia, el proletariado. Sin embargo la sociedad comunista no puede suceder automáticamente a la burguesa; la herencia cultural y material del pasado es demasiado insuficiente. (Trotsky; 1972, 48)

El capitalismo ruso era colonial. La gran industria era de capital extranjero. Las potencias europeas utilizaban al zar y sus grandes funcionarios como títeres de sus intereses. En los países sometidos a la explotación colonial, todas las clases tienen el interés común de deshacerse del yugo del capital usurero internacional y por sentar las bases de un estado nacional y un desarrollo propio. El desarrollo industrial y tecnológico fue fundamental en la propuesta bolchevique, pues sin éste el socialismo estaba condenado a la pobreza, por lo tanto, a su aniquilación o

desvirtuación como proyecto emancipador. Paradójicamente esto los sitúo en un papel similar a los revolucionarios burgueses del siglo XVII y XVIII en el occidente de Europa. La revolución rusa, como señala Pannekoek:

Combate el absolutismo, la propiedad agraria y al clero. Era una lucha semejante a la librada tiempo atrás por la burguesía y los intelectuales de Europa occidental; no es de sorprenderse por lo tanto, que las concepciones fundamentales de Lenin sean análogas a las propagadas por el materialismo burgués, ni que confiese sus simpatías a sus portavoces. (Pannekoek; 1972, 165)

Pannekoek asegura que el carácter antimonárquico y antiimperialista de la revolución rusa le da características de lucha religiosa análogas a las que libraron las burguesías en ascenso en Europa occidental, y no se equivoca (es más, como veremos más adelante esto tendrá consecuencias funestas). Pannekoek sin embargo hace este señalamiento situado en una perspectiva similar. Todos los socialistas, reformistas o revolucionarios, compartieron un progresismo feroz y un ateísmo militante.

El marxismo considera el desarrollo de la técnica como el resorte principal del progreso, y construye el programa comunista sobre la dinámica de las fuerzas de producción. (...) El marxismo está profundamente penetrado del optimismo del progreso y esto basta, dicho sea de paso, para oponerlo irreductiblemente a la religión. (Trotsky ; 1972,47)

Los bolcheviques lucharon denodadamente contra la religión porque era el elemento que legitimó el zarismo durante siglos, pero si fueron profundamente positivistas es porque todas las corrientes socialistas y anarquistas lo eran también, pues es una herencia del liberalismo reforzada por la situación de facto del desarrollo del capitalismo. Los bolcheviques compartieron con la socialdemocracia europea la idea de progreso histórico criticada por Benjamin. Se equivoca Pannekoek, y muchos de los críticos del bolchevismo, al señalar la especificidad geográfica e histórica de la revolución rusa. Es cierto que la revolución rusa es una excepción a todos los pronósticos de las teorías marxistas, metidas de cabeza en el desarrollismo supremacista europeo. Pero el horizonte político-filosófico de la revolución rusa de ninguna manera es anacrónico en su tiempo. Es más, expresa su

tiempo y marca la historia de Europa y el mundo. La revolución rusa va a ser el gozne entre el siglo XIX el siglo XX.

Los bolcheviques en un principio no se preguntaron qué carácter revestiría el Estado soviético. En su obra *La Revolución traicionada*, Trotsky señala que partiendo únicamente de la teoría marxista de la dictadura del proletariado, Lenin no pudo, ni en su obra capital sobre el tema (*El Estado y la Revolución*), ni en el programa del partido, obtener sobre el carácter del Estado todas las deducciones impuestas por el aislamiento del país. Al explicar la supervivencia de la burocracia por la inexperiencia auto organizativa de las masas y las dificultades nacidas de la guerra, el programa político prescribe medidas puramente políticas para combatir las “deformaciones burocráticas”. Estas normas serían la elegibilidad y revocabilidad en todo momento de la representación y el mando; retribución no superior al salario del obrero y el “paso inmediato a un estado de cosas en el cual todos serán momentáneamente “burócratas” y por lo tanto nadie pudiera burocratizarse”.(Trotsky;1972, 51) Lenin trata de combatir la consolidación y crecimiento de un estamento burocrático recurriendo a normas de funcionamiento democrático que impidan en la medida de lo posible la separación de los funcionarios y los mandos de los trabajadores y la sociedad.

Se pensaba que con estas medidas el funcionario dejaría de ser un jefe para transformarse en un simple agente técnico provisional. Al parecer, Lenin era menos científico y materialista de lo que pretendía. Aborda el problema del estado solamente desde el ámbito de la representación, lo que demuestra cuán lejos se encontraba de comprender los problemas técnicos del Estado. Más aún, Lenin como todos los marxistas de su tiempo ven en el desarrollo técnico un instrumento revolucionario:

La cultura capitalista ha creado la gran producción, fabricas, ferrocarriles, el correo, el teléfono, etc. Y sobre esta base una enorme mayoría de las funciones del poder del estado se han simplificado tanto y pueden reducirse a operaciones tan sencillas de registro, contabilidad y control, que estas funciones son totalmente asequibles a todos los que saben leer y escribir.( Lenin; 1968, 53)

Para Lenin es evidente que “el antiguo aparato coercitivo, la burocracia, vinculada con la burguesía, sería sencillamente inservible para llevar a las práctica las órdenes del Estado proletario. (Lenin;1968,70) No piensa en la posibilidad de

una burocracia que surja precisamente de la naturaleza ejecutiva del Estado obrero, ampliada precisamente por la propiedad estatal de los medios de producción y distribución, así como por los requerimientos de la lucha militar. Lenin no contempla esta posibilidad. Para él el socialismo es industrial o no es. El proletariado es la clase ópticamente revolucionaria precisamente por su relación intrínseca con la técnica.

Trotsky apunta que el joven Marx escribió, dos años antes del manifiesto comunista que

"el desarrollo de las fuerzas productivas es prácticamente la condición absolutamente necesaria (del comunismo) por esta razón que sin éste sólo se socializaría la indigencia y esta volvería a iniciar la lucha por lo necesario, recomenzando todo el viejo caos..." Esta idea no la desarrolló Marx en ninguna parte posteriormente y ello no se debió a la casualidad. No contemplaba la revolución socialista en un país atrasado. Tampoco Lenin se detuvo en esta idea porque no previó un aislamiento tan largo del Estado soviético. Pero el texto que acabamos de citar, que no fue para Marx más que una suposición abstracta, un argumento por oposición, no ofrece una clave teórica para enfrentar las dificultades absolutamente concretas y los males del régimen soviético. Sobre el terreno histórico de la miseria, agravado por la devastación de la guerra imperialista y la guerra civil, la lucha por la supervivencia individual lejos de desaparecer con la subversión de la burguesía, lejos de atenuarse en los años subsiguientes, revistió un encarnizamiento sin precedentes... (Trotsky;1972, 56)

Para los jefes de la revolución rusa el problema era que ésta había estallado en un país semicolonial y no en la industriosa Alemania. El problema era la pobreza, el *subdesarrollo*:

Pero es evidente que mientras más pobre sea la sociedad nacida de la revolución, (...) Y mientras más brutas sean las formas que reviste el burocratismo, más peligroso será para el desarrollo del socialismo. NO son los restos, casi siempre impotentes por sí mismos, de las viejas clases dirigentes, los que piden, como lo declara la doctrina puramente policiaca de Stalin, que el estado soviético perezca. Ni siquiera la existencia de la burocracia parasitaria. Son factores infinitamente más potentes, como la indigencia material, la falta de cultura general y el dominio consiguiente del derecho burgués en el terreno que interesa más directa y vivamente a todo ser humano: el de su supervivencia.( Trotsky;1972, 55)



El fundador del ejército rojo trata de explicar esta subestimación manifiesta de las tendencias burocráticas inherentes al proceso revolucionario sobre el hecho de que el programa revolucionario se fundaba enteramente y sin reservas sobre una perspectiva internacional. Pero la idea de que una revolución socialista en Alemania era la esperanza para continuar una “revolución mundial” resultó ser una quimera. La famosa revolución mundial resultó ser un concepto fantasmal sin una base empírica sólida, fue el deseo de contraponer al desarrollo, ese sí transnacional, del capitalismo, también una lucha revolucionaria internacional. Pero los hechos son necios: La crisis revolucionaria de la postguerra no produjo la victoria del socialismo en Alemania, el único país industrializado en el que podía darse una explosión revolucionaria exitosa: la socialdemocracia alemana, aglutinadora política de los sectores mayoritarios de la clase obrera, salvó a la burguesía asumiendo el control del Estado en bancarrota y reprimiendo sanguinariamente el levantamiento espartaquista de 1919. Para Trotsky las consecuencias directas de esta singular “dificultad” histórica “imprevista” fueron la contradictoria estructura social de la URSS y el carácter ultraburocrático del estado soviético, que al mismo tiempo arrastró a los países capitalistas avanzados al fascismo o a la reacción. (Trotsky;1972, 58-59)

En realidad desde un principio la práctica revolucionaria se abocó a la tarea profundamente antimarxista de la construcción de un nuevo estado nacional, con una nueva burocracia militar y administrativa. Las condiciones trazadas por el imperialismo y los procesos de modernización e industrialización marcaron por completo las necesidades de una revolución asediada. Como señala Max Horkheimer en su célebre texto *El Estado autoritario*:

En nuestra época la autoridad es ejercida por el estado en el marco de la nación. Con ello, aun cuando esté orientado internacionalmente en su programa de acción, el socialismo hoy sólo puede ser nacional. Y los interesados directamente en el asunto piensan de la misma manera que este observador. Por muy sinceros que sean al pensar en la “democracia obrera”, las medidas dictatoriales destinadas a asegurarla, la “sustitución” del aparato actual por el futuro, la fe en la calidad de líder del partido, en suma, las categorías de la represión probablemente necesaria cubren con tanta precisión el plano realista más cercano que resulta sospechosa de ser sólo un espejismo la imagen que aparece en el horizonte y hacia la que señalaban los políticos socialistas. [Horkheimer; 2006, 81]

La revolución rusa necesitaba estar a la altura de los retos planteados por los ejércitos de las potencias que asediaban la URSS. La fisionomía del estado soviético estuvo definida por la contradicción de tendencias socialistas libertarias de

disolución del estado en la sociedad, y burguesas de afirmación tecno- burocrática que están ligadas a la demanda de justicia distributiva, a las que responde la economía planificada, y, sobre todo, al armamentismo. Esta dualidad hizo que la excepción se convirtiera en norma. La lucha por una sociedad sin Estado devino en la construcción de su antípoda: el estado totalitario. Aquí es donde fracasa la teoría de Schmitt: la dictadura del proletariado no construyó un estado agónico, no cumplió su cometido. Por el contrario, el estalinismo significó una verdadera inversión política. La dictadura soberana de los soviets se transfiguró de manera dramática en la dictadura de la tecno-burocracia: el estalinismo. La reacción surgió de las mismas filas revolucionarias, no de los restos, casi siempre impotentes por sí mismos, de las viejas clases dirigentes. La pobreza, la ignorancia y la lucha por la supervivencia fortalecieron el arribismo y el autoritarismo. (Trotsky;1972, 55) Y llegó al poder una nueva capa de dirigentes.

La desmovilización de un ejército rojo de cinco millones desempeñó en la formación de la burocracia un papel considerable. Los comandantes victoriosos tomaron los puestos importantes de los soviets locales, en la producción, en las escuelas y en todas partes llevaron obstinadamente el régimen que les había hecho ganar en la guerra civil. Las masas fueron desplazadas poco a poco de la participación efectiva del poder. (Trotsky; 1972, 81-82)

Bajo una lógica verticalista heredada del ejército rojo, la organización del nuevo régimen quedó subordinada a los intereses y los comportamientos militares en todo lugar y momento. La militarización había rebasado el marco estricto del conflicto armado para trascender a la organización del Estado. Los partidos de oposición fueron proscritos unos después de otros. Los últimos, los socialrevolucionarios de izquierda, después del atentado de Dora Kaplan contra Lenin, que aceleraría su enfermedad y lo aniquilaría. Durante la sublevación de Cronstadt, que arrastró a no pocos bolcheviques, el X congreso del partido prohibió las fracciones, es decir, aplicó el régimen dictatorial del estado al interior del partido. La prohibición de las fracciones se vio entonces también como una medida excepcional. Los jefes bolcheviques veían estas medidas como contradictorias al espíritu de la democracia soviética, eran necesidades episódicas de la defensa y no decisiones de principio. [Trotsky;1972, 86] Sin embargo, se había transformado el ejercicio del poder. Las decisiones habían sido monopolizadas por un grupo

exclusivo de altos funcionarios del partido, la administración pública y el ejército, la llamada Nomenklatura, que es la precursora de todas las tecnocracias actuales.

Elevándose sobre una sociedad políticamente atomizada, apoyado sobre la policía y el cuerpo de oficiales, sin tolerar ninguna interpelación o vigilancia a su actuar, el régimen estalinista constituye una variedad manifiesta de bonapartismo, de un nuevo tipo sin semejanza hasta ahora. El cesarismo nació en una sociedad fundada en la esclavitud y trastornada por las luchas intestinas. El bonapartismo fue un instrumento del régimen capitalista en sus períodos críticos. El estalinismo es una de sus variedades, pero sobre las bases del estado obrero desgarrado por el antagonismo de la burocracia soviética organizada y armada y las masas laboriosas desarmadas y desorganizadas. [Trotsky;1972,228]

El terror que fundó la nomenklatura como casta se expresó de manera virulenta en todo el espectro social, pero sobre todo en el seno del partido, porque la lucha por el control jerárquico dentro de un estado autoritario adquiere un carácter fundamental para la supervivencia de los individuos que lo componen. Los “procesos de Moscú”, en los que Stalin afianza su tiranía con la ejecución vil de sus rivales políticos va a señalar la crueldad de la lucha por el poder. Cuando Trotsky es asesinado en Coyoacán todos sus antiguos compañeros de lucha habían sido ejecutados, acusados de ser conspiradores contrarrevolucionarios. Al final el vencedor fue investido de un poder dictatorial ilimitado y paranoico.

Sería ingenuo creer que Stalin, desconocido para las masas, surgió repentinamente tras los bastidores con un programa estratégico completamente elaborado. No, antes de que él hubiera previsto su camino, la burocracia lo había adivinado. Stalin le daba todas las garantías deseables: el prestigio de viejo bolchevique, el carácter firme, un espíritu estrecho, una relación indisoluble con las oficinas, única fuente de influencia personal. Al principio, Stalin se sorprendió con su propio éxito. Era la aprobación unánime de una nueva capa dirigente que trataba de liberarse de los viejos principios y del control de las masas. Ésta necesitaba un árbitro seguro en sus asuntos interiores. Figura de segundo plano ante las masas y ante la revolución, Stalin se reveló como el jefe indiscutido de la burocracia thermidoriana. (Trotsky;1972, 84)

El hecho de que el nepotismo, el enriquecimiento ilícito y la alianza de los burócratas del partido con las mafias locales de todo tipo dentro de la Unión Soviética fueran inconfesables, y por lo tanto “inexistentes”, creó un sistema de

complicidades que se agregaba a las complicidades resultantes de la guerra civil. Esto hizo que la violencia política y la represión se convirtieran en la forma de impedir que grupos críticos o simples rivales los desplazaran. Como señala Trotsky:

La burocracia necesita un árbitro supremo inviolable, primer cónsul a falta de emperador, y eleva sobre sus hombros al hombre que responde mejor a sus pretensiones de dominación. La "firmeza" del jefe, tan admirada por los *dilettanti* literarios de occidente, no es más que la resultante de la presión colectiva de una casta dispuesta a todo para defenderse. Cada funcionario profesa que el Estado es él. Cada uno se encuentra fácilmente en Stalin. Stalin descubre en cada uno el soplo de su espíritu. Stalin le da personalidad política a la burocracia. Así como la iglesia católica, la burocracia ha formulado su dogma de la infalibilidad después de que comenzó su decadencia, pero en seguida lo ha colocado a una altura que el papa no puede soñar.

Las pretensiones revolucionarias originales se convirtieron en manos de la burocracia en *todo lo contrario*. Los mismos mecanismos que había creado la revolución para extenderse se convirtieron en el instrumento de la dominación burocrática, de su disciplina, en una inversión absoluta de las funciones. La cancelación del debate político al interior del PCUS permitió la imposición de la verdad única dictada por los grandes dirigentes y funcionarios del Estado, como planteaba Hobbes. La ideología estalinista, el "marxismo-leninismo", nunca se preocupó por ser verosímil o coherente, nunca lo fue. Su función fue señalar quién era el enemigo de Stalin, y por ende, "de la URSS y el proletariado internacional". El estalinismo llevó la dialéctica amigo-enemigo al ámbito total. La política se convierte en un asunto policiaco, como en el zarismo, y la persecución política se convierte en el medio de expansión y consolidación del poder burocrático en todos los aspectos de la vida.

La ecuación estatal=político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en la que todas las instancias que antes eran estatales hoy son sociales y viceversa, todas las instancias que antes eran sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente. Entonces los ámbitos antes "neutrales" – religión, cultura, educación, economía--- dejan de ser naturales en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto opuesto a esas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado **Total** basado en la identidad del estado y la sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a

abarcarlos todos. De acuerdo con esta modalidad de estado **todo** es al menos potencialmente político y la referencia al estado ya no está en condiciones de fundamentar ninguna característica distintiva de "lo político". (Schmitt;2006, 53)

La acción estatal sobre todos los aspectos de la vida es la característica fundamental del totalitarismo. Pero esta acción descansa en una ideologización inverosímil. La imposibilidad filosófica del estalinismo redujo todos los elementos del proyecto socialista a la propaganda. La lógica metonímica amigo-enemigo se expresó como burgués-proletario. El estalinismo entonces llegó a la caricatura: arte proletario, ciencia proletaria, política proletaria, así hasta el infinito. Esta mutilación de la realidad generó una dominación esquizofrénica que atravesó transversalmente todos los aspectos de la vida como lo fue la religión en otros tiempos.

C'est l'unité de la misère qui se cache sur les oppositions spectaculaires. Si des formes diverses de la même alienation se combattent sous les masques du choix total, c'est parce qu'elles son toutes édifiées sur les contradictions réelles refoulées. [Debord; 1980; 58]

El estalinismo sustituyó el dogmatismo moral ortodoxo ruso con el dogmatismo ideológico como pivote de la acción dictatorial contra sus enemigos. La justificación de los procesos de Moscú y el gulag no solamente fue la defensa de la patria sino del partido y su verdad. Una verdad que, como es sabido, fue la falsificación de la historia de la revolución, de la realidad de la unión soviética y del proyecto comunista, y la elevación de esa falsificación a dogma absoluto y universal. ¿Se puede ser "revolucionario", "socialista", y ser un mafioso conservador al mismo tiempo? El verdadero fundamento del terror estalinista es que la burocracia soviética nunca pudo crear un fundamento racional de su dominio. [Horkheimer; 54] El estalinismo, sin justificación filosófica posible, inventará su "verdad" en la incoherencia totalitaria. Como señala Guy Debord en su texto *La société du spectacle*:

La classe idéologique-totalitaire au pouvoir est le pouvoir d'un monde renversé : plus elle est forte, plus elle affirme qu'elle n'existe pas, et sa force lui sert d'abord d'affirmer son inexistence. Elle est modeste sur ce seul point, car son inexistence officielle doit aussi coïncider avec le *nec plus ultra* du développement historique, que simultanément on devrait à

son infallible commandement. Etalée partout, la bureaucratie doit être la *classe invisible* pour la conscience, de sorte que c'est toute la vie sociale que devient démente. L'organisation sociale du mensonge absolu découle de cette contradiction fondamentale. [Debord;1980, 101]

La respuesta de la tiranía burocrática al problema de cómo desplegar su dominio colectivo fue técnica, la manipulación espectacular del culto a la personalidad de Stalin. Stalin fue el primer líder sintético creado ex profeso para el control de masas en una sociedad industrial. El retorno al símbolo, tan festejado por Sorel y Schmitt, no es más que la expresión del espectáculo concentrado de la incoherencia totalitaria.

Le spectaculaire concentré appartient essentiellement au capitalisme bureaucratique, encore qu'il puisse être importé comme technique du pouvoir étatique sur des économies mixtes plus arriérées, ou dans certains moments de crise du capitalisme avancé. La propriété bureaucratique en effet est elle-même concentrée en ce sens que le bureaucrate individuel n'a de rapports avec la possession de l'économie globale que par l'intermédiaire de la communauté bureaucratique, qu'en tant que membre de cette communauté. En outre, la production des marchandises, moins développée, se présente aussi sous une forme concentrée : la marchandise que la bureaucratie détient, c'est le travail social total, et ce qu'elle revend à la société, c'est sa survie en bloc. La dictature de l'économie bureaucratique ne peut laisser aux masses exploités aucune marge notable de choix, puisqu'elle a dû tout choisir par elle-même, et que tout autre choix extérieur, qu'il concerne l'alimentation ou la musique, est donc déjà le choix de sa destruction complète. Elle doit s'accompagner d'une violence permanente. L'image imposée du bien, dans son spectacle, recueille la totalité de ce qui existe officiellement, et se concentre normalement sur un seul homme, qui est le garant de sa cohésion totalitaire. A cette vedette absolue, chacun doit s'identifier magiquement, ou disparaître. Car il s'agit du maître de sa non consommation, et de l'image héroïque d'un sens acceptable pour l'exploitation absolue qu'est en fait l'accumulation primitive accélérée par la terre. Si chaque chinois doit apprendre mao, et ainsi être mao, c'est qu'il n'a rien d'autre à être. Là où domine le spectaculaire concentré domine aussi la police. [Debord ; 1980, 58-59]

La identidad "democrática" entre gobernantes y gobernados, que lleva a afirmar a Schmitt la perogrullada de que la máxima demostración democrática de las masas es la aclamación a los líderes, es una falacia. Como señala Trotsky:

La burocracia soviética —hagámosle justicia— ha adquirido una vasta experiencia en el manejo de las masas humanas; ya se trate de adormecerlas, de dividir las, de debilitarlas o

simplemente engañarlas con el objeto de ejercer sobre ellas un control absoluto. Pero justamente por eso la burocracia ha perdido toda posibilidad de educarlas revolucionariamente. Por lo mismo que ha agotado la espontaneidad y la iniciativa de las masas populares en su propio país no puede despertar en el mundo el pensamiento crítico y la audacia revolucionaria. Por otra parte, como formación dirigente y privilegiada, aprecia infinitamente más la ayuda y la amistad de los radicales burgueses, de los parlamentarios reformistas, de los burócratas sindicales de occidente que la de los obreros separados de ella por un abismo. (...) en su calidad de dirigente de la Internacional Comunista, la burocracia soviética, ignorante e irresponsable, conservadora e imbuida de un espíritu nacional limitadísimo, no ha dado al movimiento obrero mundial más que calamidades. Como por una especie de rescate histórico, en la actualidad la situación internacional de la URSS está mucho menos determinada por el éxito de la edificación del socialismo en un país aislado, que por las derrotas del proletariado mundial. Baste recordar que el desastre de la revolución en China en 1925-27 desató las manos del imperialismo japonés en extremo Oriente, y el desastre del proletariado alemán que condujo al triunfo de Hitler y al frenesí de los armamentos del Tercer Reich son en la misma medida frutos de la política de la internacional comunista.(Trotsky; 1972, 159)

Más de 60 millones de muertos por motivos políticos le costó a la Unión Soviética el totalitarismo estalinista, a los que hay que agregar los 40 millones de muertos de la invasión nazi, muchos de los cuales se debieron a la impericia militar de un ejército purgado de sus mejores elementos, que eran trotskistas. En todo el mundo el estalinismo traicionó a los movimientos sociales inclusive hasta mucho tiempo después de la muerte del “infalible” “padrecito de los pueblos”. Más aún, el estalinismo sería mantenido por los maoístas, los castristas y otras ideologías que responderían precisamente a un proceso similar de burocratización.

