



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Hernando, E. (1999). *De la Política de la Decisión a la Política del Diálogo: el Pensamiento reaccionario y los dilemas de las democracias contemporáneas*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Eduardo Hernando Nieto

Título

De la Política de la Decisión a la Política del Diálogo: el Pensamiento reaccionario y los dilemas de las democracias contemporáneas

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1999

**Tipo de
publicación**

Tesis de doctorado

Idioma

Español

Resumen

La presente investigación aborda la transición de la política de la decisión a la política del diálogo, analizando el pensamiento reaccionario y sus implicaciones para las democracias contemporáneas. A través de un enfoque crítico, se discuten las tensiones entre liberalismo, libertad e igualdad, así como la relevancia del diálogo público en la política actual. El autor también evalúa las críticas al liberalismo desde perspectivas comunitaristas y otras corrientes liberales.

Palabras clave

Liberalismo; Pensamiento reaccionario; Democracia deliberativa; Diálogo.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Doctorado

Grado académico

Doctorado en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**TESIS: DE LA POLÍTICA DE LA DECISIÓN A LA POLÍTICA DEL DIÁLOGO: EL
PENSAMIENTO REACCIONARIO Y LOS DILEMAS DE LAS DEMOCRACIAS
CONTEMPORÁNEAS**

**EDUARDO HERNANDO NIETO
FEBRERO 1999**

Introducción

¿Por qué preocuparse en revolver mamotretos del Siglo XIX o desempolvar libros que comienzan a ser alimento para las polillas?, ¿por qué en medio de un mundo feliz nos ocupamos de unos “viejitos” reaccionarios que soterradamente alimentaron las ideologías más violentas que el civilizado siglo XX pudo observar?. ¿Qué aportes podrían brindar estos señorones “aristócratas”, rabiosamente antidemocráticos y antiliberales, que rezaban al pie de sus camas antes de dormir y que al mismo tiempo invocaban una Dictadura de la Espada?.

Las cosas no suelen ser lo que parecen, y ya el mismo Kant sabía que nosotros percibíamos solo los fenómenos pero esto no significaba que las Cosas en Sí fueran como las veíamos. Ciertamente, algo parecido ha pasado con este pensamiento que hoy intentamos desarrollar y que escribió y produjo en medio de un contexto difícil y peligroso. La metafísica reaccionaria olvidada tanto por la historia de las ideas como por la filosofía política realizó tal prognosis de los acontecimientos futuros que de haberseles prestado la oportuna atención muchas cosas de pronto pudieron haber sido evitadas.

Es evidente que hoy ninguna persona medianamente interesada en la política puede descansar tranquila en medio de los cambios y de los problemas planteados en los últimos años. Lo que hace algún tiempo una filósofa atisbaba como la “Crisis de la República” es en estos momentos más que una realidad y más que una crisis que asoma triunfante tras los rescoldos de una modernidad al parecer fracasada.

El proyecto moderno fundado en el ideal de la autonomía de Dios o de cualquier fuerza heterónoma y en la necesidad de mantener la paz y el orden



justamente para preservar a ésta, recurrió desde un comienzo al lenguaje y al diálogo como mecanismos para conseguir asegurar la viabilidad del intento que junto con el sostén de la razón y la ciencia establecerían una *Cosmopolis*¹ pacífica y próspera. Al inicio entonces el problema no era otro que el de conseguir la síntesis entre la autonomía y la política, entre la razón y la naturaleza y entre la libertad y la igualdad. Se entendía así que la libertad garantizaría el progreso, y la política a su vez, garantizaría la libertad.

Por ello, desde los primeros liberales como John Stuart Mill hasta los actuales defensores del proyecto moderno como los promotores de la llamada democracia deliberativa, todos apostaron a este objetivo a pesar de las críticas esbozadas ya por el pensamiento reaccionario en los inicios de la revolución liberal que acusaban al liberalismo de poner en peligro la política no solo por el hecho de desgajar a ésta de cualquier propósito trascendente o divino sino por escamotear la decisión política en su afán de mantener la autonomía y la neutralidad.

Es en este marco entonces en el que se engazará esta investigación que no solo buscará explicar y comprender la naturaleza de la metafísica reaccionaria y el sentido que en ellos adoptará tanto el decisionismo como la religión sino que intentará establecer curiosamente una conversación imaginaria y “silenciosa” entre ellos y los últimos defensores del ideal liberal centrados en su idea del diálogo público y abierto como garante de la dignidad y de la libertad y sobre todo de la paz social.

En este sentido, pretenderemos desafiar todos los argumentos liberales mencionados en este trabajo, en particular dirigiéndonos hacia su fallido intento por sintetizar la libertad y la igualdad, su endeble separación entre lo público y lo privado y, particularmente en el inminente riesgo en el que ha

¹ - *Cosmópolis*, es una sociedad racionalmente ordenada como lo proponían los científicos del siglo XVII. Cfr. Stephen Toulmin, *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity*, (Chicago: Chicago University Press, 1990)

puesto y expuesto a la política al favorecer el pluralismo moral y dejar de lado el componente decisionista en medio de un mundo en el que no reconocía más verdad que la del sujeto racional autónomo.

Así pues, para exponer estas ideas y otras más que irán surgiendo en el correr del texto hemos organizado este trabajo de la siguiente manera:

Comenzaremos planteado la naturaleza orgánica del Estado moderno con los aportes de Maquiavelo y Hobbes y la procedencia de éste tras el derrumbe de la *Respublica Christiana* y el derecho natural. Asimismo, observaremos como ciertas desviaciones en el intento original convertirán finalmente al Estado moderno en el principal agente impulsor del liberalismo.

En el segundo capítulo, plantearemos los argumentos esenciales de la metafísica reaccionaria y sus posiciones en relación al liberalismo y la modernidad para lo cual revisaremos la obra de Joseph de Maistre y de Juan Donoso Cortés.

El capítulo tres, se dirigirá hacia el pensamiento de Carl Schmitt, quizá, el autor reaccionario que sintetiza en el siglo XX los puntos vitales del pensamiento reaccionario del XIX. Schmitt no solamente expresará la esencia del decisionismo sino que esgrimirá también una serie de argumentos contra la estructura del Estado de derecho, las incompatibilidades entre la libertad y la igualdad y las limitaciones de la deliberación parlamentaria forjada justamente en la idea del diálogo abierto.

En el cuarto capítulo se sentarán las bases del liberalismo y las características del mismo. Aquí destacaremos sin dudas el talante de apertura que tipifica al liberalismo, su necesidad de contar con el pluralismo moral y su relación con la ciencia en el sentido de perseguir una nueva verdad, aunque esta vez secularizada y relativa.

El quinto capítulo explicará el desarrollo de una teoría liberal bastante contemporánea como *La Teoría de la Justicia* de John Rawls que utilizando en parte la perspectiva dialogante apurará el proyecto liberal en su intento por sintetizar la libertad y la igualdad vía el acuerdo deliberativo y público de los llamados principios de justicia.

Por último, en los capítulos seis y siete desplegaremos los argumentos de la llamada democracia deliberativa en las voces de dos importantes representantes de ésta, como Seyla Benhabib y Amy Gutmann, quienes procurarán superar todos los obstáculos colocados al liberalismo-democrático y definirán los parámetros y fines prácticos de este modo de entender y aplicar la democracia.

Sin embargo, sus argumentos serán refutados en el último capítulo - capítulo siete - usando no solo las razones expresadas por la corriente contemporánea crítica al liberalismo denominada comunitarianismo sino que añadiremos críticas desde la misma esfera liberal, aunque por cierto, desde un liberalismo, digamos, más igualitarista que libertario.

Concluiremos entonces señalando la relevancia que tiene la política no solo para los citados pensadores de la reacción sino también para todas las corrientes liberales, expresando también nuestras dudas sobre las reales posibilidades que tendría el liberalismo - en todas sus facetas - para mantener la política y lo político con vida. Así pues, para bien o para mal, al final el pensamiento reaccionario habría demostrado estar en mejor capacidad para realizar este propósito.

INDICE

	Pag.
Capítulo 1. <u>La naturaleza del Leviathan</u>	03
1.1 La crisis del imperio	
1.2 El aporte de maquiavelo en la construcción del leviathan	
1.3 El <i>Leviathan</i> , la autonomía y el diálogo	
Capítulo 2. <u>La reacción como pensamiento y metafísica</u>	41
2.1 Joseph de Maistre y la esencia del pensamiento reaccionario	
2.1.1 Joseph de Maistre: el cristianismo y la revuelta contra el mundo moderno	
2.1.2 Las raíces de la reacción	
2.2 Donoso y la dictadura del sable	
2.2.1 Donoso como liberal-doctrinario	
2.2.2 Donoso como pensador reaccionario	
Capítulo 3. <u>La decisión y la política en la teoría schmittiana</u>	88
3.1 Schmitt en contexto: Carl Schmitt y la crítica a la República de Weimar	
3.2 El problema de la excepción	
3.3 El problema del parlamentarismo	
3.4 El problema de la antítesis entre el liberalismo y la democracia	
3.5 Estado de derecho o Estado político: ¿son realmente incompatibles?	
3.6 El decisionismo político y el camino hacia el Estado total	
Capítulo 4. <u>El liberalismo como base de la ética discursiva</u>	129
4.1 Las fuentes del individualismo: el romanticismo político	
4.2 El liberalismo y la búsqueda de la felicidad	
4.3 De la apertura a la verdad: la necesidad de discutir y la "persecución" de la justicia moderna	
Capítulo 5. <u>En el camino a la democracia deliberativa: Rawls y la justicia como equidad</u>	153
5.1 El proyecto rawlsiano: la justicia como equidad	
5.2 Justicia política y no metafísica	
Capítulo 6. <u>Los fundamentos de la democracia deliberativa</u>	181
6.1 El lenguaje y la comunicación como fundamentos de la paz	
6.2 La racionalidad y la comunicación moderna: el proyecto habermasiano	
6.3 El modelo de la democracia deliberativa	

Capítulo 7. De la política de la decisión a la política del diálogo: ¿quién convence a quién? 203

- 7.1 ¿Qué hay de malo con el diálogo?: las críticas de la izquierda
- 7.2 ¿Qué hay de malo con el diálogo?: las críticas de la derecha
- 7.3 La decisión, el diálogo y el problema de la política

Conclusiones 230

Bibliografía 234

Capítulo 1

La Naturaleza del Leviathan

“Law is not Counsell but Command”

Thomas Hobbes, Leviathan, Capítulo 26

1.1 La crisis del Imperio

Ningún historiador serio del medioevo podría contradecir la afirmación de que el **Imperio** fue la estructura básica de la política de Occidente hasta que se produjo el surgimiento del Estado y se propagaron las ideas centrales de la modernidad.¹

Este Imperio, fue la forma más perfecta de estructura política tradicional pues reunía ciertas características específicas que la presentaban como el mejor logro de las sociedades tradicionales. Entre estas características destacaban sobre manera la unidad de su forma y contenido que fusionaba de manera sorprendente el espacio público y el privado (o lo que es lo mismo no hacía

¹ Si bien es cierto que en los cursos de *Historia de las Ideas Políticas* normalmente se coloca a la **República** y al **Imperio** como a las Instituciones Políticas clásicas que han tipificado a la realidad política Occidental, es menester indicar que la noción de Imperio no sólo es anterior al de la República sino que posee una vocación de universalidad que la Institución Republicana no puede presumir. Empero, las Repúblicas Clásicas como los Imperios Tradicionales compartieron una misma fórmula de Virtud, que de alguna manera negaba la existencia de la autonomía y en este sentido a nivel sustantivo no existirían diferencias notables entre la República clásica y el Imperio.

Debemos también aclarar que en algunos casos durante este trabajo vamos a utilizar el término *Imperium* o *Respublica Christiana* para referirnos al Imperio. Ahora bien, si bien es cierto que se trata de dos cosas diferentes desde el punto de vista formal e histórico (de hecho el Imperio es anterior a la *Respublica Christiana*), desde el lado sustantivo, ambos conceptos mal que bien pretendían la universalidad dentro de la particularidad, tenían una vocación trascendente o sagrada y respondían a las jerarquías celestiales rechazando de plano cualquier fórmula de autonomía moderna.

Esta relación sagrada entre la política y el cosmos fue también la característica de las civilizaciones orientales como señala Eric Vöegelin:

“La simbolización del orden político a través de la analogía con el orden cósmico en la civilización de Mesopotamia no floreció de un sistema especulativo en un tiempo definitivo, sino fue el resultado de un proceso en el cual la realidad política y la simbolización creció hacia un núcleo definitivo de símbolos bajo la primera dinastía Babilónica. La organización política creció desde las ciudades-estados independientes hacia Imperios que dominaban todo el territorio de la civilización Sumeria-Acadia, y paralelamente con su crecimiento envolvía la concepción de un Imperio como análogo al Cosmos y su orden”

distinciones entre lo político y lo religioso) y que como no podía ser de otro modo desconcertaba seriamente a los pensadores modernos. De hecho, esta situación serviría años más tarde para alimentar la leyenda negra elaborada por los humanistas del Renacimiento y los Reformistas de los siglos XVI y XVII quienes hacían por arte de birlibirloque de las Instituciones Políticas clásicas regímenes totalitarios y tiránicos² (justamente al entender que la no existencia de lo privado y lo público representaba un atentado inaceptable a la autonomía).

Pero si la primera característica sacaba de quicio a los filósofos modernos, la segunda característica, esto es, la amalgama entre lo universal y abstracto con lo particular y concreto no dejaba de atraer a los pensadores de la modernidad y quizá no sería descabellado aseverar que esta dualidad configuró y sintetizó todo el propósito de la teoría política contemporánea³. Es decir la tarea de resolver de modo satisfactorio esta insoluble aporía de unir de manera definitiva al Hombre y al Ciudadano⁴.

Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. 1 "Israel and Revelation", (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956), pp.21-22.

² Hans Baron, *En Busca del Humanismo cívico Florentino, ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), pp.102-137. Resulta curioso advertir que fue justamente el Orden político medieval el que menos problemas de abuso del poder trajo: "Lo que encontramos en la antigua sociedad del medioevo es un complejo de autoridades que se autolimitan entre ellas. El del Rey, el Estado en otras palabras, es solamente uno de ellos. Y él, como los otros, vive en lo que se podría llamar una atmósfera de derecho ... La diferencia entre el príncipe y el tirano es que el príncipe obedece a la ley y gobierna a su gente de acuerdo al derecho".

Bertrand de Jouvenel, *On Power The Natural History of its Growth* (Indianapolis: Liberty Fund, 1993), pp.324-325. No deja de llamar la atención como esta realidad ha sido sistemáticamente soslayada por muchos filósofos liberales, podemos citar como una muestra de ello el clásico trabajo de Karl Popper, *The Open Society and its enemies*, (London: Routledge, 1945).

³ Este propósito se halla en autores y textos tan "distintos" como el Maquiavelo de *Los Discursos*, el Rousseau del *Contrato Social*, Durkheim y su sociedad orgánica, Hegel y su *Sittlichkeit* o el mismo Kant y su *Reino de los Fines* por citar sólo algunos nombres.

⁴ Solamente la unidad de los contrarios es capaz de crear la paz:

"La paz es la unidad en la diversidad. No hay paz donde no hay diversidad, ni tampoco donde sólo hay diversidad. Así la unidad donde lo diverso desaparece no es la paz. Por eso el punto blanco del cuerpo de los colores, donde éstos quedan ahogados en la luz es sin duda lo que hace posible la paz, mas no es la paz de por sí. De igual modo el punto negro, donde todos los colores desaparecen en la oscuridad, no es el punto de la paz, sino el de la muerte de la diversidad y los conflictos que ésta puede acarrear. La auténtica región de la paz es, por tanto el ecuador de los colores vivos. Los colores vivos del arco iris que aparecen sobre un fondo de nubes son la manifestación visible de la idea de paz, porque el arco iris nos hace ver la unidad de la diversidad de los colores".

Los Arcanos Mayores del Tarot, autor desconocido (Barcelona: Herder, 1987), p.257.

Ahora bien, esta capacidad de síntesis se entendía que podía manifestarse al ser el Imperio una réplica terrestre del arquetipo político celestial es decir el Reino de los Cielos⁵ y por ende el Emperador cumplía una suerte de función Pontificia, esto es, hacedor de puentes entre el orden temporal y el orden espiritual, dicho de otro modo, una función sagrada que era vital para la existencia de las Monarquías, es más, para cualquier mente medieval era una verdad palpable que sin Imperio (o *Imperium*) las Monarquías sucumbirían: "La función del Emperador o más bien primera instancia de la legitimidad. Era a la vez mágica, si por magia entendemos la actuación de las correspondencias entre lo que está abajo y lo que está arriba. Era el principio mismo de la autoridad del que todas las autoridades menores recibían, además de su legitimidad, su influjo en la conciencia de las gentes. Por eso las coronas reales perdieron una tras otra su esplendor y se eclipsaron al eclipsarse la corona imperial ... la corona no está completa sin su cima; la jerarquía no existe si está incompleta. Si no hay Emperador tarde o temprano no habrá reyes. Si no hay reyes, acabará por desaparecer la nobleza. Y si no

Dante Alighieri dice al respecto :

"Como la parte es al todo, así el orden parcial es al total. La parte tiende hacia el todo, como hacia su fin y su perfección. El orden de la parte, pues, va hacia el orden del todo, como hacia su fin y su perfección ... De donde surge que, si la forma de ese orden se encuentra en las partes de la multitud humana, mucho más debe de encontrarse en la multitud misma, en su totalidad, por la fuerza del silogismo expresado, por ser el orden mejor, o la forma del orden. Manifestándose en todas las partes de la multitud humana, como se ha probado en el precedente capítulo, se encuentra o debe encontrarse en la totalidad. Y así todas las partes que constituyen los reinos, y los reinos mismos, deben de ser ordenados hacia un Príncipe o un Principado, es decir el Monarca o Monarquía ."

Dante Alighieri, *De la Monarquía*, (Buenos Aires : Losada, 1966) pp.42-43.

La oposición entre lo universal y lo particular podía también leerse como la oposición entre lo sagrado y lo profano pues el Imperio fue una institución religiosa y política en tanto que el Estado moderno nace justamente como una institución básicamente secular. Sobre este aspecto puede revisarse ce J.G.A Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Republican Tradition* (New Jersey : Princeton University Press, 1975), Capítulo 1.

En cuanto a la dicotomía hombre (lo universal) - ciudadano (lo particular) ha sido como señala Karl Löwith el eje central de las discusiones políticas en toda la historia del pensamiento occidental y afloran de manera clara y patética en los escritos y la vida de Jean Jacques Rousseau. Ver Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1958)

⁵ Ciertamente al ser una réplica del cielo tendría que representar su perfección, ésta se reflejaría en la posibilidad de resolver el enigma de los opuestos, esto es, la fusión de lo universal y lo particular, de lo abstracto y lo concreto. En otras palabras, lograr la síntesis.

hay nobleza desaparecerán también, tarde o temprano, la burguesía y el campesinado.”⁶

El Príncipe era el intermediario entre el derecho natural y el derecho positivo, era pues *lex animata* mandada por Dios a los hombres y era a su vez *legibus solutus* y *legibus alligatus* puesto que todo concepto jurídico durante el Imperio se basaba en la Ley Natural cuya existencia no dependía de ninguna fuente temporal así si el Emperador se hallaba encima de la ley positiva (*legibus solutus*) éste no podía superponerse a la Ley Natural que actuaba como un freno a su poder⁷.

En este sentido, la vigencia de la Ley Natural proporcionaba el sustento para una organización social piramidal que muy bien podría resultar como la tercera característica del Imperio habida cuenta de que desde los textos más clásicos de la filosofía política podíamos contemplar que todas las comunidades políticas de la antigüedad se formaban en base a sociedades diferenciadas. Así pues, ya “en el pensamiento de Platón existe una ciudad cósmica del mundo, la ciudad estado, y un cuerpo político individual, todos los cuales son comunidades . Las mismas castas, iguales en número se hallarán tanto en la ciudad como en el alma de cada uno de nosotros, el principio de Justicia es el mismo, a saber, que cada miembro de la comunidad debe de cumplir con sus funciones para las cuales se halla apto de acuerdo a su naturaleza; y el establecimiento de la justicia y el bienestar de todos.”⁸

Y para corroborar lo dicho, en ***La República*** - texto esencial para explicar la visión política tradicional- aparecía el siguiente diálogo al respecto :

“No me extraña nada, por Zeus -contesté- Porque al hablar tú así me doy perfecta cuenta, en primer lugar, de que ninguno de nosotros nace con la

⁶ ***Los Arcanos Mayores***..Ibid., p.109.

Sobre la vocación sagrada del Emperador y ya desde la perspectiva de la Teoría Política clásica se puede revisar de John Neville Figgis, ***El derecho Divino de los Reyes***, (México : Fondo de Cultura Económica, 1942) donde se menciona que “el Rey es el ungido del Señor ; luego el señor, por conducto de su vicario, puede ejercer autoridad sobre él.” Ibid ; pp. 54-55. Otro texto que se aboca a la descripción de la autoridad sagrada del Monarca es ***Los Reyes Taumaturgos***, de Marc Bloch (México : Fondo de Cultura Económica, 1988).

⁷ Ernst H. Kantorowicz, ***Los dos cuerpos del Rey, un estudio de teología política medieval*** (Madrid : Alianza, 1985), p.137.

misma disposición natural, sino que difiere ya de los demás desde el momento en que viene al mundo, predispuesto para una ocupación determinada. ¿O no concuerdas con esto?

-Claro que si

-¿Pues que ? ¿Realizaría mejor su trabajo una persona dedicada a muchos oficios o solo a uno ?

-Indudablemente, dedicada solo a uno -repuso ...”⁹

La idea de **La República** reflejaba como dijimos una forma de apreciar la realidad que el día de hoy muy bien podría encuadrarse dentro de una visión que podría ser la tildada como metapolítica¹⁰, en donde, se aceptaba como natural y real la naturaleza social de los seres humanos¹¹ y su división funcional u orgánica que se configuraba en la famosa división tripartita o trifuncional de la que un reconocido antropólogo efectuó una serie de estudios comparativos, llegando a la conclusión de que la división entre *sacerdotes*, *guerreros* y *agricultores* (más tarde comerciantes), también conocidos durante la edad media como *oratores*, *bellatores* y *laboratores* fue lo que caracterizó a las estructuras socio-políticas de las comunidades premodernas y preestatales¹².

⁸ Ananda Coomaraswamy, "What is Civilization?", en **What is Civilization ? and other Essays**, (Ipswich : Golgonooza Press, 1989), pp. 1-2.

⁹ Platón, **La República**, (Madrid : Aguilar, 1963), 370, c. También , 434, b ; 369 b, c ; 371 a ; etc.

¹⁰ Pensamos en autores como Julius Evola, (**La Revuelta contra el Mundo Moderno, Los hombres en medio de las Ruinas**), Ernst Jünger (**La Emboscadura, Heliopolis**), o Ananda Coomaraswamy (**What is Civilization ?**) entre otros, que de alguna manera apuntalan intelectualmente a la "Nouvelle Droite" Europea y Latinoamericana. Ver por ejemplo revistas como *Krisis* (francesa, dirigida Alain de Benoist), *Vouloir* (belga, dirigida por Robert Steukers), *Ciudad de los Césares*, (chilena dirigida por Erwin Robertson) o *Disenso* (argentina dirigida por Alberto Buela) que desarrollan este tipo de pensamiento.

¹¹ Aristóteles, **La Política**. (Barcelona : Iberia, 1965), Libro 1, Cap. I

Es menester anotar que con respecto a la funcionalidad de las sociedades tradicionales que desde la perspectiva Aristotélica no se manifestarán diferencias sustantivas con el planteamiento Platónico de La República. Son todavía largamente citadas las palabras de Aristóteles en tanto que "también hay, por efecto natural y para la conservación de las especies, un ser que manda y otro que obedece; el que por inteligencia es capaz de previsión, la autoridad y el mando los tiene de un modo natural; el que sólo posee la fuerza corporal para la ejecución, debe naturalmente obedecer y servir, porque el interés del amo es el mismo que el del esclavo." Libro 1, Cap. 1, p.4.

¹² Nos referimos al Profesor Georges Dumézil, y su famosa Obra **Mito y Epopeya** (Barcelona : Seix Barral, 1977).

Ahora bien, esta configuración orgánica llevaba implícita la marca de la fragmentación del Poder, así durante la Alta Edad Media, se podía apreciar nítidamente que las lealtades eran en primer lugar locales, esto es, únicamente concentradas en la familia y en los Condados o Ducados. Los señores feudales, sean condes o duques normalmente se presentaban como los líderes de la comunidad, que mal que bien eran sociedades autónomas¹³ pero que como también afirmábamos, desde siempre fueron consideradas sociedades en las que lo religioso y lo político se entrelazaban de tal manera que no se podía distinguir uno del otro y era este vínculo el que mantenía la unidad de la citada pluralidad.

En cuanto, al aspecto histórico propiamente dicho se podía afirmar que el Sacro Imperio Romano, se extendía en el tiempo desde el siglo noveno hasta inicios del siglo diecinueve y en cuanto a lo espacial, los países federados en el Imperio se expandieron de Alemania a España y del norte de Francia a España. Todas estas sociedades estaban unidas siempre bajo la égida de la

¹³ Joseph R. Strayer, *Sobre los Orígenes Medievales del Estado Moderno* (Barcelona : Ariel, 1981), p.24. El mismo Profesor Strayer señala que "la fragmentación tuvo lugar en diferente proporción y distintos grados en cada parte del reino Franco, pero llegó a tal punto que hacia el año 1000 hubiese sido difícil encontrar nada parecido a un Estado en ninguna zona del continente europeo (con excepción del Imperio Bizantino) ... es difícil decir cuáles fueron las ideas y los sucesos que restablecieron el proceso de constitución del Estado en la Europa occidental a fines del siglo XI. Es indudable que la difusión del cristianismo entre los pueblos germánicos heterodoxos o paganos y la mejor organización de la Iglesia fueron importantes. La Europa occidental no fue realmente cristiana hasta fines del siglo XII" Ibid., pp.24-25.

Sin embargo, tenemos que mencionar que no estamos del todo de acuerdo con la tesis de Strayer pues, él considera al Imperio como una Institución Política que recién se concretará a partir del siglo XII, es decir, cuando se consolida el cristianismo, empero, el Sacro Imperio, no era sacro por lo romano o por lo cristiano sino por las connotaciones metapolíticas que lo constituían y en este sentido, si pensamos que existió desde Roma - y quizá mucho atrás en el tiempo - hasta el Renacimiento. En otras palabras coincidimos con quienes señalan que el Imperio era en esencia un arquetipo celeste materializado de alguna manera durante cierto periodo de tiempo :

"El estado medieval visto a través de los conceptos que van inherentes en la idea moderna de Estado, no existe ; el "Estado medieval" es, esencialmente una idea y su esencia puede más bien ser entendida a través del concepto *civilitas* ... el Estado medieval no puede ser definido en términos de categorías políticas" .

Luis Weckman, *El Pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, (México : Fondo de Cultura Económica, 1993), p.151.

Iglesia Católica conformando algo así como una sociedad Cristiana internacional¹⁴.

Sin embargo, no podemos soslayar el hecho de que esta sociedad cristiana no lo era solamente por obra del Cristianismo sino además y sobre todo por la idea de *Imperium* que era anterior al cristianismo¹⁵, "la idea de *Imperium*, de un ámbito común a todos los pueblos cristianos era una idea ecuménica heredada del universalismo romano"¹⁶. De este modo, la idea central estaba centrada en la vocación de universalidad que fusionaba la visión romana con la cristiana¹⁷ y de allí entonces su nombre de **Respublica Christiana** que no era sino la cristianización de la idea del Imperio Romano y que implicaba ciertamente una suerte de *renovatio* de éste¹⁸.

Así pues, el Imperio tenía que estar constituido entonces por una Monarquía Universal y por una Religión Universal. Antes de la expansión Romana, los hombres que en su mayor parte no mantenían relaciones estrechas tenían si diferencias culturales y religiosas, cada región contaba con su propia divinidad y así cada pueblo foráneo era visto como un enemigo potencial, los primitivos latinos por ejemplo usaban la misma palabra para designar al extranjero y al amigo, inclusive los filósofos atenienses observaban como natural el estado de guerra entre ellos y los bárbaros, pero la dominación Romana brindó a muchas naciones un lenguaje y una ley común y el Cristianismo barrería con el panteón pagano reemplazándola por un Dios ante el cual todos los hombres eran iguales¹⁹.

¹⁴ David Held, *Democracy and the Global Order From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, (Cambridge : Polity Press, 1995) pp.33-34.

¹⁵ "El término cristiandad, al que Juan VIII (siglo IX) había dado por primera vez un sentido social y geográfico, apenas fue utilizado en los dos siglos siguientes. Pero la primera cruzada produjo una toma de conciencia y la palabra se tomó, repentinamente, familiar. Desde entonces, y hasta el siglo XVIII, la Cristiandad, la República Cristiandad, la República Cristiana, los pueblos Cristianos y las tierras Cristianas van a ser expresiones corrientes ."
Bernard Guenée, *Occidente durante los siglos XIV y XV : los Estados*, (Barcelona : Labor, 1973) p.4.

¹⁶ Luis Weckman, *Ibid.*, p.25.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

"La *respublica Christiana* en su doble aspecto se nos presenta bajo la forma religiosa de Una iglesia Universal, la Iglesia Católica, y bajo la forma política de un Imperio universal, el sacro Imperio Romano Germánico".

¹⁹ James Bryce, *The Holy Roman Empire* (London : Macmillan, 1897), p.92.

Recordemos nada más la importancia que tuvieron los conceptos de helenos y bárbaros. Todos los que no eran griegos se les llamaba bárbaros y a su vez todos los griegos se autodenominaban helenos. Ahora bien, estos bárbaros no sólo no eran griegos sino que tenían una condición negativa como extranjeros, es decir, eran tildados de cobardes, crueles, groseros, etc., inclusive Platón y Aristóteles trataron de demostrar esta realidad llegando Platón a sostener que todos los helenos eran hermanos (**physei**) y cualquier guerra entre helenos era una guerra civil **-stasis-** y una guerra contra los bárbaros era siempre una guerra de aniquilamiento (**polemos**)²⁰. Esta dualidad comenzaría a perder sentido político a través de la fusión que realiza Alejandro entre los helenos y los bárbaros buscando una suerte de concordia entre todos los hombres, sin embargo se seguiría haciendo referencia a los helenos como todos aquellos seres educados y cultos (pudiendo incluir personas que no fuesen de origen griego) y bárbaros a todos los ignorantes²¹. Mas quienes realmente contribuirán a desaparecer tales distinciones serán los filósofos estoicos quienes atendiendo a la realidad del *Logos* subsumirán a todos los hombres libres, o esclavos, bárbaros o helenos bajo esta nueva patria universal. Luego, como ya señalamos el Imperio Romano y el Cristianismo seguirán en parte en esta línea de pensamiento y por ende será gracias al concepto de *Imperium* y más luego de Dios que se morigerarán las diferencias políticas:

“Es sobre la vida religiosa donde reposan las naciones. Porque la divinidad se encontraba dividida, la humanidad se hallaba dividida por igual; la doctrina de la unidad de Dios ahora reforzaba la unidad del hombre, quien había sido creado a su imagen ... se formó entonces por medio de la nueva religión una comunidad de fe, un Sacro Imperio, diseñado para reunir a todos los hombres en su seno, y para oponerse a la multitud de politeísmo del mundo antiguo, exactamente como el dominio universal del Cesar fue contrastado con los innumerables reinos y repúblicas que habían estado antes que éste. La

²⁰ Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado, para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), pp. 211-214.

²¹ *Ibid.*, p.217.

analogía de los dos los hizo aparecer como partes de una gran movimiento universal hacia la unidad”²².