La tercera internacional nacida de la conferencia de Zimmerwald acabó instrumentalizada por los intereses de la burocracia soviética. La existencia de la URSS bastó para que los dirigentes del PCUS se convirtieran en los dirigentes indiscutidos de la internacional. De esta manera la contrarrevolución estalinista extendió su influencia a todo el mundo convirtiendo a los partidos comunistas en agentes difusores de su incoherencia totalitaria y en agentes de control del movimiento obrero y revolucionario comunista.

(...) en su calidad de dirigente de la Internacional Comunista, la burocracia soviética, ignorante e irresponsable, conservadora e imbuida de un espíritu nacional limitadísimo, no ha dado al movimiento obrero mundial más que calamidades. Como por una especie de rescate histórico, en la actualidad la situación internacional de la URSS está mucho menos determinada por el

éxito de la edificación del socialismo en un país aislado, que por las derrotas del proletariado mundial. Baste recordar que el desastre de la revolución en China en 1925-27 desató las manos del imperialismo japonés en extremo Oriente, y el desastre del proletariado alemán que condujo al triunfo de Hitler y al frenesí de los armamentos del Tercer Reich son en la misma medida frutos de la política de la internacional comunista.(Trotsky;1972, 159)

La URSS pagaría caro su papel contrarrevolucionario en todo el mundo. La situación creada activamente por las políticas estalinistas, que exterminó lo poco que había realmente de internacionalismo proletario, no favoreció a la URSS, sino por el contrario, la llevó a una guerra que ahogó Europa, Asia y el norte de África en su propia sangre. El escenario más cruel de la guerra fue precisamente el de la invasión nazi a la URSS. Los errores del estalinismo en el plano diplomático y militar fueron costosísimos, el avance alemán se debió sobre todo a la debilidad y los errores tácticos de un Ejército Rojo purgado de sus mejores generales y soldados. Lo que no pudieron hacer los generales estalinistas lo hizo el general invierno. Hitler cometió el mismo error de Napoleón y las tropas nazis acabaron diezmadas por el frío ruso. No obstante, el régimen soviético logró responder al poderío militar alemán, con un esfuerzo armamentista sin igual en la historia. El hecho de que la burocracia dependiera de la industrialización para mantener su dominio, más el heroico esfuerzo de una sociedad brutalmente atacada, re posicionó al ejército soviético que avanzó sin parar hasta llegar a Berlín en unos cuantos años y tomar el centro y este de Europa, donde el estalinismo impuso regímenes títeres, dando paso a la bipolaridad que marcaría el escenario político mundial durante las siguientes tres décadas. Tras la victoria sobre Alemania logró convertirse rápidamente en una potencia nuclear, mantener la paridad estratégica con los Estados Unidos y adelantarse en la carrera espacial en 1957, con el lanzamiento del Sputnik. Durante la mayor parte de la existencia de la URSS su crecimiento económico fue más acelerado que las llamadas economías capitalistas avanzadas y se posicionó en un tiempo record como potencia militar y económica. No obstante, como señala el soviólogo Manuel Castells:

Estas hazañas innegables se lograron al precio de deformar la economía para siempre. En las raíces de la lógica de la economía soviética había un conjunto de prioridades en cascada. Tuvo que exprimirse a la agricultura para subvencionar a la industria y alimentar a las



ciudades, y quitarle mano de obra para crear obreros industriales. los bienes de consumo, la vivienda los servicios hubieron de conceder prioridad a la industria de bienes de capital y a la extracción de materias primas, para que el socialismo pudiera ser **autosuficiente** en todas las líneas de producción indispensables. La propia industria pesada se puso al servicio de la producción industrial militar, ya que el poder militar era el objetivo último del régimen y la piedra angular del estatismo. [Castells; 2001, 39]

Por eso la propaganda soviética siempre descansó en sus logros técnicos, productivos y militares. Ahí es donde radicó la verosimilitud del espectáculo estalinista, su argumento fundamental. El estalinismo fetichizó la técnica y la convirtió en instrumento del engaño y la manipulación. Se situó frente al capitalismo en el mismo terreno delineado por los criterios clientelistas de la justicia distributiva, de la que hace su propia versión autoritaria: el relativo bienestar producido por la industrialización justificaba, según esto, la dictadura de la Nomenklatura. Es esta la que concentra la autoridad de un sistema estatal casi faraónico (ah, el viejo tema del modo de producción asiático), que expresaba su fuerza mediante desfiles militares impresionantes, en los que exhibía parte de su temible arsenal nuclear. Sin embargo esto no redundó en un desarrollo político y social de la población mayoritaria. La burocracia al excluir al pueblo de la participación política fomentó un desarrollo muy desigual, que aunado a una visión burocrática, paranoica y muy poco flexible, crearon las condiciones para que en 1995, en el marco de una crisis económica innegable, el sistema soviético, incapaz de ponerse a la altura de los nuevos retos creados por la revolución informática y la globalización, diera paso a la restauración capitalista, la fragmentación de la URSS y al desmantelamiento mafioso de las instituciones.

Después de la revolución ni siquiera los maximalistas pudieron refutar la advertencia pesimista de la sociología de los partidos políticos. Sólo en el transcurso de los hechos puede verse si los revolucionarios toman el poder o son tomados por él. En lugar de disolverse finalmente en la democracia de los consejos, el grupo puede fijarse en calidad de instancia superior. El trabajo, la disciplina y el orden pueden salvar la república y al mismo tiempo eliminar a la revolución. Aún cuando la eliminación de los estados figuraba en sus banderas, aquel partido transformó su patria industrialmente retrasada en el modelo secreto de aquellas potencias cuyo parlamentarismo las enfermaba y que no podían vivir ya sin el fascismo. El movimiento revolucionario refleja en negativo el estado de la sociedad a la que ataca. En él se compenetran la época monopolista, la capacidad privada y estatal de disponer del trabajo ajeno. La lucha socialista contra la anarquía en la economía de mercado apuntaba contra el

factor privado; la resistencia contra la última forma de explotación apunta simultáneamente contra el factor privado y el estatal. Puede llegar a superarse la contradicción histórica de postular al mismo tiempo la planificación racional y la libertad, el desenfreno y la regulación. Sin embargo, entre los maximalistas ha vencido finalmente la autoridad y ésta ha hecho de las suyas. [Horkheimer;2006, 39-40]

## **El Moloch**

¡Moloch la prisión incomprensible! ¡Moloch la desalmada cárcel de tibias cruzadas y el congreso de tristezas! ¡Moloch cuyos edificios son juicio! ¡Moloch la basta piedra de la guerra! ¡Moloch los pasmados gobiernos! ¡Moloch cuya mente es maquinaria pura! ¡Moloch cuya sangre es un torrente de dinero! ¡Moloch cuyos dedos son diez ejércitos! ¡Moloch cuyo pecho es un dínamo caníbal! ¡Moloch cuya oreja es una tumba humeante! ¡Moloch cuyos ojos son mil ventanas ciegas! ¡Moloch cuyos rascacielos se yerguen en las calles como incontables jehovás! ¡Moloch cuyas fábricas sueñan y croan en la niebla! ¡Moloch cuyas chimeneas y antenas coronan las ciudades!

¡Moloch cuyo amor es aceite y piedra sin fin! ¡Moloch cuya alma es electricidad y bancos! ¡Moloch cuya pobreza es el espectro del genio! ¡Moloch cuyo destino es una nube de hidrógeno asexuado! ¡Moloch cuyo nombre es la mente!

**Allen Ginsberg, Aullido (fragmento) versión inédita de Rodrigo Olavarría**

## **El nacional socialismo alemán**

Comenzaremos esta parte con el nazismo porque es la primera expresión de una nueva forma de Estado y de nuevas técnicas de dominio, inscritas dentro de un proceso de vaciamiento de las instituciones políticas. El desarrollo científico-técnico y la consolidación de un entramado industrial-militar-burocrático confirmó la profecía del advenimiento del nihilismo. Gracias al progreso el ser humano ha sido desplazado de la finalidad del orden técnico. La técnica se reproduce como un mecanismo vacío, digamos viral, que se erige en el centro de la disputa política. Se presenta como un mecanismo neutro. Al principio de esta sección dedicada a la filosofía de la dictadura señalábamos como Schmitt se posiciona dentro de una visión técnica y neutral. Esto es parte fundamental de la razón cínica que se desarrolla en el marco del ocultamiento de toda una serie de injusticias estructurales características de los sistemas económicos capitalistas. A pesar de esas injusticias “insuperables y necesarias” para la creación de la riqueza que permite tanto los privilegios como los derechos sociales, el liberalismo cantó el polstulado leibniziano de que vivimos a pesar de todo en el mejor de los mundos posibles. La política dejó de ser el espacio de los proyectos de reforma para convertirse en puro negocio y

gubernamentabilidad. Este vaciamiento nos sirve para retomar la metáfora del sacrificio de los primogénitos en las entrañas ardientes del idolo *vacío* de Moloch, ídolo de naturaleza mecánica relacionado con las fuerzas de la prosperidad.

Podemos definir al nazismo como un movimiento imperialista que parte de la inversión política estaliniana como referente. Retomando la idea de Horkheimer de que el movimiento revolucionario toma las características del sistema que combate, de su horizonte cultural y técnico, podemos afirmar que lo mismo pasó a la inversa: El culto a la personalidad mágica del Führer es la calca del culto a Stalin; también copian del estalinismo el partido totalitario, corporativo y clientelar, así como la militarización permanente de toda la vida, el exterminio como práctica de dominio... pero las coincidencias de estos dos fenómenos totalitarios terminan aquí, pues parten de argumentaciones diferentes: El estalinismo es esquizofrénico, el nazismo es necrofilico: no proclama la dictadura como medio para lograr la justicia social, sino como medio para romper los diques legalistas de la paz de Versalles e impulsar un imperialismo racista.

Varios analistas del nazismo, en especial Neumann, recalcan que el nazismo no desarrolló ninguna propuesta filosófica, a pesar de que contó con el apoyo, la complicidad o la indiferencia de filósofos tan importantes como Heidegger. Quizá el pensador que tuvo alguna influencia fue Carl Schmitt. Pero el nazismo no tuvo un ideario consistente y reflexivo porque no podía tenerlo, pues en el fondo era un movimiento puramente técnico que surge en el umbral que articuló el parlamentarismo burgués con el totalitarismo de ultraderecha. Hitler utilizó el parlamentarismo y las bases jurídicas de la constitución de Weimar. No hubiera podido llegar al poder sin la legalidad de la república y el apoyo o la complicidad de las elites antes liberales. De hecho toma el poder jurando defender las instituciones de la república. Para instalar el totalitarismo utilizó los mecanismos técnicos y legales: El estado de excepción. Todo ello evidencia un oportunismo político que exhibe una ideología elástica como el estalinismo, que obedece en todo momento a la decisión del Führer y su camarilla, encarnaciones de la voluntad de poder del pueblo alemán. En el nazismo el principio del liderazgo carismático se superpuso a la legalidad sin romperla de manera formal. El nazismo no cambió la constitución sino la subordinó a criterios que nada tenían que ver con las teorías de la soberanía, sino con los *iure dominationis*.

El nazismo expresa de manera prístina lo que Adorno y Horkheimer llamaron la dialéctica de la ilustración: el triunfo de la razón instrumental sobre la razón

humanista. El proyecto ilustrado del sujeto moderno fue arrollado por el capitalismo, que acabó "sujetando" al sujeto a las técnicas de control y dominio. El nazismo fue una expresión de nuevas formas de autoritarismo político que surgen de la organización/caos del capitalismo monopólico. La disciplina laboral, la afirmación de la autoridad científico-técnica contra la auctoritas política, el militarismo, la masificación y la precariedad administrada deliberadamente, así como el desarrollo de los medios de difusión de masas y el nacimiento del espectáculo pseudopolítico, hicieron posible el surgimiento y consolidación del nazismo como un movimiento que totalizó el oportunismo y el pragmatismo en toda su profunda irracionalidad.

Como señala Max Horkheimer en su texto clarificador y visionario **El Estado Autoritario**:

Las predicciones históricas acerca del desarrollo de la sociedad burguesa se han confirmado. En el sistema de la libre economía de mercado —que ha conducido a los hombres a los inventos ahorradores del trabajo y finalmente a la fórmula matemática del mundo—, sus productos específicos, las máquinas, se han convertido en medios de destrucción; y esto no solamente en el sentido literal, pues en lugar de volver superfluo el trabajo han vuelto superfluos a los trabajadores. La burguesía misma está diezmada. La mayoría de los burgueses han perdido su independencia; los que no han sido expulsados hacia el proletariado, o mejor dicho, a la masa de desempleados, han caído en la dependencia de los grandes trusts o del Estado. (Horkheimer;2006, 30)

Horkheimer retoma una reflexión de Engels del texto **Del socialismo utópico al socialismo científico**:

De una manera o de otra, con trusts o sin ellos, el representante oficial de la sociedad burguesa, el Estado, debe finalmente asumir la dirección de la producción (...) Todas las funciones sociales de los capitalistas son ahora realizadas por empleados a sueldo (...) y el Estado moderno vuelve una vez más a convertirse en la organización que la sociedad burguesa se da a sí misma para mantener las condiciones externas del modo de producción capitalista contra los abusos provenientes de los trabajadores y los capitalistas individuales. (...) Cuanto más son las fuerzas de producción que pasan a ser propiedad suya, tanto más se convierte en el verdadero capitalista total, tanto mayor es el número de ciudadanos a quienes explota. Los trabajadores no dejan de ser asalariados, proletarios. La relación capitalista no queda suprimida, sino que más bien es llevada a su extremo.

El Estado autoritario como un instrumento técnico destinado a salvaguardar al capitalismo de sus contradicciones sistémicas. Es autorreferencial porque busca mediante el monopolio legal de la violencia “la destrucción de cualquier iniciativa que venga de los dominados”. (Horkheimer;2006,48] El vacío político que dejó la impotencia política del reformismo socialdemócrata y el estalinismo abrió las puertas al autoritarismo y luego la nazismo. No sólo inhabilitó las perspectivas del socialismo europeo sino vació de contenido al parlamentarismo por su claudicación sistemática a las políticas imperialistas. La participación de Alemania en la primera guerra mundial no hubiera sido posible sin el entusiasmo socialdemócrata. Beneficiaria directa de ello fue la ideología burocrática que se hereda de la época bismarckiana y se empodera silenciosamente en la república de Weimar. El conservadurismo del poder judicial fue instrumentalizado para elevar su papel de gendarme de la propiedad privada y el orden social a la categoría de función política suprema, lo que conllevó el reforzamiento de los medios de control requeridos para desarrollar aún más los procesos de concentración de la riqueza y de desarrollo tecnológico.

El capitalismo de estado al eliminar el libre mercado, congela el peligro de la crisis para todo el tiempo que haya de durar la Alemania eterna. Económicamente inevitable, significa un progreso, un nuevo respiro para el dominio. Organiza el desempleo de la fuerza de trabajo. Tan sólo los sectores de la burguesía condenados a desaparecer están verdaderamente interesados en el mercado. Hoy los grandes industriales sólo piden a voces el liberalismo allí donde la administración estatal es todavía demasiado liberal y no esta totalmente bajo su control. La economía planificada, más adecuada a la época, puede alimentar mejor a las masas y hacerse alimentar mejor por ellas que el resto del mercado. La libre economía ha cedido su lugar a una nueva época, dotada de una estructura social propia. (Horkheimer;2006, 33)

Schmitt también anuncia la defunción del parlamentarismo y el ascenso de la dictadura del Estado autoritario. Schmitt, rompiendo con la tradición reaccionaria católica, propone una política totalitaria que aborde el Estado total, resultado del parlamentarismo y del reformismo, que por su propia naturaleza convierten al estado en providencia y al ciudadano en cliente. El estado total conjugó las demandas sociales inscritas en el concepto de justicia distributiva con el desarrollo de la sociedad disciplinaria y policiaca. Poco a poco la masificación inherente a los procesos de urbanización e industrialización fue requiriendo y obteniendo la gestión

estatal de las necesidades y los problemas sociales. El totalitarismo sería la ocupación y uso de ese estado total con fines imperiales y genocidas.

La ecuación estatal=político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en la que todas las instancias que antes eran estatales hoy son sociales y viceversa, todas las instancias que antes eran sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente. Entonces los ámbitos antes “neutrales” – religión, cultura, educación, economía--- dejan de ser no estatales y no políticos. Como concepto opuesto a esas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado **Total** basado en la identidad del estado y la sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos. De acuerdo con esta modalidad de estado **todo** es al menos potencialmente político y la referencia al estado ya no está en condiciones de fundamentar ninguna característica distintiva de “lo político”. (Schmitt;2006, 53)

Schmitt aborda el concepto de estado total a partir de un debate por definir el agente principal del nazismo. Frente a esta posición se presentó la idea del estado como un instrumento del movimiento nazi. Sin embargo, la disputa entre movimientistas y estatalistas se definió la noche de los cuchillos largos en la que la Landswehr aniquila a Rohm y las SA, el elemento popular del movimiento. El estado totalitario se desarrolló desde entonces con el protagonismo del ejército y la industria, y las bases del partido nazi perdieron toda posibilidad de reivindicación que no fuera el patético espectáculo de su fanatismo supremacista y la ejecución más pronta y eficaz de las órdenes del mando. De hecho el carácter popular del nazismo es sospechoso: no fueron los obreros ni las clases medias urbanas los que llevaron al poder a Hitler y sus secuaces, sino una alianza de derecha encabezada por Hindenburg y Von Pappen. Hitler fue nombrado canciller por una derecha elitista y militarista que despreciaba al pueblo. El nazismo se sirve de la idea de Schmitt de la homogeneidad étnica como base de la unidad nacional pero descarta su visión “democrática” de la identidad entre pueblo y liderazgo. El nazismo recurre, para integrar al pueblo, a una visión comunitarista intensamente vertical, en la que el liderazgo nazi se fundaba en una autoridad que presuponia un rango y era válida en sí misma, aún contra la voluntad del pueblo, porque éste no la concedía sino solamente la “reconocía”. La masa, entonces, quedó desprovista de toda otra cualidad que la de ser una materia moldeable y dirigible por el decisionismo del Führer, fetiche fuente de toda autoridad y derecho. Por ello el nazismo no opta por el

desarrollo de una ideología sino por el ejercicio intensivo de la propaganda, el corporativismo, la disciplina y el terror.

Las ideas expresadas por Schmitt sobre la supuesta aclamación del pueblo al líder como la manifestación concreta de la democracia son propaganda nazi. Su rescate “soreliano” de la idea de la identidad colectiva guiada por el símbolo, la sensación de pertenencia y el extasis de la violencia (algo que todos los pandilleros violentos del mundo conocen bien) expresa el vacío intelectual del nazismo y su proyección mediante el espectacular concentrado totalitario (Debord). Por primera vez quedaba claro que la galaxia gutemberg, que consolidó a la cultura alemana, había sido desplazada por la “política de los medios”. Como señaló el comunicólogo canadiense Marshall Mc Luhan: el medio se convirtió en el mensaje en la cultura de masas. El espectáculo técnicamente planificado ocupó el lugar del discurso. El entusiasmo y el terror fueron la esencia misma de la movilización, de la disciplinada coreografía de los soldados alemanes marchando con paso de ganso tras los estandartes romanos y de los camisas pardas realizando progromos.

La naturaleza “técnica” del nazismo es revelada por la forma en que accedieron al poder: utilizaron el mismo **mecanismo** que había sido usado constantemente por los presidentes de la República para reprimir el descontento social: el estado de excepción. Como señala Giorgio Agamben:

No bien Hitler toma el poder (o como se debería de decir más exactamente, no bien el poder le es entregado), proclama el 28 de febrero el **Decreto para la protección del pueblo y del Estado**, que suspende los artículos de la constitución de Weimar concernientes a las libertades personales. El decreto nunca fue revocado, de modo que todo el tercer Reich puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, como un estado de excepción que duró doce años. El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite no sólo la eliminación física de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) devino una de las prácticas esenciales de los estados contemporáneos, aún de aquellos llamados democráticos. (Agamben;2005, 25-26)

El nazismo entonces no es resultado de las antinomias generadas por el fracaso de la agenda social de la Revolución Francesa, como señala Arendt, sino un resultado de la relación profunda que se empezó a establecer desde antes de la

primera guerra mundial entre el capital monopólico y los militares, que sirvieron de cadena de transmisión de las políticas oligárquicas a una sociedad relacionada cotidianamente con el ejército. Esta relación permite el crecimiento de la idea de un imperialismo social basado en el interés frío y calculador que sabe que siempre es más conveniente ser el dominador que el dominado. El odio alemán contra el capitalismo anglosajón no se debía a ningún valor humanista sino a la competencia. El problema para ellos era que Alemania no ocupaba el lugar que le correspondía por su desarrollo técnico, científico y militar. Esto por culpa del Tratado de Versalles y la desunión originada por la lucha de clases. Había que romper con ambas situaciones para poder llevar a Alemania a la hegemonía imperialista. Y eso es lo que intentaron hacer los nazis. Pero el nazismo se despojó de toda mentira, de todo oropel, mostrando la brutalidad imperialista sin la retórica misionera del progreso de la humanidad y sus promesas, cosa que hacían todas las potencias europeas que se ufanan públicamente de ser baluartes del liberalismo y la democracia.

Schmitt denuncia la hipocresía imperialista, pero para justificar el cinismo imperialista:

Ni en la democracia urbana ateniense ni en el imperio mundial inglés están políticamente emancipados todos los ciudadanos del estado. De los más de cuatrocientos millones de habitantes del imperio británico, más de trescientos millones no tienen derechos políticos, no son ciudadanos ingleses. Cuando se habla de la democracia inglesa y del derecho al voto universal y de la igualdad universal, se ignora a cientos de millones de seres humanos con la misma naturalidad con la que eran ignorados los esclavos en la democracia ateniense. El imperialismo moderno ha producido numerosas formas nuevas de gobierno en relación al desarrollo técnico y económico en la misma medida en que la democracia fue desarrollándose en las metrópolis. Colonias, protectorados, mandatos, acuerdos de intervención y parecidas formas de dependencia hacen posible que una democracia gobierne sobre una población tan heterogénea sin concederle la nacionalidad, haciéndola depender del estado democrático y, al mismo tiempo, segregándola de ese estado. Este es el sentido político y constitucional de la bella fórmula: las colonias son según el derecho político países extranjeros y según el derecho internacional, territorio nacional. (Schmitt; SEP, 14)

El nazismo no buscó una justificación filosófica a su empresa imperial como lo hicieron los españoles, los franceses y los británicos, sino una justificación "científica". Instrumentalizó la supuesta neutralidad de la ciencia y pretendió ajustarse a las "verdades" de la naturaleza, como las "leyes" de la herencia. El racismo se volvió técnico y comenzó el exterminio. Judíos, rusos, gitanos, homosexuales y lesbianas, criminales del orden común, pero también deformes,



enfermos y locos, fueron convertidos en bacterias que había que aniquilar para asegurar el proyecto eugenético de la raza aria. El exterminio masivo de los Otros, llevado a cabo de manera industrial, técnica, fría, exhibió la profunda deshumanización que Nietzsche anunciaba con su advertencia del devenir del nihilismo. Y eso es el nazismo, nihilismo puro, negación absoluta de lo humano, es decir antipolítica en el sentido más brutal.

El nazismo nació cuando el tema de la pureza de la raza sustituyó al de la lucha de razas, señala Foucault, quien analiza que el racismo no está ligado de modo accidental con el discurso y la política imperialista del capital monopólico alemán; no se trata de una construcción ideológica adicional. En el momento en el que el discurso de la guerra de razas, que es el contradiscurso de los pueblos europeos conquistados y oprimidos durante siglos por los romanos y los germanos, se transformó en un discurso revolucionario, pues apareció el enemigo de clase, el racismo invirtió el profetismo revolucionario, reemplazando al enemigo de clase por el enemigo racial. De ahí que August Bebel profiriera aquella famosa frase de que el antisemitismo alemán era el socialismo de los idiotas. El discurso racista fue utilizado para fundamentar la soberanía moderna de todos los estados pues es lo que permite marcar la diferencia entre dentro y fuera, arriba y abajo, centro y periferia, y justificar el desarrollo de la sociedad disciplinaria, que transfirió la *auctoritas* de la ley a la norma, de lo jurídico a lo biológico, de la gestión de la soberanía a la gestión de la pureza racial y la sanidad pública.

(...) a fines del siglo XIX aparece ya lo que podría llamarse un racismo de estado. Un racismo biológico y centralizado. Este tema fue, si no profundamente modificado, por lo menos transformado y utilizado en las estrategias específicas del siglo XX. Se pueden reconocer dos transformaciones: por un lado la nazi, que retoma el tema del racismo de un estado encargado de proteger biológicamente a la raza aria. Este tema es asumido de manera regresiva para implantarlo y hacerlo funcionar dentro de un discurso profético, en el cual, en un tiempo, apareció la lucha de razas. El nazismo utilizó toda una mitología popular casi medieval para hacer funcionar el racismo de Estado dentro de un paisaje ideológico-mítico próximo al de las luchas populares. En el nazismo el racismo de estado está acompañado de connotaciones como la de la lucha de la raza germánica esclavizada por los vencedores breves que impusieron el tratado de Versalles. Pero también por la existencia de los héroes históricos (todos los *führers*) que brillan por la reanudación de una guerra ancestral; por el advenimiento de un nuevo Reich que representa el imperio de los últimos días, cuyo deber es asegurar el triunfo milenario de la raza (aria). (Foucault; 1996,73)

La inscripción del racismo en los mecanismos del Estado significó la emergencia del biopoder. (Foucault, 203) Foucault resalta que mientras en los siglos XVII y XVIII surgen las disciplinas sociales enfocadas a la vigilancia y supervisión de las conductas individuales desde una perspectiva medico-policíaca, íntimamente relacionada con una tecnología disciplinaria del trabajo, en la segunda mitad del siglo XIX se ve aparecer una nueva tecnología del poder que incluye las técnicas disciplinarias, las incorpora, las modifica, se instala y se proyecta desde ellas. Pero a diferencia de la disciplina que inviste al cuerpo, la nueva técnica de poder busca controlar la vida colectiva de la población masificada. Controla al ser humano desde los procesos que lo definen como viviente, lo que sería según Foucault “la estatización de lo biológico”.

Diría, con más precisión, que la disciplina procura regir la multiplicidad de los hombres en tanto esta puede y debe resolverse en cuerpos individuales, a los que se puede vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. También la nueva tecnología se dirige a la multiplicidad de los hombres, pero esta no se resuelve en los cuerpos sino en cuanto estos constituyen una masa recubierta por procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad. (...) tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que se efectuó según la individualización, tenemos una segunda que parte de la masificación. Se efectúa no en nombre del hombre-cuerpo sino del hombre-especie. Después de la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el setecientos, a fines del siglo XIX aparece algo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana. (Foucault;1996, 197)

La demografía, la salud pública, las políticas de bienestar son los ámbitos originales de la acción biopolítica que se despliega sobre el concepto de Población como “problema”. La dominación ahora se ejerce desde la gestión y regulación “científica” de los procesos vitales de las masas. Si el poder soberano sobre la vida radicó en el poder de matar (hacer morir y dejar vivir) el nuevo poder biopolítico radica en la posibilidad de hacer vivir y dejar morir. La inserción del racismo en el Estado moderno en la época del ascenso del biopoder, y de la retirada de la soberanía, permite crear divisiones entre la población, es decir, “una cesura en el continuum biológico”. Esta separación permite establecer un enemigo irreductible, alguien al que hay que matar para sobrevivir, no en el sentido polémico, guerrero, sino en el biológico. La función homicida del estado es asegurada por el racismo. (Foucault;1996, 207)

La matriz del biopoder es el evolucionismo entendido en un sentido amplio. No la teoría de Darwin, sino el conjunto de nociones anunciadas ya por Spencer que se popularizaron, como señala Carl Amery, como una mediocre ilustración social de un fuerte carácter utilitarista y pseudo-científico. El nazismo se montó sobre una serie de conceptos ampliamente aceptados aún hoy en día como la superioridad racial caucásica, la jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, la lucha a muerte por la vida entre las especies, la selección “natural” de los “mejores”, base del criterio “aristocrático” de la “naturaleza”, que Hitler llamaba “la diosa cruel de la sabiduría”. Basta ver cualquier documental del siglo XXI sobre la vida animal para encontrar todos estos discursos nazis detrás de un supuesto velo de científicidad y neutralidad política, lo que claramente no es así, sino un concepto reaccionario de naturaleza que devino no sólo un modo de transcribir el discurso político, sino un modo de pensar las relaciones entre el imperialismo militante, la criminalidad, la enfermedad y la lucha de clases. El evolucionismo es el fundamento teórico de la eugenesia y el exterminio masivo. Edificar una “raza superior” depurando y eliminando a los “inferiores” y los “enfermos”. En otras palabras, el imperativo de muerte en el sistema de biopoder es admisible sólo si tiende a la eliminación del peligro de la “degeneración” racial. (Foucault;1996, 206)

El nazismo no es otra cosa que el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder instaurados a partir del siglo XVIII. Ningún Estado fue más disciplinario que el régimen nazi; en ningún otro Estado las regulaciones biológicas fueron activadas y administradas de manera más cerrada y más insistente. Poder disciplinario, biopoder, todo esto atravesó y sostuvo materialmente a la sociedad nazi (gestión biológica de la procreación, de la herencia genética, de la enfermedad, de los incidentes). Ninguna sociedad fue más disciplinaria y al mismo tiempo más aseguradora que la instaurada y proyectada por los nazis. El control de los riesgos específicos de los procesos biológicos es de hecho uno de los objetivos esenciales del régimen. (Foucault;1996, 210)

Gracias al concepto de Lebensraum (espacio vital) el racismo se convierte en el motor de un imperialismo racial que distribuye en amplios sectores de la sociedad alemana el derecho de homicidio tanto contra el extranjero como contra el degenerado, categoría pseudomédica que incluye al enemigo político. Esto caracteriza la guerra y el terror totalitario. Más aún, para los nazis el peligro de muerte los probaría como una raza superior frente a las otras razas, que acabarían avasalladas o exterminadas. De no hacerlo, el pueblo ario merecía la muerte, no la

servidumbre hegeliana sino simplemente la muerte. Como epílogo, Hitler ordenó que el ejército atacara y destruyera todos los elementos que pudieran permitirle a los alemanes sobrevivir a la derrota. “El nazismo es absolutamente racista, absolutamente homicida y absolutamente suicida”, señala finalmente Foucault.

Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la propia; esta mecánica está inscrita en el funcionamiento mismo del Estado moderno. El nazismo sólo llevó al paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos de biopoder. Pero este mecanismo está inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los estados modernos, capitalistas y dizque socialistas. (Foucault;1996, 210)

El nazismo fue un fenómeno necrofílico. Su delirante proyecto eugenético lo entrampó en una hostilidad irresoluble. El Reich de mil años solamente duro doce y cubrió Alemania de muerte, destrucción, odio y vergüenza. Lo mismo podemos afirmar del imperialismo fascista japonés que azotó Asia y el pacífico, dejando una estela de millones de muertos. La estruendosa derrota del nazismo y del imperio del sol naciente exhibieron la esterilidad del supuesto realismo político de la ultraderecha. Su culto de la raza y la técnica carcomió velozmente sus posibilidades llevando a los filisteos arios y japoneses al mismísimo infierno. Los hongos atómicos de Hiroshima y Nagasaki dejarían claro al mundo quienes habían vencido.

## **La hegemonía estadounidense**

La victoria de los aliados no significó la victoria del liberalismo ni de la democracia, sino un paso más dentro del proceso de fetichización política resultante de la disputa por la técnica. Proceso que tiene como punto de no retorno el inicio de la era atómica. La existencia de las armas nucleares significó un cambio sustantivo en la forma de concebir el estado y la política. No hacia la democracia sino hacia el control. Sobre el escenario creado por la división del mundo que las potencias vencedoras acordaron en Yalta se desarrolló una política mundial cifrada en el control biopolítico, la mentira y la simulación. El mundo de la postguerra no se dividió en demócratas y comunistas y en realidad nunca hubo una guerra fría, un enfrentamiento político entre los Estados Unidos y la URSS. Lo que sucedió

realmente fue la conformación de una hegemonía tecno-capitalista que usó el anticomunismo como pretexto para justificar una política armamentista y contrainsurgente que asegurara la supremacía militar estadounidense.

Se diría que el desarrollo actual de la técnica militar va a acabar haciendo que sólo queden unos pocos estados con suficiente poder industrial para hacer la guerra con alguna perspectiva de éxito, mientras que estados más pequeños o más débiles tendrán que prescindir del *ius belli* a no ser que consigan salvaguardar su independencia por medio de una política de alianzas acertada. (Schmitt;2006, 75)

La derrota de las potencias del eje canceló la posibilidad de nuevas guerras entre potencias. Al menos directamente. Como señala Schmitt, el desarrollo tecnológico-armamentístico creó un monopolio de la fuerza que estructuró una serie de mecanismos que transformaron las relaciones políticas. Los grandes derrotados de la guerra no fueron solamente las potencias del eje sino las viejas potencias coloniales que perdieron su primacía dentro del concierto internacional. En su lugar se erguía un nuevo centro de poder, los Estados Unidos, en torno al que se estructuraron las alianzas de los países capitalistas más desarrollados, sobre todo Alemania occidental y Japón, que de derrotados pasaron a ser socios preferentes. La necesidad de ajustar y controlar estos cambios llevó a resucitar la lógica del amigo-enemigo con la llamada "Guerra Fría". La defensa de la democracia y las libertades políticas y económicas fue el argumento. Pero el sistema político de los Estados Unidos acababa de abandonar definitivamente el liberalismo y la democracia.

En 1949 el presidente Eisenhower confirmaba la consolidación de lo que llamó el complejo militar-industrial como el verdadero comando del gobierno federal estadounidense. La tecnocracia había llegado para quedarse. No se podía nuclearizar la política sin clausurar definitivamente zonas enormes del estado al escrutinio y la opinión pública. La "seguridad nacional" se convirtió en el eje de la política interna y la política internacional se convirtió en una carrera tecnológica y armamentista con la URSS, que había demostrado un enorme vigor técnico y militar al emparejar rápidamente al pentágono con sus propias versiones de la bomba atómica y la bomba de hidrógeno y rebasar escandalosamente a la NASA en la carrera espacial.

El New Deal inicia el proceso de consolidación del Estado autoritario. Como señala Giorgio Agamben, desde el momento en que el poder soberano del Presidente de los Estados Unidos se refundaba sobre la *emergencia*, concepto que permitió la totalización del Estado, la metáfora bélica se convirtió en el curso del siglo XX en parte fundamental del vocabulario político, económico y cultural de los Estados Unidos. (Agamben 56) La necesidad de control de las cada vez más complejas sociedades industriales generó una nueva opacidad del estado, que a la manera soviética, ostentaba una difusa científicidad que justificó el ejercicio del biopoder y el miedo atómico.

La guerra fría en realidad significó el comienzo de una guerra que se ha expandido a escala planetaria. La histeria del macartismo sólo fue el arranque de un proceso de sofisticación de la contra insurgencia. La cacería de comunistas estadounidenses por el FBI resultó demasiado burda. Si el gobierno de los Estados Unidos se presenta como defensor de la legalidad y el liberalismo no podía utilizar los mismos métodos persecutorios del nazismo y el estalinismo. Es por eso que McCarthy es censurado. Pero el anticomunismo no desaparece, sino se refuerza en el escenario internacional como una pugna entre las superpotencias.

La victoria soviética sobre el nazismo y la expansión de su dominio burocrático a los países de Europa central y oriental presentó el pretexto perfecto para la “guerra fría” a sabiendas que no existió ningún intento por parte de los regímenes burocráticos de disputarle a los Estados Unidos su hegemonía. Todo lo contrario: fue desde el centro de poder “comunista” que se desactivaron las posibilidades revolucionarias en diversas sociedades. El socialismo en un solo país se extendió al socialismo en varios países sin pasar nunca por la proclama revolucionaria internacionalista. El estalinismo y sus herederos en lugar de activar a los sectores verdaderamente comunistas de las sociedades industrializadas y subdesarrolladas, los reprimió con ferocidad. La nomenklatura canceló la política del “internacionalismo proletario” debido a sus intereses geopolíticos y diplomáticos, de ahí que Stalin cumpliera al pie de la letra los acuerdos de Yalta: ordenó el desarme de los comunistas italianos y traicionó a la revolución griega, por una parte, y aplastó con tanques y soldados las exigencias obreras en Alemania oriental y Hungría, por otra. La dominación burocrática de los países “socialistas” implicó el exterminio de los partisanos antinazis y la creación de estados policíacos. Para ello recuperó a los colaboracionistas, a los soplones de la gestapo. Pero no sólo eso: desarrolló su propia versión biopolítica:

Frente a la transformación nazi está la de tipo soviético, que consiste en hacer, de algún modo, lo contrario: no una transformación dramática, teatral, sino una transformación silenciosa, sin dramaturgia legendaria y difusamente científicista. El discurso revolucionario de las luchas sociales --aquél que justamente había salido gracias a muchos elementos de la guerra de razas-- será retomado y adaptado a la gestión de una policía que asegura la higiene silenciosa de una sociedad ordenada. Lo que el discurso revolucionario designaba enemigo de clase, en el racismo de estado llegará a ser una especie de peligro biológico. ¿Quién es ahora el enemigo de clase? Es el enfermo, el desviado, el loco. En consecuencia el arma que en un tiempo debía luchar contra el enemigo de clase se convierte en policía médica que elimina como un enemigo de raza al enemigo de clase. (Foucault; 1996,74)

El régimen ruso post-estalinista retomó la idea del estado gestor y organizador de las posibilidades biológicas de la sociedad de masas. Por lo mismo, la nomenklatura se adjudicó el derecho de matar. Y así, de manera natural, reencontramos el racismo “científico” que funciona contra los anormales, los criminales y los disidentes políticos. (Foucault 212) Las paradojas de la historia hicieron que el padre de la bomba atómica rusa, Andrei Sajarov, fuera internado en un manicomio por disentir de la dominación esquizofrénica de la nomenclatura.

En contrapunto, la lógica totalitaria del gobierno de los Estados Unidos no se presenta como la cancelación de la vida democrática. El régimen estadounidense proscribió a las izquierdas y las ataca en “defensa de la democracia y la libertad”, para lo cual desarrolla una serie de mecanismos “excepcionales” que definen la legalidad del accionar estratégico del gobierno de los Estados Unidos y la concentración de las decisiones fundamentales en el poder ejecutivo, que es mando civil y militar. El crack de 1929 derrumbó el mito del carácter homeostático de la economía de libre mercado. Roosevelt llega a la presidencia con un plan de emergencia: intervenir la economía desde el Estado para regular los procesos del capital monopolístico y financiero, como planteó John Maynard Keynes. Fue el inicio de la ampliación de los poderes del ejecutivo en el ámbito legislativo. La emergencia necesitaba medidas extraordinarias y se estableció en el discurso del presidente Roosevelt el paralelismo entre una emergencia militar y una económica. El *New Deal* se realizó constitucionalmente a través de la delegación al Presidente de los Estados Unidos de un poder ilimitado de reglamentación y control sobre cada aspecto de la vida económica. Delegación contenida en una serie de estatutos que culminan en el *national recovery act* del 16 de junio de 1933.

El problema técnico esencial, que signa profundamente la evolución de los regímenes parlamentarios modernos es la extensión de los poderes del ejecutivo en el ámbito legislativo a través de la emanación de decretos y disposiciones, como consecuencia de la delegación contenida en las leyes denominadas de “plenos poderes”. (...)

Los años de la Primera Guerra Mundial y subsiguientes aparecen desde esta perspectiva como el laboratorio en el que se experimentaron y perfeccionaron los mecanismos y dispositivos funcionales del estado de excepción como paradigma de gobierno. Una de las características esenciales del estado de excepción -la provisoria abolición de la separación de poderes-- muestra aquí su tendencia a transformarse en una práctica de gobierno permanente. (Agamben; 2005, 32.33)

La estrategia de control político-militar del gobierno de los Estados Unidos lleva implícita la asimilación entre guerra, economía y desarrollo tecnológico (Agamben, 2005,41)

Es en la perspectiva de esta reivindicación de los poderes soberanos del presidente en una situación de emergencia como debemos considerar la decisión del presidente Bush de referirse constantemente a sí mismo, después del 11 de Septiembre de 2001, como el Commander in Chief of the army. Si, como hemos visto, la asunción de este título implica una referencia inmediata al estado de excepción, Bush está buscando producir una situación en la que la emergencia devenga la regla y la distinción misma entre paz y guerra (y entre guerra externa y guerra civil mundial) resulte imposible. (Agamben;2005, 58)

Se puede argumentar que a pesar del pesado conglomerado tecno-industrial-militar, en los Estados Unidos hay elecciones y alternancia en el poder. Robert Dahl nos advierte en contra de cualquier simplificación: el verdadero funcionamiento de la política estadounidense es complejo y responde a un entramado enorme de intereses que dan verdadera sustancia al bipartidismo tradicional de su sistema político, que es visto como un sistema de resolución de conflictos. Sin embargo, el predominio del razonamiento económico en todas las relaciones políticas y sociales de los Estados Unidos trae aparejado una serie de elementos que no debemos desestimar: Primero es el concepto del estado como árbitro y de los políticos como representantes de intereses concretos. En los Estados Unidos el parlamento no se convierte en la representación de una nación abstracta, como es el caso del



republicanismo roussoniano y su *volonté général*. Es la representación de intereses financieros, militares, empresariales y sociales (en ese orden). Esto, que en otra parte se conoce como “tráfico de influencias” o “uso lucrativo de las instituciones”, en Estados Unidos es la norma del funcionamiento del gobierno. En torno al gobierno como promotor y articulador de la economía y de la vida social y legal es que se constituyen los grupos de presión, los Lobbys, los cárteles, etc.