De hecho, la unidad de la Iglesia y del Imperio poseía una base teórica y una base histórica: “los comienzos de la filosofía en aquellos tiempos fueron lógicos; y sus primeros esfuerzos fueron para distribuir y clasificar: sistema, subordinación, uniformidad, parecía ser lo más deseable en el pensamiento y en la vida. La búsqueda de las causas devino en una búsqueda de principios de clasificación; desde que la simplicidad y la verdad se basaban no en un análisis del pensamiento en sus elementos ni una observación de los procesos de su crecimiento, sino al contrario en una suerte de genealogía de las nociones, una declaración de las relaciones de clase conteniendo o excluyendo una de otra. Estas clases, géneros o especies, no eran concepciones formadas por la mente, no eran un mero agregado accidental de objetos agrupados y denominadas por algún nombre en común; ellos eran objetos reales, que existían independientemente de los individuos quienes lo componían, eran objetos reconocidos antes que creados por los hombres”²³ (esto es, existía un orden objetivo reconocido como tal por los hombres).

Los seres humanos poseían al mismo tiempo un componente físico y otro espiritual que se veía reflejado en la dicotomía espacio espiritual con su Sacerdocio-Universal y el espacio temporal con su Monarquía- Universal, juntos representaban la unidad divina en la tierra.

Definitivamente este aspecto de la objetividad y realidad del Imperio era básica para comprender su existencia y duración pues una vez que esta objetividad comience a ser perdida inmediatamente se producirá la ruina de este gobierno universal terrenal y supraterranal.

Este quiebre comenzará a presentarse sorprendentemente antes de producirse el período de oro del medioevo, vale decir en el siglo XIII que es el siglo de Santo Tomás y de la construcción de las grandes catedrales góticas.

Ciertamente a partir del siglo XII y en el Norte de Italia es donde se van a manifestar ciertos acontecimientos que van inducir a la creación de una

²² James Bryce, Ibid.

sociedad muy distinta a la medieval y además distanciada meridianamente del sentido y propósito del Imperio.

Así por ejemplo, un historiador alemán del siglo XII encontraba que las sociedades del norte de Italia aparecían como ciudades divididas es decir, como Repúblicas independientes cada una gobernada por la voluntad de los cónsules más que por reglas aun cuando estos cónsules fuesen cambiados una vez al año por una suerte de mandato popular²⁴.

“Para fines del siglo XII esta forma de Autogobierno Republicano había sido adoptado universalmente en el norte de Italia pero mientras esto pasaba de facto, de *iure* seguían dependiendo como vasallos del Sacro Imperio Romano”²⁵. Esto motivará por cierto la formación de una alianza entre todas las ciudades del norte de Italia denominada la Liga Lombarda quienes darán además una decisiva derrota a las fuerzas Imperiales en la famosa batalla de Legnano en 1176 tras lo cual se firmaría la Paz de Constanza en 1183, renunciando el Imperio a cualquier interferencia con el gobierno de las ciudades Lombardas²⁶.

Sin embargo, no se dejarían esperar los intentos del Imperio por recuperar estos Reinos y es aquí donde ellos -los burgueses del norte de Italia- comenzarán a argüir que los habitantes de las Repúblicas tenían el derecho de resistir cualquier intento externo de interrumpir u obstaculizar su libertad. Así pues, es a partir de este momento que se van a plantear dos conceptos de libertades modernas que han tenido inclusive gran repercusión en la teoría política contemporánea²⁷ vale decir, el concepto de libertad entendida como

²³ Ibid, p.97.

²⁴ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1 (Cambridge : Cambridge University Press, 1978), p.3.

²⁵ Ibid., p.4.

²⁶ Ibid., p.5.

²⁷ Nos referimos al famoso ensayo de Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty” en *Four Essays on Liberty* (Oxford : Oxford University Press, 1969) donde desarrolla con detalle las diferencias entre estas dos concepciones.

De hecho, es fácil advertir a los seguidores de uno y otro concepto de libertad. Por ejemplo quienes percibieron a la libertad únicamente como ausencia de coerción (libertad negativa) podemos citar a Hobbes, con su *Leviathan* a Locke, con sus *Two Treatises of Government* y más contemporáneamente a F.A Hayek, *The Constitution of Liberty*, (London : Routledge, 1960) y a Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford : Basil Blackwell, 1974). En cuanto a la libertad entendida como autogobierno (libertad positiva) es evidente también que

liberación de la tutela del Imperio y el concepto de libertad entendido ahora como autogobierno²⁸. El vocablo *libertas* va a ser entonces el término político más usado y de aquí se derivará una analogía que va a ser también fundamental para la formación del pensamiento liberal, es decir, la analogía entre *libertas* y *ius*²⁹, entre derecho y libertad subjetiva o capacidad de exigir demandas. Es evidente que esta nueva visión de la realidad que presenta por primera vez a un ser humano como una verdad objetiva separada del Estado o Polis será gravitante en la elaboración de la política secular y de la desacralización de la vida comunitaria³⁰.

Estos derechos que van a nacer conjuntamente con la subjetividad moderna y la nueva racionalidad que se perfilará algunos años más tarde con el pensamiento de filósofos como Bacon, Descartes, Spinoza o Hobbes nos van a permitir comprender la realidad del Estado moderno o Leviathan y sus diferencias con lo que constituyó el Imperio.

Ciertamente, la parte más importante de esta nueva filosofía se va a ubicar en la distinta fundamentación del conocimiento³¹ que aparecerá y que dejará de

puede retrotraerse al Maquiavelo de los *Discursos*, al Rousseau del *Contrato Social* o a Hegel y en estos últimos años este tópico es recuperado por los llamados movimientos Republicanistas y Comunitaristas.

²⁸ Quentin Skinner, *Ibid.*, pp.6-7.

²⁹ Sobre este particular se puede ver mi artículo : "¿Existen los derechos naturales ?", *Revista Derecho-PUC*, Diciembre 1995, pp.323-333.

³⁰ Al respecto el historiador alemán Oswald Spengler nos recuerda la característica esencial de la política antigua : "El cuerpo de los ciudadanos es concebido, en efecto, como un cuerpo, un soma. Quien no pertenece a él, carece de derechos ; es *hostis* (enemigo). Por encima están los dioses y los héroes; por debajo de esta totalidad de personas está el esclavo, quien según Aristóteles, casi no puede llamarse hombre. El individuo, empero, es animal político, en un sentido que a nosotros, acostumbrados a pensar y a vivir en sentimiento de lejanía, no parecería la cifra y compendio de toda esclavitud; el individuo no existe sino merced a su pertenencia a una polis ..."

La Decadencia de Occidente, Tomo II, (Madrid : Espasa-Calpe, 1958), p. 449

³¹ Esta nueva fundamentación del conocimiento la hallaremos en Bacon y en Descartes. Al respecto dice Descartes en su *Discours de la Méthode* : "...Comme il est bien certain que l' état de la vraie religion, dont Dieu seul a fait les ordonnances, doit être incomparablement mieux réglé que tous les autres. Et pour parler des choses humaines, je crois que, si Sparte a été autrefois très florissante, ce n' a pas été à causes de la bonté de chacune de ses lois en particulier, vu que plusieurs étaient fort étranges, et même contraires aux bonnes moeurs, mais à cause que n'ayant été inventées que par un seul, elles tendaient toutes à même fin. Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons en sont que probables (se refire a la escolástica), et qui n'ont aucunes démonstrations, s' étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, en sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent..."

lado cualquier explicación religiosa del cosmos sea pagana (teleológica) o cristiana (divina providencia) para brindar más bien una explicación Técnica que soslaye de manera directa las causas finales y se circunscriba a trabajar únicamente sobre lo meramente descriptivo, es decir, sobre el COMO y el PORQUE mas no sobre el PARA QUE³².

En medio de esta secularización que se inicia con la filosofía nominalista de Guillermo de Ockham³³ durante el siglo XIV y que alcanzará su apogeo en tratados políticos de la época como el *Defensor Pacis*³⁴ de Marsiglio de Padua o la *Opera Omnia*³⁵ de Bartolus de Saxoferrato por ejemplo hallaremos ya una visión bastante terrenal de los hechos políticos destacando entre otras cosas el desarrollo de las teorías de la soberanía popular. Así, como lo afirma un conocido medievalista tanto con Marsiglio como con Bartolus se van a decantar las primeras teorías ascendentes de poder, vale decir las tesis que sostenían el origen meramente temporal del poder³⁶ y que muy bien podrían ser el prelude del moderno constitucionalismo que establecía precisamente sus fundamentos en la facultad del pueblo para elegir y destituir a sus

Discours de la Méthode, (Paris: Larrouse, 1972), p.41.

Es decir, que la certeza de la religión que es certeza únicamente en el reino trascendente en el mundo contingente se va a convertir en la Ciencia moderna fundamentada en la conciencia subjetiva del *Cogito* o cosa pensante. (Individuo) y que como dirá Heidegger va a comenzar a traer o presentar (representar o *weltanschauung*) a las cosas ante si dando origen así a la tecnología moderna y a la manipulación de la realidad natural que aparecerá objetivizada y por supuesto desacralizada. Este no es otra cosa que el comienzo del pensamiento moderno y esta manera de pensar creemos que va a tener mucho que ver con el desarrollo del pensamiento Político de Maquiavelo en adelante.

³² Ciertamente , ese es el sustento de la Ciencia moderna y el positivismo que al separar los hechos de los fines termina por eliminar cualquier concepción teleológica.

³³ Guillermo de Ockham fue un monje franciscano del siglo XIV que inauguró la llamada nueva vía o vía moderna al radicalizar algunas ideas que venían del siglo XII y que versaban sobre el llamado Nominalismo (del latín *Nomen* : Nombre) que aseveraba que todos los conceptos universales (o sea los llamados universales) no tenían existencia real ; lo único real eran los nombres (*nomina*) que designaban esos conceptos universales. Por ejemplo un nominalista podía decir veo hombres o caballos, mas no veo a la humanidad o a la caballeidad. En otras palabras solo lo particular y concreto era real siendo lo general y abstracto incierto. Es obvio que las ideas centrales de la Edad Media como por ejemplo el *Imperium* o la *Respublica Christiana* no eran entes particulares y concretos sino más bien abstractos y generales por ende, el nominalismo comenzaba a socavar las estructuras metafísicas de la política clásica.

³⁴ Existe una edición en inglés, *The Defender of Peace*, traducida por Alan Gewirth (New York, 1956).

³⁵ *Opera Omnia*, 12 Volúmenes, (Basle, 1958).

³⁶ Walter Ullmann *A History of Political Thought : The Middle Ages* (Harmondsworth, Middlesex: 1965). Existe edición en español.

gobernantes³⁷ ; pudiéndose en todo caso delegar mas no alienar el poder. Esta nueva óptica en el terreno de la política comenzaba a ser denominada como Republicanismo³⁸ y únicamente desde aquella visión defendida y preconizada por Marsiglio, Bartolus y otros más era posible asegurar la paz sin caer en la tiranía, que a los ojos de estos pensadores era lo que caracterizaba al gobierno de la Republica Christiana³⁹.

Es evidente, que la propagación de las teorías de la soberanía popular y de las tesis libertarias que esgrimían los habitantes del norte de Italia -quienes podrían ser considerados dicho sea de paso como los primeros burgueses- y en fin, esta preocupación *in crescendo* por las actividades temporales comienzan a mecer las estructuras pilares del Imperio y de la religión Católica. La divina providencia establecida por Agustín en los siglos IV y V y amalgamada con la teleología aristotélica por Santo Tomás en el siglo XIII va a comenzar a ser cuestionada por la aparición de concepciones filosóficas -y no religiosas- que se adherían más bien a cultos precristianos Griegos y Romanos que habían aparecido tras la debacle de la *Polis* y el fin del Imperio. Estos cultos evidentemente no coincidían exactamente con las filosofías platónicas o aristotélicas ni con la vocación de *Imperium* de Roma, sino más bien mostraban afinidad con las corrientes estoicas y epicúreas que procedían del Levante y que centraban su atención en la conducta moral del individuo⁴⁰.

³⁷ Parece claro que los antecedentes del Estado de Derecho aparecen ya en Marsiglio quien pensaba que cualquier resolución judicial debería de ser de acuerdo a la ley antes que de acuerdo a la discreción del magistrado.

Quentin Skinner, *Ibid.*, p.64.

³⁸ Es importante acotar que este Republicanismo humanista, gestado en las tesis conciliaristas de los autores citados difiere sustantivamente del Republicanismo clásico, en tanto éste último no considera la libertad negativa que es un componente indispensable de estas teorías. Un autor contemporáneo que ha desarrollado esta perspectiva es justamente Quentin Skinner.

³⁹ Quentin Skinner, *Ibid.*, p.65.

⁴⁰ Digamos que estas morales estoicas y epicúreas que se desarrollan durante el siglo IV A.C se diferenciaban de la moral cristiana en un hecho esencial. Mientras que estas morales tendían a ser más racionalistas e individualistas la moral cristiana al estar orientada hacia una vida trascendente la convertía en más comunitaria y menos interesada en la vida terrenal. Recordemos que el origen de estas éticas se manifiesta al término del mundo sagrado de la *Polis* en un tiempo en el que ya se comienza a dudarse sobre la vigencia de la comunidad política. La gracia de la moral cristiana comenzaba a ser absorbida por la voluntad humana, y así un estoico como Zeno podía aseverar que "un hombre podía alegrarse cuando el así lo quisiera".

Edwyn Bevan, *Stoics and Sceptics*, (Oxford : Clarendon Press, 1913), p.48.

Si bien es cierto que el mundo para los estoicos eran razonable -y de aquí evidentemente se derivará en buena medida la teoría del derecho natural cristiano- significando esto que se contaba con un sentido y que se poseía además leyes, no era menos cierto que dichas leyes escapaban al control de la razón humana pues se hallaban fuera de él. Por otro lado, era fácil advertir para estos pensadores que a diferencia de las fuerzas externas, las pasiones y los deseos si se encontraban dentro de nuestra esfera de acción, pudiéndose por ende tenerse un control estricto sobre las situaciones que abarcaban este espacio. Por esta razón resulta también obvio que este pensamiento tendría que derivar en un individualismo acendrado (voluntarismo) que, o bien reprimiese a las pasiones (estoicismo) o las exacerbaba (epicureísmo) siempre teniendo como meta la realización de cierta forma de autonomía que se relacionaba de manera directa con el periodo de crisis de las *Polis* y la inseguridad que esto producía.

Ahora bien, al propagarse estas ideas entre personas como menos formación y educación que los filósofos que iniciaron este pensamiento, la autonomía tomaría un rumbo distinto pues se empezaría a divinizar a la razón externa que poseía un sentido abstruso y recóndito incomprendible para los hombres (esta divinización se hacía evidentemente más por temor que por fe). El endiosamiento de la razón natural, tomará cuerpo femenino y se la conocerá como Diosa Fortuna que brindará además de seguridad, felicidad material. Tal sería la propagación de este nuevo culto que San Agustín tendría que ocuparse de ella en la ***Ciudad de Dios*** y así señalaría no con escasa sorna que la felicidad o la fortuna no podían ser divinizados sino que se trataban de regalos divinos y por tanto los romanos que celebraban a esta deidad equivocaban el camino⁴¹. Aún más, esta Diosa Fortuna tenía que ser controlada de alguna manera y el modo más eficaz de hacerlo era a través de la *Virtus* o práctica de la virtud. Esta misma virtud como afirmaba Agustín

⁴¹ San Agustín, ***Ciudad de Dios***. Utilizo aquí una edición inglesa. ***The City of God*** (London : J.M Dent and Sons Ltd, 1942) Libro IV.

también había sido materia de divinización al fin del Imperio Romano⁴² y formaba digámoslo así la pareja de la Diosa Fortuna.

Con la crisis del Tomismo durante el siglo XIV y la expansión del pensamiento Republicano en Europa se va a manifestar entonces una vuelta al mundo precristiano pero esta vez no va a tratarse de una vuelta al periodo de oro de la ciudad-estado sino al de su fase de disolución y, no al tiempo de auge del Imperio Romano sino al de su conclusión definitiva. Serán curiosamente estos cultos orientales que van a tender a eliminar lo político (esto es, a las comunidades como asociaciones reales de hombres de carne y hueso con un propósito en común) los que se engazarán de manera precisa con las ideas del Renacimiento y el Humanismo y por ende vamos a tener en este período un avance insostenible de las filosofías estoicas y epicúreas que terminarán por quitar de en medio a la religión Católica y con ello dejarán sin sustento y contenido a la *Respublica Christiana*.

1.2 El aporte de Maquiavelo en la construcción del Leviathan

Como venimos señalando, por las razones antes mencionadas, a partir del siglo XV se produce una suerte de *revival* del pensamiento estoico que recupera una variedad de tradiciones políticas denominadas paganas y que tiene por común preocupación la exigencia de la libertad (léase ahora si de autonomía) y el establecimiento de una República que "retrate" en esencia las características de la República Romana sin dejar de lado el mundo antiguo de la *Polis*. Estas visiones políticas van a ser cifundidas a través de distintos textos antes olvidados como la ***Guerra del Peloponeso*** de Tucídides (donde aparece la famosa oración fúnebre de Pericles y que para los teóricos liberales sería el primer mensaje que apremiaría por la democracia dentro del mundo antiguo) o también a través de obras como ***De Officis, De Legibus, y De Republica*** de Cicerón e inclusive por la misma ***Política*** de Aristóteles⁴³.

⁴² Ibid.

⁴³ Vale la pena aclarar que durante los siglos XII y XIII, que es cuando se comienzan a traducir y difundir los textos clásicos, se dan distintas lecturas a la obra Aristotélica y además de la clásica interpretación Tomista que se basa aun en una tesis descendente del poder, no van a faltar quienes amparándose en La ***Política*** de Aristóteles busquen fundar sus teorías de la

Como indica un reciente estudio del pensamiento Maquiavélico y el Republicanismo, este sistema de la "Política de la *Polis*" devino finalmente en cardinal para la teoría constitucional de las ciudades italianas, "el amor a la libertad", "el respeto a la ley", "la igualdad ante la ley", "el gobierno mediante el asentamiento de los gobiernos" fueron algunas de las características decisivas de la democracia del Atica en oposición a los despotismos orientales que florecían al otro lado del Egeo⁴⁴. En este sentido, y como lo venimos recalando ya se comenzaba a perfilar una perspectiva política distinta a la visión Agustina y Tomista que marcó el devenir del pensamiento medieval y que en base a la contemplación antes que la acción se concentraba en discutir dialécticamente sobre verdades que eran independientes al tiempo y al espacio. Estas verdades eran además racionalmente atemporales y universales. Así pues, dichas proposiciones eran evidentes *per se* y tales verdades no dependían de ninguna razón o reconocimiento contingente. Sin embargo, si bien es cierto que esta atemporalidad era aceptada tanto por griegos como por cristianos, el cristianismo ciertamente añadía una visión de narrativa y de movimiento al presentar más bien una aproximación histórica a la realidad en la que un único Dios intervenía de manera inopinada en una suerte de *nunc -stans* o presente continuo pero que por las características de la nueva religión y la fe que lo sostenía se entendía y aceptaban tales intervenciones como sabias y apropiadas amén de que jamás podían considerárselas arbitrarias y veleidosas ni a nadie se le hubiese podido ocurrir cuestionarlas.

Ahora bien, es menester indicar que en la visión griega el movimiento de las cosas tenían un sentido (*telos*) concreto⁴⁵ a través del proceso denominado

soberanía popular (tesis ascendente del poder) en la naturaleza social de lo político y el poder que adquiere según esta concepción todos los ciudadanos. (por ejemplo esto se percibe en autores como Juan de Paris, Marsiglio de Padua o Pierre Dubois).

Ver Walter Ullmann, *Ibid.*, pp.159-167.

⁴⁴ Werner Mainhoff, "The ethos of the republic and the reality of politics", en *Maquiavelli and Republicanism*, editado por Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p.283.

⁴⁵ Sentido que además se tenía una visión casi circular del tiempo aunque es evidente que esto no significaba que fuera posible adaptar la lectura circular de la historia a los asuntos



physis y que este movimiento de las cosas individuales “que aun no eran” (cosas en potencia) y que luego “tenían existencia” (cosas en acto), no permitía hacer de la historia algo filosóficamente inteligible pues todo se manifestaba ilimitado e increado. Pero, como indicamos es el cristianismo entonces, con su insistencia en que Dios ha creado el mundo en un punto del tiempo pasado y lo va a redimir en un tiempo futuro, el que va a establecer la historia (o también llamado *saeculum*). Es evidente, entonces que el cristianismo va a tener que definir a la historia como una serie inteligible de eventos particulares en el tiempo. Esta nueva percepción del tiempo nos deparará enormes implicancias en el campo político pues, el orden político deberá de ser necesariamente un orden universal⁴⁶ (superando el particularismo de la *polis* y reforzando el del Imperio) y un orden con un sentido muy definido en el cual lo particular seguirá lógicamente a lo universal y en donde la acción política mantendrá características más sutiles en la medida que la contemplación e inmovilidad de la sociedad medieval aunada a la Verdad revelada y compartida hacían menos necesaria la actividad política y aislaban las conflictos sociales⁴⁷.

Empero, si bien hemos hablado hasta ahora de Cristianismo o de *Respublica Christiana* es evidente que jamás se pudo hablar del Cristianismo como una tradición pura y única. No es para nadie un secreto que en su interior

humanos, porque para los griegos las cosas acontecían sin que hubiese manera de predecirlo solamente se los podía colocar dentro de un gigantesco *physis* que cumplía su función o telos. Ver al respecto de Robert F. Nisbet, *Social Changes and History : Aspects of the Western Theory of Development* (Oxford : Oxford University Press, 1969).

⁴⁶ Se entiende que el Imperio Romano anterior al cristianismo también poseía esta visión universal, sin embargo, su perspectiva del tiempo y la historia era igual que la griega es decir no existía aun una escatología pues se suponía que de alguna manera la *Polis* y el Imperio habían abolido el tiempo. Solamente antes de la *Polis* y el Imperio existía un tiempo que se regeneraba continuamente. Al respecto se puede ver de Mircea Eliade, *El Mito del Eterno Retorno* (Madrid : Alianza, 1972).

⁴⁷ Es importante mencionar que los estudiosos de la antigüedad y el Renacimiento normalmente colocan a estos periodos caracterizados exclusivamente por la acción o actividad política directa en oposición al mundo contemplativo y pasivo de la edad media. Sin embargo, esto es un error propio del pensamiento moderno pues las actividades políticas de las ciudades-estados como las del Imperio medieval eran tan activas como contemplativas. No olvidemos que la característica principal de la política tradicional era la no separación entre la religión y la política. Ver de Foustel de Coulanges, *La Ciudad Antigua.*, (Barcelona : Iberia, 1965).

medraban y decaían diferentes tradiciones que entendían la realidad de manera diferente y esto producía también visiones políticas distintas.

El Cristianismo en una primera forma que podemos denominar Agustino tratará así de darle una institucionalidad a la Iglesia perfilando mejor la visión histórica cristiana pues muchos de los primeros cristianos atisbaron la segunda venida de Cristo como un hecho inminente y el Profetismo comenzó a crecer con las lógicas consecuencias que se pueden deducir una vez que se comprobase la no realización de la redención anunciada. Para lidiar con este problema San Agustín va a romper entonces con esta imagen distorsionada de que únicamente la presencia del hombre en el tiempo serviría para redimirlo y que en este sentido las profecías que anunciaban el fin de los tiempos eran suficientes.⁴⁸

Agustín como Boecio plantearán así una dicotomía entre la escatología y la historia. La salvación no tenía porque ser un evento histórico⁴⁹. "La Sociedad Civil y su historia existían verdaderamente y fueron necesarias, pero eran radicalmente imperfectas para sus fines y no eran suficientes para redimir al hombre"⁵⁰

No es de extrañar que de esta dicotomía se marcara también otra famosa dualidad en el pensamiento Agustino, es decir, la famosa ciudad de los hombres (*Civitas Terrena*) y la de Dios (*Civitas Dei*) que de cierto modo abrirían las puertas a la desacralización de la *polis* o sociedad civil y la consiguiente secularización de la actividad política.

Así pues, si bien la gracia que redimía debía manifestarse en el tiempo, no era en el tiempo y en la historia donde residía la salvación.

⁴⁸ Resulta interesante observar como pese a la obra Agustina el pensamiento apocalíptico ha sido una constante en Occidente y por ejemplo durante el Renacimiento vamos a tener a la conocida actividad política de Savonarola quien aseguraba que un especial mandato divino estaba en preparación para Florencia y la Iglesia y esto implicaba finalmente una misión para Florencia en el mundo que tenía que culminar con la restauración de la ciudadanía Republicana.

J.G.A. Pocock, *Ibid*, pp.105-106.

Para una visión de la influencia de este pensamiento escatológico en el mundo político de Occidente se puede revisar de Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, (Harmondsworth, Middlesex : Pelican, 1975) y de Norma Cohn, *En Pos del Milenio* (Madrid : Alianza Universidad, 1981).

⁴⁹ J.G.A. Pocock, *Ibid.*, p.34.

El pensamiento Tomista por su parte trató durante el fin de la alta Edad Media de superar la dicotomía planteada en Agustín. Para eso, colocará dentro de la imagen divina unitaria la noción aristotélica de *physis* y se entenderá entonces que el hombre habiendo perdido su verdadera naturaleza por el pecado deberá de superar este estado mediante la gracia para llevar así a buen término su auténtica naturaleza. Aquí la visión temporal e histórica quedaba mejor parada que en el caso de Agustín pues, las Instituciones políticas formaban ahora si parte importante en la tarea de recuperar la gracia divina. En este sentido, Santo Tomás expresaba una mayor confianza en la sociedad y en las posibilidades de ésta para resolver el problema de la caída. Sin embargo, la secularización del Tomismo por diversos autores católicos ya citados (Ockham, Marsiglio, Bartolus etc.) durante el siglo XIV, abrieron el camino para el descrédito de la gracia y con ello se sentaron las bases para la constitución de las Instituciones republicanas es decir para la acción política entendida ahora si como una acción autónoma y escindida de la teología. Así, si ya con Agustín veíamos reducida la importancia de la *Civitas Terrena*, podíamos entonces contar ahora con un escenario en el cual el actuar en política podía apreciarse como una exposición de los hombres ante las inseguridades de los sistemas políticos humanos, es decir el exponerse a un orden inseguro e incierto.

Boecio por ejemplo llamaría a esta situación con el mismo nombre que utilizaron los romanos para nombrar esta circunstancia de imprevisibilidad, es decir, FORTUNA - la divinidad criticada acremente como vimos por Agustín- que era equivalente al término griego *TYCHE*⁵¹. Esta fortuna no era necesariamente sinónimo de suerte, pues alguien podía tener suerte sin ser afortunado, la fortuna iba más bien del lado de lo incierto y lo inexorable.

En oposición a la Fortuna estaba por supuesto otra deidad la llamada *VIRTUS*, ésta a su vez era la capacidad de las personas para llamar a la suerte y

⁵⁰ bid.

⁵¹ Ibid., p.36.

también la posibilidad de lidiar con cualquier tipo de destino que pudiese tocarnos⁵².

Sabemos ya que a partir del siglo XV - esto es, al inicio del renacimiento- la **Res Publica Christiana** empieza su camino de disolución y esto deberá de leerse también como un relajamiento de las costumbres y de las creencias (religión). En estas circunstancias y al producirse una fragmentación dentro de las comunidades por obra del individualismo creciente y de la noción de autonomía, el conflicto también se hará más evidente y esto coadyuvará a percibir el espacio político como un mundo realmente peligroso. Dicho desconcierto y vacío, va a ser copado entonces por la Diosa Fortuna que VA A SER Y REPRESENTAR ANTES QUE NADA LA INSEGURIDAD DE LA VIDA POLÍTICA⁵³.

El rol de la Fortuna durante el Renacimiento jugó por cierto un papel muy distinto al rol de ésta durante el mundo clásico, pues, durante el Renacimiento el destino o la fortuna actuaba básicamente de manera individual antes que de modo comunal y lo más importante la aparición del sujeto autónomo a fines de la edad media tenderá a secularizar el concepto de destino llegando finalmente a intentar su manipulación cosa que era por demás absolutamente antitética con la filosofía clásica e inclusive cristiana que marcaba enfáticamente la necesidad de los seres humanos de aceptar su destino de modo firme⁵⁴.

⁵² Esta dualidad se presentaba normalmente como la oposición entre los sexos, masculino y femenino y la noción de VIR (hombre) se la tomaba como la inteligencia activa tratando de dominar a lo imprevisible y pasivo (fortuna) que lo premiará por su fuerza o lo subordinará por su debilidad. Sobre la polaridad de los sexos y su influencia en la formación de las instituciones políticas se recomienda, J.J Bachoffen, **Mitología Arcaica y Derecho Materno** (Barcelona : Anthropos, 1988).

⁵³ Maquiavelo siguiendo los debates en torno a la Fortuna dirá sobre ésta : .."y sin embargo para que no se extinga nuestro libre albedrío, considero que sólo la mitad de nuestras acciones está regida por la suerte ... y la comparo con uno de esos ríos nefastos que cuando se enconan inundan a las llanuras, destruyen a los árboles y a las casas, quitan tierra de una parte y la acumulan en otra ; todas huyen ante su avance y ceden ante su ímpetu sin poderlos resistir ... lo mismo ocurre con la fortuna demuestra su poder allí donde el valor no se ha ordenado para resistirle y por consiguiente vuelca su vehemencia hacia donde sabe que no existen diques no defensas capaces de contenerla.."

Maquiavelo, **El Príncipe**, Cap.XXV (2) (Buenos Aires : Plus Ultra, 1984).

⁵⁴ Recordemos además que el destino en el mundo homérico es un destino que debe de realizarse necesariamente sin que exista nada que lo pueda cambiar. Aceptar esta realidad convertía al sujeto en un hombre verdadero, es decir en un héroe. Revisar, **Historia de la**

Ahora bien, esta nota característica del pensamiento humanista producirá a su vez dos tipos de respuestas que servirán para consolidar dos sistemas de valores o éticas que enfrentarán al destino curiosamente de manera opuestas siendo la segunda vía la que abrirá el camino para la consolidación de la política moderna.

Si sosteníamos que la *virtùs* era la capacidad para lidiar con la fortuna y que ésta se manifestaba en un comportamiento tendiente a lograr el honor y la gloria, el mejor consejo que se le podía dar a un hombre del Renacimiento era entonces el de ser virtuoso, llevar una vida honesta y siguiendo por ejemplo los sabios consejos de Cicerón actuar de modo tal que mediante el dominio de las pasiones se pudiese obtener el éxito y la satisfacción personal. Más o menos este será el modo de pensar la moral al inicio del Renacimiento en el norte de Italia y los famosos "Espejos de los Príncipes" no van a ser otra cosa que consejos brindados para quienes estuviesen en la posición de gobernar y de este modo obtuviesen lo mejor tanto para ellos como para sus súbditos (en otras palabras, obteniendo su gloria se benefician todos los demás).

Teníamos entonces que mediante este constreñimiento interior y forzado se podía conseguir ablandar y manejar lo designios de la diosa Fortuna y por ende estar firmes en los intentos de ésta por avasallarnos. Pero, por otro lado, era menester contar con que el relajamiento de las creencias religiosas se

Ética (Barcelona : Paidós, 1981) y *After Virtue* (London : Duckworth, 1981), traducción al español, *Tras la Virtud* (Barcelona : Crítica , 1987) de Alasdair MacIntyre.

Vale la pena traer a colación también una conocida anécdota relatada y recomendada por Oswald Spengler y que retrata de manera clara la lucha del hombre clásico con su destino, es decir : "permanecer como aquel soldado romano cuyo esqueleto se ha encontrado delante de una puerta en Pompeya, y que murió porque al estallar la erupción del Vesubio olvidáronse de licenciarlo. Eso es grandeza ; eso es tener raza. Ese honroso final es lo único que no se le puede quitar al hombre".