Este tipo de estructura, que Dahl denomina poliarquía, es, contra toda apariencia formal, intrínsecamente antidemocrática, pues por si mismo el concepto de justicia distributiva está falseada por la desigualdad económica estructural de la sociedad capitalista. La poliarquía está definida por los grupos de interés más poderosos, por lo que hay una verdadera sobrerrepresentación de las élites económicas, que mediante mecanismos legales imponen casi siempre sus intereses contra quienes no pueden ser verdaderamente representados so riesgo de afectar la lógica del capital (los trabajadores y las clases populares). El estado capitalista por excelencia, el estadounidense, desde que nació hace más de dos siglos ha sido una jugosa empresa. El lucro determina absolutamente todo: El orden y el progreso, la paz y la guerra. No se trata de plantear aquí de nueva cuenta la falacia del determinismo económico sino de señalar la naturaleza capitalista de la hegemonía norteamericana. Schmitt reflexionó:

Un imperialismo de base económica intentará, como es lógico, llevar al mundo a un estado en el cual el pueda aplicar sin obstáculo alguno sus medios de poder económico, tales como bloqueo de créditos, embargos de materias primas, hundimiento de las divisas extranjeras, etc. Considerará violencia extraeconómica cualquier intento de sustraerse a estos métodos “pacíficos” realizado por cualquier pueblo o grupo humano distinto. Hará uso de medios de coacción más severos, aunque desde luego “económicos”, medios que según esta terminología seguirán siendo apolíticos y esencialmente pacíficos, como los enumerados en las directrices de la Sociedad de Naciones de Ginebra para la ejecución del artículo 16 del Tratado (nº. 14 de la resolución de la segunda asamblea de 1921): bloqueo de la aportación de los medios de vida a la población civil, asedio por hambre. Finalmente el imperialismo económico dispone de medios técnicos para infligir la muerte física por la violencia, armas modernas de gran perfección técnica puestas a punto mediante una inédita inversión de capital y conocimientos científicos, con el fin de que en caso de necesidad se pueda disponer efectivamente de ellas. Para la aplicación de esos medios se crea un lenguaje esencialmente pacifista, que desconoce ya la guerra, y que habla de ejecuciones, sanciones, expediciones punitivas, pacificaciones, pactos, policía internacional, medidas para garantizar la paz. El adversario ya no se llama enemigo, pero en su condición de estorbo y de transgresor de la paz se considerará *hors la loi* y *hors l’humanité*; cualquier guerra iniciada para la conservación o ampliación de un poder económico irá precedida de una oferta propagandística capaz de convertirla en una cruzada, en la última de las guerras. Es lo que exige la polaridad de la ética

económica. Esta exhibe, que duda cabe, una sistemática y una consecuencia asombrosas, pero también este sistema presuntamente apolítico, en apariencia incluso antipolítico, está al servicio de agrupaciones de amigos y enemigos, ya existentes o nuevas no podrá escapar a la consecuencia interna de lo político. (Carl Schmitt;2006,107)

Aquí Schmitt describió rigurosamente la lógica del gobierno de los Estados Unidos. Es una lógica que descansa en la dominación económica, lo cual implica la falsificación de los criterios democráticos y la imposición de prácticas de biopoder que responden a la profundización del carácter omniabarcante y coactivo del capitalismo. Los intereses económicos determinan la inclusión o exclusión de poblaciones enteras dentro del sistema. La riqueza y el lucro determinan el comportamiento social y la ética colectiva. La “democracia” no puede rebasar los límites estructurales impuestos por los intereses dominantes, por ello, el sistema excluye de antemano cualquier posibilidad de expresión de las fuerzas sociales y, sobre todo, de proyectos políticos alternativos. La democracia se juega, entonces, en un espectro muy limitado de opciones. El bipartidismo tradicional estadounidense, por ello, no implica una verdadera competencia política sino una competencia elitista que se define en torno la lucha por los puestos de gobierno y representación o a diferencias de forma y no de fondo, pues su configuración es la expresión de la dictadura de las élites. Esto fue planeado desde la independencia de los Estados Unidos. Los padres fundadores el proyecto nacional estadounidense se mostraron preocupados por desarrollar un sistema de pesos y contrapesos que permitiera el voto de calidad de los ricos y pusiera a raya a la plebe. Así es la democracia en Norteamérica.

En esta lógica se circunscribe el funcionamiento militar: Su voluntad imperial aparece como la defensa *apolítica* de la libertad, pero es un instrumento agresivo de la geopolítica de las empresas que lo patrocinan. Por primera vez en la historia la guerra se convirtió realmente en un negocio total, en nombre de la paz, la democracia y el progreso. Todo un galimatías confuso que permite hacer la guerra y militarizar territorios enteros dentro de una lógica economicista y biopolítica.

El estado autoritario contemporáneo está fundamentado en la carrera armamentista y la acción contrainsurgente. ¿Por qué? Primero, por el auge de los movimientos independentistas y anticolonialistas, que transfirieron el conflicto militar anticomunista a los países del sureste asiático, Africa, Oriente medio y América Latina. La tecnología militar también tuvo una enorme repercusión en el desarrollo

de la guerra irregular, que pierde rigurosamente su carácter tradicionalmente telúrico y adquiere una fuerza de fuego y maniobra inédita. Esto es descubierto por las resistencias que se desarrollaron en la segunda guerra mundial. Fueron los partisanos los que verdaderamente derrotaron a los alemanes y los japoneses. El espionaje, el sabotaje y el involucramiento abierto de la población civil, el uso de armamento más moderno y eficaz, etc. desestructuraron los parámetros de la guerra, que desde entonces dejó de ser “convencional” para volverse “irregular”, es decir, total, **holística**.

Como consecuencia de la Segunda Guerra mundial, los movimientos independentistas que sacudieron los viejos imperios europeos en Asia y Africa y los movimientos armados de América Latina, se situaron lógicamente en la disputa por la técnica y recurrieron a una nueva narrativa, ahora de carácter nacionalista-progresista, que se montó sobre el carácter telúrico de la resistencia popular. El éxito del resistente o partisano antifascista, la mayoría de las veces comunista o anarquista, permitió la unión de dos magnitudes heterogéneas: la resistencia popular y el proyecto comunista, lo que desembocó en una nueva concepción de la lucha político-militar, que nutrió a casi todos los movimientos anticolonialistas que dieron forma a una nueva realidad: el neocolonialismo global. Para entender esa realidad recurriremos a Schmitt, que en su **Teoría del Guerrillero** (1962) nos plantea que quien llevó a sus máximas consecuencias este hecho fue el maoísmo:

La revolución de Mao está más telúricamente fundamentada que la de Lenin. La vanguardia bolchevique que conquistó para sí el Poder en Rusia en Octubre de 1917 bajo la conducción de Lenin, presenta grandes diferencias con los comunistas chinos quienes, después de veinte años de guerra, tomaron a China en sus manos en el año 1949. Las diferencias residen tanto en la estructura grupal interna como en su relación con la tierra y el pueblo que dominaron. En vista de la tremenda realidad determinada por una guerrilla telúrica, la controversia ideológica sobre si Mao expone – o no – un auténtico marxismo o leninismo se vuelve casi tan secundaria como lo es aquella otra cuestión acerca de si en antiguas filosofías chinas ya no se habrían manifestado muchas cosas similares a las que expone Mao. De lo que se trata aquí es de una “élite roja” forjada en la guerra de guerrillas. Ruth Fischer ha expuesto lo esencial al señalar que, desde el punto de vista nacional, los bolcheviques de 1917 constituyeron una minoría “conducida por un grupo de teóricos cuya mayoría se hallaba compuesta por emigrados”. En contrapartida, los comunistas chinos de 1949 bajo Mao y sus amigos habían combatido dos décadas sobre su propio suelo nacional contra un oponente también nacional, el Kuomintang, en el marco de una tremenda guerra de guerrillas. Puede ser que, desde el punto de vista de su origen, provinieran del proletariado urbano aproximadamente igual que los bolcheviques rusos originarios de Petersburgo y de Moscú. Pero cuando llegaron al poder,

traían consigo la experiencia de las más terribles derrotas y la capacidad organizativa necesaria para tomar sus principios y “trasplantarlos a un entorno campesino para desarrollar allí una nueva especie nunca vista hasta ése entonces” [42]. En esto reside el origen más profundo de las diferencias “ideológicas” entre el comunismo chino y el ruso-soviético. Pero también hay una contradicción interna en la propia situación de Mao quien amalgama un enemigo inespecial, global-universal, absoluto – el enemigo de clase marxista – con el enemigo real, territorialmente delimitable, de la defensiva chino-asiática contra el colonialismo capitalista. (Schmitt, 2010)

El asunto que resalta Schmitt es el hecho de que el desarrollo del maoísmo dentro de la estrategia de la guerra de guerrillas lo llevó a una enemistad total. Lo que permite entender la naturaleza política de la guerra es que tanto la política como la guerra se fundan en la relación de amigo-enemigo. La paz contiene en sí misma la posibilidad de la Guerra, de la enemistad. ¿Se puede acotar y regular la enemistad? “Eso es algo que puede decidir únicamente, a propio riesgo, el que conduce la guerra”, señala Schmitt. Para el maoísmo la “paz” es sólo la manifestación de una enemistad permanente que funda la llamada guerra fría. “La misma no es por lo tanto algo así como una media paz y media guerra, sino la continuación de la enemistad, adaptada a la situación vigente, en la que se emplean medios diferentes a los abiertamente violentos” (Schmitt, 2010).

A pesar del tono abiertamente reaccionario de Schmitt, que sitúa el paradigma de la enemistad total como resultado de la reflexión de los comunistas chinos, que no coinciden con las tradiciones occidentales de hacer política, pues China es otra civilización, la enemistad total y verdadera que se manifiesta no es un resultado lógico-político sino histórico, creado por la excepción como norma del colonialismo europeo. La exclusividad política de las metrópolis europeas totaliza la hostilidad del proyecto colonialista, que al excluir y subordinar al colonizado a la explotación capitalista dentro de la excepción absoluta permite la articulación reactiva de la xenofobia y el odio de clase en los movimientos anticolonialistas.

La guerra de la enemistad absoluta no conoce limitaciones. La práctica consecuente de una enemistad absoluta le otorga su sentido y su justicia. La pregunta es, pues, tan sólo: ¿existe un enemigo absoluto y quién es este enemigo *in concreto*? Lenin no dudó ni un instante en la respuesta y su superioridad por sobre todos los demás socialistas y marxistas consistió en que tomó en serio esa enemistad absoluta. Su enemigo absoluto, concreto, era el enemigo de clase, el burgués, el capitalista occidental y su orden social, en todo país en el cual dicho

orden imperase. La identificación del enemigo fue el secreto de la tremenda potencia agresiva de Lenin. (Schmitt; 2010)

El maoísmo respondió a distintas clases de enemistad que se potencian hasta convertirse en una enemistad absoluta. La enemistad racial contra el europeo; la enemistad de clase contra la burguesía capitalista y su organización: el Kuomintang; la enemistad nacional contra el invasor japonés, la enemistad vanguardista y sectaria contra toda otra forma de organización que no fuera el partido de Mao y su ejército rojo; todos estos factores se intensificaron y apuntalaron entre sí, convirtiéndose en los pilares del totalitarismo maoísta y su guerra total. Pero si el maoísmo absolutiza al enemigo es porque la guerra imperialista es absoluta también. Y el orden de los factores sí altera el producto: No se trata de que la “guerra popular prolongada”, como concepto de Guerra total, ponga en juego el espacio de indeterminación entre legalidad, legitimidad y violencia, sino que este espacio de indeterminación es consustancial a la dominación colonialista e imperialista, en la que, volviendo a parafrasear a Benjamin, “la excepción es la norma”. Fueron las potencias imperialistas las que absolutizaron al enemigo y usaron la guerra como forma privilegiada de su expansionismo y dominación, por lo cual, efectivamente, la absolutización de la enemistad es también consustancial al imperialismo económico de la era nuclear. Las guerrillas anticolonialistas y populares respondieron a esta situación trazada de antemano y no viceversa. Pero respondieron en los mismos términos de la disputa por la técnica, haciendo eco, siendo una civilización diferente, de los horizontes de dominación trazados por la hegemonía estadounidense. El maoísmo inclusive lleva el discurso biopolítico más lejos. La misión encomendada por Mao a sus guardias rojos fue destruir al “enemigo del pueblo en el seno del pueblo”. El exterminio masivo como práctica de “reeducación” fue característico de todos los movimientos “comunistas” orientales. Eso es lo que une a Ho Chi Minh, Mao y Pol pot, enemigos irreconciliables.

Schmitt subraya que la tecnificación transforma la guerra irregular, que deja de ser solamente telúrica y popular por el desarrollo de su eficacia técnico-militar. Sin embargo, este incremento de la capacidad técnica del accionar armado irregular no se tradujo en una mayor eficacia política. Por el contrario, la militarización de las izquierdas revolucionarias, resultado tanto del maoísmo como del guevarismo, que quisieron sacar de las experiencias particulares de la revolución china y la cubana

lecciones universales, significó un callejón sin salida en el que fueron acorraladas y aniquiladas la inmensa mayoría de las izquierdas armadas del mundo.

El escritor Carlos Montemayor denuncia en sus mejores novelas, **Guerra en el paraíso** y **Las armas del alba**, la estrategia de la espiral de violencia del gobierno mexicano, que buscó cerrar paso a los movimientos sociales disidentes mediante la represión violenta, y los obligó a accionar en la clandestinidad y la lucha armada, pretexto que usó el gobierno autoritario para dar un golpe mortal a sus enemigos e imponer la paz de los sepulcros. El guerrillerismo resultó de una esterilidad total, muchos movimientos armados fueron aniquilados no solo por el poder militar del sistema, con el que ninguna fuerza irregular se puede comparar, sino por su propio accionar, que portador de concepciones totalitarias, convirtió sus proyectos revolucionarios en genocidios. El caso más conocido fue la tragedia de Sendero Luminoso en Perú, movimiento maoísta que diezmó a la izquierda peruana con el asesinato sistemático y masivo de los líderes y movimientos que no compartían su política.

El maoísmo y otros movimientos fueron un síntoma más que una alternativa. La esterilidad del militarismo “revolucionario” no solo obedeció a la debilidad estructural de las fuerzas irregulares frente a los gobiernos y los ejércitos tecnificados del capital. Obedeció a razones todavía más profundas. El maoísmo expresa claramente lo que podríamos definir como el colapso de los sujetos sociales. La línea de masas es la expresión de la crisis total de los actores sociales que deviene como resultado de su desconocimiento como sujetos de su propia emancipación. El vanguardismo es la expresión de una profunda desconfianza y desprecio de las masas, que sin “dirección” carecen de valor político. La masa, por ello, es la confesión de que la sociedad ha sucumbido a la heteronomía absoluta del culto a la personalidad, de la disciplina del partido y el terror de los Guardias Rojos. La línea de masas del maoísmo lleva al paroxismo la simulación de lo social del espectacular concentrado totalitario, pero por ello es absolutamente inverosímil, esquizofrénica. La política de masas no genera politización social, ni siquiera un fanatismo sincero, sino masas neutrales y esquizoides, como corresponde a las prácticas del clientelismo y el terror totalitario. La masa presente en el espectáculo aclama al líder divinizado, pero su espíritu está ausente: la masa cumple con el espectáculo para sobrevivir, no por que “crea” en el liderazgo “científico” e “infalible” del Gran Timonel y los burócratas del partido. El enemigo total del maoísmo es lo social, no el imperialismo, como quedó patente con la visita del presidente Richard

Nixon a China, que inició la creciente cooperación económica, política y militar entre China y los Estados Unidos. Las masas, por el contrario, son inapelables, silenciosas, condición necesaria para llevar adelante el programa de los vencedores: la derecha del PCCH, que hoy, como una mafia de empresarios y gangsters dirige la acumulación capitalista con una violencia sin parangón en el mundo.

La masificación, claro está, no es un fenómeno particular de los “socialismos reales” sino el resultado de los procesos de industrialización y de desarrollo económico. Si alguna sociedad ha llevado la masificación a su extremo es precisamente la estadounidense. Pero la masificación tiene una dinámica diferente de la que acabamos de enunciar en el caso chino. La sociedad de masas de los Estados Unidos está estructurada en torno a un espectacular difuso: la sociedad de consumo. El desarrollo de las prácticas disciplinarias como la psicología, sobre todo en su vertiente conductista, se aplicó a las necesidades de la empresa y el comercio, para construir un enorme imaginario hipersimbólico capitalista que busca desaparecer el anhelo justiciero y libertario de los explotados, que ya no se usa ni como retórica, pues el espectáculo ya no está en la política sino en la música, los deportes, la televisión y los supermercados; Las relaciones intersubjetivas se han tornado solamente cosificantes. En el espectacular difuso la propaganda no existe. Ninguna ideología política es creíble por televisión. El desarrollo de la publicidad trasladó los elementos simbólicos colectivos a las mercancías en el paroxismo del fetichismo mercantil. Tener es ser, ese es el sentido común del imperialismo económico. Lo único verídico es la guerra de todos contra todos, el razonamiento válido es el frío cálculo egoísta. La razón cínica que piensa que siempre es más conveniente dominar que ser dominado ha proyectado el american way of life como el modelo de sociedad capitalista global. La administración del estado y su enorme poderío militar es un asunto ajeno a la población jerarquizada económicamente. Con la nuclearización el estado devino opaco y la política hacia lo social fue anulada por la administración biopolítica de las masas, que ya no exigen, pero tampoco otorgan, en el sentido de la *multitud* de Negri, que en cuanto masa, es estéril residuo de la implosión política de la sociedad. Para Baudrillard las masas son una especie de agujero negro:

(las masas) no son buenas conductoras de lo político ni buenas conductoras de lo social, ni buenas conductoras del sentido en general. Todo las atraviesa, todo las imanta, pero todo se difunde en ellas sin dejar rastro. Y la apelación de las masas, en el fondo, siempre se quedó sin respuesta. No irradian, sino por el contrario, absorben todas las radiaciones de las

constelaciones periféricas del Estado, de la historia, de la cultura, del sentido. Son la inercia, el poder de la inercia, el poder de lo neutro. (Baudrillard; 1978, 5)

La masificación no reproduce la dialéctica amigo-enemigo más que a nivel individualizado donde todos son enemigos y la solidaridad es inexistente. Las neutralizaciones políticas de la colectividad ejercen un poder demoledor sobre las representaciones, pues no se puede representar lo neutro. Esto hace a la masa indócil pero no explosiva sino más bien implosiva, pues la masa no es un sujeto ni un objeto, es silenciosa e inescrutable, anónima. Por eso el concepto de la masa es antipolítico y exhibe plenamente el fetichismo de la vida social.

Nadie puede representar a la mayoría silenciosa, y esa es su revancha. Las masas no son una instancia a la que uno pueda referirse como en otros tiempos a la clase o al pueblo. Retiradas en su silencio, ya no son sujeto (sobre todo no de la historia), ya no pueden ser nombradas, articuladas, representadas ni pasar al "estadio del espejo" político y del ciclo de identificaciones imaginarias. Se ve qué poder resulta de ello: no siendo ya sujeto, las masas no pueden estar alienadas -{ni en su propio lenguaje ni en ningún otro que pretendiese hablar por ellas). Fin de las esperanzas revolucionarias, pues estas siempre especularon con la posibilidad para las masas, como para la clase proletaria, de negarse como tales. Pero la masa no es un lugar de negatividad y explosión, sino un lugar de absorción y de implosión. (Baudrillard; ASMS 26)

La masificación elimina los sujetos políticos en la malla de los canales de gestión de las necesidades de la población como problema biopolítico. La sociedad del espectáculo descansa en la debacle de lo político pero trata de esconder el triunfo de la técnica como instrumento de dominio. Exhibe el cadáver de la política maquillado como conductor de televisión para llamar la atención. Pero la masa, apolítica y pesimista, es indiferente al patético espectáculo de las personalidades políticas y sus pequeñísimas diferencias, exaltadas por un mercadeo político frívolo y vacío. El espectacular difuso del capitalismo monopólico que se fue perfilando desde principios del siglo XX y que ahora es una realidad apabullante descansa en una enorme crisis de legitimidad (de ahí la preocupación de los socialdemócratas como Habermas por el problema de la legitimidad política en las sociedades como la alemana), que, sin embargo, no es una crisis de gobernabilidad. El imperialismo económico verdaderamente ha consolidado un poder incontestable. Hoy lo social se simula con la informática de poblaciones, los sondeos, las encuestas y los *reality shows* (elocuente nombre), y de esa simulación, que algunos llaman la sociedad de la información, se sirve la tecnocracia financiera y militar para afinar su control biopolítico, trazando mapas de una masa transparente y neutra.



La masificación crea un escenario donde el enemigo solamente es potencial: la masa es *potentia* congelada. ¿cómo crear entonces un enemigo que movilice al Estado y justifique la existencia de las armas y los ejércitos, la retórica fascista de los neoconservadores, la organización de mercenarios y voluntarios para seguir ejecutando la voluntad imperial? Guy Debord nos da una respuesta:

Esta democracia tan perfecta fabrica ella misma su inconcebible enemigo: el terrorismo. En efecto, quiere ser juzgada por sus enemigos antes que por sus resultados. La historia del terrorismo está escrita por el estado pues es educativa. Las poblaciones espectadoras no pueden saberlo todo sobre el terrorismo, pero siempre pueden saber lo suficiente como para ser persuadidas de comparandolo con éste, lo demás deberá parecerles más aceptable, en cualquier caso, más racional y democrático. (Debord; 1990, 36)

El terrorismo es un invento perfecto: ajeno a las masas, las convierte en su blanco. Expresión inútil y estéril en lo político, “el terrorismo actual apunta contra lo social en respuesta al terrorismo de lo social” señala Baudrillard. Hay una correlación entre la irracionalidad política del acto terrorista con la de las masas, no solo como acto vacío, carente de sentido político, sino como reflejo de la estructuración de un nuevo enemigo, que como la sociedad del espectáculo es parte de los mecanismos de una gubernamentalidad ilegítima. El terrorista no necesita legitimarse para actuar, pues cualquier “causa” se torna insignificante ante el atentado mismo. Contrapone la revolución, la justicia, la lucha legítima de un pueblo oprimido contra la masa, que es el residuo enrevesado de lo social. El terrorista es un no sujeto de la implosión política de lo social. Su desesperación es directamente proporcional a la indiferencia de las mayorías silenciosas.

Los inocentes pagan el crimen de no ser nada, de no tener destino, de ser desposeídos de su nombre por un sistema también anónimo del cual, son entonces, la encarnación más pura. Son los productos finitos de una socialidad abstracta que hoy está globalizada. Es precisamente en el sentido de que son cualquiera, que son las víctimas predestinadas del terrorismo. (Baudrillard;1978, 59)

Más aún, el terrorismo es perfectamente funcional a la creación de un dominio imperial. Schmitt señala que el núcleo central de lo político no es la enemistad simple y llana sino la diferenciación entre amigos y enemigos. El reconocimiento del amigo y el enemigo no se puede quedar en la pura violencia, tiene que trascender al reconocimiento político de los aliados y los contrarios. Esto es lo que Schmitt llama **el concepto del tercero implicado**, y es el mecanismo que permite al gobierno de los Estados Unidos intervenir en los procesos insurgentes y

contrainsurgentes alrededor del mundo. Gracias al concepto del tercero implicado la hegemonía estadounidense se volvió omniabarcante. Esto le permitió posicionarse como *referee* y *sheriff* planetario, convirtiéndose en el principal impulsor del proceso de totalización totalitaria de la totalidad biopolítica contemporánea.

El militarismo estadounidense se sitúa entonces como un poder total que, sin embargo, no quiere aparentar ir más allá de la ley porque necesita una razón legal que lo legitime si es que desea mantenerse en la esfera de lo político y no quiere caer sencillamente en lo criminal (aunque cae en ello demasiado seguido). Falsifica entonces el principio de validez política con un legalismo fetichista que pasa por ser el más racional, progresista y exclusivamente moderno producto del desarrollo de la legitimidad democrática liberal. Es aquí donde la dominación tecnomilitar presenta como límite absoluto de la política la soberanía de la ley vigente, frente a la que no hay ninguna soberanía de la justicia que pueda enarbolar el derecho de rebelión legítimamente. La ilegalidad y la falta de reconocimiento político son la tumba política y existencial del terrorista, que pasa de ser rival político a simple transgresor de la ley.

Sin reconocimiento de las superpotencias militares no hay beligerancia, la revolución se convierte en un acto ilícito y caótico, en un asunto policíaco. La “soberanía de la ley”, señala Schmitt, es requisito indispensable para el reconocimiento e inscripción en el orden internacional dictado por las fuerzas que controlan los espacios dejados por la cancelación de la política. El gobierno de los Estados Unidos decide quién es el enemigo de todos. Si alguien se arroga la facultad de designar al enemigo y no se subordina a la decisión que al respecto ha tomado la hegemonía estadounidense hasta ese momento, ese alguien “demostrará” que tiene la pretensión de tomar para sí una legalidad propia y nueva, lo que significa su proscripción automática en el ámbito nacional e internacional, lo que permite atacar al enemigo total-ilegal con la fuerza de la ley más allá de la ley.

Frente a la imparable progresión de lo que ha sido definido como una guerra civil mundial, el estado de excepción tiende cada vez más a presentarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea. Esta dislocación de una medida provisional y excepcional que se vuelve técnica de gobierno amenaza con transformar radicalmente -- y de hecho ya ha transformado de modo sensible—la estructura y sentido de la distinción tradicional de las formas de constitución. El estado de excepción se muestra desde esta perspectiva como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo. (Agamben;2005, 25-26)

En concordancia con lo anterior, Schmitt señala que el problema de la guerra y la paz en la era nuclear ha trascendido definitivamente lo legal, pues la legalidad a quedado subordinada e instrumentalizada por una lógica supraconvencional determinada por el desarrollo tecno-industrial y biomédico.

Sucede que el desarrollo tecnoindustrial ha convertido las armas de los seres humanos en puros medios de exterminio. Con ello se produce una irritante confusión entre protección y obediencia: la mitad de las personas se convierte en rehenes de la otra mitad compuesta por los poderosos poseedores de medios de exterminio nucleares. Estos medios de exterminio absolutos exigen la existencia de un enemigo absoluto si es que no desean ser vistos como absolutamente inhumanos. Porque, al fin y al cabo, no son los medios de exterminio los que exterminan sino que son seres humanos quienes, con estos medios, exterminan a otros seres humanos. (Schmitt; 2010)

La totalización de la enemistad es resultado de la deshumanización de la Guerra y la política. Sólo deshumanizando al enemigo se justifica la propia deshumanización. La deshumanización de la enemistad total implica la absoluta negación onto-ético-política del enemigo, por eso Schmitt señala que

El peligro último, por lo tanto, no está ni siquiera en la existencia de los medios de exterminio y en una premeditada maldad del ser humano. Está en la inevitabilidad de una imposición moral. Las personas que utilizan esos medios contra otras personas se ven obligadas a exterminar también moralmente a esas otras personas, vale decir: a las víctimas y a los objetivos que los medios exterminarán. Tienen que declarar que el bando contrario, en su totalidad, es criminal, inhumano y constituye un disvalor total. De otro modo se convertirían, ellos mismos, en criminales e inhumanos. La lógica del valor y del disvalor despliega todas sus exterminadoras consecuencias y obliga a producir siempre nuevas, siempre más profundas, discriminaciones, criminalizaciones y devaluaciones hasta el exterminio de cualquier vida que sea tan disvaliosa que no merezca vivir. (Schmitt; 2010)

Esta lógica biopolítica fue patente desde el principio de la postguerra. Es curioso, pero los analistas liberales que pretenden situar la hegemonía estadounidense del lado democrático y liberal, no consideran necesario analizar el marco biopolítico de la acción político-militar del gobierno de los Estados Unidos. Pretenden ocultar tras un velo de ignorancia la lógica en la que descansa la pseudopolítica como simulacro que encubre la dominación total característica de las sociedades nuclearizadas de la postguerra. Esta lógica es, como señala acertadamente Schmitt, la del valor y el disvalor totales. Si no consideramos esta lógica devaluadora de lo humano con todas sus consecuencias nos quedamos con un análisis sesgado. Pero es precisamente eso que se quiere ocultar lo que determina todo. Porque el desarrollo técnico-militar ha evaporado la posibilidad de la

convivencia política para imponer una convivencia biológica controlada por las fuerzas de la deshumanización y la muerte.

## Capítulo 3

### El estado de rebelión

**La rebeldía es la vida, la sumisión es la muerte.**

**Ricardo Flores Magón**

En los capítulos anteriores de esta disertación desarrollamos la argumentación de que las teorías que ven la política como la realización racional del ideal ético llegan a varios límites que no se pueden franquear sin darle la razón, por complicidad o insuficiencia, a los argumentos que sitúan la acción política más allá de los límites formales y normativos éticos y legales, en la pura acción estratégica planteada por el horizonte de la disputa por la técnica. Como concluimos en el apartado anterior, referido a la hegemonía biopolítica, el estado de derecho se falsifica y queda instrumentalizado por el estado de excepción como paradigma de gobierno. Pero la astucia de la falsificación y la fuerza de las armas y el dinero son insuficientes, a pesar de todo, para destruir el ser político. En tanto que la política es esencial en los seres intersubjetivos esta no puede desaparecer si no desaparecen los seres que la ejercen.

La acción estratégica extralegal y extramoral carece de legitimidad. Aunque responda al ejercicio de una legalidad, está inscrita plenamente en lo antipolítico, no en lo político. La dictadura siempre busca clausurar la política como ejercicio social, no promoverla. El estado de excepción como norma en las llamadas “democracias liberales” es inconfesable desde una perspectiva liberal, de ahí la justificación “legal” de la acción punitiva de las fuerzas del “orden”. *Uroboros*, la dictadura al servicio de la libertad y la democracia otra vez, ahora con criterios científicos “indiscutibles” como fuente de legitimación. Sin embargo la dictadura biopolítica en nombre de la democracia, la libertad y la justicia, por más razones que se esgriman, no deja de ser una contradicción evidente. El triunfo de la razón instrumental autoritaria ha puesto en cuestión el racionalismo deontológico. El intento de pensar de manera lógico-deductiva el mundo ha devenido en el peor de los irracionalismos, en la defensa de formas de autoridad fetichizadas *por* su pretendida universalidad racional.

Chantal Mouffe en su texto **El retorno de lo político**, retoma la crítica de Ricoeur y Gadamer al racionalismo kantiano, que conlleva la idea de la

subordinación de la esfera práctica a una concepción positivista de la ciencia, dentro de un ideal de comprensión que separa la pretensión trascendental y univesalista de la razón con la política empírica, histórica. Para romper con esa lógica que nos arroja al nihilismo, Mouffe propone la rehabilitación del concepto aristotélico de Frónesis:

(La frónesis aristotélica) es una clase de racionalidad propia del estudio de la praxis humana que excluye toda posibilidad de una ciencia de la práctica pero supone la existencia de una razón práctica cuya seña de distinción no son los juicios apodícticos sino el predominio de lo razonable sobre lo demostrable. (Mouffe; 1999, 33)

Retomar la visión de la frónesis nos permite establecer la posibilidad de discutir juicios de validez, que están intrínsecamente ligados a la posibilidad de disentir y criticar el orden establecido o el consenso mayoritario. Como señala Enrique Dussel:

... disidencia racional, también legítima, que no acepta el acuerdo *legítimo* de la mayoría, está fundamentada en un silogismo práctico-monológico que puede oponerse con derecho al silogismo público mayoritario (Dussel;2010, 420)

La idea de la frónesis se enfrenta directamente con las pretensiones positivistas y se sitúa abiertamente en la perspectiva dialógica que presupone la diferencia y la crítica. Sin éstas, el ser humano deja de tener autonomía moral y política. La debilidad del biopoder tecnocrático contemporáneo se encuentra precisamente en los mecanismos de legitimación. La idea de simular la democracia descansa en una debilidad absoluta: plantea la simulación de algo que no se puede simular. La democracia es la expresión de la sustancia social y se puede tornar verdaderamente peligrosa para los intereses de sus “defensores” militaristas y su doctrina del estado de excepción como norma. Por eso la frónesis está asociada a la virtud política de los hombres concretos que hacen o dejan de hacer política y nos sitúa en la defensa de la libre subjetividad, de la libre expresión y de la creatividad social e individual. En la defensa de la filosofía política contra la “auctoritas” biopolítica.

En este nivel monológico y no solipsista es donde la frónesis puede seguir cumpliendo una función relevante en la filosofía política. (Dussel; 2010,421)

## 1. Aristóteles y la frónesis política

La teleología racional progresista tanto de matriz kantiana como hegeliana trata de descansar en cierto movimiento de la historia que concibe solamente válida la evolución del statu quo. De ahí la contradicción de reconocer el conflicto como motor de la historia para tratar de clausurarlo, contradicción presente en las posiciones de ambos pensadores. Esto es el horizonte de la infancia del capitalismo, que desde que nació proclamó el fin de la historia, sin que la historia le hiciera caso. Marx centró su expectativa de cambio recurriendo a los razonamientos presentes sobre todo en el pensamiento de Hegel. Pero se quedó sin historia más allá de la derrota del capitalismo. El futuro sería una sociedad sin estado, ergo, sería una sociedad sin política. Evidentemente ese optimismo antipolítico resultó infundado. Como señala Dussel:

Si la validez ética o la legitimidad política se fundan en la participación simétrica de los afectados para alcanzar acuerdos por medio de razones, es sabido que dicha validez o legitimidad no puede ser perfecta. Ni la simetría ni la participación perfecta de todos los afectados es posible. Dada la finitud de la condición humana, toda legitimidad es relativa, imperfecta, falible. (Dussel; 2006, 96)

La política reapareció constantemente en los sistemas *perfectos*, tanto en los capitalistas como en los dominados por las nomenklaturas “marxistas”. Los regímenes policiacos de Europa oriental se desmoronaron en semanas por una impresionante movilización social. Lo mismo pasó en Ecuador, Argentina y Bolivia, y hoy ocurre en el mundo árabe con la caída tumultuosa de los dictadorzuelos de Egipto y Túnez y una ola democratizadora que jamás se imaginaron las redes de la *inteligencia* militar de la hegemonía estadounidense. ¿Qué es lo que pasa? La fuerza del estado se desmorona por la fuerza de un impulso político venido, como señala Schmitt, de las simas de lo social. Desde abajo los cambios sociales operados en los últimos años como resultado de las políticas globalizantes se manifestaron de manera explosiva contra los corsés autoritarios de todo tipo. Contra todo pronóstico, pues qué pueden pronosticar los simuladores y propagandistas que se dedican a malpensar lo político, diversos sectores sociales rechazan ser víctimas silentes y retoman un protagonismo, muy diverso e irregular por cierto, que expresa la verdadera situación política de las sociedades, su dispersión y desorden

discursivo, que sin embargo atina a demandar el restablecimiento de la *auctoritas* sobre bases más democráticas, justas y libertarias. Esto es evidente.

Dussel plantea que el estado de rebelión, concepto que caracterizaría precisamente el actuar político *desde abajo y contra arriba* y no el estado de excepción, que es impuesto *desde arriba y contra abajo*, revela la verdadera naturaleza intersubjetiva de lo político, a tal grado, que como quedó demostrado en los ejemplos históricos antes mencionados, el estado de excepción como norma es incapaz de impedir el crecimiento del descontento social y los anhelos *igualadores* que la emigración forzosa de millones y la globalización hollywoodense de las multinacionales están generando sin poderlo prever ni controlar, lo que es señal de la ineficiencia del “realismo” tecnocrático, de su caducidad, del avance inexorable de su propia entropía.

La política es movimiento y cambio. Esto se sabe desde la antigüedad más remota y en las culturas más disímboles. ¿Qué es la historia política sino la historia de las transformaciones políticas? Pero es el movimiento de lo político lo que desconcierta a Hobbes, Kant y Hegel y sus elogios a la autoridad vigente de su tiempo como resultado de una historia interpretada desde su teleología idealista. Es lo que desconcierta a utopistas y heraldos del paraíso terrenal. No se puede cristalizar la vida de los pueblos ni para mal ni para bien. Todo intento en ese sentido es estéril. Más aún, es necrófilo y escatológico.

Si retomamos el razonamiento de Mouffe y de Dussel de reivindicar la fronesis como posición para abordar lo político hay que empezar diciendo de donde proviene la fronesis aristotélica. Esta viene de la crítica del estagirita a las visiones políticas de sus maestros. En este sentido, Sócrates, según Aristóteles, ve el desenvolvimiento de la política como el desarrollo de la corrupción de la primera república, que era perfecta. Es una visión que hace eco de la melancolía pitagórica, que sin embargo, no explicaba nada en el mundo concreto, donde las constituciones políticas surgían y caían constantemente sin una finalidad trazada de antemano. Por eso Aristóteles en la *Política* desarrolla una reflexión personal “parida” mediante la observación y el análisis de la historia política conocida por él, alrededor de 148 constituciones del mundo griego, y sus cambios políticos. Esto le permitió razonar un concepto dinámico que no parte de la pérdida de la perfección sino de la absoluta imperfección empírica de los sistemas políticos:

La variedad de constituciones proviene de que aunque todos los hombres reconocen la justicia y la igualdad proporcional, yerran, con todo, en el modo de alcanzarlas. (Aristóteles; V, I)



Aristóteles concibe seis formas de gobierno diferentes: tres formas políticas y tres despóticas. Las primeras son: la república, la aristocracia y la monarquía. Las segundas la democracia, la oligarquía y la tiranía. Las formas políticas tienen como finalidad organizar y dirigir a la sociedad conforme lo dicte la búsqueda del bien común. Estas formas de gobierno, sin embargo degeneran en gobiernos autorreferenciales, fetichizados, cuya patología radica en que solamente buscan el beneficio de quienes detentan el poder, que son la tiranía, la oligarquía o gobierno de los ricos y la democracia como el gobierno de los demagogos. Más adelante, subraya, sin embargo, que en realidad estas seis formas de gobierno se pueden sintetizar en dos formas principales de gobierno: la democracia y la oligarquía. Con ello Aristóteles reconoce que la política en realidad no se mueve en torno de valores honoríficos e ideales, sino de condiciones materiales de existencia. Estas son las que determinan la división de la sociedad en clases. Esta división será fundamental para comprender las mutaciones políticas, pues permite a Aristóteles explicar cómo se oponen los principios políticos de las diferentes clases, que son: para los pobres la libertad y la igualdad; para los ricos el lucro y la desigualdad:

La democracia, en efecto, ha surgido de la noción de que por ser iguales los hombres en algún aspecto son iguales en absoluto. ( y así se piensa que por ser todos igualmente libres, han de ser en absoluto iguales) La oligarquía, por su parte, viene de suponer que por ser desiguales en un respecto han de ser desiguales en absoluto (porque son desiguales en la propiedad, supónese que son desiguales en absoluto) (...) Todas las constituciones, por tanto, tienen cierto elemento de justicia, pero son deficientes con arreglo a un patrón absoluto; y por esa causa unos y otros cuando no obtienen en la república la parte que estiman corresponder a las ideas que sustentan promueven la revolución. (Aristoteles V.i)

Es interesante observar cómo Aristóteles concibe el conflicto a partir de la desigualdad. Es el primero que desarrolla una idea de la lucha por la justicia distributiva como motor de las mudanzas políticas. El hecho es que la política como movimiento presupone no solamente como políticas las posiciones de un orden vigente sino también las de sus enemigos, es decir, implica un reconocimiento de la resistencia y la rebeldía como constantes dentro de la vida política, que de esa manera está constantemente en movimiento. Esto es algo que se puede constatar empíricamente. La investigación aristotélica de la realidad arroja como conclusión de su razonamiento inductivo la incapacidad de los seres políticos de arribar a la perfección empírica, porque empíricamente ningún régimen puede ser eterno:

...organizar un régimen político en absoluto y del todo con arreglo con una u otra forma de igualdad, es mal acuerdo, por el hecho de que ninguno de estos regímenes es duradero. Y la causa de ello es la imposibilidad de que cuando se comienza con algún principio inicial erróneo, no resulte al fin algún mal; por lo cual es menester aplicar en unos casos la igualdad numérica y en otros la igualdad por el mérito. Con todo ello, la democracia es más segura y menos expuesta a la revolución que la oligarquía, porque en las oligarquías hay el doble peligro de la revolución de los oligarcas entre sí y de parte del pueblo, al paso que en las democracias no hay sino la revolución popular contra las oligarquías, y no tiene mayor importancia, como para hablar de ella, la disensión que pueda sucitarse en el seno del pueblo entre uno y otro sectores (?). Y asimismo es de observarse que el gobierno de las clases medias está más cerca del pueblo que de los privilegiados y así es la más segura de estas formas de gobierno. (Aristóteles V, i)

Aristóteles entiende la revolución como transformación política, independientemente de si proviene y beneficia a los pobres o a los ricos y poderosos. Transformación que puede ser violenta, y en general se refiere así a la revolución como la revuelta y la rebelión, como un acto estratégico-empírico, que no está delimitada por la vía (reforma o revolución), porque también puede haber cambios pacíficos. “La rivalidad electoral, incluso sin revolución, puede ser causa de cambios políticos” señala Aristóteles (V, ii). Y después afirma que también “a menudo pasa inadvertida una profunda mudanza institucional cuando se pasan por alto alteraciones pequeñas” (V, ii). Ya concibe la relación dinámica e interdependiente de los cambios cuantitativos y cualitativos, que le aplauden Schmitt y Marx a Hegel.

Aristóteles diferencia varios tipos de revueltas y rebeliones: primero, las que tienden a un cambio de constitución, por ejemplo, de oligarquía a democracia (que tiene su correspondencia moderna con las revoluciones populares socialistas); segundo, las que no aspiran a un cambio de constitución, sino de liderazgos y representaciones; tercero: hay también lo que denomina “mudanzas de grado”, en las que se democratiza la democracia (que es la apuesta reformista) o se oligarquiza más la oligarquía (que es el todo ideológico de las derechas burguesas); y, por último, las que sólo aspiran a modificar algún elemento de la constitución política (que hoy se disputa en los poderes legislativos establecidos).

Las causas de las revoluciones y las mudanzas políticas son la soberbia y el lucro que generan desigualdad e injusticia. De ellas se derivan el miedo, el afán de superioridad, el desprecio, el incremento desproporcionado de poder.

Cuando los hombres que están en el poder se esoberbecen y buscan su medro personal, sublévanse contra ellos los demás ciudadanos y contra la constitución que otorga a aquellos

tal privilegio, sea que su codicia se cebe en los bienes de los particulares o en los de la comunidad. Sublévanse los hombres al verse a sí mismo privados de honores y a otros en posesión de ellos; lo cual puede ocurrir cuando unos son honrados y otros deshonrados sin consideración a sus méritos(...) la supremacía es a su vez causa de revoluciones cuando uno o varios tienen un poder superior al que corresponda a la ciudad o al prestigio del gobierno, pues en tales condiciones puede surgir la monarquía(...) El miedo es causa de disensiones cuando o los malhechores temen el castigo, o también cuando quienes están en peligro de sufrir injusticia quieren adelantarse a ella(...) El desprecio también es causa de sediciones y conspiraciones, como en las oligarquías, cuando son más en número los que no tienen parte en el gobierno. Y en las democracias cuando los ricos llegan a sentir desprecio por el desorden y la anarquía (Aristóteles, V, ii)

Otra de las causas que alienta las rebeliones es la diversidad de origen de los habitantes de la Polis y la diversidad religiosa. El mentor de Alejandro parte de una visión político comunitaria de la polis hondamente arraigada en el concepto etnocéntrico de los griegos antiguos. Sin embargo, es un hecho que la tensión intercomunitaria existía entonces y sigue existiendo ahora y hoy más que nunca es causa de guerras civiles y conflictos barriales (desde rio de Janeiro a París). Y hay que señalar que a pesar de su etnocentrismo, Aristóteles es bastante neutral a ese respecto, que no ve como un problema racial sino como un problema para plantear la unidad espiritual de la polis, porque “Así como la ciudad no es obra de un tiempo cualquiera tampoco se constituye por una muchedumbre cualquiera” (Aristóteles V, ii).

La unidad también va a ser problematizada cuando se plantea que las ciudades también se ven implicadas en disturbios cuando “el territorio no se adapta por su naturaleza a la unidad de la ciudad” (Aristóteles V, ii) Para Aristóteles “toda diferencia puede producir la división de la ciudad”. Inclusive las diferencias personales por motivos privados, en cuyos ejemplos abunda. Aquí, como en su concepto de ciudadano, que ejemplifica en el libro primero de la política a partir de la relación del amo y del esclavo y de la separación entre lo público y lo privado, reproduce una intersubjetividad limitada por las tradiciones autoritarias, etnocéntricas y patriarcales de los griegos antiguos, que pasaron a través del cristianismo a ser ingrediente de las tradiciones del mismo tipo que siguen moldeando la mentalidad europea moderna. Las ideas de Schmitt son un ejemplo de ello. Lo curioso es que Schmitt no parta del sabio antiguo para afirmar lo mismo: que el conflicto político responde a una intensidad: cualquier conflicto se puede politizar, inclusive si proviene de lo más íntimo del ser humano.

Hoy vemos a las democracias como el resultado de un largo proceso de desarrollo político. Las consideramos como la mejor forma posible de gobierno, ya

no transformable de fondo, pues en la actualidad ni las monarquías absolutas ni las oligarquías tienen capacidad de legitimarse. Por eso ahora se habla de modelos de democracias y no de mutaciones más drásticas. Lo interesante es que Aristóteles sí concebía que podía haber revoluciones en las democracias que no sólo desembocaban en la oligarquía sino también en la tiranía.