Asimismo otro ensayista en algo próximo a Spengler como Ernst Jünger anota también con respecto al espíritu heroico lo siguiente : "... Todas las medidas que entonces se toman abocan no a escapar del dolor, sino a resistirlo. De ahí que tanto el mundo heroico como en el cultural encontremos una relación con el dolor en todo distinta de la que hallamos en el mundo de la sentimentalidad. Mientras que en este último mundo lo que importa es, como hemos visto, expulsar el dolor y excluirlo de la vida, de lo que se trata en el mundo heroico y en el cultural es de incluirlo en la vida y de disponer ésta de tal manera que en todo tiempo se halle pertrechada para el encuentro con el dolor."

Ernst Jünger, *Sobre el Dolor*, (Barcelona : Tusquets, 1995), p.34.

Oswald Spengler, *El Hombre y la Técnica y otros ensayos*, (Madrid : Espasa-Calpe, 1947), p.69.

manifestaba también en el terreno político a través de una acción política más directa pues como señalaba el Profesor J.G.A. Pocock “se entendía que un ciudadano, envuelto con sus socios en la elaboración de decisiones públicas, debía poseer un arsenal que lo llevase más allá de la percepción de la jerarquía y la tradición y le brindase motivos para confiar en sus socios y en su poder para comprender y responder a lo que les estaba pasando. Una comunidad tradicional no era una república de ciudadanos. Si ellos creían en la tradición como la única respuesta apropiada a los desafíos de la contingencia, ellos no usarían sus poderes colectivos de decisión...”⁵⁵.

Esta va a ser entonces, la otra vena a seguir por parte del pensamiento renacentista y que ha venido a ser denominado “humanismo republicano” por su interés por el republicanismo romano que era percibido como el estado político ideal para la realización del éxito y la libertad pues allí donde reinaba la libertad (esto es, la República) la fortuna estaba asegurada mientras que allí donde se imponía la tiranía la pobreza y la infelicidad aumentaban⁵⁶.

Pero, retornando a la moral propuesta en segundo lugar aquí, el problema de la fortuna iba a tomar un cariz distinto planteado esta vez por quien ha sido considerado el fundador de la Política moderna, es decir Niccolò Maquiavello (1469-1527). Este diplomático florentino dará un vuelco radical a las opiniones vertidas por quienes proponían la moral Ciceronia como alternativa para la inestabilidad política. Así pues, y como el mismo lo reconocía en su famoso *El Príncipe*, su propuesta se apartaba de los principios esgrimidos por sus antecesores e intentaba más bien ceñirse a la realidad de las cosas antes que a sus imágenes⁵⁷. En este sentido, Maquiavello brindaba quizá el consejo más recordado por los teóricos políticos y utilizado consciente o inconscientemente por muchos políticos, a saber, “un príncipe, para poder sostenerse, debe aprender a no ser bueno y usar de ello o no, según fuera la necesidad”⁵⁸.

⁵⁵ Ibid., p.49.

⁵⁶ Maquiavello, *The Discourses*, editado por Bernard Crick (Harmondsworth, Middlesex: Pelican, 1970), Libro 2, Discursos del 1-5.

⁵⁷ Maquiavello, *El Príncipe*, Ibid., Cap XV(1)

⁵⁸ Ibid.

Esta forma de pensar pretendía exponer las limitaciones de la moral estoica y además estaba dirigida a que quienes estuviesen en el gobierno fuesen capaces de abordar con éxito los cambios intempestivos en la política. En realidad, Maquiavelo pretendía fundar una ciencia de lo político que se apartase de lo hasta ese entonces establecido, como la teología cristiana y su ley natural (tomismo) y la moral estoica (humanismo), en esa línea de pensamiento derivaría finalmente en la constitución de un método pragmático para analizar el poder tratando por todos los medios de eliminar todo aquello que no fuese político fundando así una suerte de ciencia autónoma de la política⁵⁹.

A partir de este momento ya no se recomendaría a los políticos el comportarse honestamente como acontecía con los "Espejos de los Príncipes" sino que se entendía que estos valores podían convertirse en nocivos dentro del terreno político. En estas circunstancias lo adecuado era acomodarse a las circunstancias y responder de acuerdo a la situación.⁶⁰ La osadía y el arrojo viril eran lo más recomendable para someter a la veleidosa fortuna. Con esto Maquiavelo se convertía también en enemigo declarado del derecho natural y por ende autor de una obra inmoral e irreligiosa⁶¹.

Así, entre otras cosas Maquiavelo sostenía por ejemplo "que existen dos maneras distintas de combatir: una con la ley, la otra con la fuerza; la primera es propia de los hombres, la segunda de las bestias; pero, puesto que el primer recurso no siempre basta debe saberse utilizar el segundo: por consiguiente para todo príncipe es necesario saber tanto lo uno como la otra"⁶².

Ni en el tomismo ni en el estoicismo ciertamente podía haber una reflexión de estas características y esto iba gestando también un vocablo que más

⁵⁹ Sheldon S. Wolin, *Política y Perspectiva, Continuidad y Cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu, 1973), 214.

⁶⁰ "Creo también que quien acuerda su acción con las circunstancias logra la felicidad mientras que resultará infeliz quien con su proceder no esté en consonancia con la altura de los tiempos".

Maquiavelo, *El Príncipe*, Ibid. Cap. XXV (4)

⁶¹ Leo Strauss, *Meditación Sobre Maquiavelo*, (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964) p.

12.

⁶² Ibid., Cap. XVIII (2).

adelante sería fundamental en el desarrollo de la política moderna, la *Raison d'état* o razón de estado que aseguraba la primacía de lo político frente a lo religioso o a lo moral⁶³.

Ahora bien, esta nueva propuesta moral⁶⁴ no será *stricto sensu* una fundamentación ética o jurídica, sino como señalara atinadamente Carl Schmitt "una técnica racional del absolutismo político"⁶⁵. Puesto de otro modo, lo que empieza a primar durante el Renacimiento es un espíritu técnico, es decir, el ver como es posible "hacer algo" para ser efectivo y tener éxito. Inclusive el mismo Maquiavelo se preocupará en muchos momentos de los problemas técnicos que tienen que ver con la ciencia militar y de esta 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, sin que tenga que sentir el menor interés propio por el ulterior fin a que esté destinada la cosa a fabricar. Lo que se plantea 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. La organización política del poder y la técnica de su conservación y su ampliación es diferente en las distintas formas estatales, pero es algo que puede ser realizado de una manera técnica objetiva, igual que un artista crea una obra de arte partiendo de una concepción racional"⁶⁶.

La nueva propuesta moral que esbozaba Maquiavelo no era estrictamente un escepticismo ético sino simplemente el reflejo de que los tiempos que le tocaba vivir no estaban aptos para adecuarse a una moral sea cristiana o estoica. En este sentido y así "como Lutero, el actor de Maquiavelo no podía obrar de otro modo. Y el patetismo moral residía en una situación no en que el fin justificara los medios, sino en que el fin oponía medios de un tipo que hacía

⁶³ Este término después será perfeccionado por dos nombres ilustres para la política moderna, el cardenal Richelieu y el Canciller Bismark. Ver al respecto de Henry Kissinger, *Diplomacia* (México: Fondo de Cultura, 1995). En cuanto a la vinculación entre la *raison d'état* y Maquiavelo se recomienda el clásico libro de Friedrich Meinecke, *Maquiavellism: The Doctrine of Raison d'État and its place in modern history* (Boulder y London 1984).

⁶⁴ Por cierto aquí acá hacemos referencia a la moral como un sistema de valores que no son ni cristianos, ni estoicos sino que podrían ser tildados como maquiavélicos *tout court*.

⁶⁵ Carl Schmitt, *La Dictadura*, (Madrid: Alianza Universidad, 1985), p.40.

superfluos tanto al hombre enteramente bueno como al enteramente perverso”

⁶⁷

Podríamos decir que antes que un inmoral él fue un amoral si es que asumimos el concepto de moral en general como una serie de mandatos valorativos específicos vinculadas a la ética clásica y a la moral cristiana. Dichos valores ya no respondían a la realidad de la época más aun si como venimos analizando, estas verdades venían siendo cuestionados desde el siglo XIV. Mal podría decirse entonces que Maquiavelo apunta a la destrucción de la moral y la religión y que este es su propósito central. Antes al contrario, él solamente reconocía la situación y aceptaba este estado de necesidad en el que la ley no servía ya para regular las conductas humanas (ley natural) y que si los hombres que conservaban aun su lealtad al antiguo sistema tenían que abandonar tal comportamiento para poder sobrevivir en un medio en el que la mayoría de las personas desconocían el significado y sentido de esta moral. En un mundo de animales, de seres rastreros y vulgares, los hombres sabios y educados tenían que ser también medios animales cuando fuese necesario serlo⁶⁸.

Ahora bien, el propósito de este comportamiento tenía que ver con el intento por defender lo político frente al avance del individualismo extremo y del relativismo moral que no sólo había sepultado la unida política del Imperio sino que podía hacerlo también con las comunidades políticas más pequeñas (con las Comunas italianas por ejemplo). Por esta razón es que pese a ser Maquiavelo un hombre de su tiempo, es decir, un humanista creyente en la libertad negativa y la autonomía, estaba seguro que la única garantía para la existencia de ésta descansaba en la estabilidad y vigencia de la comunidad política (*polis*) en donde mediante los fuertes lazos que se forjaban dentro se podía mantener y proteger a todos los ciudadanos. Es por ello que el patriotismo (esto es, la lealtad hacia la comunidad) venía a tomar el lugar de la teología y serviría para apuntalar las bases de la República. Dicha República

⁶⁶ Ibid. p.39.

⁶⁷ Sheldon S. Wolin, Ibid., p.224.

⁶⁸ Ibid.

proporcionaba la realización de los valores que cada ciudadano adoptase según sus intereses y posibilidades ⁶⁹. Sin embargo, teniendo en cuenta la condición egoísta de los seres humanos muchas veces se tendría que recurrir a la coerción vía el establecimiento de ciertas leyes que “buscarían sostener las Instituciones de un estado libre, que en su ausencia podría colapsar en una servidumbre absoluta” ⁷⁰. En otras palabras, Maquiavelo estaba convencido que sola a través del ejercicio de una vida política podíamos ser capaces de mantener un equilibrio entre el orden público y el orden privado⁷¹ que tenía que pasar por medio de la existencia de una Comunidad o República. Solamente la República podía salvar la política de este quiebre sustantivo producido con la caída del Sacro Imperio Romano y por ende el Estado debía

⁶⁹ Obsérvese la diferencia con la *eudaimonia* aristotélica que especificaba claramente los valores necesarios para alcanzar la felicidad.

⁷⁰ Quentin Skinner, “The republican ideal of political liberty” en *Maquiavelli and Republicanism*, *Ibid.*, p. 305.

⁷¹ A estas alturas resulta interesante observar una noción política moderna que de alguna manera podría relacionarse con este Republicanismo Humanista; me refiero al trabajo de Hannah Arendt *La Condición Humana*, (Barcelona: Paidós, 1993) en donde la reconocida filósofa presentaba una lectura especial de las sociedades clásicas en las cuales a su criterio existía una meridiana distinción entre lo público y lo privado. Así mientras que las sociedades naturales de los hombres tenían como punto neurálgico al hogar o familia (*oikia*) y constituía su vida privada, el desarrollo de las ciudades-estados significó una suerte de segunda vida que era justamente la vida pública. “Una cosa era lo suyo (*idion*) y otra lo comunal (*koinon*)” *Ibid.*, p.39.

Arendt reconocía asimismo en Maquiavelo a uno de los grandes pensadores clásicos perdidos en la modernidad al afirmar que “no es pues sorprendente que el pensamiento político medieval, exclusivamente interesado en la esfera secular, siguiera desconociendo la separación existente entre la cobijada vida doméstica y la despiadada exposición de la *polis*, y en consecuencia, la virtud del valor como una de las más elementales actitudes políticas. Lo que continúa siendo sorprendente es que el único teórico postclásico que, en su extraordinario esfuerzo por restaurar la vieja dignidad de la política, captó dicha separación y comprendió algo del valor necesario para salvar esta distancia fue Maquiavelo, quien lo describió en el ascenso, “del *condottiero* desde su humilde condición al elevado rango” de la esfera privada a la principesca, es decir, de las circunstancias comunes a todos los hombres a la resplandeciente gloria de las grandes acciones” . *Ibid.*, p.47.

Sin embargo, nosotros no estamos de acuerdo con la distinción que plantea la Arendt como característica de la política clásica, esto es, la oposición entre lo privado y lo público, al contrario y como ya lo adelantamos en la introducción la política moderna NACE con la creación de esta dicotomía y en buena medida esto se produce con el Renacimiento.

Si concordamos en cambio con la relación que Hannah Arendt halla entre la política clásica y el pensamiento político maquiavélico esto en la medida que el Florentino intenta recuperar la visión política expuesta al peligro del individualismo creciente que comienza a convertirse en un agente de guerra y conflicto. Imbuido de la noción de autonomía Maquiavelo apuntaba a fusionar la libertad negativa (orden privado) con la libertad positiva (orden público) y en este sentido Maquiavelo era un clásico. En síntesis, era un clásico no por buscar la separación - como sostenía la Arendt- sino paradójicamente por buscar la unidad.

surgir como sucedáneo del Imperio en su tarea por garantizar la paz y asegurar la Fortuna.

1.3 *El Leviathan, la autonomía y el diálogo*

Si Maquiavelo había reconocido la realidad del fin de la legitimidad del Imperio y la subsecuente debilitación de la noción de ley natural, no es menos cierto que Thomas Hobbes (1588-1679) llevaría a un mayor perfeccionamiento las precisiones maquiavélicas y a pesar de plantear respuestas diferentes al mismo problema (es decir, al problema de la disolución social) coincidirían si en la necesidad presentar una alternativa que mantuviese unida a la comunidad política y pudiese ser capaz de mantener la PAZ⁷². En este sentido y adecuándose a la realidad técnica y científica del tiempo que le tocó vivir, se produciría el nacimiento del Estado moderno o también llamado Leviathan (en honor al más célebre libro de Thomas Hobbes), esto es al Dios mortal creado por los hombres para acabar con la guerra civil.

Partiendo desde una misma visión realista, Hobbes aguzará la perspectiva pesimista para señalar desde un inicio que la psicología de los seres humanos se mueven pendularmente entre dos extremos, **el deseo y la aversión** y es esta característica la que colocaba a los seres humanos en condición de igualdad⁷³. Todos los seres humanos aseveraba Hobbes se hallaban en la misma capacidad de hacer daño⁷⁴ y este temor a sufrir cualquier perjuicio los

⁷² Nótese el talante político de las tesis maquiavélicas y hobbesianas que buscan por sobre todas las cosas mantener la unidad de la comunidad que podrían ser minadas por el avance del individualismo.

⁷³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, editada por C.B. Macpherson (Harmondsworth, Middlesex: Pelican, 1968), Capítulo VI, p.119. En donde Hobbes postula que los seres humanos aman lo que desean y odian lo que desprecian.

Edición en español, *Leviathan* (Madrid: Editorial Universal, 1988), existe además una edición por el Fondo de Cultura Económica.

Ver también, *De Cive* (London: Impreso por J.C para R.Roystone1651) en donde Hobbes afirma "but the most frequent reason why men desire to hurt each other , ariseth hence, that many men at the same time have an Appetite to the same thing; which yet very often they can neither enjoy in common, nor yet divide it..".

Cap I (VI). Edición en español, *Del Ciudadano* (Caracas: Instituto de Estudios Políticos, 1966). También existe una antología de textos Hobbesianos: *Antología de textos Políticos. Del Ciudadano*. Leviathan (Madrid: Tecnos, 1965).

⁷⁴ *Leviathan*; Ibid., Cap.VI, p.124, Cap. XIII y Cap.XIV.

llevaría más adelante a la búsqueda de una solución. Aceptando el término del Imperio⁷⁵ y su comunidad orgánica estamental, el nuevo orden político partía entonces de una posición de igualdad en la que ésta se fundamentaba esencialmente en el temor (*fear*). Pero no solamente esta psicología en la cual primaba más lo negativo que lo positivo, por el particular énfasis que se colocaba sobre el anhelo de poder, caracterizaba a los seres humanos y los convertía en seres propensos al conflicto⁷⁶ sino que además ya se producían también hechos notables que servirían para modificar el curso de las Instituciones políticas. En primer término, y como ya lo había adelantado Maquiavelo, el mundo contemplativo de la Verdad de la ley natural había quedado atrás. Hobbes, era muy consciente de ello por lo que él estaba seguro que la "Felicidad no consistía en el reposo de la mente satisfecha; porque no existía el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo) del que hablaban los libros de los viejos filósofos moralistas"⁷⁷.

La satisfacción de un deseo no podía ser suficiente porque un deseo satisfecho rápidamente nos conducía a otro nuevo y así sucesivamente, estaba claro entonces que esta situación únicamente podía cesar con la muerte⁷⁸.

Sin embargo, la muerte no era algo deseable, al contrario existía lo que se conocía como leyes de la naturaleza que a pesar de hacer referencia a la recta

"The cause of mutuall fear consists partly in the naturall equality of men, partly in the mutuall will of hurting: whence it comes to passe the least security: For if we look on men fullgrown, and consider how brittle the frame of our humane body is, (which perishing, all its strenght, vigour, and wisdome it selfe perisheth with it) and how easie a matter it is, even for the weakest man to kill the strongest..."

De Cive; Ibid, Cap. I (III).

⁷⁵ Pensamos que la mejor prueba de las reminiscencias imperiales en la obra hobbesiana la podemos hallar en el simbolismo que recoge Hobbes en el Leviathan expresado por esa figura humana gigantesca que constituye la carátula de este libro y que en una mano sostiene la espada (fuerza o poder temporal) y en la otra el cetro que es la representación de la autoridad espiritual. Esto significa que el Leviathan reúne en si mismo la *autoritas* y la *potestas* como un Emperador Tradicional.

⁷⁶ *Leviathan*, Ibid., Cap. XI. "Competition of Riches, Honour, Command, or other power enclineth to Contention, Enmity, and war: Because teh way of one Competitor, to the attaining of this desire, is to kill, subdue, supplant, or repell the other." p.161.

⁷⁷ Ibid., p.160.

⁷⁸ Una visión bastante radical de esta perspectiva y que se engarza con una teoría del Mercado se puede hallar en el clásico trabajo de C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism Hobbes to Locke*, (Oxford: Oxford University Press, 1961).

razón⁷⁹ no tenían nada que ver con el derecho natural clásico⁸⁰ y que podían entenderse más bien como teoremas, productos de la razón que conducían a la óptima satisfacción de nuestros deseos⁸¹.

Ahora bien, tales leyes ordenaban como primer mandato preservar la vida y buscar la paz ante todo⁸² pues ésta era necesaria para que los hombres viviesen de acuerdo a lo mandado por Dios⁸³.

Hobbes alentado por el espíritu de su época partía desde una posición inicial - estado de naturaleza- que siendo artificial⁸⁴ no se hallaba demasiado alejado

⁷⁹ *Leviathan*, Cap. XIV.

⁸⁰ Sobre este respecto, un autor sumamente crítico con las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes ha sido Leo Strauss quien acusaba a ambos de haber contribuido al socavamiento de la filosofía política clásica y al fin del derecho natural.

"Al traspasar el derecho natural sobre el plano de Maquiavelo, Hobbes ciertamente originó enteramente un nuevo tipo de doctrina política. El derecho natural pre-moderno enseñó los deberes de los hombres; y si es que ponían del todo atención a sus derechos, ellos los concebían como derivados esencialmente de sus deberes ... el cambio fundamental de orientación desde los deberes naturales hacia una orientación basada en derechos naturales encuentra su más clara y eficaz exposición en las enseñanzas de Hobbes quien hizo directamente de un derecho natural incondicional la base de todos los deberes naturales, los deberes entonces aparecían como condicionados."

Leo Strauss, *Natural Right and History*, (Chicago: Chicago University Press, 1953), p.182.

⁸¹ Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p.37.

Además se entendía que la concepción de razón Hobbesiana era más bien formal antes que sustantiva:

"Para Hobbes la razón es una operación de cálculo con la que derivamos consecuencias a partir de los nombres convenidos para expresar y registrar nuestros pensamientos. No tiene un valor sustantivo, sino sólo formal; no nos revela esencias, sino que nos hace capaces de recabar a partir de ciertos principios ciertas consecuencias; no es la facultad con la que aprehendemos la verdad evidente de los primeros principios, sino la facultad de razonar".

Noberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), p.105.

Y el mismo Hobbes aseveraba que: "Por recta razón en el estado de natural de la humanidad, de forma diferente a la mayor parte de escritores que la consideran una facultad infalible, entiendo el acto de razonar, es decir, el razonamiento, propio de cada individuo y verdadero, en cuanto a los actos que pueden ser útiles o causar daño a los demás". Ibid.

⁸² "Ley de naturaleza (lex naturalis) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o de privarle de los medios para conservarla".

Leviathan, Cap. XIV. p.189.

⁸³ Es interesante observar como este afán por proteger la vida es una de las características de las sociedades burguesas. La seguridad material y su nexa con la protección a la vida son pues las dos características de la realidad moderna y se oponen a la visión trascendente y desapegada de los hombres premodernos para quienes la vida era un mero tránsito hacia otra forma de vida. Obviamente aquello de mandado por Dios era únicamente un argumento más bien retórico y de acuerdo al lenguaje de la época. Hobbes al respecto afirmaba que: "como no existe conocimiento natural del estado del hombre después de la muerte, y mucho menos de la recompensa que entonces se dará a quienes quebranten la fe, sino solamente una creencia fundada en lo que dicen otros hombres que están en posesión de conocimientos sobrenaturales por medio directo o indirecto, quebrantar la fe no puede denominarse un precepto de la razón o de la Naturaleza."

Leviathan, Cap. XV. p.206.

de la filosofía de Maquiavelo en tanto ambos encaraban un estado pre-moral en el que no existía la justicia. En virtud de ello y de acuerdo a la psicología de los seres humanos, estos se encontraban en una suerte de guerra de todos contra todos en la medida que nadie era propietario de nada y todos querían poseerlo todo⁸⁵, empero, frente a esta realidad existía ese anhelo previsto por la ley natural de mantener la vida procurando la paz. Así pues, de la primera ley ya mencionada se podía extraer una nueva ley, aquella que decía : “que uno accederá si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa asimismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo”⁸⁶.

Estas dos junto con la tercera ley que mencionaba la necesidad de cumplir con los pactos⁸⁷ obligaban como sostenía Hobbes *in foro interno* mas no necesariamente *in foro externo*⁸⁸, es decir que si bien podían ser deseables esto no significaba que se aplicarían de manera inmediata.

De hecho, de existir alguien que lo intentase cumplir estaría violando la primera ley, esto es, la protección de la vida en tanto que nadie más lo cumpliría (por la situación miserable de los hombres pecadores) y esto haría

⁸⁴ Sobre esto el Profesor M.M Goldsmith señala:

“Al igual que la investigación de la naturaleza, la investigación de la sociedad comienza con su disolución o aniquilación imaginaria. De esta forma, las causas constitutivas del orden humano deben derivarse de la manera en que los seres humanos mismos se conducirán en una situación en que no existiese ningún orden. Esta situación es lo que Hobbes llama “condición natural de la humanidad” o “el estado de naturaleza”. La manera en que los hombres mismos se conducirán, como hemos visto, depende de sus pasiones y de sus opiniones o conocimiento de las consecuencias de varios posibles cursos de acción.”

M.M. Goldsmith, *Thomas Hobbes o la Política como Ciencia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1988) p.91.

⁸⁵ “Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man against every man” *Leviathan*, Ibid., Cap. XII , p.185.

Ver también el Cap XV. p.202.

⁸⁶ Ibid., Cap. XIV. p.190.

⁸⁷ “That men performe their Covenants made: without which, Covenants are in vain, and but Empty words; and the Right of all men to all things remaining, wee are still in the condition of Warre.”

Ibid., Cap. XV, p.201

⁸⁸ “The Law of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not always”.

Ibid., Cap.15. p.215.

peligrar la vida de aquél sujeto que lo intentase. En otras palabras esto no sería actuar racionalmente.

Teniendo en cuenta la racionalidad que se imponía en el estado de naturaleza y el marcado egoísmo de los hombres, era evidente que nadie sería capaz de cumplir con estas leyes de la naturaleza y es aquí donde se imponía la constitución de un pacto que obligase a todos a cumplir con sus promesas ya que de otro modo no cabría posibilidades de acabar con la guerra civil:

“El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra pueden nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, pueden reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad ... que, además sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que ustedes transfieran a él su derecho, y autoricen todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, *CIVITAS*. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la

esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y los medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común"⁸⁹.

Efectivamente solo mediante esta renuncia voluntaria es que podía establecerse entonces el pacto que daría nacimiento al gran **Leviathan** pues como aseguraba el filósofo de Malmesbury "*Covenants, without the Sword are but Words, and of no strength to secure man at all*"⁹⁰ (los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger a hombre alguno) y por ende sin la existencia del Estado y del soberano no podría verificarse la realización del acuerdo. De hecho, el soberano, era para Hobbes "representante de Dios" (*Gods Lieutenant*)⁹¹ y tenía la facultad y el deber de hacer todo lo necesario para asegurar la paz y la defensa de sus súbditos pues "como el fin de la institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía ser juez, a un mismo tiempo de los medios de paz y de defensa.." ⁹². Es más, también estaba facultado para censurar el contenido de doctrinas, opiniones y libros que pudiesen poner en peligro la paz de la comunidad: "es inherente a la soberanía el ser juez acerca de que opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y su concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe de tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación

⁸⁹ Ibid., Cap XVII, pp. 227-228.

⁹⁰ Ibid., p.223.

⁹¹ Ibid., p.230.

⁹² Ibid., pp.231-233.

de la misma por vía de paz”⁹³. En este sentido, la paz era asumido como ley natural y todo aquella opinión contraria a ella tenía que ser equivocada y estar proscrita⁹⁴.

Pero, donde se percibía con más nitidez el nuevo talante de la política hobbesiana estaba sin duda en la posibilidad del soberano de decidir y expedir las leyes que creasen y asegurasen la propiedad individual, tales leyes recibían el nombre de leyes civiles y surgían en la medida en que la no existencia de propiedad en el Estado de naturaleza solo servía para agudizar la guerra de todos contra todos sobre los bienes que no eran de nadie⁹⁵.

Podíamos observar entonces que Hobbes esbozaba así una suerte de versión secularizada de la ética protestante, “el hombre natural de Hobbes es el hombre natural de Calvino - egoísta, dominado por las pasiones más viles, un individuo solitario. El protestantismo confiaba en el sentido de culpa, de pecado, para internalizar una ética de esfuerzo, crecimiento e industria. Hobbes esperaba hallar los mismos fines apelando a la ciencia racional, el cálculo de beneficios y pérdidas, eficacia, utilidad: no temor al infierno sino al desorden social”⁹⁶, “los hombres hobbesianos, hallaban la paz y la seguridad al negar en ellos la posibilidad de juzgar por si mismos. Al subordinar sus propios deseos, sus intenciones y creencias al soberano, esto se hacía no porque el soberano supiera más, sino porque la disciplina de la psicología

⁹³ Ibid., p.233.

⁹⁴ Evidentemente, si el soberano no era capaz de mantener la paz , perdía toda legitimidad y nadie le debía obediencia.

⁹⁵ Ibid., p.234.

Ver también el Cap. XXVI donde Hobbes señala: “ Civill law, is to every Subject, those Rules, which the Common-wealth hath Comanded him, by Word, Writing, or oder sufficient Sign of the Will, to make use of, for the Distinction of Right and Wrong; that is to say, of what is contrary, and what is not contrary to the Rule” p.312 .

Quedaba también claro que el soberano no dependía en modo alguno de las leyes civiles pues:

“The legislator in all Common-wealths, is only the Sovereign, be he one Man, as in a Monarchy, or one Assembly of men, as in a democracy, or Aristocracy. For the Legislator, is he that maketh the Law. And the Common-wealth only, prescribes and commandeth the observation of those rules, which we call Law: Therefore the Commonwealth is the Legislator. But the Common-wealth is no Person, nor has capacity to doe anything, but by the Representative, (that is, the Sovereign;) and therefore the Sovereign is the sole Legislator. For the same reason, none can abrogate a Law made, but by another Las, that forbiddeth it to be put in execution”

Ibid; pp.312-313.

⁹⁶ Christopher Hill; Ibid., p. 388.

individual era necesaria para el bienestar⁹⁷, el Estado aparecía ahora como un medio de auto-disciplina en el que nuevamente se perfilaba cierta influencia del Estoicismo renacentista en particular del pensamiento de Montaigne⁹⁸.

El *Leviathan* devenía entonces en el remedio adecuado para poder lidiar con esa situación de conflicto originado básicamente por las guerra religiosas que le tocaron vivir a Hobbes y que quedaron retratadas en el *Behemot*⁹⁹, en esta situación el miedo se convertía en el motor de la acción política,¹⁰⁰ es decir, que ya no se podía contar con la *virtùs* clásica, ni con la *virtùs* estoica que trato de ser reactualizada por los humanistas ni mucho menos con la *caritas* cristiana que se manifestó durante el periodo de vigencia de la **Respublica Christiana**.

La situación descrita por Hobbes en todos sus trabajos nos retrotraía así a lo vivido por los griegos en las guerras del Peloponeso - y por cierto a la guerra civil inglesa - de donde Hobbes extraía un cúmulo de enseñanzas que apuntaban a criticar aquellos regímenes donde imperaban la libertad y la autonomía pues esto lo único que conseguía era socavar a la Autoridad y desalentar la obediencia, concluyendo irremediabilmente con el estado de guerra civil que era propiamente dicho el estado de naturaleza.

⁹⁷ Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge University Press, Cambridge 1993), p.346.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Este texto publicado en 1682 utiliza la alegoría bíblica de este hipopótamo o elefante denominado Behemot que aparece en el libro de Job (Job 40) y que sería la contraparte terrestre del monstruo marino o Leviathan. Behemot simboliza entonces el caos y la guerra civil a la que va a poner fin el Leviathan. En un interesante pasaje de este texto escrito en forma de diálogo entre un maestro y alumno a propósito de la guerra civil inglesa se señala como culpables de la guerra civil y el fin de la Monarquía entre otros a: "... One sort were ministers; ministers, as they called themselves, of Christ, and sometimes, in their sermons to the people, God's ambassadors; pretending to have a right from God to govern every one his parish and their assembly the whole nation, secondly, there were a great number, though not comparable to the other..these were known by the name of papists; as the ministers mentioned before, were commonly called Presbyterians,..". Además, Hobbes también culpaba de la guerra civil a los Cuáqueros, Admitas los miembros de la Cámara de los Comunes, los habitantes de Londres, y la gente en general.

Thomas Hobbes, *Behemot or the Long Parliament*, editado por Ferdinand Tönnies (Chicago: Chicago University Press, 1990), pp.2-4.

¹⁰⁰ "Así, mientras la vanagloria conduce a los hombres al conflicto y a la discordia, ya que cada uno trata de levantarse por encima de los otros, de "inflar" el propio yo, el miedo -que nace de la igualdad- ayuda a conservar la estabilidad y la duración de los Estados" *De Cive*, Citado por Romeo Bodei, *Geometría de las Pasiones, Miedo, esperanza, felicidad: Filosofía y Uso Político*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1995) p.89.

Es más, quienes abogaban por la libertad y la autonomía, no hacían sino proponer una quimera en la medida que la libertad y la autonomía se suponía nos conducirían a una felicidad que para Hobbes ya no era factible en esta tierra:

“El sumo bien, o como se dice, la felicidad y el fin último, no se puede experimentar en esta vida. En efecto, si el fin fuese último, no se desearía nada, no se aspiraría a nada: resulta no solo que nada, logrando aquel fin, sería bien para el hombre, sino que él no tendría ni siquiera sensaciones. Toda sensación en efecto, esta unida con un deseo o una aversión; y no sentir es no vivir”¹⁰¹.