Las revoluciones en la democracia son generadas sobre todo por la intemperancia de los demagogos, quienes unas veces, por su política de delaciones individuales contra los ricos, los obligan a unirse (pues el miedo común coaliga aún a los peores enemigos), y otras atacándolos como clase concitan contra ellos al pueblo. (...) Unas veces los demagogos, con la mira de halagar al pueblo, agravan a las clases superiores, con lo que promueven su unión, bien sea repartiendo sus propiedades o reduciendo sus ingresos por la imposición de servicios públicos; y otras veces los difaman en los tribunales para poder así confiscar los bienes de los ricos. En los tiempos antiguos, cuando el demagogo era también general, la democracia se transformaba en tiranía; la mayoría de los antiguos tiranos fueron primero demagogos. (Aristóteles; V, iv)

En las constituciones oligárquicas las revueltas y sediciones no son solamente del pueblo y sus demagogos sino también de segmentos o personajes de la oligarquía misma. Las oligarquías viven en y de la rivalidad. “La rivalidad lleva a los oligarcas a convertirse en demagogos” señala Aristóteles (V, v), quien sin embargo diferencia entre los demagogos que apelan al pueblo y lo acaudillan en una lucha común que no necesariamente implica identidad de intereses (el filósofo le da importancia al engaño y la manipulación), y los que apelan y/o representan a sectores de la misma oligarquía en conflictos intestinos.

La demagogia de los oligarcas hacia el pueblo también se da cuando éste interviene en la elección de puestos y magistraturas y participa en los tribunales, donde los oligarcas hacen demagogia para obtener sentencias favorables.

Las revoluciones oligárquicas ocurren tanto en la guerra como en la paz. En la guerra porque la desconfianza en el pueblo armado obliga a la oligarquía recurrir a tropas mercenarias, lo que la separa del pueblo y posibilita el advenimiento de la tiranía o una oligarquía más estrecha y ligada a lo militar. O en sentido contrario, cuando por la guerra dan una participación a la masa popular en el gobierno, democratizando el gobierno.

En tiempos de paz los cambios pueden provenir de los jefes militares “neutrales”, es decir que no optan ni por la oligarquía ni por el pueblo, que se convierten en caudillos de ambos bandos, y por la concentración de poder de algunos oligarcas.

Sin embargo puede decirse que tanto las democracias como las oligarquías no desembocan a veces en formas constitucionales contrarias sino en las de mismo género, como de las democracias y oligarquías reguladas por la ley se pasa a las autocráticas y de estas a aquellas (Aristóteles V, v)

A las democracias y oligarquías reguladas por la ley y por el honor o la dignidad Aristóteles las nombra Repúblicas y Aristocracias, y éstas se destruyen sobre todo por la desviación de la justicia en la forma misma de gobierno. En tanto que las repúblicas son consideradas por el filósofo una mezcla de democracia y oligarquía que tiende más a la primera y las aristocracias también son una mezcla de oligarquía y democracia mas virtud (lo que las hace tender más a ser un gobierno minoritario, pero no de los ricos, sino de los virtuosos y los honorables), un factor de su disolución es el que no estén bien mezclados todos los ingredientes, desembocando en oligarquías y democracias.

Aristóteles señala en el libro IV de la *Política* que hay tres principios de combinación y mezcla entre oligarquía y democracia:

El primero, tomar caracteres comunes a la legislación de cada una, como por ejemplo en lo relativo a la administración de la justicia (...) Otro es el de tomar un término medio de lo que disponen uno y otro sistema (...) el tercer modo sería combinar ambos sistemas, tomando unos elementos de la legislación oligárquica y otros de la democrática. En las magistraturas, por ejemplo, parece democrático el método de sorteo y oligárquico el de la elección; democrático, a su vez, proveerlas no de acuerdo a la renta y oligárquico de acuerdo con ella. Será por tanto aristocrático y republicano tomar un elemento de cada sistema: de la oligarquía hacer electivas las magistraturas; de la democracia, el no hacerlas depender de la renta. Estos son los modos de hacer la mezcla. Y el criterio para comprobar que se ha mezclado bien democracia y oligarquía será cuando pueda hablarse de la misma constitución como siendo democracia y oligarquía. (Aristóteles; IV, vii)

La república es más estable ,

Porque el número mayor es más fuerte y donde hay igualdad hay mayor satisfacción, mientras que los ricos, si la constitución les da la supremacía se vuelven arrogantes y codiciosos (Aristóteles V, vi)

Cuando el equilibrio de la mezcla de oligarquía y democracia se altera la república se convierte en democracia y la aristocracia en oligarquía. Pero también puede ser que la república se convierta en oligarquía y la aristocracia en democracia, si el pueblo o los oligarcas aumentan sus pasiones políticas (unos la ganancia y el beneficio propio, otros la fuerza del número y la pretensión igualitaria).

La preocupación de Aristóteles por encontrar el justo medio entre las tendencias democráticas y oligárquicas se debe, como ya hemos mencionado a una preocupación por la conservación y la duración de los regímenes políticos, que resulta de su concepto de la política como una práctica que debe ser prudencial. Aquí comienza la búsqueda de un ordenamiento político estable, que se concibe desde una perspectiva organicista que compara al cuerpo de la polis con el cuerpo humano. Considera que tanto la polis como el cuerpo están constituidos de miembros y que cada miembro debe crecer proporcionalmente a fin de conservar la simetría. La preocupación por la simetría y el equilibrio es una constante de la obra de Aristóteles. Esta actitud va a impactar todo el pensamiento político posterior, que va a convertir esa búsqueda de la durabilidad y estabilidad de los regímenes políticos en una preocupación fundamental en detrimento de una concepción dinámica. Esa es la principal contradicción en la concepción política de Aristóteles, que trata, en vano, de detener el río siempre cambiante de Heráclito y que va a volver neutra su posición frente al cambio político. Por eso es que a la par de que analiza la estructura de los cambios políticos, también da consejos de cómo impedirlos.

Es evidente que si conocemos las causas por las que se destruyen las constituciones, conoceremos también los medios para conservarlas, ya que los contrarios producen efectos contrarios y la destrucción es lo contrario de la conservación. (Aristóteles; V, vii)

Aristóteles señala que las repúblicas y las aristocracias tienen que cuidar que no se contravenga la ley, porque la transgresión de la ley corroe las instituciones. Pero reconoce que algunas democracias y oligarquías perduran no en razón de su estabilidad constitucional, sino por haber una buena relación entre los magistrados, el pueblo y el gobierno porque dan cabida a los mejores representantes del pueblo y respetan a los ricos, “tratando, en fin, democráticamente a los de su propia clase que participan con ellos en el poder” (Aristóteles; V, ii)

La igualdad, en efecto, que los partidos de la democracia pretenden establecer en la multitud, es no sólo justa sino útil cuando se da entre iguales. Y así, en todo régimen en que son numerosos los miembros de la clase gobernante, serán de utilidad buen número de instituciones democráticas (...) a fin de que todos los iguales puedan participar en ellas. En estos casos los iguales constituyen entre sí una especie de democracia. (Aristóteles; V, ii)

Otras formas de proteger los regímenes políticos son: el temor y la precaución. Hay que prevenir con medidas legislativas las rivalidades y facciones de

las clases superiores e impedir que quienes estén fuera de la contienda participen en ella.

No es de cualquiera discernir el mal desde sus comienzos, sino del hombre de Estado (Aristóteles; V, ii)

Lindando con el maquiavelismo Aristóteles señala que una norma universal de la conservación política es impedir el engrandecimiento excesivo y desproporcionado de cualquier ciudadano. No hay que honrar a nadie en demasía “porque los hombres se corrompen fácilmente y no cualquiera puede llevar la buena fortuna”. Inclusive propone que como una fuente de conflicto permanente es la vida privada de los políticos, se cree una magistratura “para vigilar a quienes viven en desacuerdo con la constitución (...) y vigilar la prosperidad singular de una clase cualquiera de la ciudad” (Aristóteles; V, ii). ¡Aristóteles partidario de la policía política y la represión como elementos de conservación política! ¡qué moderno!

Sin embargo, casi todos los consejos aristotélicos para la conservación política buscan prescindir del uso de la fuerza y fincar la conservación en la legalidad y el equilibrio. Por eso propone confiar los negocios y las magistraturas a los bandos opuestos o combinar en un solo cuerpo a los pobres con los ricos, o bien el de aumentar la clase media, pues así se amortiguan las tensiones entre las facciones sociales originadas en la desigualdad.

Asimismo, Aristóteles propone legislaciones que impidan que las magistraturas sean fuente de lucro.

Y esto deberá observarse especialmente en las oligarquías, donde el pueblo no se irrita tanto de verse excluido del gobierno (antes se alegra de que se deje en libertad de vacar en sus propios asuntos) cuando de pensar que sus magistrados están robando los fondos públicos, siendo entonces cuando experimenta el doble resentimiento de estar excluido de los honores y las ganancias (Aristóteles; V, ii)

En el capitalismo global y espectacular de nuestros días la oligarquía se autonombra democrática y los demagogos son la “oligarquía democrática” de las masas, como ha señalado Michels en su Ley de hierro de la oligarquía. La cooperación interclasista, como se ve, se ha dado siempre a lo largo de la historia como una propuesta para controlar los conflictos que permanentemente enfrentan a las clases subalternas con las poderosas. Es una visión antigua de la lucha hegemónica de dos bloques de poder y Aristóteles la describe muy bien, aunque desde un punto de vista “neutral”, que delata su cinismo elitista.

Esta otra idea también es muy vieja:

Actualmente no hay ya gobiernos de tipo real, sino que las monarquías que pueda haber aún, son más bien tiranías. El gobierno real es en efecto el que se ejerce con el consentimiento de los súbditos y con soberanía en asuntos de gran importancia; pero en nuestros días son muchos los hombres de igual calidad y ninguno sobresale tanto como para adecuarse a la grandeza y la dignidad del oficio. De aquí que no toleren los hombres voluntariamente este poder, y si alguno llaga a él por el fraude o la violencia, parece luego ser una tiranía. (...) la deposición es entonces cosa fácil, pues el rey deja de serlo cuando le falta el consentimiento de sus súbditos, mientras el tirano lo sigue siendo aunque ellos no quieran (Aristóteles; V, ix)

Aristóteles ya expresa un republicanismo que siglos después sería la subversión contra el absolutismo y luego, contra toda política que no busque una cierta justicia comunicativa como principio de validez. No es un hecho exclusivamente moderno que la autoridad despótica carezca de validez. Este texto podría haber sido escrito por Etienne de LaBoetié o John Locke y tiene vigencia en las actuales discusiones sobre la normatividad política. Es un buen ejemplo de la compleja intersubjetividad del pensamiento aristotélico que luego le serviría de inspiración al joven Hegel para cuestionar las posiciones anéticas del pensamiento iusnaturalista y contractualista de Hobbes y Kant. En este sentido, Aristóteles plantea que la única posibilidad del actuar político de la realeza es limitar su poder despótico, pues el despotismo de la tiranía es una calamidad que destruye a la sociedad que la soporta, pues la envilece, la divide y la empobrece... peor aún, reduce a la ciudadanía a la condición de los esclavos y las mujeres (j) Veamos un párrafo que ilustra esta afirmación:

Asimismo son propias de la tiranía todas las cosas que se practican en la democracia más extremada, como el dominio de las mujeres en sus casas con el fin de que puedan denunciar a sus maridos, y por la misma razón la licencia de los esclavos, porque si la pasan bien, de fuerza serán favorables a las tiranías y las democracias. (El pueblo en efecto aspira a ser un monarca) y de aquí que el adulador sea honrado en uno y otro régimen: en las democracias como demagogo, (pues el demagogo es el adulador del pueblo), y cerca de los tiranos lo que tienen un lenguaje sumiso, que es la función propia de la adulación. (Aristóteles; V,ix)

El republicanismo de Aristóteles, sin embargo, es limitado. Era un hombre de su tiempo y expresaba una cosmovisión esclavista, racista y comunitarista. Una visión que aún hoy existe como ideario de los sectores conservadores y reaccionarios que justifican precisamente formas de vida confesionales y patriarcales, y formas despóticas de autoridad que se dicen "republicanas" (como el Partido Republicano de los Estados Unidos, un verdadero bastión fascista). Los neo



conservadores retoman ese aspecto nefasto del pensamiento aristotélico. Esta tradición jerárquica y patriarcal la podemos ilustrar con la siguiente afirmación de Aristóteles:

Mandar y ser mandado pertenece no sólo a las cosas necesarias sino provechosas, y aun en ciertos casos, y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar (...) de muchas partes, continuas o discretas, se integra lo que llega a ser un todo unitario o común, en el cual se encuentra siempre un elemento imperante y uno imperado(...) El alma, en efecto, gobierna el cuerpo con dominio despótico, mientras que la inteligencia gobierna el apetito irracional con dominio político y regio (...) lo mismo debe decirse en las relaciones entre el hombre y los demás animales. Por más que los animales domésticos sean naturalmente mejores que los salvajes, es provechoso a todos ellos ser regidos por el hombre, pues de este modo se provee a su seguridad. Asimismo entre los sexos, el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior: el primero debe por naturaleza mandar y la segunda obedecer. Pues de la misma manera es necesario que así sea con la humanidad en general. (...) Es esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por esto es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero no tenerla en propiedad. (Política I, ii, p. 8)

Con esta cita podemos ver realmente las limitaciones de la intersubjetividad aristotélica y hegeliana. Son intersubjetividades parciales, que se construyen a partir de tradiciones patriarcales y utilitaristas. Sin embargo la concepción contradictoria y dinámica de la realidad política que Aristóteles definió hoy nos permite dar un marco filosófico a una concepción inmersa en una conflictividad que constantemente se define en la correlación de fuerzas que rompe el formalismo que fetichiza la autoridad y la ley.

### **El derecho a la rebelión**

Schmitt señala que la política implica no solo el acuerdo sino la diferencia, la disputa, la lucha, inclusive a muerte, que es lo que define, según él, la seriedad de lo político. El pensador alemán lo ve desde una perspectiva reaccionaria, pero este hecho, la existencia inculcable de la dominación como práctica estratégica, como arcana dominationis, señala que se combate a un enemigo que también lucha y asume la disputa política con la seriedad debida. El rebelde, en este sentido, es la

figura opuesta al súbdito. Es el enemigo de la dominación establecida según la dialéctica del amo y del siervo, es decir, de los vencedores y los vencidos. Por eso la dominación no reconoce al rebelde, lo sitúa fuera del derecho y la justicia y lo combate ferozmente como enemigo del orden establecido, y si puede, lo expulsa de la civilización como *Homo sacer*. En esto coinciden Hobbes y Kant. Sin embargo este argumento, que ha servido desde los absolutismos europeos para criminalizar la disidencia social, tuvo una pronta respuesta.

233. "Mas si alguno dijere: ¿Deberá siempre el pueblo permanecer expuesto a la verdad y furor de la tiranía; deberá ver devastadas sus ciudades por el hambre, el hierro y las llamas, y a sus esposas e hijos expuestos a la lujuria y ludibrio del tirano, y a sí mismo y a sus familias reducidos por su rey a la ruina y a todas las miserias de la necesidad y la opresión: y con todo permanecer quedos? ¿Estará vedado sólo a los hombres el común privilegio de oponer la fuerza a la fuerza, que la naturaleza tan liberalmente concede a todas las demás criaturas para su preservación del daño? Respondo que la defensa propia, parte es de la ley de naturaleza; y no podrá ser negada a la comunidad ni contra el mismo rey... (Locke; Segundo ensayo sobre el gobierno civil)

No pasó mucho tiempo sin que las ideas expresadas en el Leviatán fueran contestadas dentro del mismo debate sobre el derecho natural. La idea de que todos los hombre somos libres e iguales tuvo otras respuestas. John Locke respondería desde la perspectiva de una antropología positiva que la autoridad no podía ser absoluta. Que siendo resultado de un contrato social justo, porque todos los seres humanos tenemos capacidad no solamente de decidir sino también de juzgar y hacer justicia, resulta absurdo delegar el poder y la libertad cuando el estado debería garantizar la libertad y los derechos naturales de los ciudadanos y no cancelarlos. Por eso, es válido ejercer el derecho de rebelión.

El iusnaturalismo desarrolló en su debate no solo posiciones *Ex parte-principis* sino las de una tradición *Ex parte-populi*, que recordando el razonamiento de Bobbio, parten del elogio de la libertad y la justicia. En realidad todos en busca de legitimación apelan a la justicia, el problema es si la justicia se dicta por las élites o es conquistada por el pueblo. Aquí surgen entonces los discursos de los dominados, las tradiciones de resistencia y la lucha por la justicia de leyes e instituciones. Locke plantea la idea igualitaria: todos nacemos libres e iguales. La organización política no surge del temor sino de la necesidad de salvaguardar los derechos y las libertades. El contrato social no implica de ninguna manera la renuncia de la soberanía popular sino por el contrario descansa en ésta. Si el Estado no responde a la voluntad del pueblo, éste tiene todo el derecho de cambiar de gobierno. ¿Podría

concebirse siquiera la existencia de las modernas democracias capitalistas sin el ejercicio histórico de la resistencia y la rebelión? De ninguna manera. La modernidad es resultado de la revuelta y la revolución, del tiranicidio, que tanto teme el timorato de Kant, y esto deja una herencia que no se puede desdeñar en absoluto, pues es la base sobre la que se edificaron los liberalismos y los libertarismos.

El problema de la herencia del Derecho natural es, a su manera, tan urgente como lo era el de la herencia de las utopías sociales. Utopías sociales y derecho natural han tenido un cometido complementario en el mismo ámbito humano; marchando juntos, pero, desgraciadamente, no golpeando juntos. Aun cuando las utopías sociales y las teorías iusnaturalistas estaban de acuerdo en lo decisivo, en el logro de una sociedad más humana, entre ambas se dan diferencias muy importantes, estas diferencias son: la utopía social estaba dirigida a la felicidad humana; el Derecho natural, en cambio, a la dignidad humana. La utopía social diseñaba situaciones en las que dejaban de existir los *agobiados y oprimidos*, mientras en el derecho natural construye situaciones en las que dejan de existir los *humillados y ofendidos*. (Bloch; 1980, xi)

La lucha por la igualdad y la libertad ha sido una constante de la historia de los pueblos. Desde tiempos de Aristóteles nadie puede justificar el despotismo. Para justificarlo se tienen que plantear ideas antipolíticas, como los discursos y las prácticas de biopoder, que como señalamos en el capítulo anterior de esta tesis, avanzan desde el periodo isabelino (cuando Hobbes concibe su proyecto leviatánico) en medio del secreto, la desinformación deliberada y el aprovechamiento perverso de los equívocos de una mentalidad positivista resultante de un proceso de ilustración deficiente, que ha transferido la *auctoritas* de la religión a la ciencia sin pasar por la filosofía.

El estado de excepción como norma nos muestra de manera prístina los malabares que tienen que realizar los estados contemporáneos para justificar su autoritarismo de manera legal y “democrática”. La rebelión contra un tirano fascista se encuentra plenamente justificada, ¿alguien lo duda?. Pero ¿cómo abordar la rebeldía política frente a estados con instituciones supuestamente “liberales y democráticas”?

### **Rawls y la desobediencia civil**

Rawls, como se señaló con anterioridad, aborda el problema de la desobediencia civil en un Estado supuestamente democrático, más o menos justo para los

ciudadanos que reconocen la legitimidad del estado de derecho constitucional. En este contexto

El problema es de un conflicto de deberes: ¿En qué punto deja de ser obligatorio el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa (o por actos ejecutivos aceptados por tal mayoría) en vista del derecho a defender las propias libertades y el deber de oponernos a la injusticia? Este problema abarca la cuestión de la naturaleza y los límites de la regla de las mayorías; por ello el problema de la desobediencia civil es prueba decisiva para cualquier teoría de la base moral de la democracia. (Rawls;1995, 331)

La desobediencia civil es definida por el pensador como un acto público, no violento, consciente y político, realizado para exigir una reforma jurídica o un cambio en las políticas del gobierno. La desobediencia civil tiene como objetivo apelar al sentido de justicia de los ciudadanos mediante acciones que manifiestan principios políticos innegociables. La desobediencia y la violación de la ley son consecuencia de la contradicción específica entre legalidad y justicia y su ejercicio busca impactar la concepción pública de la justicia. Pero la ruptura de la legalidad y el cuestionamiento abierto, polémico, de ésta tienen que tener un carácter no violento para poder tener efectividad. “Cualquier violación a las libertades civiles de los demás tiende a oscurecer la calidad de desobediencia civil del propio acto” (Rawls;1995,334) La Desobediencia civil en este sentido expresa la desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley “aunque está en el límite externo de la misma”. Esto diferencia a la resistencia civil de la acción militante, que se opone de manera más profunda al sistema político vigente y rebasa los límites de la fidelidad a la ley vigente.

Rawls plantea que hay una presunción a favor de restringir la desobediencia civil a graves infracciones al primer principio de justicia, el principio de libertad igual, y a violaciones manifiestas a la segunda parte del primer principio, el de la justa igualdad de oportunidades. Asimismo la desobediencia civil es necesaria más allá del éxito o fracaso de la apelación al sentido de justicia de la mayoría, pero esta apelación tiene un límite fáctico, pues no debe minar la eficacia de una constitución justa, pues la eficacia de la desobediencia civil como forma de protesta declina más allá de cierto punto, sobre todo si se desvirtúa la intención original de apelar al sentido de justicia de la mayoría y esto deslava la posibilidad de lograr las reformas legales o las correcciones institucionales deseadas. En un Estado “cercano a la

justicia” es improbable la represión vengativa de una disensión legítima, pero es importante que la acción sea adecuadamente proyectada para apelar de modo eficaz a la comunidad general.

La desobediencia civil, igual que la objeción de conciencia, es concebida por Rawls como uno de los recursos estabilizadores del sistema constitucional, aunque sea por definición un recurso ilegal.

Junto con acciones tales como elecciones libres y regulares, y un poder judicial independiente, facultado para interpretar la constitución (no necesariamente escrita), la desobediencia civil, utilizada con la debida moderación y sano juicio, ayuda a mantener y reforzar las instituciones justas. El rechazar la injusticia dentro de los límites de la fidelidad a la ley sirve para evitar divergencia con la justicia y para corregirlas donde se produzcan. Una disposición general a participar en la desobediencia civil justifica e introduce cierta estabilidad en una sociedad bien ordenada, o al menos en una sociedad casi justa (Rawls; 1995,348)

Los límites de la concepción de Rawls de la desobediencia civil están establecidos dentro del estado de derecho y el mismo pensador aclara en su texto que renuncia a abordar otros temas relacionados con la resistencia, la disidencia y el cambio social.