Este desaliento Hobbesiano, se amparaba en un desencanto sobre la vida y en una agudización del pesimismo Agustino que estaba muy presente en el ideario protestante. Ciertamente, podía pensarse en la existencia de un orden perfecto externo a los hombres (léase Dios o derecho natural) pero los hombres corruptos eran incapaces de alcanzar con su razón esta verdad. Como vimos, la razón -corrupta- ahora era únicamente instrumental, es decir, que adecuaba los medios a los fines mas no tenía ninguna pretensión de alcanzar una verdad teológica o teleológica. Hobbes al hacer referencia a estas características de la modernidad, no estaba ni diciendo que esto debería ser así aunque tampoco pensaba que las cosas no deberían ser como se encontraban en ese momento. Básicamente, él constataba hechos ¹⁰² y en la medida de lo posible trataba de hallar la mejor solución que sirviese para preservar la vida y el movimiento, esto es, asegurar la paz dentro de la Comunidad que era lo único mandado por Dios y que si podía ser realizado por los seres humanos.

Como estamos observado entonces, el nacimiento del Estado moderno iba a ser necesariamente producto del **Decisionismo Político** o Voluntarismo del soberano que estaba tratando de acabar con el pluralismo estamental (esto lo

¹⁰¹ *De Homine* (600) Citado por Romeo Bodei, *Ibid.*, p.88.

¹⁰² De aquí que se le conozco (junto con Maquiavelo por cierto) como iniciador del Realismo Político y de la Real Politik tan cara para tratadistas modernos de las relaciones internacionales como Morgenthau, Kissinger y el eterno asesor del gobierno norteamericano el Profesor Brzezinski.

veremos en detalle cuando analicemos el caso de Carl Schmitt) esto es, con el pluralismo normativo y la existencia de los fueros (de hecho, el Estado moderno justamente se caracterizará por producir leyes generales y abstractas) y por supuesto se encargaría de ser esa instancia de neutralidad técnica que pudiese tamizar las diversas creencias religiosas, morales y políticas que aparecían ya con lamentable claridad durante el siglo XVII y que se convertían en el combustible imprescindible para alimentar toda clase de revoluciones y conflictos. Así como los partidos religiosos extraían sus fuerzas de poderes ajenos al control de los príncipes era necesario que éstos se pusieran por encima de la religión subordinando a los protagonistas a la autoridad Estatal, *Cuius regio eius religio*, era la religión del monarca que no reconocía otra autoridad más que Dios¹⁰³.

Pero paralelamente al hecho de que el *Leviathan* de Hobbes era el instrumento ideado para frenar y liquidar la guerra civil, no es menos cierto que es esta institución al mismo tiempo la que va a alentar cierta forma de individualismo (y esto conducirá necesariamente a la autonomía) vía ciertos comportamientos como el de soberanos como Luis XIV quien a través del absolutismo aceleró por ejemplo el proceso mediante el cual el sujeto se descubrió así mismo como ciudadano¹⁰⁴. Recordemos, sin ir muy lejos, que la distinción *in foro interno* e *in foro externo* que establecía Hobbes ya partían de una dicotomía que no era propia de las sociedades clásicas, es decir, que el foro interno podía leerse ya como una conciencia que se diferenciaba del resto y que de llevársela a la práctica como venía ocurriendo durante el periodo de guerra civil produciría

¹⁰³ Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (New York: Berg, 1988), p.17.

¹⁰⁴ Vale la pena hacer referencia a esta perspectiva pues de alguna forma nos sirve para fundamentar una propuesta hobbesiana que si bien no es moderna en el sentido que lo presenta Strauss sin embargo, tampoco podría ser considerada una visión de lo que hemos llamado pensamiento reaccionario. Hobbes planteará finalmente una propuesta que tomará en cuenta la existencia de los espacios públicos y privados y esto posibilitará llegar a las conclusiones a las que arribará el Profesor Koselleck, es decir, que el Absolutismo Hobbesiano nos conducirá a la Ilustración así como las guerras religiosas nos condujeron al Estado moderno o *Leviathan*. Sin ir muy lejos y citando a Koselleck "es fácil advertir que la ilustración alcanzó su zenit en Francia, el mismo país en el cual el sistema absolutista, había por primera vez, y más decisivamente, superado el conflicto religiosos interno."
Ibid., p.16.

entonces grandes contradicciones y conflictos¹⁰⁵ (de ahí que lo que aconteciese con el Foro externo era materia exclusiva del Estado).

Hobbes, en ningún momento rechazaba la existencia del foro interno que debería ser el espacio sagrado, el lugar donde se hallaba el corazón y que generaba nuestras opiniones¹⁰⁶, y por lo tanto, esto significaba dejar una forma de puerta abierta a través de la cual se construiría la subjetividad moderna y la autonomía. “El hombre Hobbesiano está partido en dos mitades una pública y otra privada: sus acciones están sujetas completamente a la ley de su país mientras que su mente permanece libre, “en secreta libertad”¹⁰⁷ y además como el propio Hobbes lo mencionaba en los *Elements of Law*, “No human law is intended to oblige the conscience of a man, but actions only”¹⁰⁸.

Como afirmaba el Profesor Koselleck -y aquí compartimos su punto de vista- los monarcas absolutistas en su afán por terminar cuando antes con la guerra religiosa tuvo que hacer concesiones y entre éstas la más importante sin duda fue el conceder ese espacio individual¹⁰⁹ (que era además una reminiscencia del estado de naturaleza) que en la práctica no afectaba al soberano en ese momento pero que más adelante sería funesto para el absolutismo pues ese mismo espacio dejado vacío¹¹⁰ serviría para fundar la Ilustración que como bien sabemos también se encargaría después de liquidar a la Monarquía y al absolutismo.

Ahora bien, teniendo en consideración estas ideas básicas del pensamiento hobbesiano tenemos que percatarnos que sus ideas marcan una transición entre la visión tradicional racionalista que por razones que aparentemente no son del todo claras dejan de tener vigencia y la perspectiva moderna sostenida por el concepto de autonomía.

Como corroborará con certeza Hobbes, los seres humanos ya no se mueven de manera altruista -lo que generará por cierto todos los conflictos- ni tampoco son capaces de descubrir ninguna ley, por lo tanto cualquier intento de

¹⁰⁵ Ibid., p. 26.

¹⁰⁶ p.27.

¹⁰⁷ p.37.

¹⁰⁸ *Elements of Law*, II, 6,3. Citado por Koselleck, Ibid., p.37.

¹⁰⁹ Ibid., p.38.

diálogo se torna en una discusión sin sentido en la cual cada individuo cavila sobre la mejor manera de engañar a su contraparte. No existe ningún tipo de confianza y es aquí donde se configura el espacio para la decisión del soberano. Este será sin duda el principal aporte hobbesiano que va a ser recibido y reelaborado de manera muy clara por los tres autores que a nuestro parecer constituyeron el llamado pensamiento reaccionario, a saber, **Joseph de Maistre**, **Juan Donoso Cortés** y **Carl Schmitt**, quienes tratarán de dar explicaciones - en especial de Maistre y Donoso - del porque es que se produce la caída del orden político Tradicional y la aparición de la Modernidad y el Liberalismo.

En los siguientes capítulos trataremos entonces de brindar una lectura sugerente de estos tres pensadores para retomar el tema de la decisión y el diálogo en la segunda parte de esta investigación, centrada ésta en los planteamientos dialécticos de la modernidad liberal.

¹¹⁰ Que se mostraría en la neutralidad moral del moderno Leviathan.

Capítulo 2

La Reacción como Pensamiento y Metafísica

“Mais une constitution qui est faite pour toutes les nations, n'est faite pour aucune : c'est une pure abstraction, une oeuvre scolastique fait pour exercer l'esprit d'après une hypothèse idéale, et qu'il faut adresser à l'homme, dans les espaces imaginaires où il habite.”

Joseph de Maistre, Considérations sur la France

Joseph de Maistre y la esencia del Pensamiento Reaccionario

2.1 Joseph de Maistre: El Cristianismo y la revuelta contra el mundo moderno

En medio de los torbellinos liberales del siglo XIX el Conde Joseph de Maistre era conocido todavía como el “Profeta del Pasado” por sus posiciones conservadoras que hacían escarnio de la revolución protestante del siglo XVI y de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX.

Este pensador cáustico y a la vez dramático -como todo buen espíritu metafísico por cierto- desempeñó un papel gravitante en la transición del viejo sistema Imperial medieval¹ al llamado **Estado de Emergencia**² que produciría a su vez el nacimiento del **pensamiento político reaccionario**³. En este sentido, el Conde de Maistre se encontrará en medio de acción radical destinada a la defensa de toda una gama de ideas con contenido político que apuntarán infructuosamente a salvar el orden político tradicional de los embates del individualismo, la

¹ Esto es, a lo que también se conoció como *Respublica Christiana*. Cfr Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra, en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europeum*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979) pp.33-48.

² El concepto lo hemos encontrado y tomado de la filosofía política de Carl Schmitt y en buena cuenta sirve para explicar y comprender la naturaleza del pensamiento reaccionario.

³ En esta oportunidad hemos tomado el término del filósofo Rumano E.M. Cioran hallado en su recordado ensayo: “Joseph de Maistre, Essai sur la pensée réactionnaire” en *Exercices d'admiration, Essais et Portraits* (Paris: Gallimard, 1976). Edición en español: *Ejercicios de Admiración y otros textos*, (Barcelona: Tusquets, 1992)

secularización, el pensamiento abstracto y en fin todas aquellas cambios que traían los nuevos aires modernos⁴.

“Como muchos de los subsecuentes enemigos del liberalismo, Maistre era indiferente a los detalles del diseño institucional. Enfatizaba él, entonces, un argumento fundamental, casi metafísico que dejó una marca permanente en la retórica del pensamiento antiliberal. Junto con Louis de Bonald, a quien él admiraba de gran modo, él ridiculizaba al liberalismo por su defectivo entendimiento de la conciencia. La teoría liberal - y por ende las instituciones liberales - están fundadas en una descripción inexacta. Los liberales asumen que los individuos, antes de que se unan a la sociedad, tienen un conocimiento firme de sus necesidades y pueden realizar intercambios beneficiosos para asegurar su satisfacción. Pero el individuo socialmente influenciado no existe. A resultas de esto; “el contrato social es una quimera”. Tu no puedes cavar bajo la sociedad para descubrir el estado natural del hombre por la simple razón de que “la sociedad es contemporánea al hombre”⁵.

Resulta fácil advertir entonces que los fundamentos del pensamiento de de Maistre podrían resumirse en un encendido alegato de la *Respublica Christiana* (que reunía a la dualidad del Trono y la Iglesia) oponiéndose así abiertamente al revolucionario “libertad, igualdad y fraternidad”⁶.

Sin embargo, para sorpresa de muchos, este impenitente defensor de la Iglesia y el Papado no era ningún servidor de Roma ni mucho menos un aguzado teólogo o

⁴ En particular se trataría de una crítica directa a las tesis contractualistas del jusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, “los argumentos de de Maistre son en primer lugar severísimas denuncias contra las suposiciones humanas de desafiar los mandatos divinos. La empresa contractualista fue para él simplemente un ejemplo de la naturaleza pecaminosa de los hombres y su desafío a la autoridad divina”. Cfr. “The Social Contract and its critics, an overview”, por David Boucher y Paul Kelly, en : *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, editado por David Boucher y Paul Kelly, (London: Routledge, 1994) p.19.

⁵ Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993), p.16. Evidentemente, de Maistre consideraba que “el hombre aislado” era una perversión contra natura.

⁶ Peter Viereck, *Conservatism From John Adams to Churchill* (Princeton, New Jersey: Van Nostrand, Company, 1956), p.49.

aprendiz de tal. Nada más lejano de ello. El Conde de Maistre fue únicamente un mundano lego, que siendo funcionario público estaba al servicio de la Monarquía de Savoya. Por temperamento, de Maistre no era bajo ningún punto de vista entonces ni un místico, ni un hombre religioso, al contrario fue un lógico sagaz, educado además en los mejores colegios de su tiempo.

A pesar de ello, él llegaría a defender las posiciones más "irracionalistas" e "ilógicas"⁷ de su época, esto no en virtud a una intuición mística o aceptando la autoridad tradicional sino utilizando independientemente su propia razón y su propia lógica⁸.

Nadie puede dudar que de Maistre a pesar de ello, se convertiría con el correr del tiempo en una de las figuras centrales del pensamiento antimoderno y uno de los más locuaces enemigos de la Ilustración, sin caer por ello dentro del denominado pensamiento Romántico.

No podemos olvidar que el Romanticismo a pesar de ser un pensamiento netamente antiilustrado y antirracionalista⁹ no llegaría a constituir una corriente separada del individualismo moderno porque sus bases epistemológicas descansaban también en el dualismo Cartesiano. De hecho, se sabe que ellos reemplazaban únicamente al *cogito* del *subjectum* individual por el *subjectum* colectivo que al igual que su par individual reclamaría en su momento también su autonomía colectiva¹⁰.

⁷ En realidad se trata de una racionalidad que deudora de la racionalidad tomista no compartía la visión individualista de la racionalidad Cartesiana.

⁸ Peter Viereck, *Ibid.*, p.53.

⁹ Para un profundo estudio del Romanticismo y de sus implicaciones políticas se recomienda la formidable obra de Sir Isaiah Berlin, en particular ***Against the Current, Essays in the History of Ideas***, (London: Fontana Press, 1979), edición en español, ***Contra la Corriente***, segunda reimpresión (México: Fondo de Cultura Económica, 1992) y también en ***Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*** (London and New York: 1976).

¹⁰ En su momento analizaremos con detalle el trabajo de Carl Schmitt, Romanticismo Político donde el pensador alemán ubica en su real contexto al pensamiento romántico y sus diferencias palpables con el pensamiento reaccionario

Así pues, de Maistre, teniendo esta personalidad tan intrigante no podía pasar nunca desapercibido. Por ello, ya Isaiah Berlin también en un conocido ensayo¹¹ (sobre el pensamiento reaccionario y "proto-fascista" -en palabras de Berlin), recogía algunas de las características más resaltantes que los contemporáneos de de Maistre encontraron en aquél:

"El es un católico reaccionario, un académico y un aristócrata -*français, catholique, gentilhomme*- fastidiado igual por los actos y las doctrinas de la Revolución Francesa, opuesto con igual firmeza al racionalismo y el empirismo, al liberalismo, la tecnocracia y la democracia igualitaria, hostil al secularismo y a toda suerte de movimientos protestantes, religiones no institucionalizadas, una poderosa figura retrógrada que derivaba todas sus enseñanzas de los padres de la Iglesia y de la orden jesuita. Un rabioso absolutista, un furioso teócrata, un legitimista intransigente, apóstol del monstruoso triunvirato del Rey, el Papa y el Verdugo, siempre y en todo lugar el campeón de la dureza, de lo estrecho y del más inflexible dogmatismo, una oscura figura fuera de la edad media, en parte doctor, en parte inquisidor y en parte verdugo..."¹².

Evidentemente se tratan de afirmaciones un tanto exageradas pero que sin embargo sirven para ilustrar las dimensiones de un hombre cuyos escritos eran a todas luces radicales y que esto para una época en la que las ideas de la tolerancia, la neutralidad y la pasividad estaban en su máximo apogeo no podían ser tomadas de otra manera.

Pero, de Maistre no se agotaba en estos adjetivos. Ciertamente, es aquí dónde radica la importancia y el interés de sus estudios y sus aportes para la consolidación de un pensamiento reaccionario que servirá para guiar los pasos otros grandes pensadores de la política y la metafísica como Juan Donoso Cortés o el mismo Carl Schmitt.

¹¹ Isaiah Berlin, "Joseph de Masitre and the Origins of Fascism", en *The Crooked Timber of Humanity*, (London: Fontana Press, 1991).

Así pues, para una época en que los grandes males tenían que ser prevenidos o combatidos por medios igualmente violentos¹³, y para él, que estaba convencido por ejemplo de que la Inquisición Española no era sino una **Institución Política** destinada a contrarrestar los efectos sociales y políticos producidos por la Reforma Protestante; todas las soluciones que plantease para su tiempo tenían que chocar abiertamente con el *Zeitgeist* de la Europa decimonónica, es decir con el espíritu de una Europa tolerante, abierta y universal como lo mandaban estrictamente las luces de la razón. De hecho, de Maistre estaba convencido que “las explicaciones racionalistas y empíricas eran en efecto una excusa para el pecado, porque en el fondo del universo, existía un misterio impenetrable. La autoridad de todas las grandes fuerzas sociales, de los fuertes y los ricos sobre los débiles, los pobres y los pequeños, el derecho a la justa obediencia que le pertenece a los conquistadores y a los sacerdotes, a las cabezas de familia de la Iglesia y del Estado por igual, fluía de esta fuente oculta, cuyo mismo poder consistía en su oscuridad para la exploración de la razón”¹⁴.

Ahora bien, la naturaleza del pensamiento reaccionario quedaba de manifiesto al presentarse como una negación absoluta de todas aquellas ideas que habían trastocado el orden político europeo durante las revoluciones del 89 y del 48. Esto aparentemente colocaba al pensamiento reaccionario en una posición defensiva, (esto ante los embates del pensamiento revolucionario) mas en la realidad lo que privaba en este pensamiento era también la acción, pues la reacción¹⁵ era lo contrario de la revolución¹⁶, es decir, una fuerza igual pero en el sentido contrario.

¹² Ibid., pp. 93-94.

¹³ Joseph de Maistre, *Cartas a un Caballero Ruso sobre la Inquisición Española*, (Buenos Aires: Compañías de Editoriales y Publicaciones Asociadas, 1941), pp. 15-16.

¹⁴ Isaiah Berlin, Ibid., p.127.

¹⁵ Resulta curioso advertir que el término Reaccionario ha venido sufriendo en los últimos años los embates del relativismo lingüístico utilizándose dicho término para catalogar a las más variadas ideologías y opciones políticas que van desde la derecha conservadora a la izquierda más o menos *light*.

¹⁶ Julius Evola, *Los Hombres y las Ruinas*, (Buenos Aires: Ediciones Heracles, 1994), p.22.

De hecho, él no abogaba por una revolución sino por lo opuesto a una revolución¹⁷.

La revolución por su parte era ciertamente un producto de la razón y no de la religión que él la entendía no como una explicación de la realidad, o un medio de persuasión sino como un MANDATO¹⁸. Detrás de toda revolución era palpable el soporte de una ideología o cosmovisión y ésta era también un producto del racionalismo moderno que elaboraba proyectos sin fundamentos metafísicos y que aparecían más bien como Castillos en el aire, ideales o utopías¹⁹ que amparados en la escatología cristiana secularizada²⁰ tenían la fuerza de un dogma científico, de una verdad absoluta.

“De Maistre sostuvo opiniones muy remarcables y actuales en torno a los peligros (ignorados largamente por las *lumières* francesas) de los principios generales y de su aplicación. Tanto en la teoría como en la práctica el fue excepcionalmente sensitivo a las diferencias de contexto, del binomio sujeto - materia, de las situaciones históricas, de los niveles de

¹⁷ Robert Nisbet, *Conservadurismo*, (Madrid: Alianza, 1995), pp.36-37.

¹⁸ Isaiah Berlin, *Ibid.*, p.130.

¹⁹ Sobre este particular el sociólogo y filósofo alemán Hans Freyer consideraba que las ideologías correspondían claramente a los llamados sistemas secundarios (sociedades industriales) y estaban conectados además con la perspectiva científica. Decía él que era “significativo que la palabra aparezca primero al comienzo de la época industrial o justo antes de ella (también en este caso actuó el espíritu con cierta anticipación, como en la concepción del ciclo y en la idea del progreso) ... el hombre no soportaría estar solamente sujeto y hecho a un lado; quiere saber que pasa. La imagen ha de ser tan universal como sea posible: toda una interpretación del mundo y a la vez de la historia universal, toda una metafísica, teología y antropología; una información sobre todo lo que el hombre pudiera preguntar. Pero la imagen también tiene que estar completamente “exenta de supuestos”, es decir, ella misma debe de poner todos sus supuestos; ponerlos de tal manera que estén fuera de discusión. La tarea consiste en establecer verdades de alcance universal sin que el hombre disponga de esa capa protectora de experiencias comunes, conocimientos parciales, ordenados y cambiantes, procesos mentales inductivos, capa de la que surgen normalmente como producto final proposiciones con un alto grado de generalidad y sobre cuya base pueden también ponerse en cuestión aquellas verdades. *Las verdades que proclama una ideología son dogmas en el sentido estricto de la palabra*; el proceso conceptual que proviene de ellos es puramente deductivo...”

Hans Freyer, *Theorie des Gegenwärtigen Zeitalters*, (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1955). Edición en español, *Teoría de la Epoca Actual*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), pp. 122-131.

²⁰ - Esta es la tesis propuesta por el filósofo alemán Karl Löwith. Crf. *Meaning in History*, (Chicago: The Chicago University Press, 1958). Edición en español, *El sentido de la Historia*, (Madrid: Aguilar, 1958).

pensamiento, a los matices de las palabras en distintas circunstancias y a las distinciones en pensamiento y en lenguaje. Cada disciplina para él tenía su lógica, y el repetía constantemente que el usar los cánones teológicos válidos en las ciencias naturales o conceptos históricos en la lógica formal debería conducirnos a absurdos²¹.

En este sentido, podríamos afirmar que su posición era claramente escéptica frente al positivismo de la ciencia moderna que en base a sus generalidades y abstracciones socavaba arbitrariamente modos de vida que formaban parte de una realidad metapolítica, plena de significados y sentidos que en su caso se originaban en la Providencia Divina.

2.2 *Las Raíces de la Reacción*

Joseph de Maistre nació en el año de 1753 en Chambéry y fue el mayor de diez hermanos, hijos todos del Presidente del Senado, quien tenía además el título judicial más importante del ducado de Savoya, en ese entonces parte del Reino de Cerdeña²². Su familia procedía de Niza y por ello su admiración a Francia (que será apreciada fundamentalmente en sus célebres *Considérations sur la France*) se manifestó en todos sus escritos. Como menciona Berlin, de Maistre fue toda su vida un fiel seguidor de las leyes de su país pero esto no sería impedimento para que volcase todo su amor para Francia de quien diría que era el Reino más justo de la tierra después del Reino de los Cielos²³.

Como ya hemos adelantado, de Maistre siendo hijo de un Senador (y el mismo llegaría a desempeñar tal función) recibiría una educación acorde con su cuna asistiendo así a una escuela Jesuita y deviniendo más tarde en miembro de la orden de letrados y diplomáticos, en otras palabras, convirtiéndose en un alto servidor público. Asimismo fue también un destacado masón aunque llegado su

²¹ Isaiah Berlin, *Ibid*; p.131.

²² Cerdeña en ese entonces era una Monarquía Italo-parlante y Savoya era una provincia Franco-Parlante de ésta.

²³ Isaiah Berlin, *Ibid.*, p.103.

momento condenaría a esta orden hermética adhiriéndose a los postulados de la Iglesia Católica que sancionaba las actividades de las distintas logias tanto en Europa como en América porque desempeñaban un papel importante en la difusión del liberalismo y el agnosticismo.

En cuanto a su carrera diplomática, el Conde de Maistre fue designado embajador de Cerdeña en Rusia, viviendo en la ciudad de San Petersburgo, cede de una de las Monarquías más sólidas en Europa, y que le serviría de telón de fondo para la *mise-en-scène* de una de sus obras centrales: *Les Soirées de San-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement de la Providence* (Las veladas de San Petersburgo o las Conversaciones sobre el Gobierno de la Providencia).

Se ha afirmado que parte de su encono hacia el liberalismo y la Revolución Francesa se debió en gran medida a que fue la revolución del siglo XVIII la que lo hizo huir de su nativa Savoya que era por ese entonces invadida por los ejércitos revolucionarios franceses. De no haber ocurrido la revolución quizá de Maistre hubiese vivido una vida apacible de *bon père* en su ciudad natal como un honrado católico y un estudioso francmasón, pero el golpe de la fatalidad le haría tomar nuevos derroteros²⁴. Este hecho de alguna manera nos podría llevar a otro tipo de reflexiones que van a estar permanentemente presentes.

Muchas veces se ha notado que los seres humanos requerimos confrontar un mal o un problema real para poder actuar, es decir, para realizar una práctica o un movimiento determinado. Como reza una conocida ley de la mecánica : a cada acción corresponde una reacción, todo indicaría que este fue el caso de de Maistre en tanto que la perturbación que producía esta suerte de sublevación del estamento burgués representado por el profesional liberal, representaba ya toda una severa agresión y una real "transmutación de todos los valores" como diría años más tarde Nietzsche²⁵.

²⁴ E.M Cioran, *Ibid.*, p.15.

²⁵ Cfr. *La Voluntad de Poder* (Buenos Aires: Argentina, 1953).

La respuesta no se podía hacer esperar y es esto finalmente lo que representa el pensamiento reaccionario una *Reacción* franca ante una acción que convierte esta realidad en un virtual choque entre una cosmovisión ideológica (revolución) y una tradición metapolítica (catolicismo).

Lógicamente - y esto lo vamos a comprobar a lo largo del trabajo - sin la existencia de esta fuerza negativa o contraria que dentro del discurso teológico recibe el nombre de mal o de pecado, jamás hubiera podido darse la metafísica conservadora ni mucho menos la filosofía política en tanto que es justamente el pecado o el mal - entendido como condensación del conflicto, o lo que es lo mismo ausencia de orden y sentido - quien quiebra la paz social o el *nomos* político y es en esta circunstancia que aparece la filosofía política para intentar revertir tal situación²⁶, esto es, para recuperar la Verdad.

Tal y como lo hará en su momento Carl Schmitt²⁷, de Maistre aquilatará así la vigencia de la Excepción dentro de un sistema de normas y la considerará vital e inclusive más importante que la propia norma general :

"Grocio ha definido egregiamente la equidad : Es el remedio inventado para el caso en que la ley falle a causa de su universalidad. El hombre no puede hacer más que leyes generales, de ahí que ellas por su naturaleza, tengan una parte de injusticia, ya que nunca podrán abarcar todos los casos. La excepción a reglas es, pues tan justa como la regla misma y donde no haya

²⁶ Según Leo Strauss, el origen de la filosofía política se verifica en el momento en el cual en toda Grecia las tradiciones políticas fueron removidas, y no existía todavía una tradición de filosofía política: "En todas las épocas subsiguientes, el estudio filosófico de las cosas políticas fue medida por una tradición de filosofía política que actuaba como pantalla entre el filósofo y las cosas políticas, sin importar si es que el filósofo individualmente quería o rechazaba tal tradición". Cfr. Leo Strauss, *What is Political Philosophy and other studies*, (1959) (Chicago: Chicago University Press, 1988), p.27. Edición en español, *¿Qué es Filosofía Política?* (Madrid: Guadarrama, 1970).

Así pues, solamente existirá filosofía política cuando se intente verdaderamente conocer tanto la naturaleza de las cosas políticas así como el correcto o adecuado orden político y esto puede acontecer solamente cuando ese conocimiento se ha perdido u olvidado. En este sentido, la noción de pecado, mal o estado de emergencia por ejemplo va a ser la base fundamental para todas las teorías políticas desde Maquiavelo pasando por Hobbes hasta llegar a Carl Schmitt.

²⁷ Especialmente en *Teología Política*, (Buenos Aires: Struhart y Cia, 1985).



dispensas, excepciones, o mitigaciones habrá necesariamente violencia...”²⁸

La Revolución Francesa desde la famosa ley de Le Chapelier que había liquidado las corporaciones (Instituciones políticas heredadas de la Estructura Imperial del Medioevo) había establecido la universalidad de la ley dada por el Estado (Estado de Derecho) y esto desde una perspectiva política tradicional debía de tomarse como un ejercicio arbitrario del poder político. Al oponerse a este universalismo de la ley positiva²⁹ de Maistre muy bien podía ser considerado como un filósofo Post-moderno o comunitario *avant-la-lettre* en lo que toca a la defensa de los particularismos³⁰, aunque diferenciándose substantivamente de ellos en tanto que su visión no caía en el relativismo ni mucho menos en el nihilismo.

Hasta ahora, estaba claro entonces que la esencia de su filosofía política tenía como pilares centrales a la noción de mal o pecado que era además la característica por antonomasia del pensamiento reaccionario y en segundo lugar teníamos el abierto enfrentamiento al universalismo³¹ planteado por la modernidad cartesiana vía el Estado Liberal.

Un mundo sin Dios y basado en leyes abstractas únicamente sancionadas por el legislador humano era algo que de Maistre no podía tolerar y por ello se

²⁸ Joseph de Maistre, *Cartas a un Ciudadano Español sobre la Inquisición*, Ibid., pp.66-67.

²⁹ Ciertamente quien inició este ataque a las generalizaciones y a las abstracciones de la ley positiva no fue otro que el político y pensador inglés Edmund Burke (1729-1797) quien en su celebrada obra *Reflections on the Revolution in France* acusó a la Revolución de alentar el individualismo y el racionalismo a través de este nuevo sistema político que dejaba de lado las leyes sociales y las costumbres para establecer así un Estado igualitario y que socavaba las libertades de los grupos y corporaciones particulares.

Cfr. Edmund Burke, "Reflections on the Revolution in France" en *On Government Politics and Society*, editado por B.W Hill (Glasgow: Fontana/Harvester Press, 1975).

³⁰ La Post-modernidad se puede resumir en la aptitud escéptica frente a las propuestas filosóficas que preconizan modelos universalistas y abstractos, verbigracia, el Marxismo o el Liberalismo Kantiano por citar a dos de las más relevantes corrientes de pensamiento que animaron el desarrollo de la modernidad. No será entonces descabellado colocar al Conde de Maistre entre los grandes aguafiestas de la modernidad.

³¹ Esto puede resultar paradójico si partimos del hecho de que de Maistre fue un pensador católico (o sea universal), empero, más adelante observaremos con mayor nitidez las razones por las cuales un metafísico católico aborda una perspectiva particularista. Sin embargo, es evidente que su defensa del particularismo debe de situarse en los mismos términos en los que la *Respublica Christiana* lidió con el pluralismo.

comprende que él percibiera la ilustración (tanto en sus variantes francesas como inglesas) como el gran enemigo a enfrentar, el gran Satán. En particular consideraba a los filósofos tipo Voltaire como los responsables de haber expandido la filosofía ilustrada³² en detrimento por ejemplo del amor a la patria. Esto último solamente produciría hombres egoístas y de corazones helados³³ y en el caso de los ilustrados ingleses fustigaba con vehemencia el hecho de que ellos sancionaban con el rótulo de intolerantes y fanáticos a quienes únicamente deseaban vivir su fe y calificaban de tolerantes a quienes evidenciaban una indiferencia absoluta frente a la religión³⁴, en otras palabras, a quienes abogaban por la neutralidad³⁵ con respecto a los valores.

Dentro de esta línea de argumentación, la defensa del patriotismo como nexo con lo político se veía reflejado en una recordada cita de *Considérations sur la France* que se convertiría años más tarde en uno de los párrafos emblemáticos del pensamiento reaccionario: "La constitución de 1795 como la de sus antecesoras está hecha para el *hombre*. Ahora bien, no existe *el hombre* en el mundo. Yo he visto, en mi vida, a franceses, a italianos, a rusos, etc., de igual modo yo se por Montesquieu, que se puede ser *Persona* : pero en cuanto al *hombre como tal*, yo declaro nunca haberme topado con él en mi vida ; si él existe yo no lo conozco."³⁶

³² A este respecto Leo Strauss sería aun más crítico de la tarea emprendida por la ilustración en aras de expandir la Filosofía a todas las esferas de la Vida. Pues como Strauss definía la filosofía (búsqueda de la Verdad), ésta no podía basarse en dogmas sino en argumentaciones y en preguntas. Empero, el espacio público no debería de manejarse en base a estos criterios pues de otro modo se ponía en peligro el orden político al decantarse el escepticismo. Por lo tanto el diálogo y la retórica quedaba para los filósofos en tanto que la teología y moral debía ser para la Polis.

Cfr. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, (Glencoe, IL: Free Press, 1952).

³³ Joseph de Maistre, *Cartas a un Ciudadano Español sobre la Inquisición*, Ibid., p.78.

³⁴ Ibid., p.82.

³⁵ La neutralidad es sin hesitar el fundamento del pensamiento moderno y más específicamente del liberalismo contemporáneo; sin embargo, como se comentará más adelante, la neutralidad finalmente puede servir para estructurar una fórmula moral o un sistema de valores como lo anotó el "comunitarista" Michael Sandel en el caso por ejemplo de la generalización de los divorcios -que configura así la nueva moral- a través de la neutralidad política. Cfr. *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

³⁶ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, (Lyon: J.B Pélagaud et Cie, 1850), p.88.

Ciertamente ese hombre que reclamaban y proponían los ilustrados no podía ser otro que el "ente desencarnado"³⁷ de la filosofía de Descartes - aquél de la *res cogitans* y la *res extensa*- y el de la moral Kantiana - aquél sujeto trascendente que solamente podía garantizar su autonomía y libertad manteniéndose en esa posición "metafísica" y alejado completamente de la tiranía del mundo de la naturaleza -. Así pues, el formalismo de esta categoría *hombre* lo convertía en una "realidad" tan abstracta y universal que no podía formar parte del mundo de la política y de lo político, posibilitando así una serie de conflictos que más tarde se verían retratados por ejemplo en las ideologías de los derechos humanos y los problemas que estas tesis producían³⁸.

La existencia de Dios entendido como un gran marco trascendente externo e interno a la vez a los seres humanos aislaba el problema del conflictos de derechos pues este era un producto inevitable de la noción de autonomía y de libre voluntad que evidentemente dentro del esquema filosófico moderno le correspondía a cada ser humano por el hecho de ser tal y que al no estar subordinados a nada ni a nadie tendían a expandirse y a colisionar.

El espíritu de los modernos no era al final otra cosa que una conciencia desbordada e ilimitada que chocaba irremediabilmente con otras conciencias también desbordadas e ilimitadas y el Cristianismo de de Maistre era como un freno que tendía a limitar esta expansión. Al mismo tiempo, -y esto era una tónica del pensamiento reaccionario- existía en él un desprecio y un temor a los hombres que se hallaban demasiado corrompidos para merecer la libertad y por ende ni siquiera sabían como usarla. De hecho, ésta podía convertirse en un instrumento muy peligroso en las manos de los hombres pudiendo conducirlos a su propia perdición; en este sentido, las leyes y evidentemente el Estado tenía que

³⁷ Tomamos la frase de Michael Sandel, *Ibid.*

³⁸ Estamos pensando por ejemplo en el agudo tema de los conflictos de derechos. Para un análisis de este tema, ver mi ensayo: " ¿Existen los derechos naturales? " , *Ibid.*, pp. 321-341.

constituirse en base a un principio trascendente, preferentemente en "El Dios Terrible" que debería de disuadir cualquier propósito revolucionario³⁹.

Por eso y ante estas contradicciones de los espíritus autónomos, de Maistre sacaba a relucir el gran e intolerante espíritu Católico de los Inquisidores Españoles y que por cierto en muy poco se diferenciaba de los grandes metafísicos Católicos franceses : "la presencia de Dios como sustento metafísico y metapolítico sin embargo no se constituye en una figura totalitaria o arbitraria. Si bien todos nosotros nos encontramos atados al trono del ser por una cadena inflexible, ésta nos retiene sin avasallarnos completamente"⁴⁰.

De hecho, de Maistre indicaba que "aquello que es lo más admirable dentro del orden universal de las cosas, es justamente la acción de los seres libres bajo la mano divina. Libremente esclavos, ellos operan de una vez voluntariamente y necesariamente: ellos hacen realmente lo que quieren, pero sin poder alterar los planes generales. Cada uno de estos seres ocupa el centro de una esfera de actividad, de los cuales los diámetros varían al capricho del geómetra eterno, quien sabe ampliar, reducir, detener o dirigir la voluntad, sin alterar su naturaleza"⁴¹.

Dicho de otro modo, lo que de Maistre nos decía no era otra cosa que el hombre no podía ser libre en el sentido que lo pensaba Rousseau⁴² y los ilustrados del siglo XVIII sino que estaba en una dependencia directa de Dios, empero esta ligazón no significaba esclavitud perpetua porque Dios no era amo de esclavos

³⁹ E.M Cioran, Ibid, p.35.

⁴⁰ Joseph de Maistre, Ibid., p.1.

⁴¹ Ibid.

⁴² "Todo es perfecto al salir de las manos del hacedor de todas las cosas; todo degenera entre las manos del hombre. El fuerza a una tierra a nutrir las producciones de otra, a un árbol a llevar los frutos de otra; mezcla y confunde los climas, los elementos, las estaciones; él mutila a su perro, a su caballo, a su esclavo; él lo trastorna todo, lo desfigura todo, ama la deformidad, los monstruos; él no quiere nada y tal y como lo ha hecho la naturaleza, incluso el hombre; él precisa contornearlo todo como un árbol de su jardín "

Jean Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), Libro I, p.35.

sino Señor de hombres libres que por su propia voluntad habían aceptado la tutela Divina⁴³.

Sin la intervención inmediata de Dios, entonces no era posible “ni la creación ni la duración de los gobiernos”⁴⁴. Siguiendo así los postulados de Santo Tomás, de Maistre hacía suyo el laconismo lógico que decía que “Dios es el autor del mal que sirve de castigo, pero no del que constituye culpa” (*Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa*, Sum Teo., pág.I Quaest, 49, art II). Así pues, “Dios era autor de los suplicios que se imponen por las Leyes. En un sentido lejano e indirecto él es quien ahorca y quien da tormento, pues que toda autoridad y toda ejecución legal parten de él; pero en un sentido directo e inmediato, el ladrón, el falsario, el asesino, etc., son los verdaderos autores de ese mal que los castiga, ellos son quienes construyen las prisiones, quienes levantan las horcas y los cadalsos..”⁴⁵.

Evidentemente el pesimismo metafísico de la ontología humana en de Maistre estaba también en las antípodas de Rousseau: “el hombre es malo, horriblemente malo”⁴⁶, pero esto no se debía a que así había sido creado por Dios sino que todo era obra del pecado original, el cometido por nuestros padres Adán y Eva, y, no había “nada más confirmado, nada tan universalmente creído bajo una u otra forma; nada en fin tan intrínsecamente admisible como la teoría del pecado original”⁴⁷.

Ciertamente la ley del pecado original era algo que ningún ser humano podía evitar ni soslayar de su existencia:

“El estado físico del mundo, que es el resultado de la caída del hombre no puede variar hasta que venga una época que debe de ser tan general

⁴³ En este sentido cabe la analogía entre el sistema de vasallaje medieval que se fundaba en la libre adhesión del vasallo a su señor y la obligación de este último de proteger y velar por su vasallo. Cfr. Robert Boutruche, *Señorío y Feudalismo*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1973)

⁴⁴ Joseph de Maistre, *Las Veladas de San Petersburgo*, (Madrid: Espasa-Calpe, 1961) p.74.

⁴⁵ Ibid., p.19.

⁴⁶ Ibid., p.37.

⁴⁷ Ibid., p.38.

como la de donde procede el resultado. La regeneración espiritual e individual del hombre no tiene ni puede tener ninguna influencia de estas leyes. El niño padece del mismo modo que muere, porque es una masa o materia que debe de padecer y morir por haberse degradado en su principio, y porque en virtud de la triste ley que rige para todo hombre, porque es hombre, porque está sujeto a todos los males que sobre él pesan. Todo nos demuestra esta gran verdad: que todo mal, o, para mayor claridad, todo dolor, es un suplicio impuesto por algún pecado actual u original...”⁴⁸.

El pecado era pues una fuerza sobrenatural negativa que impregnaba el mundo físico y por consiguiente afectaba de manera directa al orden político (en tanto producto de la conducta humana que a su vez es una realización de la gracia divina). Pero sin embargo, también era muy cierto que sin el mal como lo acabamos de afirmar tampoco podría manifestarse la existencia del bien y por ello el pecado va a desempeñar una función vital dentro de la filosofía reaccionaria y porque no decirlo dentro del propio proyecto Divino. Inclusive no sería descabellado sostener que el pecado a lo largo de la historia humana ha sido una suerte de motor que ha impulsado al hombre a hacer, a crear, a escoger y a decidir. El gran personaje del *Fausto* de Goethe, ciertamente no es el Dr. Fausto ni Margarita sino el mal encarnado por Mefistófeles y es por él, por la tentación que el personaje de Fausto se moverá y vivirá. Sin su existencia, Fausto estaría condenado a representar la figura de un Zombie o un cadáver *tout court*⁴⁹. En este sentido, no sería un despropósito aseverar que en el esquema del Pensamiento reaccionario el mal es más importante que el propio bien⁵⁰.

En esta línea de descripción de la cruda realidad humana y entrelazada con el tópico del pecado original, de Maistre haría especial hincapié en un tema que

⁴⁸ Ibid., p.64.

⁴⁹ Al respecto ver de Mircea Eliade, *Mefistófeles y el Andrógino*, (Barcelona: Guadarrama, 1971).

también podría ser considerado vital dentro de la crítica reaccionaria al igualitarismo moderno y más específicamente serviría para desvirtuar el paradigma del "*homo economicus*" autónomo que es capaz de discernir entre lo que le conviene y lo que es perjudicial para él, "tenéis grandemente razón. El hombre no sabe lo que le conviene, y aun la misma filosofía lo ha visto así, puesto que ha manifestado que el hombre por sí solo no sabía orar, y necesitaba de un instructor divino que viniera a enseñarle lo que debe pedir..."⁵¹.

Así como Platón consideraba que el ser humano necesitaba de una *Paideia* que lo guiase de la caverna a la luz⁵² los hombres cristianos necesitaban a Dios y la Iglesia para que cumplieran con esta tarea que ciertamente ya había sido esbozada desde el pensamiento Socrático. En la mente de los filósofos griegos los seres humanos podían llegar a superar y trascender su condición mortal siempre y cuando fuesen capaces de aproximarse a la fuente de la verdad, es decir al verdadero *Episteme* o conocimiento. Justamente la tarea del filósofo recaía en guiar hacia el conocimiento a quienes poseídos del prurito metafísico se abocaban de lleno a la práctica de la *areté* afín de que llegado el momento pudiesen alcanzar el nivel espiritual e intelectual de sus maestros. Sin embargo, la "metafísica" moderna y la ciencia moderna actuaban de modo inverso pues partían de lo abstracto (*episteme*) para llegar a lo concreto (*doxa*), pero como señalaba Leo Strauss, ellos confundían esto supuestamente concreto con una abstracción más⁵³.

⁵⁰ Como en el planteamiento de Carl Schmitt. Cfr. *Political Theology*, (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1988), p.15.

⁵¹ *Las Veladas de San Petersburgo*, Ibid., p.74.

⁵² Platón, *La República*, Libro VII (Madrid: Aguilar, 1963). *La República* junto con el *Emilio* de Rousseau se convertirán así en dos de los grandes trabajos que sustentarán la necesidad de contar con "Maestros" y "Alumnos", lo cual quebraría evidentemente cualquier principio de igualdad. Inclusive un nombre tan importante para el Liberalismo y la Democracia como John Stuart Mill, propondría sin ambages la exigencia de un modelo educativo básicamente cualitativo que sería inseparable de un adecuado Estado Liberal. Ver John Stuart Mill, *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, (London: Everyman's Library, 1946).

⁵³ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, Ibid., p. 28.

Esta dualidad entre Verdad e Irrealidad, (*episteme* y *doxa*) que se abolía a través de la *Paideia* o educación, también podía ser equiparada con la dualidad política de gobernante y gobernando. Podíamos aceptar entonces que el Estado o la República se convirtiese en una suerte de *Paideia* a través de la cual el gobernado (esto es lo irreal) deviniese en real (vale decir, se convirtiese en soberano). Desde este punto de vista por ejemplo la República Platónica podía ser contemplada como una gran *Paideia* pero que al mismo tiempo constituía un fin en sí mismo. Dicho de otro modo, este Estado ideal configuraba un sistema análogo a las virtudes aristotélicas que como bien se afirma constituían medios y fines al mismo tiempo⁵⁴.

De Maistre, como cristiano que era, no podía pensar y actuar diferente a estos filósofos clásicos considerando que el Cristianismo como toda legítima tradición ética se construyó en base a la amalgama de distintos aportes y muy especialmente en función de los aportes Platónicos (con San Agustín) y Aristotélicos (que se estructurarán a través del Tomismo).

La razón del filósofo platónico se convertía entonces en la figura de Dios que de Maistre la hallaba gracias al Cristianismo. Empero, no se trataba definitivamente de una razón arbitraria y caprichosa como pensaban los deistas del siglo XVIII tipo Voltaire y su famoso Cándido⁵⁵ por ejemplo. De Maistre creía firmemente que cualquier designio divino tenía su propia noción de racionalidad y sentido. El cristianismo para de Maistre era así la expresión concreta y visible de dicha racionalidad⁵⁶ constituyendo el pilar del pensamiento de sus ideas y por ende era también la piedra angular del pensamiento reaccionario:

⁵⁴ Alasdair MacIntyre, *Historia de la Ética*, (Barcelona: Paidós, 1981).

⁵⁵ Recordemos que el objeto de este libro es destacar el papel del mal y de las calamidades irracionales que llegan de alguna manera a subsumir a la providencia y al optimismo percibidos por él en el gran terremoto que destruyó Lisboa o la guerra de los treinta años y que alentaron a Voltaire a destacar este aspecto oscuro e inhumano de la "naturaleza" divina.

Voltaire, *Cándido* (Madrid: Edaf, 1981).

⁵⁶ Vale la pena discutir este tema de la racionalidad pues comparte dos aristas inseparables. En un primer lugar tenemos que la racionalidad tomista que de alguna manera imparte un sentido a la realidad a través de un silogismo lógico que parte de una verdad universal dada por hecho y de allí deducimos otras verdades derivadas de esa premisa mayor. En un segundo término, tenemos

“Si el Cristianismo fuese humano, su enseñanza variaría con las enseñanzas humanas; mas como procede del ser inevitable, es inmutable como él. Ciertamente esta religión que es la madre de toda verdadera ciencia, y cuyo más grande interés es el adelanto de esta misma ciencia, se guarda bien de interrumpir ni de entorpecer su progreso. Aprueba ella mucho que indagamos y buscamos a los agentes físicos que figuran en las grandes convulsiones de la naturaleza ... sabe que está creada para orar y para disertar, puesto que conoce ciertamente todo lo que debe de saber. Que la aprueben o que la vituperen, que la admiren o la ridiculicen, siempre permanece impasible; y sobre las ruinas de una ciudad destruida por un terremoto exclamaba en el siglo XVIII, como lo hubieran hecho en el XII: Os rogamos señor, dignaos protegernos; afirmad por vuestra suprema gracia esta tierra, conmovida por nuestras iniquidades a fin de que los corazones de todos los hombres conozcan como muestras de enojo en quien nos envía esos castigos así como vuestra misericordia que es la que nos libra de ellas”⁵⁷.

El mal como ya adelantábamos actuaba como correctivo pues, para él el remedio del desorden era el dolor⁵⁸, y aun si se castigaba a un inocente esto se hacía únicamente con el fin de que no dejara en el futuro de ser un hombre justo. Inclusive si alguien podía señalar que los hombres injustos y los delincuentes nunca sufrían por nada y literalmente gozaban de la riqueza producida por sus

a la racionalidad moderna en donde la premisa mayor ya no es un ente abstracto y metafísico (Dios) sino un ente concreto y físico (El Hombre); sin embargo, se sigue derivando premisas menores y certezas de dicha premisa mayor con lo cual el esquema racional se mantiene tanto dentro de una perspectiva tradicional (tomismo) como dentro de una moderna (metafísica cartesiana). Definitivamente y como decía Weber tanto la racionalidad sustantiva como la formal constituyen formas de racionalidad y por ende sería impropio tildar a de Maistre o a cualquier otro premoderno o no moderno como irracional. La Ilustración -y esto como medio de propaganda- decidió etiquetar únicamente como racional a la metafísica moderna en tanto que todo lo que no caía en esta categoría aparecía como bárbaro e irracional.

⁵⁷ Joseph de Maistre, *Las Veladas de San Petersburgo*, Ibid., p.96.

⁵⁸ Ibid., p.207.

robos, uno debía de leer e interpretar tales hechos como situaciones que ya no tenían remedio y no valía la pena perder energías en castigarlas⁵⁹.

Como vemos era incesante y recurrente la preocupación de de Maistre por este tema, pero ¿por qué tanto interés por el castigo y el dolor?

La violencia, estaba en la naturaleza de los hombres caídos, la guerra formaba parte inseparable de la historia humana, y si nos remontáramos a la cuna de la civilización, desde el período de la barbarie hasta la llegada de la civilización siempre encontraremos a la guerra⁶⁰. "Ahora bien, los verdaderos frutos de la naturaleza humana, las artes, las ciencias, las grandes empresas, las grandes concepciones, las virtudes viriles, se mantienen sobretodo en el estado de guerra. Se sabe que las naciones nunca alcanzan jamás su máximo esplendor si es que antes no han atravesado por prolongadas y sangrientas guerras. Así, el punto brillante para los griegos fue la época terrible de la guerra del Peloponeso; el siglo de Augusto siguió inmediatamente a la guerra civil y las proscripciones; el genio francés fue bosquejado y pulido por la Fronda: todos los grandes hombres del siglo de la reina Ana nacieron en medio de las conmociones políticas. En una palabra diríamos que la sangre es el abono de esta planta que llamamos genio"⁶¹. Así pues, concluía de Maistre, que no existía más que violencia en el universo pero lo grave de todo esto no era la violencia en sí sino el hecho de que de alguna manera habíamos sido engatusados y engañados por la filosofía moderna que asumía como punto de partido el hecho de que *tout es bien*⁶², es decir, que el dolor ya había sido domeñado por la ciencia y por la técnica. Esto tenía que leerse necesariamente como un escamoteo de la verdad revelada y sobre todo del temor de Dios que se manifestaba justamente en el dolor⁶³.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Ibid., p.40.

⁶¹ Ibid., pp.42-43.

⁶² Ibid., p.46.

⁶³ De hecho, de Maistre vinculaba este punto con el pasaje de Romanos VIII, 22:

"Porque sabemos que todas las criaturas gimen a una y a una están de parto hasta ahora. Y no sólo ellas, más también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros también

El gran problema de la modernidad para cualquier pensador reaccionario era esta visión secularizada y mediatizada que ella poseía y que en el aspecto político se manifestaba en la distinción entre la religión y la política. Esta sabemos era la esencia de la política moderna que sería perfilada de manera magistral por Maquiavelo.

La ciencia moderna había contribuido en este propósito al hacer clara la distinción entre los hechos y los fines, es decir entre lo que *existía o era* de manera real y lo que *debería de ser o existir*. La política decía Maquiavelo era la práctica de lo posible y debía de centrarse exclusivamente en los hechos y en las características reales de los seres humanos. Así se configuraba una suerte de Ciencia Política que estaba alejada de propósitos y fines trascendentes y se orientaba hacia la práctica contingente y hacia la utilidad individual. Al alejarse de los valores la nueva Ciencia de la Política además se asociaba a la Ciencias Naturales que propugnaba hallar leyes precisas que pudiesen servirnos de explicación, esto es, preguntarnos por el COMO mas no el POR QUE, ni el PARA QUE.

Ya de Maistre advertía contra la ciencia moderna y la ciencia natural, en particular destacaba su crítica a Francis Bacon quien había sido capaz de tildar a las causas finales como "rémoras unidas a la nave de las ciencias"⁶⁴, Bacon no era otra cosa que un émulo del materialista Demócrito y de este esfuerzo crepusculario de esta teoría "que viendo que la materia se le escapa y nada explica, se sumerge en puntos infinitamente pequeños, buscando por así decirlo, la materia sin la materia"⁶⁵. Bacon decía de Maistre "exitaba a los hombres a buscar las causas de los fenómenos naturales en la configuración de los átomos o de las moléculas constituyentes"⁶⁶, esta sería por supuesto la perspectiva analítica de otro importante personaje para la Ciencia Política moderna como

gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, es decir, la redención de nuestro propio cuerpo".

⁶⁴ Joseph de Maistre, *Las Veladas de San Petersburgo*, Ibid., p.111.

⁶⁵ Ibid.

Thomas Hobbes quien estaba imbuido plenamente de la filosofía nominalista y que había adoptado el método científico para estudiar el fenómeno político, así pues se diría que si en la física se estudiaba a los átomos, en la política el centro de estudio eran los individuos⁶⁷.

Por esta razón, el constitucionalismo tenía que ir de la mano de la Ciencia moderna⁶⁸ y esto era además un gran error pues el pensar que una constitución política podía ser escrita y creada *a priori* era simplemente rechazar el sentido divino y trascendente que tenía la política⁶⁹.

Para de Maistre existían ciertos principios políticos que no podían ser vulnerados y que podían resumirse en los siguientes:

- 1) Ninguna constitución puede resultar de una deliberación; los derechos de las personas jamás son escritos.
- 2) La acción humana está circunscrita en todos los casos por las circunstancias.
- 3) Los derechos de las personas parten de la concesión del soberano.
- 4) Estas concesiones están precedidas por un estado de cosas y de necesidades
- 5) Cualquier ley escrita es una declaración de derechos anteriores.
- 6) A mayor cantidad de normas escritas, mayor debilidad de las Instituciones

Los legisladores propiamente dichos son hombres extraordinarios que pertenecen, quizá al mundo antiguo y a los primeros tiempos de las civilizaciones.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Michel Villey, *Compendio de Filosofía del Derecho*, (Pamplona: EUNSA, 1979), Ibid.

Al mismo tiempo en un clásico trabajo sobre Hobbes se decía en torno a su racionalidad de su obra que: "el razonamiento está centrado solamente con las causas y los efectos, de esto se sigue entonces que su actividad debe de residir en un mundo compuesto por objetos que son causas o los efectos de causas. Si existe otra manera de concebir este mundo, no está dentro del poder del razonamiento el seguir esto, si hay objetos por definición carentes de causa o generación, ellos no pertenecen al mundo de la filosofía. Esto a la vez, excluye para Hobbes de la filosofía la consideración del universo como un todo, cosas infinitas, objetos externos, causas finales y las cosas conocidas solo por la divina gracia: esto excluye lo que Hobbes comprensivamente llama Teología y Fe. El negaba no la existencia de otras cosas pero si su racionalidad"

Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p.17.

⁶⁸ Sin ir muy lejos, recientemente el politólogo italiano afincado en USA Giovanni Sartori ha publicado un sugerente libro que justamente sigue con la misma perspectiva científica del moderno constitucionalismo: Giovanni Sartori, *Ingeniería Constitucional Comparada* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994).

8) Ninguna nación puede darse libertad si ella no la posee, la influencia humana no se comprende más allá del desarrollo de los derechos existentes.

9) Estos legisladores solamente han juntado los elementos preexistentes, y siempre actuaron en nombre de Dios.

10) La libertad, en un sentido, es un don de los Reyes, porque todas las naciones libres fueron constituidas por Reyes.

11) Jamás ha existido nación libre que no tuviese en su constitución natural los gérmenes de la libertad tan antiguos como ella.

12) Una asamblea de hombres no puede constituir una nación⁷⁰.

No cabría entonces duda para él que era Dios quien hacía a los soberanos⁷¹, aun más si poníamos como ejemplo una constitución política de renombre como la inglesa, podíamos darnos cuenta inmediatamente que ella no había sido hecha *a priori*:

“Jamás los hombres de estado se han reunido para decir: Creemos tres poderes, balanciémoslos de tal manera, etc., nadie ha pensado en eso. La constitución es la obra de las circunstancias, y el número de circunstancias es infinito. Las leyes romanas, las leyes eclesiásticas, las leyes feudales, las costumbres sajonas, normandas y danesas; los privilegiados, los prejuzgados y las pretensiones de todas las órdenes; las guerras, las revueltas, las revoluciones, la conquista, las cruzadas, todas las virtudes, todos los vicios, todos los conocimientos, todos los errores, todas las pasiones, todos estos elementos, en fin, actuando en conjunto, y forman por su mezcla y su acción recíproca múltiples combinaciones por millones, y han producido después de muchos siglos, la más complicada unidad y el

⁶⁹ Joseph de Maistre, *Le Principe Générateur des Constitutions Politiques et des autres Institutions Humaines*, (Lyons: J.B Pélagaud, 1849), p.1.

⁷⁰ Ibid., Préface, pp. I-XII.

⁷¹ “Por mi reinan los reyes, y los príncipes determinan justicia”., Proverbios, VIII, 15.

más perfecto equilibrio de las fuerzas políticas que jamás se haya visto en el mundo”⁷².

En este sentido, de Maistre corroboraba las opiniones de Edmund Burke en torno a la Constitución histórica de Inglaterra quien afirmaba que esta constitución se colocaba en correspondencia simétrica con el mundo y su naturaleza moviéndose entre la decadencia, la renovación y el progreso⁷³.

En otras palabras, las constituciones escritas como la de Francia, o el código de Napoleón, o la nueva Constitución Española estaban condenadas a fracasar justamente porque marginaban a la historia y a su inspiración, esto es, a Dios. “Él sabía como Burke que cosa era duradero y que transitorio, que está destinado a existir por siempre y que cosa es el frágil trabajo de las manos del hombre. Las Instituciones ... son fuertes y durables en la medida que son concebidas como divinas”⁷⁴. Y como parafraseaba el mismo de Maistre, el hombre podía plantar un árbol mas no hacerlo⁷⁵.

Así, la constitución británica aparecía como una maravilla *cuasi* divina pues tal perfección no podía ser fruto del azar. Sólo la intervención divina podría explicar entonces el feliz acierto de estas coincidencias que hacían que esta constitución perdurase en el tiempo. De haber sido una creación humana, jamás podría haber tenido tal vigencia y duración⁷⁶.

Se podría argumentar entonces, que todo lo escrito pudiera ser motivo de duda y escepticismo, pero si esto fuera así entonces tendríamos que apuntar que tanto los judíos, como los musulmanes, contaban con fuentes morales y políticas escritas (nos referimos al Antiguo Testamento y al Corán), ¿cómo se explicaría esto?

⁷² Joseph de Maistre, *Ibid.*, p.16.

⁷³ Russel Kirk, *The Conservative Mind, From Burke to Eliot* (Washington D.C: Regnery Books, 1987), p.64.

⁷⁴ Isaiah Berlin, *Ibid.*, p.164.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p.165.

Como señala Berlin, de Maistre no escamotea la respuesta y al contrario encuentra un argumento sugerente. Tanto la Biblia como el Corán serían finalmente textos sagrados dictados por la voluntad de Dios o Allah y en tal virtud no podría comparárseles a los textos positivos constituciones que emanaban no de una voluntad trascendente sino más bien una autoridad inmanente y secular como el Soberano del Estado moderno⁷⁷.

Por último, una Constitución sin base teológica expresaría el capricho de los seres humanos y si a estos sumáramos las abstracciones de los derechos universales teníamos así un instrumento subversivo que se alejaba de la realidad para proponer un esquema ideal que en su afán por albergar a todos los seres humanos se convertiría en una ideología racionalista que pecaría por ser humana, demasiado humana para tomarla en serio.

⁷⁷ Joseph de Maistre, *Ibid.*, p.39 ; Isaiah Berlin, *Ibid.*, p.163.

La Reacción como Pensamiento y Metafísica: Donoso y la dictadura del sable

“Al punto han llegado las cosas, una solución radical es urgentísima. Las sociedades no pueden más, y es menester, o que la demagogia acabe, o que la demagogia acabe con las sociedades humanas: o una reacción o la muerte. Dios nos dará en su justicia la primera, para librarnos en su misericordia de la segunda”

Juan Donoso Cortés, Discurso sobre la Dictadura pronunciado en el Congreso el 4 de Enero de 1849

2.3 Donoso como Liberal-doctrinario

Juan Donoso Cortés Marqués de Valdegamas (1809-1853) fue sin duda alguna uno de los principales pensadores de la reacción católica frente las ideas liberales y socialistas del siglo XIX. Al igual que de Maistre, Donoso desarrollará muchas de las ideas que expresaron no solo el desencanto ante el liberalismo -de cuyas filas el participó al inicio de su actividad pública- sino que terminarían en proponer una alternativa real ante los hechos políticos producidos por el voluntarismo y la decantación del individualismo: la dictadura del sable. Al mismo tiempo nadie como él tendrá la reputación de profeta apocalíptico al atisbar en la revolución de 1848 el futuro terror de la guerra civil española y que culminará con la guerra mundial, pero más que profeta y a pesar de su retórica a veces empalagosa existe en él la seguridad racional de un espíritu “que funda su visión de la historia bajo observaciones ciertas que no se dejan sobrepasar por la realidad política”¹.

Sin embargo, es importante anotar que el pensador español atravesará por dos etapas bastante marcadas en su itinerario político². En un primer

¹ Arnaud Imatz, “ Carl Schmitt et Donoso Cortes face à la crise européenne”, en *Cahiers de Chiré*, (Vouille: Editions de Chiré, 1988), p.145.

² Carmen López-Alfaro, “El Pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración”, en *Historia de la Teoría Política*, Vol. 5 editado por Fernando Vallespín, (Madrid: Alianza 1993)

“Se distinguen normalmente dos etapas en Donoso. Una primera, liberal moderada, (...), a la que correspondería sus *Consideraciones sobre la diplomacia* (1834), *La ley electoral* (1835) y las *Lecciones de Derecho Político* que pronuncia en el Ateneo de Madrid entre 1836 y 1837. La segunda, que ya se apunta desde 1838, reforzada posteriormente por una crisis personal y por el impacto de la revolución europea de 1848, corresponde a la del Donoso tradicionalista y reaccionario, el del *Discurso sobre la Dictadura* y el del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*.”

Ibid., p.288.

momento, el joven Donoso va a destacar por una vena moderna y por ende estará afiliado al partido liberal defendiendo entonces con entusiasmo la causa de la Reina Isabel y la regenta María Cristina. Empero, a partir de 1849 renunciará a sus ideales liberales para abrazar la línea de la reacción a través de su más famoso trabajo, vale decir, su ***Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo***³, donde entre otras cosas acusará al liberalismo de las desgracias y la crisis española de ese tiempo.

Evidentemente, va a ser este “segundo” Donoso el que nos va a interesar sobremanera en la medida que estas ideas van a nutrir y sustentar no solo el pensamiento reaccionario católico sino que lo sobrepasará con creces hasta articular estas ideas políticas que desafiarán el ideal liberal.

En este sentido, vamos a iniciar entonces el análisis de la trayectoria donosiana y apreciar también como es que al final tendrá que llegar necesariamente a conclusiones quizá radicales pero no exentas de sentido y propósito. Finalmente, cabe mencionar que Donoso va a ser la gran inspiración para el gran jurista y teórico político del siglo XX, Carl Schmitt tanto así que muchas de las percepciones políticas de Donoso reaparecerán casi de manera idéntica en los escritos schmittianos aunque quizá sin toda la rigurosidad y profundidad del profesor alemán pero si con mayor ingenio y vehemencia.

En sus recordadas ***Lecciones de Derecho Político***, pronunciadas en el Ateneo de Madrid entre los años de 1836 y 1837 ya Donoso hacía una clara defensa del liberalismo ilustrado destacando además lo que a sus ojos configuraban los dos grandes peligros para la modernidad⁴, a saber, el dogma de las teocracias divinas y el dogma de la soberanía popular⁵.

De alguna manera, tanto el dogma de la teocracia como el de la soberanía popular correspondían a las formas políticas antiguas que habían sido incapaces de encontrar un punto intermedio entre la individualidad (libertad) y

³ Juan Donoso Cortés, “Ensayo Sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo”, ***Obras Completas***, Vol. IV. (Madrid: Imprenta de Tejado Editor, 1854).

⁴ Juan Donoso Cortés, “Lecciones de Derecho Político”, *Ibid.*, Vol. I, pp.115-272.