Empero si la desobediencia civil justificada parece amenazar la concordia cívica, la responsabilidad no recae en los que protestan, sino en aquellos cuyo abuso de poder y de autoridad justifica tal oposición, porque emplear el aparato coercitivo del estado para mantener instituciones manifiestamente injustas es una forma de fuerza ilegítima a la que los hombres tienen el derecho a resistir. (Rawls;1995, 354)

Para Rawls se debe de responder con una actitud de tolerancia de parte de los poderes públicos a la resistencia civil. Pero ¿y si no es así? Se tiene el derecho de resistir, lo que lleva lo político precisamente fuera de los límites del estado de derecho, a la conflictividad que ya no puede ser abordada por las teorías normativas, que expulsan deliberadamente el conflicto político al mal radical. La teoría rawlsiana, al igual que la kantiana tiene que recurrir a imaginarios contratos sociales para justificar situaciones de hecho: órdenes establecidos. En estas teorías el estado de derecho vigente es supuestamente justo y lo que cabe en el mejor de

los casos es una protesta razonable, *light*, que se circunscriba precisamente al marco jurídico establecido. Mas allá la política se torna peligrosa, mortal.

### **Habermas y la dignidad**

Las teorías que buscan reducir lo político a la realización práctica del ideal ético mediante la constitución de un estado de derecho entran en contradicciones normativas evidentes. La política entra en escena en el espacio entre el ser y el deber ser y tiene como única opción válida la misión de corregir el estado de derecho vigente, ya establecido, para acercarlo lo más posible al ideal racional de justicia. En el mejor de los casos el conflicto político sólo tiene cabida dentro de los marcos institucional y legal vigentes. El derecho de rebelión y desobediencia, condenados enérgicamente por Kant, son aceptados por Rawls, que sin embargo no les puede dar cabida en su teoría normativa más allá de un llamado a la resistencia contra el abuso de poder dentro del mismo ámbito jurídico de una sociedad debidamente ordenada (j). En ambas teorías normativas se renuncia a la lucha por la justicia como móvil político debido a la pluralidad ideológica inherente a las sociedades modernas. La crítica kantiana se sumerge en el pesimismo antropológico elitista y se proyecta en una teleología ético-racional abstracta. Se relativiza así el reino de los fines kantiano. La realización de un ideal ético-político racional se enfrenta con la relativización absoluta de la idea del bien cívico y la justicia social, que lanzan al fracaso a las teorías normativas, pues ellas mismas no cumplen con los requerimientos de la razón práctica.

Habermas encuentra una serie de contradicciones que el enfoque de la justicia política de Rawls. El pensador alemán señala que la teoría contractual de la justicia política como equidad y su idea de un consenso tralapado (*overlapin' consensus*) anulan el enfoque ético, que debería de ser su fuente normativa, relativizando y debilitando conceptos fundamentales para la normatividad política, como los derechos humanos, que son concebidos solamente como condiciones para la pertenencia en una comunidad política. Habermas, quien se sitúa abiertamente desde una perspectiva normativa racionalista e ilustrada que tiene en Kant su principal referente, se da cuenta, no obstante, de que el positivismo jurídico dominante en las concepciones y la vida institucional de los estados contemporáneos (que es de tinte kantiano) es irracional e inhumano precisamente por su falta de compromiso ético-ontológico. El gobierno de las leyes y no de los

hombres (que es algo así como un gobierno sin sustancia) evade deliberadamente abordar la justicia como un asunto que trasciende la negociación y el acuerdo político, y se niega a relacionar la política con la corporalidad viviente de los seres humanos concretos (ciudadanos y excluidos son una realidad biológica evidente, ¿o no?) , por una parte, y a la historia, por otra.

El enfoque ético que intenta rescatar Habermas tiene como piedra de toque el concepto iusnaturalista de dignidad: “La dignidad humana configura el portal a través del cual el sustrato igualitario y universalista de la moral se traslada al ámbito del derecho”(Habermas). Para el frankfurtiano siempre ha existido —aunque inicialmente sólo de modo implícito— un profundo vínculo conceptual entre los derechos humanos, la dignidad humana y la rebeldía política de los ciudadanos.

Nuestra intuición nos dice, en cualquier caso, que los derechos humanos han sido producto de la resistencia al despotismo, la opresión y la humillación. Hoy en día ninguna persona podría pronunciar esos venerables artículos —por ejemplo, el artículo 5º de la Declaración Universal: “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”— sin escuchar en ellos el clamor de las innumerables criaturas humanas torturadas y asesinadas. La defensa de los derechos humanos se nutre de la indignación de los humillados por la violación de su dignidad humana. De modo que si esto configura su punto de partida histórico, tendrían que estar también presentes vestigios del vínculo conceptual entre la dignidad humana y los derechos humanos desde los inicios del desarrollo del derecho mismo (Recht). (Habermas; 2010)

El vínculo cercano entre las nociones de dignidad y persona viene de Aristóteles, por un lado, y de las éticas semitas y africanas, por el otro. Esto sentó las bases en las mentalidades de cercano oriente y el mediterráneo para movimientos igualitarios que pusieron la dignidad humana en la base de su ideario. La escolástica tardía y el humanismo lanzaron la idea de la dignidad humana basándose en el mismo Génesis, la creación de los seres humanos a imagen y semejanza de Dios, y en el apocalipsis, reactualizando la idea de una justicia divina que iguala y dignifica a todos los seres humanos frente a Dios, lo que señala Habermas como un proceso de individuación, de orígenes evidentemente egipcios (el juicio final es el juicio de Osiris, pero eso no lo dice Habermas) que sería secularizada en la discusión que inician los últimos escolásticos, como Francisco Suárez, sobre la existencia de un derecho natural previo al derecho contractual.

...pero los parámetros clave fueron finalmente establecidos con la moralización del concepto de libertad Individual planteada por Hugo Grotius y Samuel Pufendorf. Kant, a su vez, radicalizó esta concepción en un concepto deontológico de autonomía; no obstante, el precio a pagar por la radicalidad de ese concepto fue otorgarle un estatus incorpóreo a la voluntad libre (Freien Willens) en el trascendental “reino de los fines”. En esta concepción, la libertad consiste en la capacidad de legislar para uno mismo [autolegislación] y de obedecer leyes razonables que reflejen valores e intereses generalizables. La relación de los seres racionales entre sí está determinada por el reconocimiento recíproco de la universalidad de la voluntad legisladora de cada persona, por el cual cada persona deberá: “tratarse a sí misma y a todos los demás nunca como un simple medio sino siempre al mismo tiempo como fines en sí mismos”. (Habermas;2010)

Para Habermas la “dignidad humana” no es una expresión clasificatoria de fenómenos diferentes. Por el contrario, sostiene que **el concepto de dignidad humana constituye la “fuente” moral de la que todos los derechos fundamentales derivan su sustento**. El concepto de la dignidad es la base del igualitarismo burgués, que ha apuntalado al liberalismo y las izquierdas. Esto ya lo sabían pensadores como Ernst Bloch:

El auténtico derecho natural, basado en una voluntad racional liberada postulaba una justicia que había que conquistar en la lucha; no una justicia desde lo alto que, distributiva o retributivamente, prescribe a cada uno su ración, sino una justicia activa, una justicia desde abajo, a fin de que no se le necesite ya. (Bloch; 1980, xii)

Habermas tiene que reconocer el fundamento de los valores en la existencia del ser humano como un sujeto digno, que tiene una corporalidad viviente y sensible, frágil y fugaz, lo que es contradictorio con su postura normativa. Habermas señala que la noción actual de dignidad humana llega a su situación canónica actual con Kant, quien en la segunda formulación del imperativo categórico ético señala al ser humano como fin y no como medio. No obstante, señala que el concepto de dignidad humana fue desplazado de su importancia en el discurso iusnaturalista por Kant mismo, que pone el acento en la explicación filosófico-moral de la autonomía. Su concepción individualista y universalista de la dignidad humana se asimila a la idea de una libertad inteligible fuera del espacio y del tiempo, perdiendo de ese modo, señala Habermas, el status que le permitía articular derechos humanos y moral, y por ende, de las posibilidades jurídico políticas del discurso de los derechos humanos y su profunda relación con la democracia. Su universalidad salta en pedazos cuando busca una aplicación empírica que articule la autonomía del



ciudadano con las prácticas políticas que se depositan en el estado de derecho y en el Estado nacional. Lo que es una contradicción insalvable de todas las teorías deónticas con un débil compromiso ontológico. Ya Hegel señalaba que el deber se tiende a perderse en los cielos de la especulación. Una especulación que al abordar problemas reales y concretos no se puede quedar en la recomendación y la norma racional sino tiene que situarse histórica y políticamente. Como señala Iris Marion Young:

“...la reflexión normativa debe comenzar por las circunstancias históricas específicas porque no hay nada sino lo que es, lo dado, el interés situado por la justicia, que es el lugar por donde hay que empezar. Si se reflexiona dentro de un contexto social particular, una buena teoría normativa no puede obviar la explicación y la descripción social y política. Sin teoría social la reflexión normativa es abstracta, vacía e incapaz de hacer que su crítica tenga un interés práctico en la emancipación. (Young; 1990,15)

Ciertamente las teorías deónticas no pretenden ser valorativamente neutrales. Pretenden pasar los hechos por la crítica de la razón. Pero por eso son insuficientes. Su crítica racional a lo ya dado se mantiene dentro de lo ya dado, lo que como señala Young tiende a reafirmar y cosificar la realidad social.

Habermas y Rawls toman como referencia la reflexión de Ronald Dworkin sobre los derechos individuales y sociales, y su relación con las prácticas jurídicas. Para Dworkin la desobediencia civil sería un *test* de constitucionalidad de las leyes en un doble sentido: la desobediencia de la ley supondría, por un lado, un expediente para suscitar un control de constitucionalidad, y, por otro, sería ella misma un indicio de inconstitucionalidad. La desobediencia civil tiene entonces el único objetivo de presionar a la autoridad para que tome en consideración los puntos de vista de los desobedientes en *sus* decisiones. Dworkin es un antipositivista y se opone a la idea del estado de derecho como la aplicación autoritaria del derecho positivo. Es partidario de una concepción integradora y no autoritaria del control judicial de la constitucionalidad, lo que implica una concepción de ciudadanía activa y democrática, una concepción de ciudadanía compleja que no rompe con el reto ilustrado de lograr un ciudadano autónomo, independiente y crítico. Pero su reflexión está sujeta por su naturaleza misma, en la filosofía jurídica y no en la política.

La estrategia de cobertura jurídica y política de la desobediencia civil basada en la remisión al espíritu de los principios y valores reconocidos en el ordenamiento constitucional se ve fortalecida si se adopta, en palabras del último Habermas, «una comprensión dinámica de la Constitución como un proyecto inconcluso», esto es,

una concepción no esencialista de la misma. Habermas en este sentido tiene que reconocer que la Constitución de un Estado democrático tiene un carácter necesariamente falible y, por tanto, revisable y reformable. Esto permite que el estado de derecho se *adapte* a los cambios sociales y a la participación ciudadana, de la que la desobediencia civil sería un caso extremo. Pero esto no resuelve la cuestión de la subordinación de las demandas sociales y humanas a la agenda del poder establecido, que finalmente las acaba relativizando, debilitando e instrumentalizando de manera propagandista o clientelar. Esto es una reducción evidente de las implicaciones del concepto de dignidad humana y del derecho de rebelión que vuelve a dejar las cosas exactamente en el lugar que las puso Rawls.

El problema es que el imperativo categórico ético kantiano del ser humano como fin y no como medio tiene una expresión en la realidad o es letra muerta. Y si la realidad social de las sociedades contemporáneas se define más por las prácticas del biopoder ¿podemos hacer caso omiso de ello? El discurso habermasiano es como una calcomanía superpuesta a un discurso que trata de entenderse con el carácter conflictivo de la realidad social solamente como una forma de legitimar las instituciones sin siquiera imaginar los verdaderos mecanismos de la dominación vigente y su lógica del disvalor total.

### **El concepto de dignidad de John Holloway**

Para Holloway (1997) la dignidad sitúa la política en una perspectiva permanente e indefinida. Es un movimiento *a partir de*, no un movimiento *hacia*, es un salir y no un llegar. La dignidad nos obliga a pensar la política de una forma diferente a la concepción instrumentalista que nos ha sumido en la lógica del disvalor total. La afirmación de la dignidad responde a su negación actual. La rebeldía política se justifica, entonces, como una lucha contra la negación de la dignidad, que se convierte en el objetivo a defender y realizar.

La dignidad, entonces, es la lucha contra su negación y por su realización. (...)Uno tiene dignidad o verdad, sólo luchando contra la indignidad o no-verdad actual. La dignidad implica un movimiento constante en contra de las barreras de lo que existe, un subvertir y traspasar las definiciones. (Holloway; 1997,18)

La dignidad traspasa los límites que separan la política de la ética y crea un puente que obliga a replantear la finalidad de la política. Esto no tiene solamente

repercusiones en el escenario realpolítico, en el que obligaría a los políticos a actuar con dignidad y respeto, a respetar los procesos electorales, a ser verdaderos representantes y servidores de la sociedad, lo que sería totalmente limitado y sonaría demagógico. La dignidad va más allá, reafirma que lo personal es político y viceversa. De esta manera proyecta una política que reconoce la opresión particular de los individuos y cuestiona la tradición jerárquica y patriarcal que desde la antigüedad se asume como la naturaleza de lo privado, no solo como separación entre lo íntimo y lo social, sino como privación, como exclusión de la presencia y la actividad pública de los niños y las mujeres, y los que como ellos no tienen carta de ciudadanía, como los "transgresores" y los "bárbaros". Es una ruptura radical con una concepción en la que no hay cabida para los valores universales y creativos de la libertad.

La dignidad es lo que se levanta contra la humillación, la deshumanización, la marginación, la dignidad es lo que dice "aquí estamos, somos humanos y luchamos por la humanidad que nos es negada". (Holloway; 1997,34)

Por eso la dignidad parte de la práctica cotidiana de des-fetichización política. La dignidad implica emancipación, la resistencia que nos hace humanos al enfrentar con un NO al acoso constante a la dignidad de todos y cada uno por la negación, la distorsión, la fragmentación y la manipulación.

La dignidad es y no es: es la lucha contra su propia negación. Si fuera simplemente la afirmación de algo que ya es, sería un concepto totalmente flojo, una complacencia hueca. Si fuera simplemente la afirmación de algo que no es, sería entonces un sueño vacío o un deseo religioso. Sólo como lucha contra su propia negación tiene sentido. (Holloway; 1997, 18)

Por eso la dignidad parte de la práctica cotidiana de des-fetichización política. La dignidad implica emancipación, la resistencia que nos hace humanos al enfrentar con un NO al acoso constante a la dignidad de todos y cada uno por la negación, la distorsión, la fragmentación y la manipulación.

La dignidad es y no es: es la lucha contra su propia negación. Si fuera simplemente la afirmación de algo que ya es, sería un concepto totalmente flojo, una complacencia hueca. Si

fuera simplemente la afirmación de algo que no es, sería entonces un sueño vacío o un deseo religioso. Sólo como lucha contra su propia negación tiene sentido. (Holloway; 1997, 18)

Holloway rescata el sentido radical del concepto de dignidad y lo propone como el punto de partida de una política anticapitalista más allá de la debacle histórica de los “socialismos reales” y los dogmas sectarios milenaristas que todavía empapan el imaginario de algunas izquierdas. Sin embargo, comete el mismo error de Habermas de dejar indefinida la relación entre ética y política. Leyendo las reflexiones de Holloway, escritas al calor del debate abierto por la irrupción del EZLN, queda patente que su cometido es *llevar* la ética a la política, lo que nos plantea un problema: ¿Puede haber una praxis política ajena a la ética? Ergo, ¿Es político el despotismo? Aquí encontramos una falla conceptual que ni Holloway, desde la izquierda radical, ni Habermas, desde la socialdemocracia, pueden resolver. Problema que ha lanzado a las izquierdas al callejón sin salida de ‘pretender una praxis política supuestamente moral (más bien moralista en el peor sentido, el fabiano) que acaba asumiendo cínicamente el ejercicio del poder dominador o, peor aún, arrinconando la crítica y la alternativa en la impotencia.

### **El problema de la relación entre ética y política.**

La fronesis aristotélica no separa ética de política. Aristóteles planteó una normatividad política que permite diferenciar entre los gobiernos políticos y los desgobiernos despóticos, señalando que estos últimos han perdido su esencia política porque han perdido su esencia moral, que es la búsqueda de la verdadera representación y del servicio a la sociedad. ¿Esto implica que la normatividad política depende de la normatividad ética? Como señala Dussel, la normatividad de la política no es la mera normatividad ética, pues no constituye lo político en cuanto moral sino en cuanto político:

La normatividad de lo político (que no es la mera normatividad ética) constituye a la acción, la institución y al principio políticos *como políticos*. No se trata de la presencia de la ética en la política, lo cual podría dejar a la política sin normatividad siendo todavía *política*. No se trata tampoco de una ética política que, todavía peor, dejaría a la parte de la política que está fuera del ámbito de la ética política sin normatividad alguna. (Dussel; 2010,377)

Toda normatividad tiene que partir de definir sus principios, en este sentido los principios políticos, según Dussel, son condiciones radicales de posibilidad que

conforman la esencia de lo político de manera apriorística NO como valores éticos sino como imperativos prácticos sin los cuales el lugar de lo político es usurpado por lo antipolítico. En este sentido

La pura legalidad (kant) o la pura estrategia política [Schmitt, Strauss, et al] no basta para el cumplimiento de la normatividad real (formal-procedimental, material y de factibilidad) de la acción y la institución políticas. Es necesario aún cumplir con los principios normativos para que la política adquiera **autonomía** de la ética y principalmente para asignar un criterio normativo al politicismo injusto, corrupto, hoy vigente. (Dussel; 2010,377)

Dussel plantea una crítica a las filosofías políticas que buscan la normatividad política basándose en un sólo principio. El utilitarismo los hace desde el placer o la felicidad. El formalismo discursivo desde un principio consensual, que puede ser contractualista o discursivo; el decisionismo de C. Schmitt desde la oposición estratégica amigo-enemigo o de la voluntad plebiscitaria del pueblo; el neoconservadurismo reduciendo la política a la resolución de conflictos para el mantenimiento del orden vigente...

Pienso que dichas posiciones son reductivistas porque en lo político la articulación de los principios es mucho más compleja pues hay un pluralismo de principios, con diversas esferas de su ejercicio e igualmente con numerosas mediaciones hermenéuticas, estructuras institucionales de la sociedad civil y política, y por último un nivel propiamente estratégico. (Dussel; 2010, 384)

Como hemos tratado de analizar en este texto, estas visiones “monistas” (en el sentido de que sólo contemplan un aspecto de lo político) navegan en el sinsentido total del fetichismo y la violencia. Esto no es resultado de la reflexión, es resultado de un proceso histórico de oligarquización política concomitante al desarrollo del capitalismo. Oligarquización que se ha disfrazado de “democratización” trastornando la reflexión política moderna (á la Weber o ‘a la Marx), llegando a separar, inclusive, la vida social de la vida política. Tal es el caso del concepto de Habermas, que parte de separar lo político del “mundo de la vida” (*lebenswelt*). Esto, como señala Dussel, nos llevaría a establecer una relación intersubjetiva sin campo político, sin sistema o sin institucionalidad alguna, “es una abstracción inexistente, ya que por más íntimo y particular que sea, al final todo acto es un acto ético en un campo”. (Dussel; 2010,367)

Todo acto concreto se ejerce subsumiendo un principio ético en una acción cumplida en un momento intersubjetivo de un campo determinado dentro de un sistema en referencia a la comunidad establecida y más o menos institucional. (Dussel; 2010, 366)

Habermas en *Facticidad y validez* plantea la democracia comunicativa como principio formal racional. No puede ser política una relación desigual. Por lo que es condición formal de lo político establecer la igualdad, también racional-formal, de los interlocutores. El principio de validez democrática de Habermas se acerca a lo político, pero como Kant, se queda en el formalismo discursivo y no logra establecer un verdadero compromiso ontológico con los sujetos políticos más allá de que la existencia del ente es la pre condición necesaria de la praxis racional. De ahí ideas un poco extrañas como su “patriotismo de la constitución” que no saben como articular el discurso racional con la **vida política concreta** de unos seres tan complejos como los humanos.

Evidentemente si la decisión emana de una participación simétrica de los afectados, dando razones, puede decirse que esa decisión tiene legitimidad y consenso. Pero esto no es suficiente para poder establecer una normatividad de lo político más allá de lo procedimental. Si Aristóteles define y contrapone distintas formas de gobierno y desgobierno, no lo hace solamente por los procedimientos electivos y las formas de las decisiones públicas, sino por toda una serie de características históricas, sociales, geográficas, etc. y por una serie de principios que relacionan y subsumen lo ético en lo político. Aristóteles, por su pertenencia a la aristocracia, va a sesgar la sustancia ética de sus planteamientos políticos (justificando la esclavitud y el patriarcalismo), lo que va a demeritar su frónesis como cosificante y anti ética. Sin embargo no puede negarse, como sostiene Dussel, que los principios políticos subsumen a los principios éticos.

Si se los explicita, aparecen en primer lugar como políticos y no como éticos. Sólo ante un segundo movimiento de explicitación aparece el momento ético subyacente. El simple “no debes matar al antagonista político” que está implícito en toda práctica política que pueda recibir el nombre de tal, aunque no se tenga conciencia explícita o en forma predicativa de su existencia, ni de su aplicación, tiene por su parte implícito el imperativo todavía más general “no matarás”, el principio abstracto ético. Ambos principios está vigentes en toda acción política y se los ejerce siempre de hecho en las prácticas políticas, cumpliendo la función de delimitar y poner un freno a cualquier acción que pretendiera obrar en contrario, lo que muestra su eficacia política en el largo plazo, dando coherencia a la acción política; constituyendo al poder políticamente como *potentia*, moviendo voluntades y exigiendo llegar al consenso, por dentro, y permitiendo elaborar el criterio por el que se enmarca al oponente en el campo político como “antagonista” político (oposición dentro de los límites definidos por el campo político), y no como “enemigo militar”(el oponente absoluto a ser eliminado fídicamente por el ejercicio del arte de la estrategia técnica del campo militar)...