⁵ *Ibid.*, p. 129.

la comunidad (asociación)⁶; así pues, si estábamos ante una sociedad invadida por los individuos, la anarquía era inevitable mientras que cuando los gobiernos invadían a los individuos teníamos definitivamente un despotismo⁷. Evidentemente, teniendo en consideración que recién las ideas donosianas como pensador reaccionario comenzaban a tomar cuerpo, podíamos comprender entonces por que él denominase paradójicamente - y de modo despectivo -a las teorías de la soberanía popular y de la teocracia como ideas reaccionarias en tanto que para él ambas se colocaban bajo el título de conceptos absolutos exigiendo así derechos mas no comprometiéndose en satisfacer obligaciones⁸. Ahora bien, aceptando que la teocracia (así denominaba él al absolutismo) y la soberanía del pueblo fuesen fuerzas reaccionarias y enemigas del progreso - nótese la influencia de la ilustración - Donoso proponía entonces una salida digna para esta coyuntura. Esta posibilidad recaía en la invocación de la justicia y sobre todo en el dominio de la denominada Soberanía de la Inteligencia :

“Ya hemos visto que el hombre, en relación con los demás hombres, reconoce su igualdad: que la idea de igualdad hace nacer en él la de derechos recíprocos y limitados; y esta idea, la necesidad de una regla que presida á su reciprocidad y á su limitación. Esta regla es la justicia, estrella inmóvil en el horizonte de los pueblos: ella sola puede enseñarnos en dónde concluye la resistencia legítima del gobierno, y en que punto comienza á viciarse, pasando del estado de resistencia al estado de invasión.

⁶ De hecho las sociedades antiguas caían en el panteísmo o en el individualismo, así quienes abogaban por la primera señalaban que: “El hombre es un ser inteligente; pero no es un ser libre. La sociedad es la reunión de todas las inteligencias: fuera de la sociedad no hay nada: los individuos no son o si son, deben perderse en el seno absorbente de una terrible unidad” mientras que los que defendían a la segunda argumentaban que “la libertad es la única ley del hombre: el hombre libre es el centro de la creación: él no ha nacido para la sociedad: la sociedad se ha formado para él. El hombre es rey. Y ha añadido después.- Si su voluntad es su regla, no hay regla fuera de él: si no hay regla fuera de él, no hay Dios: ó si le hay, el hombre es Dios”.

Ibid., p.121.

⁷ Ibid., p.122.

⁸ Carmen López-Alfaro, “El Pensamiento conservador español en el siglo XIX”, Ibid., p.288.

¿Qué exige, pues, la justicia? La justicia exige la conservación de todas las existencias, y por consiguiente la conservación simultánea de la sociedad y la libertad del hombre”⁹.

Así pues, de manera más precisa para Donoso el problema planteado tenía tres formas concretas de solucionarlo: “ó la sociedad ha de absorber al hombre, ó el hombre ha de absorber á la sociedad, ó la sociedad y el hombre han de coexistir por medio de una constante armonía: estas tres soluciones caracterizan tres gobiernos diferentes: á los que tienen por base la obediencia pasiva y la fe: á los que adoptan por base el desarrollo completo de la individualidad humana; y á los que tienden á armonizar, por medio de una unidad fecunda, la ley del individuo y la ley de la asociación. Estos tres gobiernos se han localizado en el mundo. El primero domina en el Oriente: allí el hombre se pierde en el seno de la sociedad, la sociedad en el seno de Dios: y una naturaleza colosal sirve de teatro á esta teoría petrificante. El segundo nació en el seno de la Grecia: allí se rompe la unidad terrible del Oriente, el hombre es ciudadano; el ciudadano sube al trono, y desde el trono conversa con los Dioses del Olimpo : allí en fin, nació la libertad; y los primeros himnos cantados en su alabanza, se entonaron en aquellas playas sonoras. Viene Roma después: su vida fue un combate entre el principio absorbente de las sociedades asiáticas, y el individualismo de la sociedad griega: entre el senado y el pueblo. El Oriente fue un sepulcro: la Grecia un festín: Roma un campo de batalla”¹⁰.

Antes de esbozar un análisis sobre esta líneas, es palpable advertir la constancia con la cual Donoso defendía los logros del progreso y la modernidad, aunque como el mismo reconociese luego, se trataban de ideas confusas propias de su inmadurez. De hecho, ya un antiguo estudioso del pensamiento Donosiano indicaba ciertas confusiones y contradicciones en estas lecciones: “estas conferencias acusan defectos enormes de formación, de aquella formación nada pausada ni escolástica, con patentes resabios franceses; defectos que se agravan con la oratoria, que aun a los hombres

⁹ “Lecciones de Derecho Político”, Ibid., p.123.

ponderados suele forzarles a menudo en el pensamiento. Advertimos allí el prurito de las afirmaciones rotundas, las contraposiciones desorbitadas entre la libertad y el intelecto, entre la sociedad y la libertad, el falso concepto del señor divino de los reyes, bebido en el Duque de Broglie, la confusión entre absolutismo y despotismo, gradaciones históricas que recuerdan los estadios que formulará Comte, vagas evocaciones de la infancia de Roma y la noche de la India, mucho lirismo, en fin mucha nota patética, mucha síntesis sin análisis, mucha hinchazón y audacia, mucho progresismo”¹¹.

A pesar de lo dicho, aparecerán también en estas lecciones una crítica importante al igualitarismo liberal que contribuirá con éxito a fundamentar posiciones más bien tradicionales y diferenciadas, (léase reaccionarias) por ejemplo, cuando Donoso indicaba los males del voluntarismo latente en las tesis de la soberanía popular y de los absolutismos de Hobbes o de monarcas como Luis XIV¹². En tanto que el mundo pertenecía a la inteligencia divina (razón) que era compartida de distinta manera por los seres humanos y no por la voluntad que conducía a una autonomía arbitraria, el plantear teorías que soslayaban la inteligencia y se fundaban en la voluntad individual conducirían indefectiblemente a la secularización y a un igualitarismo político equivocado y lo más trascendente injusto: “Si la soberanía reside en la voluntad, Dios queda destronado: el hombre, en cuya frente brilla el rayo del genio, es igual á un sér estúpido é imbécil; por que si todas las inteligencias no son iguales, todas las voluntades lo son. Sólo así es posible la democracia: solo así es posible la soberanía del pueblo. Así, señores, el pueblo para ceñir con una diadema a su frente, para hacer á la voluntad soberana ha negado el poder de Dios, el poder de la inteligencia y el poder de la justicia”¹³.

Así pues, si la soberanía se hallaba en la voluntad general y ésta era la reunión de las voluntades particulares, todos los hombres deberían de tener una parte activa en el gobierno y en la elaboración de las leyes, aquí valía

¹⁰ Ibid., pp. 124-125.

¹¹ José Corts Grau, “Perfil actual de Donoso Cortés” en *Revista de Estudios Políticos*, Volumen X, Madrid, 1945, p.88.

¹² “Lecciones de Derecho Político”, Ibid., pp.134-136.

¹³ Ibid., p.139.

entonces lo mismo lo que dijera un sabio de un loco o un ignorante pues los tres estaban capacitados para exponer su voluntad¹⁴. La pregunta que formulaba entonces Donoso no podía ser otra que la de saber si es que era la razón o era la voluntad la que establecía la ley : “en el primer caso, deben hacerla los más inteligentes, y deben hacerla obedeciendo á lo que dicta la razón, y a lo que exige la justicia; pero entonces proclamais la soberanía de la inteligencia: en el segundo caso, si la ley ha de ser la expresión de la voluntad general ¿con qué títulos rechazareis á ninguna voluntad de la confección de las leyes?. En el mundo de las inteligencias hay categorías, pero no las hay en el mundo de las voluntades: una inteligencia puede diferenciarse de otra inteligencia: una voluntad no se diferencia nunca de otra voluntad: y no podeis admitir unas y rechazar otras, sin ser ilógicos, inconsecuentes”¹⁵.

Estas expresiones darían paso necesariamente al directo apoyo de Donoso a la teoría de la soberanía de la inteligencia sostenida en esta primera etapa de su pensamiento y que se opondría tanto al dogma de la soberanía popular esbozado por Rousseau como al de la soberanía divina de los Reyes aplicada por los Monarcas absolutistas.

El voluntarismo revestía características “formalistas” que soslayaban lo sustancial (la razón) que era precisamente el elemento que permitía romper con el igualitarismo. En este sentido Donoso aun confiaba en que la razón, si bien golpeada por el pecado corruptor era todavía una posibilidad cierta entre algunas personas y ese grupo privilegiado sería el encargado de conducir (gobernar) a los demás. Este era pues el propósito de la Soberanía de la Inteligencia.

La soberanía de la inteligencia, que era como él decía soberanía de hecho (frente a la del derecho que era absoluta y divina) permitía entonces a las civilizaciones avanzar y desarrollarse pues “engendraba ideas y dominaba a los hechos”¹⁶.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., pp. 139-140.

¹⁶ Ibid., p.204.

Existía un proceso histórico -advertía Donoso- que había conducido a la liberación de la inteligencia desde el siglo XV hasta culminar en la Revolución Francesa que liquidó a las instituciones absurdas y sepultó también a ciertos poderes usurpadores acentuando la vigencia de la civilización¹⁷. El resultado de todo esto no era otra cosa que el triunfo del Gobierno representativo de la Soberanía de la Inteligencia¹⁸, gobierno en el que deberían de mandar los mejores¹⁹ y que por este motivo tendría que superar los escollos de los principios reaccionarios²⁰.

Ciertamente, estas personas encargadas del gobierno -entendido éste por Donoso como acción social²¹ - serían más o menos las clases propietarias, comerciales e industriales quienes deberían de ejercitar este tipo de soberanía, porque como afirmaba Donoso: "sólo estas clases son inteligentes; sólo a estas clases pertenecen los derechos políticos, porque solos estas clases pueden ejercer legítimamente la soberanía; su gobierno es el de las aristocracias legítimas es decir, inteligentes, porque sólo la inteligencia da la legitimidad"²².

El paralelo con otro recordado pensador conservador europeo²³ - pero no necesariamente reaccionario- saltaba a la vista: "... en esta sociedad todos los

¹⁷ "El Pensamiento conservador español en el siglo XIX", *Ibid.*, p.288.

¹⁸ Nótese la influencia del primer Donoso en el pensamiento del más importante representante del conservadurismo en el Perú Bartolomé Herrera (1808- 1864) quien también defendía una tesis semejante en torno a la llamada soberanía de la inteligencia : "Para el ejercicio del derecho de la soberanía se requiere una capacidad como para todo derecho. Una capacidad que, en cada caso vendrá determinada por el pueblo, aunque se requieran especiales aptitudes para los soberanos. Aquí alcanza su puesto la teoría de la soberanía de la inteligencia, de los más capaces, con que Herrera parece se nos sitúa en la línea de Donoso Cortés recogiendo una corriente francesa contemporánea de ambos pensadores."

Agustín de Asís, *Bartolomé Herrera, Pensador Político*, (Sevilla, 1954) , p.79.

¹⁹ "Aristóteles, como Platón, creía que el gobierno de las sociedades humanas debe confiarse a los mejores, á los más inteligentes ." *Lecciones*, *Ibid.*, p 241 o también " Y ved aquí , señores una nueva prueba de que el dominio del mundo pertenece á los más inteligentes." *Ibid.*, p.269.

²⁰ *Ibid.*, p.259.

²¹ *Ibid.*, p.265.

²² Citado por Carmen Lopez- Alfaro, *Ibid.*, p.289.

²³ Es menester indicar que una cosa es el pensamiento reaccionario que es materia de este trabajo y otra cosas muy distinta es el pensamiento contrarrevolucionario del cual si bien podrían formar parte de Maistre, como Donoso y Schmitt también lo harían nombres como Burke, Bonald, o Maurras todos ellos respetables conservadores más no necesariamente reaccionarios. Sobre el pensamiento contrarrevolucionario se recomienda el texto de Thomas Molnar, *La Contre-Revolution*, (Paris: Unión Générale d'Éditions, 1972). Título original *The Counter Revolution* (1969)

hombres tienen iguales derechos, pero no iguales cosas. Aquél que ha puesto cinco chelines en la sociedad tiene un derecho correspondiente a esa cantidad como el que tiene cinco mil libras tiene derecho a una proporción mayor, pero él primero no tiene derecho a dividendos iguales en el producto del capital social"²⁴, evidentemente aquellos más inteligentes estaban destinados a tener mayor protagonismo político que quienes en virtud de su falta de talento y esfuerzo no estaban en capacidad de hacerlo y de paso contribuían muchísimo menos con el patrimonio del Estado.

En síntesis teníamos entonces a un Donoso escéptico frente al voluntarismo del Absolutismo y del voluntarismo popular encarnado en las tesis de la soberanía del pueblo. Ambos regímenes se caracterizaban por someter a la libertad individual y fomentar el caos social. Por ende, este primer Donoso podía ser considerado como un liberal doctrinario²⁵ que respondía a las características de un ilustrado más próximo a la aristocracia que a la burguesía pero que al lado de las tradiciones inmemoriales colocaba también al sujeto libre y autónomo que quizá iba a caballo entre la libertad positiva (la de los antiguos) y la libertad negativa (la de los modernos) y que aguardaba por cierto con mucho optimismo el futuro.

Definitivamente, la lectura que hacía Donoso de la historia Occidental de alguna manera se entroncaba con esa visión lineal y de alguna manera progresista que caracterizaba al cristianismo estoico y agustino y que se ligará luego al racionalismo francés del siglo XVIII.

Empero, a pesar de lo dicho, habían signos que anunciaban ya a un Donoso muy diferente. El poder absoluto sólo correspondía a Dios y por eso éste no podía ser ejercido de modo absoluto por ningún hombre sea la comunidad en conjunto o un individuo solo²⁶. No obstante, el análisis que Donoso realizaba de la historia era una lectura que no reflejaba necesariamente la verdad

²⁴ Edmund Burke, "Reflections on the Revolution in France", *Ibid.*, p.325.

²⁵ José Corts Grau, *Ibid.*, p. 87.

El tema ha sido tratado con bastante detalle por Luis Díez del Corral, *El Liberalismo Doctrinario* (Madrid: IEP, 1956)

²⁶ No hace falta mencionar que toda fórmula política tradicional se explicaba en torno al origen sagrado del poder y por ende todos los monarcas cumplían siempre una función Pontificia o Vicaria.

histórica y esto básicamente ocurría por los nítidos sesgos ilustrados que lo llevarían a defender y asumir la idea del progreso. Esta visión será descrita por Donoso a través del tránsito entre aquellos estadios primitivos y violentos como los del mundo clásico que según él divinizaban a sus autoridades para pasar más adelante a un estadio plenamente evolucionado que se caracterizará por la realización del concepto de representación y la soberanía de la inteligencia. Donoso Cortés entonces asociará el atraso y la reacción con todos aquellos modelos precristianos como el griego o el romano no entendiendo la visión premoderna o tradicional que acompañaba a estas civilizaciones y que no establecía la moderna distinción entre lo religioso y lo político o entre lo privado y lo público. Puesto de otro modo, el absolutismo que percibía Donoso en el orbe Romano por ejemplo no podía ser tal porque los esquemas mentales de estas autoridades jamás podían ser las mismas que la de los decisionistas del siglo XVII o los déspotas ilustrados del XVIII. En síntesis y para concluir, este primer Donoso utilizaba las categorías Comteanas, definiendo la historia política en tres etapas: la primera que llevaba el estandarte de la Teocracia y la esclavitud, (estadio teológico) la segunda que estaba impregnada de la noción de soberanía popular, de democracia y de la autonomía absoluta, (estadio metafísico) y finalmente llegábamos al estadio superior, es decir, aquél del gobierno representativo, de la soberanía de la inteligencia, de la justicia y la libertad (estadio positivo). Sin embargo, una radical corrección a estas ideas será asumida posteriormente en sus ensayos sobre el Liberalismo y el Socialismo y sobre la Dictadura que abrirán espacio a la parte ya propiamente reaccionaria del pensador español. Como el mismo lo reconocía en 1949 en una carta a Motalembert: "Mis ideas políticas y religiosas de hoy no se parecen a mis ideas políticas y religiosas de otros tiempos. Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina, y después al estudio profundo de las revoluciones"²⁷.

²⁷ José Cortés Grau, *Ibid.*, pp.92-93.

Gracias a la inspiración Católica - como el mismo lo decía - poco a poco se sacudiría de las ideas liberales y racionalistas y darían así paso al Donoso reaccionario.

2.4 Donoso como Pensador Reaccionario

Si Donoso Cortés encontraba en sus *Lecciones* que el absolutismo y la teocracia eran formas de pensamiento reaccionario, estas ideas poco a poco irían cambiando por una visión bastante diferente a lo que mencionaba en un principio. Al mismo tiempo, es evidente que en sus ensayos contra el Liberalismo y en el otro en favor de la Dictadura encontraremos ya al Donoso que se aproxima a de Maistre y que años más tarde será desempolvado por el constitucionalista alemán Carl Schmitt.

Ciertamente, sobre estos trabajos y en particular sobre el Ensayo en torno al Liberalismo que ha sido catalogado como "el ataque más penetrante del pensamiento contrarrevolucionario de estirpe católica contra el liberalismo doctrinario y el socialismo premarxista"²⁸, Donoso, buscaba no solo mantener sus críticas a las teorías de la soberanía popular hechas en sus primeros trabajos sino que ahora añadía a esta visión dos elementos centrales que se entrelazaban: el primero, su escepticismo al individualismo manifestado en su primigenia tesis del gobierno representativo y de la soberanía de la inteligencia y el segundo, su pesimismo desencarnado que ya no podía tolerar la influencia de Comte ni de los doctrinarios españoles y que paradójicamente se aproximaba a un pensador que había sido materia de juicios muy duros en sus *Primeras Lecciones*, nos referimos por cierto a Thomas Hobbes²⁹. Este

Asimismo, en la carta al Director del Heraldo, "Sobre el Parlamentarismo, Liberalismo y Racionalismo " fechada en 1852 rechaza categóricamente lo expresado en *Las Lecciones*. En *Obras Escogidas*, (Buenos Aires: Editorial Difusión, 1944) p.169.

²⁸ Ibid., p.97.

²⁹ Por ejemplo Donoso decía sobre Hobbes que "...la soberanía de derecho divino reconoce algunos límites, porque Dios ha de juzgar á los reyes; pero la soberanía de Hobbes se niega a toda limitación: porque para él Dios no existe y el pueblo, desde el momento que resigna sus derechos, se hace esclavo. Inflexiblemente lógico, niega al pueblo el derecho de resistencia á la opresión aunque sea la opresión mas delirante y absurda." *Lecciones*, Ibid., p. 134.

pesimismo resultaría finalmente en un descrédito de las corrientes ligadas al derecho natural y a la ley eterna y a toda la tradición que daba fundamento al Imperio y a la Monarquía como Institución sagrada.

Con todas estas observaciones los citados trabajos merecían ya un profundo análisis y una seria meditación, empero, además de estos grandes cambios en la posición donosiana encontrábamos en estos textos y en otros más de su segundo periodo argumentos muy sólidos en torno a las carencias y a las incoherencias del liberalismo y el socialismo y en particular de las Instituciones políticas que aparecieron tras la decantación del individualismo moderno, en particular el Parlamento. Sobre este último Donoso anunciaba ya las limitaciones del espíritu deliberativo que nacía con el Liberalismo, y que se caracterizaba por la discusión constante y continua pero sin atinar a ningún final e incapaz de llegar a una decisión dado su talante neutral³⁰.

Así pues, Donoso se va abocar ahora a tratar de liquidar de manera teórica a las democracias liberales al tiempo que a advertir de los peligros que ya se cernían ante el avance del Socialismo que además de ser una ideología de la modernidad y por ende profundamente antireligiosa preconizaba la igualdad atentando así contra la propiedad y la unidad familiar³¹.

Por cierto, ya al inicio de su ensayo sobre *El Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, destacaba él la importancia de la religión en el estudio de la política, considerando a ésta "como el fundamento indestructible de las

³⁰ Donoso acusa a los liberales de no ser capaces de ningún tipo de definición ni para el bien o para el mal ni de desear involucrarse con cualquier posición. Ver Donoso Cortes, "Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo", *Obras Completas*, Vol. I, Ibid., p. 154.

Al respecto, un crítico del Liberalismo contemporáneo como el Profesor de la Universidad de Harvard, Michael Sandel, concuerda en advertir que la Neutralidad es la característica por antonomasia del Liberalismo anglosajón: "La idea que el gobierno debe ser neutral con respecto a la pregunta sobre la buena vida es la distintiva del pensamiento político moderno. La teoría política antigua sostenía que el propósito de la política era cultivar la virtud, o la excelencia moral, de los ciudadanos.....a diferencia de la concepción antigua, la teoría liberal no considera a la vida política vinculado a los más altos fines de la sociedad o con la excelencia moral de sus ciudadanos. Antes que promover una concepción particular de buena vida, la teoría liberal, insiste en la tolerancia, los procedimientos justos y el respeto a los derechos individuales - valores que respetan la libertad de las personas para escoger sus propios valores."

Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent, America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), pp.7-8.

³¹ Carmen López-Alfaro, Ibid., p.302.

sociedades”³² y de hecho parafraseando a Proudhon en sus *Confesiones de un Revolucionario* afirmaba categóricamente que todos nuestros conceptos políticos derivaban de la teología³³. Pero quienes como los sofistas de ayer, aquellas sociedades que decidían abandonar “el culto de la verdad por la idolatría del ingenio “ no tenían esperanzas, pues tras los sofistas aparecían las revoluciones y después de ellos los verdugos³⁴. De hecho, Roma, sucumbió porque sus Dioses habían sucumbido y su imperio terminó porque su teología había desaparecido³⁵.

Así, la ácida crítica desarrollada por el primer Donoso contra estas formas de “paganismo” abrían paso a una visión más amplia y tolerante afín con el pensamiento reaccionario que superaba los estrechos lindes del dogmatismo católica para plantear una defensa de las Instituciones políticas desde una óptica trascendente adentrándose en lo que sería la auténtica Teología política o también descrita como Metapolítica. Estas ideas podían ahora si entenderse como CATOLICISMO con mayúsculas por su búsqueda real de lo universal. Para Donoso el Catolicismo se caracterizaba por divinizar la autoridad, santificar la obediencia, condenando el orgullo y el espíritu de rebeldía³⁶.

La Iglesia Católica había servido entonces en esta tarea pues como decía él: “bajo su Imperio fecundísimo han florecido las ciencias, se han purificado las costumbres, se han perfeccionado las leyes, y han crecido con rica y espontánea vegetación todas las grandes instituciones domésticas, políticas y sociales. Ella no ha tenido anatemas sino para los hombres impíos , para los pueblos rebeldes, y para los reyes tiranos. Ha defendido a la libertad, contra

³² Donoso, “Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo” en *Obras Completas*, Vol IV, *Ibid.*, p.14.

En este sentido Donoso cita por ejemplo a Jenofonte quien dice que las ciudades y naciones más piadosas han sido siempre las más duraderas y sabias o a Plutarco que decía que es cosas más fácil fundar una ciudad en el aire, que constituir una sociedad sin la creencia de los Dioses, o la de un autor moderno como Rousseau quien afirmaba en el Contrato Social Libro 4, capítulo 8 que jamás se fundó un Estado sin que la religión le sirviese de fundamento.

³³ *Ibid.*, p.13.

Esto mismo sería repetido después por Carl Schmitt al mencionar en *Teología Política*, “que todos nuestros conceptos políticos son conceptos políticos secularizados”. Cfr. *Political Theology*, *Ibid.*, p. 36.

³⁴ *Ibid.*, p.16.

³⁵ *Ibid.*, p.21.

³⁶ *Ibid.*, p.31

los Reyes que aspiraron a convertir la autoridad en tiranía; y la autoridad, contra los pueblos que aspiraron a una emancipación absoluta; y contra todos, los derechos de Dios y la inviolabilidad de sus santos mandamientos. No hay verdad que la Iglesia no haya proclamado, ni error a que no haya dicho anatema. La libertad, en la verdad ha sido para ella santa; y el error, como el error mismo abominable...³⁷.

Todas las sociedades tradicionales jamás discutieron sobre sus verdades³⁸ y solo se encontraba espacio para discutir los principios de contraste, es decir, de aquellos que se hallaban en el error, pero en un segundo estadio se proclamaría la impotencia humana para designar los errores, y de este principio de la libertad de discusión nacería el fundamento de las Constituciones modernas³⁹.

Este principio, continuaría Donoso, "se funda por una parte, en que no son infalibles los gobiernos, lo cual es una cosa evidente; se funda por otra parte, en la infalibilidad de la discusión, lo cual es falso a todas luces. La infalibilidad no puede resultar de la discusión, si no está antes en los que discuten; no puede estar en los que discuten sino esta al mismo tiempo en los que gobiernan: si la infalibilidad es un atributo de la naturaleza humana, está en los primeros y en los segundos: o todos son falibles, o son todos infalibles. La cuestión pues consiste en averiguar si la naturaleza humana es falible o infalible; de la cual se resuelve forzosamente en esta otra, conviene a saber: si la naturaleza del hombre es sana, o esta caída y enferma"⁴⁰.

Ciertamente si se afirmase que el entendimiento humano es infalible, deberíamos aceptar que la Verdad está en todos los hombres y por ende sus opiniones sean afirmativas o negativas serían idénticas con lo cual la discusión no tendría sentido. Ahora bien, si se asumiera que el entendimiento entre los seres humanos está realmente enfermo, no habría posibilidades de acercarse

³⁷ Ibid., p.38.

³⁸ Por ejemplo Lao Tse en el *Tao-Te-ching* (LXXXI) escribía: "El hombre que posee la virtud no discute, el hombre que discute, no posee la virtud"

³⁹ Donoso, Ibid., p.39.

⁴⁰ Ibid.

a la verdad, así, todas sus afirmaciones y negaciones serían inciertas, aquí entonces la discusión tampoco tendría el mayor sentido⁴¹.

Evidentemente, Donoso encontraba la infalibilidad en la Iglesia y la falibilidad entre los hombres que habían sido golpeados de manera brutal por el pecado. La Iglesia tenía por lo tanto el único derecho para hacer afirmaciones o negaciones, es decir, poseían el monopolio de la verdad⁴².

Asumiendo una perspectiva pesimista de la naturaleza humana⁴³ - como en su momento lo habían hecho Maquiavelo y Hobbes- consideraba que los hombres se hallaban en una situación de incertidumbre que se conocía como el libre albedrío y que no era otra cosa que una libertad que los hombres eran incapaces de manejar⁴⁴.

"Y conoceréis la verdad y la verdad os libertará"⁴⁵, este era el sentido de la libertad antes de la caída que suscribía Donoso al tiempo que afirmaba de manera rotunda que el origen del mal se encontraba en el mal uso que hicieron los hombres de la facultad de escoger⁴⁶. Esto trajo consigo que se olvidase la voluntad divina en favor de la voluntad humana y este sería definitivamente el origen del liberalismo.

Así pues, Donoso escribiría:

⁴¹ Ibid., p.40.

⁴² En este sentido, Donoso concordaba con de Maistre en la medida que él consideraba que las decisiones de la Iglesia no podían ser apeladas, y esta infalibilidad era además la esencia de la Decisión que luego sería trasladada al terreno político con el concepto de Soberanía del Orden Estatal. Ver Carl Schmitt, Ibid., p.55.

⁴³ Hay que tener en cuenta que cuando Donoso hablaba de la naturaleza maligna de los hombres él se hallaba en medio de una polémica con los anarquistas ateos que sostenían la naturaleza benigna de los hombres. Esto lo haría expresar en relación a los seres lo siguiente: "El reptil que piso con mis pies, sería á mis ojos menos despreciable que el hombre"

Carl Schmitt, *Political Theology*, Ibid., pp. 57-58.

⁴⁴ "Tened los ojos por toda la prolongación de los tiempos, y vereis cuán turbias y cenagosas vienen las aguas de ese río en que la humanidad va navegando: allí viene haciendo cabeza de motín Adán el rebelde, y luego Cain el fratricida, y tras él muchedumbres de gentes sin Dios y sin ley, blasfemas, concubinarias, incestuosas, adúlteras; los pocos magnificadores de Dios y de su gloria olvidan al cabo su gloria y sus magnificencias, y todos juntos tumultúan y bajan en tumulto, en el ancho buque que no tiene capitán, las turbias corrientes del gran río, con espantoso y airado clamoreo, como de tripulación sublevada. Y no saben ni adónde van ni de dónde vienen, ni saben como se llama el buque que los lleva ni el viento que los empuja.."

Ibid., p.102.

⁴⁵ Juan, 8, 32.

⁴⁶ Donoso Cortés, *Obras Completas*, Ibid., p.113.

“Por lo que hace á la escuela liberal, diré de ella solamente que en su soberbia ignorancia desprecia la teología; y no por que no sea teológica á su manera, sino porque, aunque lo es, no lo sabe. Esta escuela no ha llegado todavía á comprender, y probablemente no comprenderá jamás, el estrecho vínculo que une entre sí las cosas divinas y las humanas, el gran parentesco que tienen las cuestiones políticas con las sociales y con las religiosas, y la dependencia en que están todos los problemas relativos al gobierno de las naciones, de aquellos otros que se refieren á Dios, legislador supremo de todas las asociaciones humanas”⁴⁷.

El liberalismo entonces rechazaba la teología cristiana pero esto no era óbice para que creyeran en un Dios abstracto e indolente al que le servían los filósofos pues, “aunque es rey de la creación el dios de esta escuela, ignora perpetuamente con una augusta ignorancia la manera en que sus gobiernos son gobernados y regidos ... Por lo que hace al mal, la escuela liberal le niega en las cosas físicas y le concede en las humanas para esta escuela todas las cuestiones relativas al mal ó al bien se resuelven en una cuestión de gobierno, y toda cuestión de gobierno en una cuestión de legitimidad; de tal manera, que cuando el gobierno es legítimo, el mal es imposible; y por el contrario, cuando es ilegítimo el gobierno, el mal es inevitable. La cuestión del bien y del mal se reduce pues, á averiguar, por una parte, cuáles son los gobiernos legítimos; y por otra cuales son los usurpadores”⁴⁸. Donoso señalaba entonces que el liberalismo era fundamentalmente deísta es decir, que aceptaban en cierta forma la relación inicial entre Dios y el poder (absolutismo) mas inmediatamente producido el encuentro, Dios se alejaba completamente del mundo temporal y dejaba a las autoridades como soberanos absolutos⁴⁹. Esto era quizá el rasgo más insoportable del liberalismo pues aparecía básicamente

⁴⁷ Ibid., pp. 149-150.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Esta sería la visión del despotismo ilustrado que en su versión más bien legal antes que legítima estará encabezada posteriormente por Hans Kelsen y su Estado de Derecho, que se convertirá así en una institución humana pero que retendrá para si todas las características de omnipotencia e infalibilidad de Dios y la Iglesia.

como la soberbia encarnada⁵⁰ y su comportamiento relucía como una usurpación, tales juicios lo harían pronunciar quizá una de las críticas más duras contra el *esprit* del liberalismo pero también la más precisa:

“De todas las escuelas esta es la más estéril; porque es la menos docta y la más egoísta. Como se vé, nada sabe de la naturaleza del mal ni del bien: apenas tiene noticias de Dios, y no tiene ninguna del hombre. Impotente para el bien, porque carece de toda afirmación dogmática, y para el mal, porque le causa horror toda negación intrépida y absoluta, está condenada sin saberlo, á ir á dar con el bajel que lleva su fortuna al puerto católico ó a los escollos socialistas. Esta escuela no domina sino cuando la sociedad desfallece; el periodo de su dominación es aquel transitorio y fugitivo en el que el mundo no sabe si irse con Barrabás ó con Jesús, y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema. La sociedad entonces se deja gobernar de buen grado por una escuela que nunca dice afirmo ni niego, y que á todo dice distingo. El supremo interés de esa escuela está en que no llegue el día de las negaciones radicales ó de las afirmaciones soberanas; y para que no llegue por medio de la discusión confunde todas las nociones y propaga el escepticismo, sabiendo como sabe que un pueblo que oye perpetuamente en boca de sus sofistas el pro y el contra de todo, acaba por no saber á qué atenerse, y por preguntarse á sí propio si la verdad y

⁵⁰ Además y paradójicamente el Liberalismo tenía por actitud en palabras de Donoso “proclamar las existencias que anula y anular las existencias que proclama” pues, “Ninguno de sus principios deja de ir acompañado del contraprinipio que le destruye. Así, por ejemplo, proclama la monarquía, y luego la responsabilidad ministerial, y por consiguiente la omnipotencia del ministro responsable, contradictorio de la monarquía. Proclama la omnipotencia ministerial, y luego la intervención soberana, en materias de gobierno, de las asambleas deliberantes, la cual es contradictoria de la omnipotencia de los ministros. Proclama la soberana intervención en los asuntos del Estado de las asambleas políticas, y luego el derecho de los colegios electorales para fallar la última instancia, el cual es contradictorio de la intervención soberana de las asambleas políticas. Proclama el derecho de supremo arbitraje que reside en los electores, y luego acepta más o menos explícitamente el derecho de insurrección, contradictorio de aquel arbitraje pacífico y supremo. Proclama el derecho de insurrección de las muchedumbres, lo cual es proclamar su soberana omnipotencia; y luego da la ley del censo electoral, lo cual es condenar al ostracismo á las muchedumbres soberanas. Y con todos estos principios y contraprinipios se propone una sola cosa: alcanzar á fuerza de artificio y de industria un equilibrio que nunca alcanza, porque es contradictorio de la naturaleza de la sociedad y de la naturaleza del hombre.”
Ibid., p.161.

el error, lo injusto y lo justo, lo torpe y lo honesto son cosas contrarias entre sí, ó si son una misma cosa mirada bajo puntos de vista diferentes”⁵¹.