Si alguien elimina físicamente la posible simetría del oponente, si se le niega la adecuada participación en el campo político (por ejemplo encarcelando al antagonista), la pérdida del

consenso, de la validez, de la legitimidad de esa acción, roerá el impacto, el sentido político de su acción (se tornará autoritaria) y el ejercicio del poder ya no será el de un “poder comunicativo”, sino meramente el ejercicio de una coacción violenta, policiaca: poder como dominación, *potestas* negativa. En ese caso la permanencia a largo plazo de lo político en el campo político no tendría posibilidades, sostenibilidad, legitimidad, condiciones necesarias para su vigencia. Habría desaparecido el poder político legítimo. El no cumplimiento empírico de ciertos principios implícitos lleva entonces al fracaso de la acción y de la institución como *políticas*. Puede permanecer su presencia dominadora, y como ya lo hemos indicado, sería una acción o institución destructiva de la *potentia* de la comunidad política y habría dejado de ser política como obediencia [a los ciudadanos]. (Dussel;2010,374)

Para Dussel el principio ético de validez, componente necesario de toda pretensión de bondad es subsumido de manera analógica por los principios democrático de legitimidad y político de la legalidad como pretensión política de justicia. Los principios material y de factibilidad estratégico-política subsumen, asimismo, los principios éticos relacionados con estos, que son el ético material y el de factibilidad ética. Estos principios son los pivotes de toda la vida política y por ello permiten la falsación de los reductivismos ideológicos. En este sentido, la determinación material del principio formal orienta la discusión del principio democrático hacia la sustancia de la justicia política como inseparable de la justicia material (ecológica, económica y cultural). Esto restablece la naturaleza y el compromiso histórico-ontológico de lo político. El acto o la institución políticos, si son positivamente políticos, **deben de cumplir con las obligaciones que analógicamente define la ética; pero dichas obligaciones son analógica y normativamente políticas, y ya no éticas.** Son actos e instituciones con “pretensión de justicia” en tanto que actos e instituciones políticas.

Si el acto político ha perdido su exigencia deóntica, es decir, su determinación normativa, es ya políticamente corrupto, fetichista –en su sentido estricto y fuerte--. Es sólo pura apariencia, una ficción política, un mero ejercicio de la fuerza bruta desprovista de cualidades políticas. (Dussel;2010, 375)

La universalidad de los principios políticos propuestos por Dussel no se opone a la indecidibilidad y la contingencia de las decisiones políticas. Los principios despliegan un “horizonte simple y abstracto” que permite **enmarcar** políticamente la complejidad de las estrategias y las instituciones reales, que es lo contingente político porque no es necesario sino posible. Es concreto, experimental, perfectible. La acción política debe asumir los efectos negativos de sus decisiones inciertas e infinitamente complejas para “Progresar en el aprendizaje de la construcción y transformación de las instituciones políticas adecuadas para la comunidad política”.

(Dussel; 2010, 394-395) La acción política no tiene sentido en sí misma, adquiere sentido cuando la dignidad de la corporalidad y la subjetividad viviente del sujeto abre un espacio trascendental en el campo político que permite romper la autopoiesis mecánica de las instituciones, su fetichización.

Aunque los principios éticos son subsumidos en el campo de lo político, queda un ámbito trascendental de lo ético en lo político, no ya como principios abstractos normativos sino como la carnalidad concreta real de cada sujeto que cumple una función en dicho campo. Cada sujeto en su corporalidad vulnerable sigue siendo de alguna manera trascendental al campo político, como la *alteridad* que grita cuando no se cumplen sus exigencias. Es la exterioridad de la subjetividad viviente, corporal con respecto a toda acción o institución política, como la diferencia, como la dignidad del Otro ciudadano como Otro. Como otro que uno mismo, como otro que la comunidad política como totalidad. Esa trascendentalidad del sujeto humano a todo campo y a través de todo campo, también del campo de los sistemas políticos, nos recuerda que nunca se pueden cumplir todas las expectativas de todos los miembros de la comunidad política. La finitud de la contingencia de la acción y las instituciones nos deben recordar que el dolor y el grito del sujeto es un más allá de infinita exigencia y normatividad política. (Dussel; 2010, 395)

El fetichismo político invierte lo político y se divorcia de la sociedad de los individuos que dice representar y gobernar, que es cosificada como ejército laboral y consumidor al mismo tiempo que enemigo total a dominar o destruir. La sociedad masificada, como vimos anteriormente en esta reflexión, no vive en la política pero tampoco en la docilidad. Es pura *potentia* en potencia (ciertamente sumida en la impotencia), pero es un campo incierto que nunca puede ser totalmente avasallado o destruido. Por eso las distintas formas de lo social son el blanco de las técnicas contemporáneas de control biológico, que son las que marcan las pautas de la acción militar y administrativa. El sinsentido del fetichismo político del estado autoritario del siglo XXI radica en que su lógica del disvalor total de lo humano prescinde ya de cualquier tipo de consenso, se impone por la "autoridad" tecnocrática. Esto evidentemente viola toda normatividad política y sitúa a los estados "democráticos" capitalistas en las antípodas de lo político.

La alteridad es una condición de lo político. Ya Aristóteles señaló que la polis es una pluralidad. Reducir la pluralidad es convertir la polis gradualmente en una familia, que no está inscrita en el ámbito de lo público sino de lo privado, deviniendo así en un retroceso de la vida activa, la vida política, a la vida pasiva guiada por la autoridad patriarcal (autoritaria) y no por una autoridad política, que es resultado del carácter contradictorio y público de las relaciones entre la pluralidad diversa. Sin



alteridad no hay frónesis frente a la dominación, por lo que no puede haber política. La exclusión de la alteridad es lo que marca la totalización totalitaria de la totalidad, el sistema político se cierra sobre sí mismo, se fetichiza, se convierte en fin y no en medio, y convierte al ser humano concreto, carnal y actual, en medio y no en fin.

Una dominación deshumanizante, que actúa bajo la lógica del disvalor total, como la que se vive hoy, al ser falsada políticamente impone una exigencia normativa crítica, que surge de la sustancia de lo político: la vida humana. La afirmación de la dignidad del sujeto vivo y actual *exige* la lucha contra su negación. Esto sitúa a lo político *en oposición* al sistema vigente, que no puede recurrir a lo político sin evidenciar su falsedad. De esta manera la exigencia de lo político obliga a una posición no sólo crítica sino rebelde frente a la autoridad fetichista, deshumanizante y militarista.

12.13 La *conatio vitae conservandi* (el impulso de conservar la vida) se transforma en un impulso vital extraordinario. Rompe los muros de la totalidad y abre en el límite del sistema un ámbito por el que la exterioridad irrumpe en la historia.

### **La exigencia política**

La política tiene como objetivo defender y acrecentar la dignidad y las condiciones de vida de las personas, no sólo de los ciudadanos, sino de todos, no en el papel y el discurso, sino en la realidad. La política es una praxis colectiva real, imperfecta e incierta. El sujeto político para serlo tiene que hacer valer su voluntad de poder. La fuerza política, resultado de la amplitud y la profundidad del acuerdo intersubjetivo libre y voluntario, tiene que impactar la realidad de la manera más eficaz para obtener resultados concretos.

El poder político no es solo *potentia* es también *possibilitas*, es decir, *possibilitas potentiae* en la que consiste la *operabilita*: lo que ha de operarse según las posibilidades reales. La *potentia* (poder fundante) está al comienzo “en potencia”, debe pasar al “acto”. La factibilidad (operación de la razón estratégica y de una voluntad afirmada) hace pasar la *potentia* al acto. (Dussel; 2010, 477)

La lucha por la dignidad de la vida de los seres humanos (y los animales y las plantas) empieza por la desfetichización. Las verdaderas relaciones de poder van más allá de los supuestos de justicia distributiva que son agitados como los que definen las políticas del estado. Las resistencias que se manifiestan cotidianamente en todo el mundo exhiben una pluralidad que no cabe dentro de las definiciones

positivistas-economicistas. Lo que hemos visto en las últimas décadas es una ampliación y profundización de las disidencias, oposiciones y resistencias que ha visibilizado los opacos mecanismos biopolíticos y el racismo “normalizador” e imperialista de la hegemonía estadounidense y su contraparte “socialista”, pero, sobre todo, la caducidad y la esterilidad de casi todos los viejos conceptos de la lucha política desde lo social, desde la plebs.

El pensamiento de izquierdas, mutilado por décadas de estalinismos y socialdemocracias, está siendo replanteado por la emergencia de algo inesperado que tuvo sus primeras manifestaciones masivas en la década de los sesenta del siglo pasado: las contraculturas, que emergen cuando sus sujetos portadores, los radicales culturales y las minorías sociales, los transgresores y los anormales ingresan en lo político, impactando los valores de las sociedades occidentales. 1968 inicia una era crepuscular, ambigua, donde lo viejo todavía no muere y lo nuevo no acaba de nacer. La diversidad de los actores políticos que empiezan a interactuar desde entonces está enriqueciendo notablemente los horizontes de la lucha por la dignidad humana pero en medio del desencuentro. Todavía las izquierdas sindicales y partidarias, los movimientos campesinos y urbano populares muchas veces son indiferentes a las reivindicaciones ecologistas, feministas, LGTB, etc. haciendo gala de un rancio conservadurismo. Dilma Rousseff, actual presidenta de Brasil, tuvo que ceder a las presiones de las agrupaciones religiosas, sobre todo pentecostales, y desagendar la despenalización del aborto para poder contar con el voto de estos sectores.

Hoy no hay figura más antipolítica en los idearios de las izquierdas conservadoras (sinsentido empíricamente comprobable) que la del guerrillero heroico y el dirigente infalible, y sus estelas de necrofilia y autovictimación. Tanto el oportunismo de las izquierdas partidarias como el sectarismo de los radicalismos superficiales expresan el agotamiento absoluto de sus supuestos historicistas, es decir, de su escatología milenarista llamada materialismo histórico, que proletarizó los ideales burgueses del progreso y arrojó las utopías de la imaginación política a un futuro más que posible, “inevitable”. La realización “científica” de la utopía fue la justificación y la condena de todos los medios, deshumanizando la finalidad política, justificando la fetichización de los partidos obreros y sus dirigencias, de sus claudicaciones y excesos totalitarios, etcétera.

Benjamin fue el primero desde la izquierda en afrontar la inexistencia de una teleología histórica y criticar el ignorante entusiasmo progresista de las izquierdas.

Para él, la política es una práctica siempre presente que performa la realidad dependiendo de la correlación de fuerzas en la lucha política. *Angelus Novus*. Ni la historia representa la evolución ni nada está garantizado. Hoy los metarrelatos escatológicos que vaciaban en el futuro (lineal y vacío) la posibilidad de un triunfo negado en la impotencia del presente han quedado desmentidos. El mejor de los mundos posibles de Leibniz también. Esto actualiza la necesidad de un proceso reflexivo más riguroso y abierto sobre la factibilidad de lo político en tanto que verdaderamente político.

La factibilidad de lo político, de su complejidad normativa y estratégica, implica entenderlo como praxis de los sujetos que problematizan, dinamizan y transforman la vida social en presente. La lucha política rompe el fatalismo artificial y señala la *possibilitas* actual del “tiempo profético” que plantea Benjamin en sus tesis sobre la historia. Este tiempo, además, es el único que existe.

¿Para qué recuperar esta reflexión benjaminiana? Porque es necesario romper la linealidad neurótico-apocalíptica del tiempo diacrónico, para encontrar el tiempo sincrónico de las resistencias y las luchas políticas que sujetos muy diversos, con demandas y realidades diversas, desarrollan simultáneamente en el presente. Las ideas progresistas del vanguardismo sectario tienen un telos que desvanece el presente y lo subordina a un futuro imaginario e irrealizable, donde se retorna a la unidad, a la igualdad como homogeneidad, lo que como hemos dicho, no es otra cosa que la nostalgia por el útero materno, por la inconciencia absoluta e irresponsable. El eterno retorno de la infancia, de lo no político, que la erección del líder totalitario como padre complementa. El pluralismo, por el contrario, se basa en la autonomía y el reconocimiento de diversas posiciones políticas que discuten, se pelean y, no necesariamente, llegan a acuerdos.

Esta simultaneidad de las luchas sociales, que es algo que desde que fue planteado por el EZLN ha sido retomado por muchos pensadores como De Souza Santos y Dussel, para poder crear una definición que permitiera darle sentido a iniciativas como el FSM, tiene muchas implicaciones. Permitiría articular la política desde lo social en el diálogo entre las diversas luchas y experiencias que confrontan problemas similares y que podrían actuar coordinados de alguna manera. También sería la realización de una analéctica de la diversidad y el pluralismo, que respondería a la exigencia política de la afirmación del Otro como Otro (Dussel), sin el cual no hay política posible.

A pesar de que las diferencias políticas generen fricciones y contradicciones, la política siempre tiene que estar abierta. Gracias a esta apertura es que se puede construir poder popular y crítico de bajo hacia arriba. Y esto es un hecho en Bolivia y Ecuador, en Chiapas y Oaxaca, lugares en los que ya se están expresando las contradicciones de lo político en acto, que rebasa inclusive los tejes y manejes de los grupos de interés y logra la participación genuina del ciudadano de la calle en la lucha por la democracia y la justicia, **extendiendo** la lucha política que por el contrario el vanguardismo restringe.

### **Política y voluntad de poder**

Para abordar el aspecto factual y estratégico de la política frente al estado de excepción como norma, tenemos que desembarazarnos de las concepciones que conciben al poder como algo “malo”, negativo, y que por lo tanto llegan a conclusiones antipolíticas. Esto hay que subrayarlo, pues la poca claridad respecto a lo que es el poder ha permitido la permanencia en los idearios rebeldes y críticos al establishment de una confusión que merma enormemente sus posibilidades estratégicas.

En este escrito hemos tratado de argumentar que situar lo político en la arena del “mal” (otro infantilismo, pero sádico), como lo hace Schmitt siguiendo toda una tradición “realpolítica” que abreva en el saber estratégico arcano de las elites, nos lleva directamente a la dictadura como negación de lo político, al tiempo que los que desde el otro lado de la trinchera coinciden con la derecha en esto se condenan a la impotencia, temerosos de manchar su pureza moral con el virus maligno del poder.

Negar la voluntad de poder del sujeto político es un sinsentido. La política es el juego de las construcciones sociales que organizan y hacen funcionar el poder (*potentia*) de la colectividad y de los individuos. La voluntad de poder es atributo tanto de la libertad como de la responsabilidad de los seres humanos que por diversas causas acceden a un género de vida político, que supera la miseria moral y la ignorancia de la vida pasiva, excluida de la sociedad política. Estamos hablando del sujeto como alguien que vive el ejercicio voluntario de una praxis política.

La voluntad de poder –como un poder poner nuevos valores, que es uno de los significados del concepto nietzscheano–, es una subjetividad práctica que se “pone” en el campo político como un actor que desde su corporalidad viviente, como afectividad o deseo, motiva o se mueve, tiene el atrevimiento de lanzarse a la arena pública, tiene la capacidad de su propia afirmación como resistente actor, tiene la valentía de infligir una modificación en dicho campo.

El meramente resistente pasa a ser una fuerza generadora, o el que ya ejerce una fuerza pasa a unir más voluntades pasivas a una causa. “Puede” entonces, modificar la estructura de poder –en el sentido foucaultiano ahora--. Ejercita poder el que modifica la red y sus nodos (y por ello campo minado, ya que cada voluntad en la estructura de poder es una posible mina, una posible explosión, un conflicto inevitable). O el campo magnético del poder. No necesariamente domina otras voluntades, ya que el que pasivamente resistía puede pasar a un estado de igualdad sin ejercer dominio (pero sin dejarse dominar), y esto ya es un nuevo ejercicio del poder. Puede establecerse en la igualdad; puede intentar pasar a la hegemonía; puede recaer en la pasividad resistente. Todo es posible, pero se manifiesta como poder al modificar la estructura. (Dussel;2010, 476)

Las tres determinaciones del poder social son: 1. La voluntad de vivir (Wyllye zum leben, concepto desarrollado por Shoppenhauer y retomado por Dussel) de los seres humanos biofilicos; 2. Lo que Dussel define como el consenso crítico, que es el conocimiento de la verdad objetiva que falsa la legitimidad y la justicia del orden establecido y que frente al incumplimiento de la normatividad política plantea una crítica que implica la *superación* de la voluntad de vivir en voluntad de poder, que es el resultado de la frónesis racional del sujeto frente a su realidad política, lo que viene a plantear la cuestión de una estrategia 3. Factible, capaz de transformar las leyes, las instituciones y la vida política de una sociedad en diversos grados, que van de las transformaciones parciales a las radicales, como ya sabía Aristóteles, sin un límite preestablecido ni disyuntivas excluyentes *a priori*. Querer ser verdaderos partícipes de la política, y trascender la situación testimonial de la victimación humana, implica querer, pensar y construir los medios más convenientes para desarrollar la democracia, las libertades y los derechos humanos. Esta praxis crítica confronta el intento permanente de impedir y destruir las relaciones políticas por los poderes fácticos de las sociedades contemporáneas.

12.32 si la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *potestas* a favor de sus intereses y en contra del pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo que surge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales. Es el “tiempo ahora” mesiánico de Walter Benjamin. (...) (Dussel; 2006, 97)

La *hiperpotentia* como poder social recupera la *potentia* para cambiar la forma en que se establece la *potestas*. Con la emergencia de la *hiperpotentia* como estado de rebelión, la sociedad puede derrotar al estado de excepción y al estado de derecho neutralizado e instrumentalizado por la dominación violenta e ilegítima. Desfetichiza lo político mostrando a la luz la fuente de todo poder y de todo orden. Es el estado de rebelión el que *revela* la verdadera naturaleza intersubjetiva de lo político.

## Bibliografía

Serrano, Enrique; **La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant.** Ed. Anthropos, Barcelona, España, 2004

Santiago, Teresa; **Función y crítica de la guerra en la filosofía de Immanuel Kant.** UAM-Ed. Anthropos, Barcelona, España, 2004

Kant, Immanuel; **Crítica de la razón práctica.** Alianza Editorial, Madrid, España, 2000

Marion Young, Iris; **La justicia y la política de la diferencia.** Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia, España, 2000

Rawls, John; **Una teoría política de la justicia,** FCE, México

Foucault, Michel; **Genealogía del racismo (a la defensa de la sociedad).** [curso del Collège de France de 1975-1976] Ed. Altamira, La Plata, Argentina, 1996

Agamben, Giorgio; **Estado de excepción.** Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, Argentina, 2005

Horkheimer, Max; **El Estado autoritario.** Bolívar Echeverría, trad. Ed. Ithaca. México DF, México, 2006

Hobbes, Thomas; **El leviatán,** FCE, México

Schmitt, Carl; **El concepto de lo político.** Alianza Universidad, Madrid, España, 2006

Schmitt, Carl; **La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria.** Alianza Universidad, Madrid, España, 2003

Schmitt, Carl; **Teoría del guerrillero, observaciones del concepto de lo político.** Denes Martos, trad. WWW.Laeditorialvirtual.com.ar , 2010

Martínez Terán, Teresa; **Filosofía y política en la obra de Michel Foucault,** Plaza y Valdés-BUAP, México, 2007

Pannekoek, Anton y Korsch, Karl; **Lenin filósofo.** Juan Garzón Bates, trad. Ed. Hadise, Barcelona, España, 1972

Deleuze, Foucault, et al. ; **Ensayos sobre biopolítica.** Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2007

Lenin, Vladimir Ilich; **El estado y la revolución,** Eds. en Lenguas extranjeras, Bijjing, China, 1968

Radek, Karl, et al; **El bolchevismo y la dictadura del proletariado**, Ed. Roca, México D F, México, 1972

Trotsky, León; **La revolución traicionada**, Juan Pablos ed. México DF, México, 1972

Santos, Boaventura de Sousa; **El milenio huérfano, ensayos para una nueva cultura política**, Ed. Trotta, Madrid, España, 2005

Hegel, GWF; **Fenomenología del espíritu**. FCE, México DF, México

Locke, John, **Segundo tratado sobre el gobierno civil**

Dussel, Enrique; **Política de la liberación** Vol. II, Arquitectónica. Fundación cultural el perro y la rana, Caracas, Venezuela, 2010

Dussel, Enrique; **20 tesis de política**. Ed. Siglo XXI-CREFAL, México DF, México, 2006

Guerin, Daniel; **El anarquismo**. Ediciones Antorcha, México DF, México, 1984

Debord, Guy; **Comentarios a la sociedad del espectáculo**. Ed. Anagrama, Barcelona, España, 1990

Debord, Guy; **La société du spectacle**. Gallimard, París, Francia,

Benjamin, Walter; **Tesis sobre la historia**. Bolívar Echeverría trad. Ed. Itaca-UACM, México DF, México, 2008

Mouffe, Chantal; **El retorno de lo político, comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical**. Ed. Paidós, Barcelona, España, 1999

Baudrillard, Jean; **A la sombra de las mayorías silenciosas**. Ed. Kairós, Barcelona, España, 1978

Amery, Carl; **Auschwitz ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor**. Ed. Turner-FCE, México DF, México, 1998

Weber, Max; **Ciencia y política**. Centro editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina, 1980

Castells, Manuel; **La era de la información**, vol. 1, Siglo XXI, México DF, México, 2001

Neumann, Franz; **Behemoth, pensamiento y acción en el nacionalsocialismo**. FCE, México DF, México, 2005

Bobbio, Norberto; **Liberalismo y democracia**. FCE, México DF, México, 1992

Bobbio, Norberto y Bovero M. **Sociedad y Estado en la filosofía moderna**. FCE, México DF, México, 1986

Avalos tenorio, Gerardo; **Leviatán y Behemoth, figuras de la idea del Estado**. UAM-X CSH, México DF, México, 2001

Deutscher, Isaac; **Stalin, biografía política**. Ed. ERA, México DF, México, \*

Habermas, Jürgen; **El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos**. Diánoia, volumen LV, número 64 (mayo 2010) México DF, México, pp. 3–25.





Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Fecha : 18/07/2011  
Página : 1/1

CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO

La Universidad Autónoma Metropolitana extiende la presente CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO de MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA) del alumno OCTAVIO MORENO CORZO, matrícula 205180425, quien cumplió con los 120 créditos correspondientes a las unidades de enseñanza aprendizaje del plan de estudio. Con fecha veintiséis de julio del 2011 presentó la DEFENSA de su EXAMEN DE GRADO cuya denominación es:

ESTADO DE DERECHO, ESTADO DE EXCEPCION, ESTADO DE REBELION. UNA DISERTACION SOBRE LO POLITICO

Cabe mencionar que la aprobación tiene un valor de 40 créditos y el programa consta de 160 créditos.

El jurado del examen ha tenido a bien otorgarle la calificación de:

*aprobado*

JURADO

Presidente

Secretario

DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN

DR. ENRIQUE DOMINGO DUSSEL AMBROSINI

Vocal

DR. JÓRGE VELAZQUEZ DELGADO

UNIDAD IZTAPALAPA

Coordinación de Sistemas Escolares

Av. San Rafael Atlixco 186, Col. Vicentina, México, DF, CP 09340 Apdo. Postal 555-320-9000, Tels. 5804-4880 y 5804-4883 Fax: 5804-4876