Pero como el Marqués de Valdegamas aseveraba, no había mal que durase cien años ni cuerpo que lo resistiese ya que “este periodo angustioso, por mucho que dure, es siempre breve; el hombre ha nacido para obrar, y la discusión perpétua contradice á la naturaleza humana, siendo como es enemiga de las obras. Apremiados los pueblos por todos sus instintos, llega un día en que se derraman por las plazas y las calles pidiendo á Barrabas ó pidiendo á Jesus resueltamente, y volcando en el polvo las cátedras de los sofistas”⁵². Así comenzaba entonces a perfilarse una de las más agudas críticas al liberalismo y que en tiempos más recientes será reformulada bajo el concepto de democracia deliberativa⁵³. Para un Católico como Donoso no había duda que los problemas humanos nacían con la discusión pues el hombre no se perdió sino porque discutió con la mujer y ésta porque lo hizo con el diablo⁵⁴, de hecho, “la antigüedad toda hubiera condenado unánimemente al insensato que hubiera puesto en pública discusión á un tiempo mismo las cosas divinas y las humanas, las instituciones religiosas y las humanas, las instituciones religiosas y las sociales, los magistrados y los dioses”⁵⁵.

De aquí se desprendería entonces el hecho de identificar al mal dentro del organismo humano y no bastaría entonces con mudar de gobierno sino de transformar la naturaleza del hombre⁵⁶.

⁵¹ Donoso, *Ibid.*, pp. 154-155.

⁵² *Ibid.*, p.155.

⁵³ La democracia deliberativa en realidad constituye el eje central de esta crítica que estamos emprendiendo contra el liberalismo-democrático desde las posiciones reaccionarias y viene a ser el desarrollo último y lógico de las tesis originadas en liberales decimonónicos como John Stuart Mill y que en los últimos años han sido defendidos por autores de diversos orígenes como Jürgen Habermas, Seyla Benhabib, David Held o Ammy Gutmann por citar unos cuantos nombres. En síntesis la democracias deliberativa puede ser definida como el ofrecimiento de razones públicas por parte del gobierno en torno a sus decisiones políticas. Toda la segunda parte de este trabajo estaría dedicada a ella.

⁵⁴ Donoso, *Ibid.*, p.156.

⁵⁵ *Ibid.*, p.157.

⁵⁶ *Ibid.*

En cuanto a las escuelas socialistas, ellas eran "bajo el punto de vista filosófico, racionalistas; bajo el punto de vista político, republicanas; bajo el punto de vista religioso, ateas"⁵⁷ distinguiéndose del liberalismo en cuanto a su carácter de atea y republicana⁵⁸. Empero, no dejaba de intrigar el hecho de que podíamos hallar algunas compatibilidades entre Donoso y las escuelas socialistas, no tanto por su postura racionalista pero si por su postura existencial y decisionista que concordaba en el desprecio de ambos por el mundo Burgués⁵⁹.

Los socialistas aguardan sin embargo la realización de una edad de oro para el futuro pero esto ciertamente no podía ser tolerado por Donoso quien en esta su segunda etapa ya había dejado completamente fuera el optimismo liberal y se manifestaba escéptico y rotundamente pesimista. En este sentido, tanto liberales como socialistas coincidían en su visión idealista de la humanidad y sus condiciones intrínsecamente bondadosas que no era otra cosa que un rechazo bastante directo a la noción teológica-política del pecado⁶⁰ lo cual lo llevará a negar a la familia y al gobierno que serían obstáculos para la libertad y la igualdad natural.

Si bien es cierto que desde San Agustín el gobierno era percibido como un producto del pecado original⁶¹, el hecho que los socialistas descartasen el pecado hacía comprensible que se opusiesen a toda forma de gobierno y autoridad. No obstante, - y aquí se daban otra de las paradojas que compartía igualmente con el liberalismo - su negación del gobierno no era más que

⁵⁷ Ibid., p.160.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Sobre esto Karl Löwith mencionaba que el socialista Proudhon era enemigo de la burguesía porque la odiaba con el furor propio de un advenedizo que quería transfigurar el mundo en tanto de Donoso la despreciaba con toda pasión porque veía en ella la tumba de la tradición. Carl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968) p.353.

⁶⁰ "Los socialistas niegan el pecado y la posibilidad del pecado justamente. Negado el hecho y la posibilidad del hecho, procede la negación de la libertad humana, que no se concibe sin el pecado, ó por lo menos sin la potestad en la naturaleza humana de convertirse de inocente en pecadora.

Negada la libertad, quedaba negada la responsabilidad del hombre. La negación de la responsabilidad lleva consigo la negación de la pena: negada esta, procede por una parte, la negación del gobierno divino, y por otra, la de los gobiernos humanos. Luego por lo que hace á la cuestión de gobierno, la negación del pecado vá a parar al nihilismo"

Donoso, Ibid., p.243.

⁶¹ San Agustín, *Ciudad de Dios*, Ibid.

aparente en tanto que ya Proudhon por ejemplo aseveraba que la sociedad como ser colectivo si era posible de existir y ser autónomo. Se entendía entonces que para los socialistas la sociedad aparecía como un ente infalible⁶².

Tras esta crítica al liberalismo y al socialismo y acentuando una posición más pesimista aun, Donoso arribará a conclusiones extremas aunque imperiosas: la necesidad de invocar una dictadura de la espada⁶³. Para llegar a este punto hay que tomar en cuenta la situación de inestabilidad política que vivía España y que ésta era incapaz de capear utilizando los recursos permitidos por el orden legal. Es más, el mismo legalismo se había convertido en una de las mismas causas de tales contradicciones pues se había distorsionado su razón de ser llegándose al caso de que las sociedades aparecían subordinadas a las leyes y no a la inversa como debería de ocurrir, es decir, que las leyes estuviesen al servicio de la sociedad⁶⁴. En este sentido y dada la situación de crisis en la que la legalidad como dijimos se mostraba impotente, Donoso sin embargo no se hacía muchos problemas y parecía que tenía las cosas bastante claras: "Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad la legalidad, cuando no basta, la dictadura"⁶⁵.

La dictadura en una situación de emergencia era perfectamente racional e inclusive podía ser un buen gobierno⁶⁶. Haciendo una revisión de los antecedentes históricos de la dictadura él encontraba entonces que todas las

⁶² Donoso, *Ibid.*, p.233.

En síntesis Proudhon hacía todo lo contrario de lo que decía pues como aseguraba Donoso: "proclama la libertad y la igualdad, y constituye la tiranía; niega la solidaridad, y la supone; se llama a sí propio anarquista; y tiene ser y hambre de gobierno. Es tímido y parece arrojado: el arrojado está en sus frases, la timidez en sus ideas. Parece dogmático, y es escéptico: es escéptico en la sustancia, y dogmático en la forma. Anuncia solemnemente que va a proclamar verdades peregrinas y nuevas, y no hace otra cosa sino ser el eco de antiguos y desacreditados errores. *Ibid.*, p.234.

⁶³ Juan Donoso Cortés, "Discurso al Congreso pronunciado el 4 de Enero de 1849", en *Obras Completas* Vol. V

⁶⁴ *Ibid.* p.255.

Curiosamente, esa misma inversión ocurre actualmente en la relación entre el hombre y la economía; en la cual el hombre aparece subordinado al Mercado y no como debería de ser, esto es, el Mercado al servicio del hombre.

Cfr. John Gray, *Beyond the New Right, Markets, Government and the Common Environment*, (London: Routledge, 1993)

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p.256.

sociedades tuvieron esta institución, en Atenas por ejemplo este poder se hallaba en el pueblo y se llamaba ostracismo en tanto que en Roma la institución de la dictadura se ubicaba en el Senado que delegaba esta función a un varón consular. Inclusive la propia República era el mote de una auténtica dictadura⁶⁷. Donoso inclusive reconocía ya la íntima relación entre la política y la dictadura pues hasta la propia Constitución inglesa acogía a la dictadura no como excepción sino como regla, esto es, como *common law* o derecho común⁶⁸.

Si Donoso demostraba que la Dictadura era una verdad histórica y teórica, faltaba mostrar que la Dictadura no estaba reñida con Dios. En otras palabras, que la Dictadura era un recurso legítimo y no censurado por la revelación. Sobre este punto entonces él encontraba por ejemplo que Dios si bien actuaba de acuerdo a la ley eterna había circunstancias en la que él mismo las alteraba produciendo una suerte de excepción a la regla⁶⁹. En el terreno político, una revolución por ejemplo era un cambio que se producía dentro de un orden o regla establecida pero que por sus propios errores este orden político había sido el propio causante de esta situación. Sin embargo, una revolución, o una catástrofe podía entenderse como un acto querido por Dios pues ciertamente a través del dolor se identificaba la presencia de una enfermedad. De hecho, La revolución si bien en un primer momento podía decirse que era benéfica en tanto nos servía como alerta para reconocer la peligrosidad de la situación política una vez que se identificaba el peligro la revolución cumplía su misión y había que concluiría antes que ella terminase con nosotros. Por ende, la Dictadura aparecía y se legitimaba en su lucha contra el desorden y su anhelo por recuperar la paz y la justicia alterada por la revolución. Así pues, en épocas de revolución, de turbulencia *la dictadura era a todas luces Legítima*⁷⁰.

El contexto político del siglo XIX, estaba determinado por las revoluciones liberales y socialistas y ambas coincidían en su rechazo a Dios y a toda

⁶⁷ Ibid., pp.256-257.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid., p.259.

tradición. Se trataba en los dos casos de movimientos anclados en una noción de libertad negativa y de autonomía que habían producido paradójicamente la más terrible tiranía externa. Esto por cierto, Donoso lo explicaba en base a la recordada alegoría del termómetro:

“Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo; y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la historia”⁷¹.

Obviamente las sociedades modernas habían dejado de lado la religión y por ende la represión interna (la creencia) estaba muy baja. Las personas entonces ya no actuaban de manera voluntaria cuando la autoridad requería su concurso y para evitar los conflictos entre libertades autónomas era imprescindible ordenar coercitivamente distintas conductas, en otras palabras había que utilizar la represión, la violencia física. La libertad de los antiguos justamente se forjaba en el deber y en la obligación que se manifestaba en la propia represión religiosa.⁷²

Donoso con esta alegoría tocaba un punto fundamental en torno a la importancia de la metapolítica. Cuando un grupo de personas compartían una verdad que los hermanaba y los obligaba actuar de determinada manera⁷³, esto tenía el efecto de constituir una sociedad pacífica, la cual no requería la presencia de una gran autoridad⁷⁴, ni tenía además porque acudir a los

⁷⁰ Ibid.; p.262.

⁷¹ Ibid., p.266.

⁷² Es menester indicar que el término represión en el sentido Donosiano no tiene nada que ver con los significados dados por la psicología moderna. Se trata en su caso de la existencia de un Yo sublimado a supraconciencia -no subconciencia- que elige seguir la voluntad de Dios.

⁷³ Es decir poseían una moral. Véase el paralelo con un reciente trabajo en el área de la Política y la Futurología en la que se aboga porque la Confianza enraizada en toda tradición moral ha permitido que las comunidades que la poseían tuviesen un mayor desarrollo y crecimiento de las comunidades que carecían de ésta.

Francis Fukuyama, *Confianza* (Buenos Aires: Atlantida, 1996)

⁷⁴ Esta es ciertamente una ley de la Política reconocida inclusive por quienes forjaron a la Ciencia Política norteamericana, por ejemplo Robert Dahl en *Modern Political Analysis* (New Jersey:Prentice .Hall, 1963) quien haciendo referencia a la importancia de la Ideología (como sucedáneo de la religión) decía: * One reason why leaders develop an ideology is obvious: to

tribunales - con lo cual se hacía innecesaria la presencia del derecho - Estaba claro entonces que para él la Corrupción crecía conjuntamente con el Gobierno⁷⁵. El gran problema de la modernidad no era otro entonces que el de la liberación de la represión interna (religión) y allí encontrábamos la primera causa de los conflictos sociales. La revolución era entonces inminente pero una vez producida ésta vivir en una permanente revolución significaba la disolución de la comunidad y por ende incumplir con la voluntad de Dios y las posibilidades de los hombres de redimir su situación. Ante tal escenario era comprensible entonces el llamado a la Dictadura como en su momento lo hiciera cualquier orden tradicional en la búsqueda por terminar un desorden político de resultados inciertos, así Donoso invocaría a la Dictadura del sable en contraste con la de la daga que era el producto de la revolución individualista:

“ Señores, si aquí se tratara de elegir, de escoger entre la libertad por un lado, y la dictadura por otro, aquí no habría disenso ninguno; porque ¿quien, pudiendo abrazarse con la libertad, se hinca de rodillas ante la dictadura? Pero no es esta la cuestión. La libertad no existe de hecho en Europa; los gobiernos constitucionales, que la representaban años atrás, no son ya en casi todas sus partes, señores, sino un armazón, un esqueleto sin vida. Recordad una cosa, recordad á Roma imperial. En la Roma imperial existen todas las instituciones republicanas: existen los omnipotentes dictadores, existen los inviolables tribunos, existen las familias senatorias, existen los eminentes cónsules; todo esto, señores, existe; no falta más que una cosa: sobra un hombre, y falta la república ... Así señores, la cuestión como he dicho antes, no está entre la libertad y la dictadura, si estuviera entre la libertad y la dictadura, yo votaría por la libertad, como todos los que nos sentamos aquí. Pero la cuestión es esta, y concluyo: se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del gobierno: puesto en este caso, yo escojo

endow their leadership with legitimacy - to convert their political influence into authority. And it is far more economical to rule by means of authority than by means of coercion”, p.20.

⁷⁵ Donoso, Ibid., p.268.

la dictadura del gobierno, como menos pesada y menos afrentosa. Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo, y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas: se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble”⁷⁶.

Está muy claro entonces que Donoso reconocía ya la crisis de un sistema teológico-político que impedía que las Instituciones tradicionales se siguiese manteniendo (léase Monarquía y derecho natural) y por lo tanto la Dictadura era la única respuesta posible que debía durar tanto como la situación de emergencia lo obligase. Carl Schmitt un siglo después se encargaría de perfilar las ideas adelantadas por este gran espíritu del pensamiento reaccionario.

⁷⁶ Ibid., pp. 273-274.

Capítulo 3

La Decisión y la Política en la Teoría Schmittiana

“Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet”

Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1922

3.1 Schmitt en Contexto: Carl Schmitt y la Crítica a la República de Weimar

Definitivamente, quien mejor sintetiza los argumentos esbozados por de Maistre y Donoso sea el constitucionalista y teórico político alemán Carl Schmitt (1888-1985).

Descrito como el Hobbes del siglo XX¹, el constitucionalista de Hitler² o uno de los más eminentes representantes de la “Revolución Conservadora”³ durante la República de Weimar, Carl Schmitt llevó adelante una de las más

¹ George Schwab, introducción a la traducción al inglés de *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, (München-Leipzig: Dunker und Humblot, 1922).

Political Theology (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1988), p.xiv. Como ya dijimos para este ensayo utilizaremos esta traducción. Existe además una nueva edición en español: *Teología Política* (Buenos Aires: Struhart y Cía, 1985)

² Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism, Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p.116.

Edición en español, *El Modernismo Reaccionario, tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich* (México: Fondo de Cultura Económica, 1990)

³ Se conoce como “Revolución Conservadora” al movimiento intelectual y político que durante el periodo de entreguerras marcó el derrotero de la nación alemana. Entre sus integrantes podía hallarse nombres tan ilustres como el del escritor Ernst Jünger, el historiador Oswald Spengler o el sociólogo Othmar Spann por citar algunos quienes compartían una misma *weltanschauung* caracterizada por: “un desprecio particular hacia cualquier forma de abstracción y generalización, el énfasis en la Vida (*Leben*), la voluntad (*Wille*) de pelear contra la burguesía y la reacción, y finalmente una concepción irracional de la historia que le dió a ellos una seguridad espiritual solamente comparable a la hiperracionalista idea marxista del significado en la historia.”

Louis Dupeux, “Révolution Conservatrice et Modernité” en *Revue d’Allemagne*, T. XIV, 1982, N#1, Enero-Febrero 1982.

Para tener un panorama profundo de las distintas corrientes al interior de la *Revolución Conservadora* vale la pena revisar del historiador Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932* (Darmstadt, 1972)

Otros textos que también abordan esta problemática son: Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich* (Princeton: Princeton University Press, 1983); Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger* (Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1958) y Jürgen Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat: Ideologische Komponenten in der Politischen Philosophie Carl Schmitt*, (Köln: Westdeutscher Verlag, 1958).

Sin embargo, Joseph W Bendersky en su artículo “Carl Schmitt and the Conservative Revolution”, publicado en *Telos* 72, (Summer 1987) rechaza con sólidos argumentos cualquier vinculación de Schmitt con la Revolución Conservadora.

importantes contribuciones a la teoría política y constitucional de occidente concentrando sus críticas sobre todas las instituciones políticas que emergieron tras la decantación del racionalismo francés⁴ y del escepticismo anglosajón⁵, todo esto durante el trascendental siglo XVIII⁶.

En este sentido, los aportes schmittianos para el desarrollo del pensamiento reaccionario serán esenciales en la medida que no solamente él seguirá el decisionismo político de matriz hobbesiana, sino que influenciado por el pensamiento donosiano (que a su vez se relacionará con el de de Maistre) va a perfeccionar todas las ideas antes dichas para configurar las claves de lo que nosotros venimos denominando pensamiento reaccionario.

Así pues, discutiremos en este capítulo algunas de las más sugerentes ideas que aparecen latentes directa o indirectamente en todos sus ensayos y libros y que además de representar la culminación del pensamiento reaccionario, pensamos que se tratarían de conceptos que debilitarían profundamente las bases mismas de la moderna teoría constitucional. Dichos conceptos podrían ser resumidos en los siguientes puntos, primero en su fundamental crítica al Estado de Derecho, segundo, en su escepticismo frente al moderno Parlamentarismo, tercero, en los manifiestos peligros políticos que desde la óptica reaccionario trae consigo el Liberalismo-Democrático y finalmente su opción por lo que él denominará el Estado Total cualitativo que pensamos sería el punto final del decisionismo político.

Dichos temas puntuales van a ser desbrozados entonces a través de su célebre concepto de la Excepción, -para desvirtuar la validez del Estado de Derecho de raíz Kantiana-, vía también la exposición de las razones por las cuales los modernos Parlamentos han perdido su legitimidad, mencionando a continuación las contradicciones ontológicas que existirían entre la

⁴ Que permitiría entre otras cosas el desarrollo de las teorías de los derechos humanos y de la división de poderes.

⁵ Que tanto colaboraría en el tema de la neutralidad, imprescindible para la consolidación del Estado moderno.

⁶ Sobre esta afirmación se recomienda ver el especial de la Revista *Telos* dedicado exclusivamente al jurista alemán, *Telos* No. 72 (Summer 1987), además de la edición de la Revista *Nouvelle Ecole* No. 44 (Printemps 1987). En cuanto a libros que tratan sobre Schmitt desde esta perspectiva se sugiere el pequeño texto de Paul Gottfried dentro de la colección *Thinkers of our Time*, *Carl Schmitt* (London: The Clarendon Press, 1990)

Democracia y el Liberalismo, y concluyendo finalmente con los argumentos que expondrá en su ensayo sobre el *Leviathan* de Hobbes donde aparecerá nítidamente su opción política.

Pensamos, finalmente que lo que Schmitt nos demandará no será otra cosa que la restitución a la política de los aspectos trascendentes y metafísicos que le fueron despojados por las revoluciones liberales que se iniciaron durante el Renacimiento y que están concluyendo con esta suerte de neutralidad política de la denominada postmodernidad que bien puede definirse como nihilismo puro.

En la parte final de este capítulo veremos como se engazará el estado Total Schmittiano a esta categoría política que hemos denominado Pensamiento Reaccionario.

Una descripción contextual sobre los orígenes del pensamiento de un hombre talentoso siempre es relevante, pero esto que normalmente es aconsejable se vuelve un imperativo cuando estamos al frente de un personaje tan vital y riguroso como el Profesor Schmitt.

Carl Schmitt fue el hijo de un matrimonio Católico nacido en Westphalia (Sur de Alemania) en el año de 1888. Estudió primero derecho en la Universidad de Berlín, Alemania) trasladándose posteriormente a la Universidad de Strasbourg donde recibirá su Doctorado en Jurisprudencia con una tesis que versaba sobre el derecho penal. (*Über Schuld und Schuldarten: Eine terminologische Untersuchung* fue el título de la misma).

Su primer trabajo, fue un puesto burocrático como asesor jurídico de la sección de guerra en el alto mando alemán de Munich -esto en plena guerra del catorce-, pero, se moverá rápidamente a la arena académica enseñando primero en la Escuela de Negocios para graduados de Munich de 1919 a 1921, para pasar después a las Universidades de Greifswald en 1921, Bonn de 1922 a 1933, Colonia en 1933 y de Berlín de 1933 a 1945.

Siguiendo la tónica académica de las facultades de derecho de la época Carl Schmitt fue en sus inicios un seguidor de las corrientes neo-kantianas y por ello él creía que la función del Estado era la realización del Derecho (*Recht*).

“El Derecho precedía al Estado. ¿Y quién determinaba el Derecho?. En tanto que la Iglesia Católica era la institución espiritual universal que no reconocía a un igual, Schmitt suponía que ella se encontraba en una mejor posición para determinar lo justo antes que los Estados quienes eran esencialmente *pares inter pares*, y además víctimas del tiempo y de la historia. Ahora bien, inmediatamente Schmitt se planteaba una nueva pregunta: ¿Cuál era el rol del individuo? Aquí, Schmitt pensaba que el individuo debía de integrarse dentro del ritmo del Estado quedando el orden de su precedencia como sigue: primero el Derecho, luego el Estado y finalmente el individuo”⁷.

El hecho de que Schmitt recurriese a la Iglesia Católica en busca de contenido para la justicia no es sorprendente habida cuenta que Schmitt fue un pensador Católico durante toda su vida aunque su ortodoxia hubiese sido puesta en duda en vista de sus innegables vinculaciones hacía distintos pensadores políticos que si bien eran cristianos -al menos en el papel- no eran Católicos Romanos *lato sensu*⁸. El talante católico del Profesor Schmitt afloraría en su especial predilección por uno de los más vitales pensadores del Catolicismo Europeo del siglo XIX, el diplomático español Don Juan Donoso Cortés (1809-1854) y se expresaría en algunos de sus escritos más relevantes como ***Politische Theologie, Römischer Katholizismus und Politische Form*** y también ***Politische Theologie II***⁹.

⁷ George Schwab, ***The Challenge of the Exception, An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 & 1936***; Segunda edición, (New York, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1989) p.14.

⁸ Estamos pensando por ejemplo en Hobbes, Bodin o Grocio quienes articularían el pensamiento político moderno de los siglos XVI y XVII y de quienes Schmitt sería un deudor y heredero confeso.

⁹ Los textos originales además del ya citado ***Politische Theologie*** son: ***Römischer Katholizismus und politische Form*** (Hellasau: Jakob Hegner, 1923). ***Catolicismo Romano y Forma Política***, sin traducción al español. ***Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*** (Berlin: Dunker und Humblot, 1970). También sin traducir. Sobre Donoso Cortés, Schmitt escribió: ***Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze***. (Köln: Greven, 1950). Traducción al español: ***Interpretación Europea de Donoso Cortés*** (Madrid: Rialp, 1952).

Ciertamente el *pathos* Católico acompañó a Schmitt en toda su obra pues “una orgánica visión católica jugó un rol vital en la interpretación de su propio tiempo y de otros periodos de la historia. En una disputa después de la Segunda Guerra Mundial con el historiador alemán Hans Blumenberg, Schmitt criticaba la atribución del término “Legitimidad” adjudicado a las Instituciones políticas y culturales de la secularizada Europa. Schmitt trazaba el vocablo “Legitimidad” atrás en la historia, al mundo de la autoridad carismática y del derecho de herencia. Para el la edad moderna descansaba en la simple “Legalidad”, esto es, en el

Por ejemplo, en *Catolicismo Romano y Forma Política* expresaba su admiración por la firmeza del Catolicismo para evitar sufrir cualquier intento de cambio: "con cada cambio en la situación política, todos los principios parecen cambiar salvo uno: el poder del Catolicismo"¹⁰.

Dado esta influencia tan marcada del Catolicismo no es de extrañar entonces que sus vínculos con el Neo-Kantismo de evidente raigambre Protestante se terminara muy pronto. Así, a inicios de los años veinte Schmitt rechazaría abiertamente el normativismo Kantiano para dar paso al decisionismo que desde el punto de vista jurídico indicaba que la interpretación y la aplicación de una ley específica dependía de la decisión del juez y no de otra ley¹¹.

Ciertamente estas analogías entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos y jurídicos ¹² serán de gran importancia para comprender más adelante los fundamentos ontológicos de lo que vendría a ser el Estado Total cualitativo perfilado por el Profesor Schmitt.

Así como la influencia de la guerra civil inglesa fue muy importante en la plasmación de las tesis hobbesianas, lo propio podría decirse de Schmitt y la situación alemana. Entre estos hechos, estaban sin duda, la Kulturkampf de Bismark, la Primera Guerra Mundial y la derrota de Alemania, y finalmente la República de Weimar.

procedimiento operativo de la burocracia calculadora que emergió de los conflictos sociales originados durante el renacimiento..."

Paul Gottfried., *Carl Schmitt*, p. 22.

Asimismo será evidente que fue de Donoso de donde Schmitt extrajo un concepto fundamental para el estudio de la teoría política - y que dicho sea de paso también fue utilizado por el filósofo de la historia Karl Löwith- el mismo que señalaba que "todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado eran conceptos teológicos secularizados y esto no solamente por sus desarrollos históricos sino también por su estructura sistemática"

Carl Schmitt, *Political Theology*, p.36.

¹⁰ Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, traducido y anotado por G.L Ulmen, (Wesport, Connecticut: Greenwood Press, 1996), p.4.

¹¹ George Schwab, *Ibid.*, p.14.

¹² La fuente de esta analogía la hallaba Schmitt en el propio Leibniz: " Enfatizando la relación sistemática entre la jurisprudencia y la teología, él rechazó una comparación entre la jurisprudencia con la medicina y las matemáticas: "Nosotros hemos transferido merecidamente el modelo de nuestra división de la teología a la jurisprudencia porque la similitud entre estas dos disciplinas es asombrosa". Las dos tiene un doble principio, la razón (de aquí entonces que haya una teología natural y un derecho natural) y la escritura, que significa un libro con relevancias positivas y con directivas".

Carl Schmitt, *Political Theology*, pp. 37-38.

Para nadie es un secreto que este periodo en la historia Alemana y también Europea fue particularmente agitado y por ende el tiempo que va de 1918 a 1933 fue además un espacio de deliberaciones y definiciones:

“Políticamente, la democracia triunfó sobre la autocracia, las Monarquías fueron rechazadas y los Hohenzollerns, quienes se preciaban de ser la garantía de la unidad alemana, fueron dejados de lado como si se trataran de un traje de moda. Esto concordaba con la profecía de Constantin Frantz, cuando el Imperio fue fundado. Casi desde que Lutero había rodeado a sus autoridades con el aura de divinidad, los príncipes habían prevenido con éxito la emergencia del poder político desde otras esferas sociales. El surgimiento del nacionalismo liberal burgués, proveyó la base de la supremacía de la Monarquía y su todo poderoso Visir el Canciller Imperial.

La ambición política de la burguesía fue satisfecha por el Parlamento elegido por sufragio universal, hacia el cual sin embargo el Ejecutivo no tenía ninguna responsabilidad. Como lo señalaba Max Weber en 1918, el prestigio del Parlamento había sido reducido tanto que era incapaz de tomar las riendas del poder cuando la dinastía se deshizo. Así, la ausencia de una representación popular autoritativa enraizada en la confianza de la nación abrió el sendero para una Dictadura revolucionaria”¹³.

La situación caracterizada por la polarización y atomización de la sociedad alemana también trajo diversos intentos de solución desde las distintas y variopintas posiciones políticas, esto es, desde la extrema derecha a la extrema izquierda, aunque ciertamente todas ellas compartían una misma idea: la desconfianza hacia la República. De hecho, “Weimar fue una república sin republicanos por un sinnúmero de razones: En primer lugar los intelectuales de la derecha y de la extrema derecha la atacaron por representar el símbolo de la humillación nacional y de la derrota militar. La derecha rechazó la democracia parlamentaria por no ser propiamente alemana y demandaron un gobierno

¹³ Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism*, p.20.

autoritario que aplastara a la izquierda, abrogara los acuerdos de Versalles y desenmascarara las calumnias de los “criminales de Noviembre” de 1918 quienes habían aceptado implícitamente las responsabilidades de Alemania en el origen de la guerra (...) Una segunda razón para llamar a Weimar una república sin republicanos tenía que hacer con los malestares de la izquierda. Porque Weimar era un esfuerzo para establecer una democracia sobre fundamentos sociales conservadores, los demócratas sociales se hallaron virando también a la derecha para aplastar la amenaza de la revolución desde la izquierda”¹⁴.

Este significativo período en la historia de Alemania podría ser partido en tres etapas, la primera etapa cubría de la proclamación de la República en noviembre de 1818 hasta 1923, la segunda hasta 1929 y la final hasta el 30 de Enero de 1933. Como el historiador alemán Armin Mohler ha señalado, durante su primera etapa la República fue capaz de lidiar con las revueltas populares en el Ruhr gracias al mejoramiento en la economía. No obstante el “*putch*” Hitler-Ludendorff en noviembre de 1923 puso fin a este sueño y para el otoño de 1929 la crisis económica mundial alcanzó al país y Weimar empezó a colapsar¹⁵.

Ciertamente, la República de Weimar fue la arena perfecta para toda clase de movimientos radicales y sin hesitar podemos decir que el más importante de todos ellos fue la neo-romántica y anti-burguesa “Revolución Conservadora”. Como ya se ha señalado la Revolución Conservadora englobaba una fuerte crítica hacia todas aquellas ideas que se habían originado con el racionalismo francés y del espíritu individualista anglosajón. Sin embargo, no podía soslayarse que ellos al ser herederos del movimiento romántico también se hallaban comprometidos dentro de la cosmovisión de la modernidad y de su sujeto autónomo, esto último sería claramente detectado por Schmitt y por eso

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Armin Mohler, Ibid., p.39.

Para un estudio de este periodo se puede revisar también de Clemens von Klemperer, *Germany's New Conservatism* (Princeton, 1957), de Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship*, (New York, 1970), de Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, (New York, 1968), de Walter Laqueur, *Weimar: A Cultural History 1918-1933* (New York, 1974) y de Gordon Craig, *Germany: 1866-1945* (New York, 1974)

escribiría *Politische Romantik*¹⁶ en donde él trazaría el eslabón sociológico que uniría el esteticismo subjetivista característico del romanticismo con el nacimiento del liberalismo y la burguesía¹⁷.

Ahora bien, en cuanto a la Constitución de Weimar, ésta fue preparada inicialmente por el jurista Hugo Preuss cuya perspectiva había sido perfilada por la distinción de Redslob entre verdadero y falso parlamentarismo y por el trabajo de Wilhelm Halbach sobre el gobierno de gabinete¹⁸. "La propuesta de Preuss estaba modelada bajo los esquemas de las democracias occidentales (Inglaterra, Francia, pero también los Estados Unidos de Norteamericano). Los elementos prestados del gobierno parlamentario y del sistema presidencial estaban destinados a funcionar como un modificado balance de funciones, pero, lejos de remediar las cosas agravaron el problema de legitimidad en Weimar"¹⁹.

Preuss estaba convencido que asamblea nacional elegida democráticamente, debía de decidir el futuro de Alemania, y él estaba también convencido que para esta época Alemania tenía solamente dos alternativas: "o bien Wilson o bien Stalin, o bien la democracia que se desarrolló tras las revoluciones francesa y norteamericana o bien el fanatismo brutal de los rusos. Uno debe de escoger"²⁰. Empero, si bien ahora se invocaba el consenso, la pluralidad del contexto hacía impracticable lo estipulado por la teoría democrática: "Este catálogo de derechos y deberes - refiriéndose a la constitución - era el producto de valores públicos radicalmente opuestos y evidenciaban las muy diferentes concepciones que estaban allí presentes. El resultado fue un documento que comprometía el conflicto, los intereses sociales y las ideologías..."²¹.

¹⁶ *Politische Romantik* (München-Leipzig : Dunker und Humblot, 1919)

¹⁷ J.Z Müller, "Schmitt, Freyer and the Weimar Republic", en *History of Political Thought*, Vol XII, No. 4, Invierno 1991, p.703.

¹⁸ Ellen Kennedy, crítica al libro de Joseph W. Bendersky, "Carl Schmitt: Theorist for the Reich", en *History of Political Thought*, Volumen IV, No.3, Invierno 1983. p.581.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Hugo Preuss, *Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren Deutsche Politik* (Tübingen, Mohr, 1926) p.367. Citado por Elle Kennedy en la introducción a *The Crisis of Liberal-Democracy* (Cambridge, Mass: The MIT Press, Cambridge, 1992) p.xxi.

²¹ Ellen Kennedy., Ibid., p. 582.

En esta situación es que aparecería entonces las incoherencias del modelo constitucionalista plasmadas a través del problema de la Excepción.

3.2 *El Problema de la Excepción*

A través de su libro *Politische Theologie* Schmitt se va a ver enfrascado en una polémica que tendrá por objeto refutar las bases teóricas del Estado de Derecho elaborado por los juristas Kantianos y muy especialmente por el Profesor Hans Kelsen (1881-1973).

El Profesor Kelsen estuvo abocado desde un inicio a dilucidar el modo en que se podía dar un conocimiento científico (*wissenschaftlich*) y objetivo del derecho normativo. De la misma manera que en el Reino de la naturaleza existían principios de causalidad que regulaba este ámbito del **ser**, en el caso de las ciencias normativas, es decir, del **deber ser**, tenía que existir un principio que ordenase los vínculos normativos. Para Kelsen tal principio se denominaba Imputación. (*Zurechnung*): "En el conocimiento de cualquier orden legal dado, el supuesto requerido es aquel que da por válido el "primer" acto en la historia del establecimiento de una constitución: aquel que regula cómo debe de emplearse la fuerza en una comunidad constituida por un orden constitucional dado, siendo creadas de forma válida las normas legales subordinadas en el ejercicio de los poderes constitucionales. Esto supone - pero no postula- que la norma, o *Grundnorm* (norma básica) es lo que transforma nuestra visión de los actos humanos, que pasan de ser elementos que tienen una influencia causal real o posible para establecer pautas de conducta obligatorias para otras personas que, a su vez, pueden ser conscientes de ellos como tales"²². Esta es *grosso modo*, la definición clásica del positivismo normativo y que establecerá ciertamente el orden Constitucional moderno pues la *Grundnorm* Kelseniana no será otra cosa que la Constitución del Estado de Derecho.

²² Neil MacCormick, en: *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought* editada por David Miller. Edición en Español (Madrid: Alianza, 1989), p.325.

En el esquema de Kelsen teníamos entonces que el orden legal positivo regulaba su propia creación y así siempre que los actos emanaran de legisladores cualificados estarían dotados de validez. Este era el aspecto diacrónico o dinámico del positivismo pero que sin embargo estaba acompañado además por un aspecto sincrónico o estático que estaba representado por su disposición coercitiva, es decir que dadas las pruebas de incumplimiento y el daño, quien cometía la falta se hacía acreedor a una sanción. El garante y ejecutor de dicha pena no era otro que el Estado el que a su vez era en palabras de Kelsen la personificación de la unidad legal²³. Esto significaba que hablar de Estado o de Derecho era técnicamente lo mismo y por ende para Kelsen era un absurdo el pensar que el Derecho era creación del Estado o que el Derecho presuponia la existencia del Estado.

Siguiendo los postulados de la ciencia moderna, Kelsen intentaba crear una ciencia jurídica aséptica y neutral que no tuviese que comprometerse con ninguna ciencia paralela, es decir que se trataba de dejar de lado los elementos sociológicos, económicos, políticos e históricos para poder así marcar la diferencia entre las ciencias naturales (que se movían en el terreno del **ser** verbigracia la sociología) y las ciencias normativas (las del reino del **deber ser**, siendo la ciencia por antonomasia el Derecho). Partiendo de esta dicotomía es que empezaban a plantearse los problemas para la teoría Kelseniana en tanto que como indicábamos el Estado para Kelsen era únicamente un orden legal en sí mismo no siendo ni el creador ni la fuente misma de la ley. Ahora bien, este orden jurídico fluía de manera jerárquica, esto es desde la *Grundnorm* hasta los puntos normativos más elementales, dicho de otro modo, la cadena normativa se legitimaba en base a que provenían de esta norma fúndante que era equivalente a la moderna

²³ Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, (Tübingen: J.C.B Mohr, 1920) , *Allgemeine Staatslehre*, (Berlin, 1925). Edición en español: *Teoría General del Estado* (Barcelona: Labor, 1925) y *Reine Lehre, Einleitung in die Rechtswissenschaftliche Problematik* (Leipzig, 1934). Edición en español: *La Teoría Pura del Derecho. Introducción a la Problemática del Derecho* (Buenos Aires: Losada, 1941)

Constitución y al Estado, y que a diferencia de las otras normas era una Norma **Supuesta** y no **Puesta**²⁴.

No pretenderemos entrar en el análisis de los fundamentos teóricos de la hipotética *Grundnorm* -que dicho sea de paso nos recuerda mucho a ciertas formas secularizadas de ley natural- pero si es preciso hacer hincapié en los vicios que inmediatamente asomaran dentro de la propuesta Kelseniana.

La ciencia jurídica al intentar eliminar cualquier aspecto extra-legal dejaba de lado la auténtica realidad jurídica, esto es, la necesidad de la creación, de la legitimidad del derecho y sobre todo la de su vocación de servicio y utilidad dentro de la sociedad²⁵. El Positivismo puro soslayaba cualquier fin o propósito (*Telos*) al entender que estos correspondían a un orden primitivo en el que no existía la libertad humana, para los positivistas como Kelsen o Krabbe inclusive las leyes de las ciencias naturales (cadenas causales) eran únicamente principios de conocimiento. Aun más, el derecho y la moral eran todavía menos que principios de conocimiento pues estaban abstraídos de las propias reglas de la naturaleza, lo cual implicaba afirmar que el derecho y la moral quedaban fuera de la naturaleza y tenían que ser estudiadas también fuera de esos dominios.

El absurdo de los planteamientos Kelsenianos saltaba a la vista una vez que se cotejaba su Ciencia Jurídica con la realidad contingente y se apreciaba que los representantes políticos no legislaban en virtud de los resultados y consideraciones científicas sino que lo hacían teniendo en cuenta los efectos sociales de tales medidas²⁶. En ese sentido, poco a poco se empezaba a percibir que la famosa dicotomía entre el **ser** y el **deber ser** (esto es, entre los

²⁴ "La norma fundamental es así la hipótesis necesaria de todo estudio positivista del derecho. Al no haber sido creada según un procedimiento jurídico, no es una norma del derecho positivo; dicha norma no es "puesta" sino "supuesta". Es la hipótesis que permite a la ciencia jurídica considerar al derecho como un sistema de normas válidas. Todas las proposiciones por las cuales esta ciencia describe su objeto están fundadas sobre el supuesto de que la norma fundamental es una norma válida. Pero esto no significa que la ciencia del derecho afirme la validez de la norma fundamental: se limita a declarar que si la norma fundamental es supuesta válida, el establecimiento de la primera Constitución y los actos cumplidos conforme a ella tienen la significación de normas válidas."

Hans Kelsen, *La Teoría Pura del Derecho*, p.104

²⁵ Julien Freund, "Les Lignes de Force de la Pensée Politique de Carl Schmitt", revista *Nouvelle Ecole*, No. 44 (Printemps 1987), p. 17.

hechos y los valores) no llegaba a cuajar y que al contrario el Derecho exigía no desprenderse del dominio del ser, de la realidad social. Como bien acertaba el politólogo y schmittiano francés, el Profesor Julien Freund “un Estado de Derecho no funciona jamás según las prescripciones del derecho puro, por la simple razón de que él está obligado a satisfacer sus cargas políticas de Estado. Estas necesidades se le imponen cualquiera sea su etiqueta: liberal, socialista, conservador o progresista a menos que él no acepte de antemano la posibilidad de ser derrocado. La noción de soberanía lo pone en evidencia de manera chocante, porque él interroga a la política según su manera de actuar en casos de situaciones extremas, cuando el derecho se muestra incapacitado de dar una directiva cualquiera”²⁷.

Justamente va a ser a través del llamado estado de emergencia o situación de excepción que el andamiaje del Positivismo como Ciencia pura y absoluta - ergo universal- comenzará a quebrajarse pues como acabamos de advertir va a ser absolutamente imposible separar al Derecho del reino de la naturaleza y por consiguiente el Estado de Derecho no podrá sustraerse a los efectos externos que irreversiblemente golpearán inopinadamente el dominio de la naturaleza. Estos hechos por su propio origen serán imprevistos e ineludibles y no existirá norma positiva que los pueda anticipar como sagazmente lo visualizó Schmitt. Así, frente a ese desamparo normativo solamente perviviría la decisión del soberano que como lo anotaba en *Politische Theologie* sería el único en capacidad de lidiar con dicha situación:

“La decisión sobre la excepción es una decisión en el verdadero sentido de la palabra. Porque una norma general, como se representa en un ordenamiento legal prescriptivo, no puede abarcar una excepción total, por consiguiente la decisión de que existe realmente una excepción no puede ser derivada enteramente de esta norma (...). La excepción, que no está codificada en el ordenamiento legal existente, puede en el mejor de los casos ser caracterizada como un caso de extremo peligro, un peligro para la existencia del Estado o algo parecido.

²⁶ Ibid.

Pero, ésta no puede ser circunscrita materialmente y ser hecha para que se adecue a una ley preestablecida.

Es precisamente la excepción la que hace relevante al sujeto de soberanía, esto es, a toda la cuestión de la soberanía. Los detalles precisos de una emergencia no pueden ser anticipados, ni siquiera se puede descifrar que es lo que podrá acontecer en tales casos, especialmente cuando se trata de una emergencia extrema y como debe de ser ésta eliminada. La condición previa, así como el contenido de la competencia jurisdiccional en tal situación debe de ser necesariamente ilimitada”²⁸.

Como mencionaba también Schmitt la excepción era quien finalmente determinaba la regla y ésta descansaba en la decisión del soberano²⁹; “Auctoritas, non veritas facit legem” (la autoridad y no la verdad hacen la ley). Esta sentencia Hobbesiana (Leviathan, Cap XXVI) que repetiría incansablemente Schmitt³⁰ no hacía sino graficar la necesidad de la intervención de los hombres cuando las leyes jurídicas se mostraban impotentes frente a los *extremus necessitatis casus*. (Los casos de necesidad extrema).

El planteamiento del positivismo jurídico intentaba regular la actividad humana en base a leyes preestablecidas, racionales y generales pero que soslayaban el aspecto contingente de la realidad, inclusive el mismo Kelsen escamoteaba directamente este punto al considerar que “el tema de la soberanía debería ser radicalmente abandonado”³¹. Sin embargo, aunque Kelsen no lo quisiera ver así estábamos frente a un conflicto de soberanías pues el Normativismo

²⁷ Ibid.

²⁸ Carl Schmitt, *Political Theology*, pp. 6-7.

²⁹ Carl Schmitt abre su libro *Teología Política* con la siguiente frase: “Soberano es quien decide la excepción”, lo cual representa la esencia del desafío schmittiano al positivismo jurídico racionalista.

Carl Schmitt, *Political Theology*, Ibid., p.5.

³⁰ Alain de Benoist, Introducción a la obra de Carl Schmitt *Du Politique: Légalité et légitimité et autres essais* (Puisseaux: Pardes, 1990) p.xvii. La misma idea se repite en George Schwab, *The Challenge of the Exception*, Ibid., p.45 y en Julien Freund, “Las Lignes de Force...” Ibid., p.17.

³¹ Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, (Tübingen: J.C.B Mohr, 1920), p.330. Citado por Julien Freund, Ibid., p.18.

también llevaba una carga de poder político que se enfrentaba abiertamente al poder político de la decisión del soberano. El Normativismo³² alegaba contra el Decisionismo que éste era impredecible y arbitrario, esto último Schmitt no lo podía negar pues era obvio que una Decisión podía ser buena o mala, adecuada o inadecuada, empero, el punto substancial era que dadas las circunstancias de emergencia y siendo factible que tal situación ocasionase daños irreversibles (por ejemplo un golpe de Estado o una guerra civil) lo vital era tomar la decisión -aunque aparentemente naciese en el vacío- evitando de esta guisa que este espacio fuese justamente copado por aquellas fuerzas que estaban quebrando el orden político convirtiendo a la situación en mucho más delicada³³.

Como legítimo heredero del pensamiento Hobbesiano, Schmitt valoraba por sobre todas las cosas la necesidad del mantenimiento de la paz social y este era el fin supremo de cualquier decisión política.

Así pues, la noción de excepción era la que nos informaba -a despecho de lo que pensaban los legalistas- que dentro de la política del Estado existía siempre una suerte de brecha de indeterminación que tenía que ser cubierta por la voluntad del soberano a falta de una normatividad adecuada. Creer que la norma positiva podía regularlo todo³⁴ no era sino otras de las ilusiones nacidas con la ilustración francesa y reformulada por parte de la ilustración alemana específicamente por Kant y sus herederos como Kelsen o más

³² El normativismo o positivismo curiosamente nace con el Leviathan Hobbesiano que si bien responde a un voluntarismo y no a un racionalismo es sin embargo ya un Estado de Derecho Positivo. Empero, por razones prácticas vamos a utilizar el termino Normativismo como opuesto al Decisionismo.

³³ A esta situación Schmitt la denominará *Dictadura Comisarial* en oposición a la típica Dictadura (llamada también *Dictadura Soberana*) que buscaba alterar el sistema político con el fin de retener el poder. Caso contrario era el objetivo de la *Dictadura Comisarial* que regía durante el estado de emergencia y debía de devolver las cosas a su estado anterior. Ver *Die Diktatur . Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, (München: Dunker und Humblot , 1921) . Traducción al español: *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. (Madrid: Alianza, 1985)

³⁴ Ciertamente, el mismo Kelsen tuvo que recurrir a la alegoría de las "lagunas del derecho" para explicar las falencias naturales de la ley positiva. En este sentido, era factible recurrir a distintas ayudas como normas alternas aplicadas analógicamente, doctrina, etc., para poder cumplir con el "llenado" de esas "lagunas". Lamentablemente para Kelsen el "Estado de Emergencia" no podía ser resuelto sin contar con la participación de la decisión política ya que ni ley ni la doctrina podían prohibir un terremoto o acabar con una guerra.

contemporáneamente Hayek³⁵ a través de su *Rechtsstaat* o *Rule of Law* (Estado de Derecho).

El Decisionismo que había sido muy importante durante los siglos XVI y XVII (es decir, cuando aparece el Estado Moderno como el Estado Absolutista) fue dramáticamente opacado por el racionalismo del siglo XVIII que minimizó el rol personalista de la autoridad soberana a través de pensadores liberales como John Locke y su doctrina del gobierno constitucional, Montesquieu y su doctrina de la separación de poderes y por supuesto Kant y su imperativo categórico ajeno a cualquier concepto valorativo.

La Emergencia como Ley era algo impensable para todos estos autores³⁶ por la simple razón de que dentro de ese orden perfecto que acompañaba la visión del mundo de todos estos pensadores agnósticos y deistas, el mundo era un reloj perfecto que no podía tener fallas de ninguna índole. El Estado de excepción sencillamente no existía³⁷.

En contraste a esta perspectiva limitada del positivismo, Schmitt oponía la superioridad del Estado sobre la validez de la norma legal. De hecho, como el mismo lo decía: "la decisión se libera ella misma de todo lazo normativo y deviene en un sentido verdadero absoluta. El Estado suspende a ley en la excepción sobre las bases de su derecho a la autopreservación. Los dos elementos del concepto de *orden legal* (la norma y la excepción) son entonces disueltos en nociones independientes y por ende testifican su independencia conceptual. A diferencia de la situación normal, cuando el momento autónomo de la decisión reside en un mínimo, la norma es destruida en la excepción. La excepción permanece, no obstante, accesible a la jurisprudencia porque ambos elementos, la norma como la decisión permanecen dentro de la estructura jurídica"³⁸ (el subrayado es mío).

³⁵ Particularmente en su *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960). Traducción al español, *Los Fundamentos de la Libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1978) y sus tres volúmenes *Law, Legislation and Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982). Traducción, *Derecho, Legislación y Libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

³⁶ Carl Schmitt, *Political Theology*, *Ibid.*, pp. 13-14.

³⁷ O si existía podía ser "manejado" por la ley positiva.

³⁸ *Ibid.*, pp. 12-13.

Con estas líneas extraídas también de *Politische Theologie* es posible elaborar ahora si una respuesta contundente para quienes describieron al Profesor Schmitt como un constitucionalista de la Dictadura o del Absolutismo por su énfasis en el Decisionismo o Voluntarismo en desmedro de la legalidad sustentada por la Constitución Formal y su Estado de Derecho.

El Decisionismo schmittiano no implicaba una eliminación de la legalidad positiva sino que para él, el orden era el resultado de la mediación entre la norma y la decisión³⁹, esto es, que la excepción y la emergencia pertenecían también al mismo campo de lo jurídico y por esa razón prontamente el estado de emergencia empezó a contemplarse dentro de todos los textos constitucionales. Empero, el aceptar al estado de emergencia dentro del propio ordenamiento positivo solo hacía confirmar las limitaciones del Normativismo y el fracaso del dualismo que planteaba el derecho constitucional moderno. Dicho de otro modo, la norma no podía independizarse de la excepción y además era la propia excepción la que definía a la norma como bien afirmaba Schmitt: "la norma no provee nada, la excepción todo"⁴⁰. En definitiva con Schmitt lo político se alzaba por encima de lo legal positivo y era evidente que tenía que determinarlo y darle la forma correspondiente a la circunstancia.

3.3 *El Problema del Parlamentarismo*

Conexo al desarrollo del Normativismo la institución del Parlamento aparecía de manera evidente como la realización práctica del esquema legalista. Una vez resquebrajada el marco político del Estado Decisionista las asambleas parlamentarias tenían como misión la elaboración racional de las leyes que procedían lógicamente de la norma fúndante o Constitución (*Grundnorm*).

Los Parlamentos en un primer lugar nacían entonces como respuesta a la imprevisible conducta del soberano (voluntarismo) y a su actividad política que no contaba con ningún soporte fundacional⁴¹ (léase normativo). Esta situación,

³⁹ Carl Schmitt, *Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (Hanseatische Verlagsanstalt, 1934)

⁴⁰ Carl Schmitt, *Political Theology*, Ibid., p.15.

⁴¹ A despecho de que los soberanos Decisionistas se auto proclamasen como leyes vivientes originadas en Dios y no entre los hombres.

desde el punto de vista del individualismo moderno implicaba un peligro para la libertad de los sujetos y fue entonces que una de las fórmulas halladas para acabar con este problema fue la construcción del Estado de Derecho y del Parlamentarismo. "Atendiendo al cumplimiento de este ideal, se debía substituir a la autoridad del poder con la libre discusión de los legisladores quienes, dentro de sus debates en el Parlamento, no tenían otra preocupación que la de extraer a la luz de la razón, las vías más propicias para el advenimiento del sistema general de normas, gracias a la suma de actos legislativos así acumulados"⁴².

Ciertamente, como lo indicaba el Profesor Schmitt una de las razones por las cuales se crearon los Parlamentos modernos fue para terminar con las políticas secretas del *Ancien Régime* es decir, la famosa *Arcana rei publicae* que dominó la maquinaria política de los siglos XVI y XVII⁴³ y que originalmente había sido desarrollada por Maquiavelo. Esta teoría que comenzó con la literatura referente a la *Staatsraison* o *Raison d'État* trataba al Estado y a la política solamente como técnicas para fortalecer y expandir el poder⁴⁴.

Así pues, las demandas durante el agitado siglo XVIII de hacer público lo que era hasta ese entonces privado junto con la idea de contar con un freno pertinente para el soberano Decisionista a quien se le achacaba por ejemplo el origen de las guerras religiosas y muy especialmente de la denominada masacre de San Bartolomé (1572), sumada a la difundida idea de la soberanía popular que fue uno de los conceptos claves para socavar la estructura política regalista convirtió al moderno Parlamento en el instrumento perfecto para engarzarse con el naciente Estado de Derecho que colocaba al monarca por debajo de la ley dejando de ser éste su representación material⁴⁵.

⁴² Julien Freud, *Ibid.*, p.19.

⁴³ Carl Schmitt, *Die Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Berlín: Duncker und Humblot, 1923). Para este ensayo estamos utilizando la traducción al inglés: *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1985)

p.37.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Sin embargo, más adelante veremos como los postulados del legalismo y del de la soberanía popular se enfrentarán y esto configurará la esencia de la oposición entre el liberalismo y la democracia.

Como Schmitt lo daba por descontado, los modernos parlamentos en realidad no tenían mayor relación con las asambleas de gobierno de la antigüedad o de la edad media. Estas asambleas de gobierno premodernas militares o civiles existían desde tiempos inmemoriales, teniendo antecedentes históricos dentro del mundo Homérico, como entre la India Vedantica o con los Hititas, y más precisamente en Occidente se las mencionaba ya desde los tiempos de Tácito quien relataba que los jefes militares germanos se los elegía por su virtud y a los reyes por su nobleza (*Reges ex nobilitate duxes ex virtutes summunt*)⁴⁶.

Este sistema de elección fue muy bien preservado por el propio Sacro Imperio Romano que designaba al titular de la corona Imperial de una manera que hoy en día podríamos llamar democrática. En cuanto a la representación ésta era una representación estamental o corporativa y de esta manera se constituía el ordenamiento político medieval como lo retrataba von Gierke: "Las doctrinas medievales poseen la idea de un Estado con instituciones representativas. Se admitía por todos que el principal objeto de la ley estatal debía de ser decidida bajo la invocación del Poder, y, siendo esto así, cada poder de una cualquier clase política poseía una competencia de alguna parte del Cuerpo Político para representar al Todo"⁴⁷.

El Rey gobernando con la asamblea, esto es, la cabeza del cuerpo político y sus brazos (asamblea) encarnaban el ideal del Estado Medieval⁴⁸.

Estas asambleas estamentales sin embargo no tenían por función gobernar autónomamente sino que se trataban básicamente de órganos de consulta que se reunían de manera esporádica para tratar problemas relevantes. Vale la

⁴⁶ Alain de Benoist, "Democracy Revisited", *Telos* 94, 1993. p.66. Al respecto ver Tácito, "Costumbres de los Germanos" en *Obras Completas* (Buenos Aires: El Ateneo, 1956) . El medievalista Walter Ullmann, mencionaba además a Tácito como la fuente principal de las llamadas teorías ascendentes o democráticas del poder que se oponían a las tesis descendentes y que indicaban que el origen del poder provenían de Dios y no de los hombres. Walter Ullmann, *Medieval Political Thought* (Middlesex: Penguin, 1975), pp. 11-18.

⁴⁷ Otto von Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, (Boston: Beacon Press, 1958), p.61. Edición en español *Teorías Políticas de la Edad Media* (Buenos Aires: Editorial Huemul, 1963)

⁴⁸ "El pensamiento medieval procede de la idea de unidad. Por consiguiente una construcción orgánica de la sociedad humana era para ellos tan familiar como les era extraño una visión mecánica o atomista. Bajo la influencias de las alegorías bíblicas y los modelos establecidos por los escritores griegos y romanos, la comparación de la humanidad como un sólo cuerpo integrado por otros pequeños fue adoptado universalmente..." Otto von Gierke, *Ibid.*, p.22.

pena tener muy presente que todas estas comunidades aún no experimentaban la existencia de los individuos autónomos (punto de partida de la política, el derecho y el Estado moderno) y por ende carecían de las diferencias y el pluralismo que caracterizan a los Parlamentos contemporáneos.

Los modernos Parlamentos nacen entonces de la mano del sujeto moderno (individualismo) y de la revuelta del estamento burgués⁴⁹ quienes autónomamente se denominarán a partir de ese entonces - siglo XVIII - como "la nación", pasando a configurar así las asambleas constitucionales (*pouvoir constituant*) y las asambleas parlamentarias (*pouvoir constitué*) descritas por uno de los iniciadores del Parlamentarismo, Emmanuel Sieyès (1748-1836) en su celebrado *Qu'est ce que le Tiers Etat*⁵⁰. El Parlamentarismo como forma de gobierno nacía en definitiva como producto de la lucha entre la Monarquía y el moderno Parlamento emergente terminando finalmente con la sujeción del Ejecutivo al Parlamento⁵¹.

Como su nombre lo indicaba el Parlamento era el recinto para hablar o hablar, y adecuándose al esquema mental del racionalismo ilustrado, era creencia general de que mediante el diálogo y el intercambio de opiniones se podía llegar a consensos. Dichos consensos al ser un producto legítimo de la política democrática y liberal elaborada en este periodo configuraban la auténtica Verdad, es decir, la ley positiva que emanaba de esa *Grundnorm* llamada Constitución y que superaba con amplitud las veleidades y arbitrariedades del Decisionismo. De hecho, "la *ratio* del Parlamentarismo, de acuerdo a la

⁴⁹ "El Parlamento fue, ante todo, el arma defensiva de la burguesía en cuanto tuvo la virtuosidad de ser doblemente eficaz frente al doble enemigo: nobleza, absolutismo monárquico y en definitiva *ancien régime* de una parte, y masas populares trabajadoras de otra. Y de tal forma que toda la construcción teórica del Parlamento aparece montada desde el servicio a esta doble finalidad". Citado por César Landa Arroyo, *Derecho Político, Del Gobierno y la Oposición Democrática* (Lima: Pontificia Universidad Católica, 1990) p.96.

⁵⁰ "La nación existe ante todo, es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal, es la ley misma. Antes que ella y por encima de ella sólo existe el derecho natural." Emmanuel Sieyès, *¿Qué cosa es el tercer estado?* (Barcelona: Orbis, 1985), pp.85-86.

⁵¹ En esto Schmitt sigue las opiniones de Donoso Cortés que identificaba el origen del Parlamentarismo en las luchas burguesas contra la Monarquía absolutista. "El Parlamentarismo tiene su origen en una reacción contra la Monarquía absoluta". Juan Donoso Cortés, "Carta al Director de la *Revue des deux Mondes*" en *Obras escogidas*, (Buenos Aires: Editorial Difusión, 1945), p.207.

caracterización de Rudolf Smend descansaba en una dinámica-dialéctica, esto es, en un proceso de confrontación de diferencias y opiniones de la cual debía resultar la política real. La esencia del Parlamentarismo era la deliberación pública de argumentos y contra argumentos, debate público, y discusión pública⁵².

Es posible afirmar entonces que la **apertura** fue la primera característica del Parlamentarismo. Esta necesidad de contar con las opiniones de todas las personas se había originado según Schmitt con el pensamiento romántico del siglo XIX, en tanto que el romanticismo como filosofía moderna sugería la poetización de los conflictos políticos, esto es, la despolitización del orden social⁵³ convirtiendo el debate político en una conversación sin fin en la que las posibilidades del consenso y de alcanzar decisiones se tornaba imposible *malgré* de las ilusiones y buenos deseos de los parlamentarios. Así refiriéndose a un representante típico del romanticismo político alemán como Adam Müller, Schmitt sentenciaba:

“La palabra conversación -el nombre de una especial clase de productividad romántica que toma cualquier objeto como la ocasión para un sociable “juego de palabras”- reaparece incesantemente en su trabajo. Tan prematuramente como en el prefacio a la **Lehre vom Gegensatz**, (la teoría de la polaridad) él lamenta que ninguna conversación coherente es consumada en Europa como un todo. Esto se repite en todas las ediciones, aun en la memoria sobre un periódico del gobierno prusiano: el gobierno mantiene una “conversación” con la oposición. Esto manifiesta la romantización de la “discusión” y del “equilibrio” liberal y, al mismo tiempo muestra los orígenes liberales del romanticismo”⁵⁴.

⁵² Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, *Ibid.*, pp.34-35.

⁵³ Guy Oakes, introducción a la traducción al inglés de *Politische Romantik*, (Berlín: Duncker und Humblot, 1919), *Political Romanticism* (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1986), p.xiii.

⁵⁴ Carl Schmitt, *Political Romanticism*, *Ibid.*, p.139.

La apertura se oponía directamente a la política de gabinetes ocultos que era considerada *per se* como mala mientras que el diálogo abierto y público era lo bueno.

“La eliminación de las políticas secretas y de la diplomacia secreta devenía en una cura maravillosa para toda clase de enfermedad política y corrupción, y la opinión pública se convertía en una fuerza efectiva de control”⁵⁵.

Como también anotaba Schmitt “la luz del Iluminismo no era otra que la luz de la opinión pública, una liberación de la superstición, fanatismo y la intriga ambiciosa”⁵⁶. En este sentido, el Parlamento era el lugar donde se recogía las creencias y necesidades de todos los miembros de la sociedad y así se convertía en el mejor freno para obliterar la voluntad ciega y arbitraria del soberano⁵⁷.

Pero junto con la apertura, el Parlamentarismo ofrecía adicionalmente otra característica: **la división o balance de las actividades del Estado** (División de Poderes). Ciertamente, en la noción de balance también afloraba la idea de la competencia de la cual la Verdad tarde o temprano se impondría. Como advertía Schmitt, la idea del balance o de la balanza dentro del pensamiento ilustrado era una alegoría usada de manera continua:

“Desde el siglo XVI la imagen de la balanza puede ser hallado en distintos aspectos de la vida intelectual (Woodrow Wilson fue ciertamente el primero en reconocer esto en sus discursos sobre la libertad) : un balance comercial en la economía internacional, el balance de poder en la política internacional, el equilibrio cósmico de la atracción y la repulsión, el balance de las pasiones en Malebranche y Shaftesbury, aun el término dieta balanceada es recomendado por J.J

⁵⁵ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Ibid, p.38.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Como también lo mencionaba Schmitt, esta necesidad de contar con la “opinión pública” era compartida por todos los autores liberales de la época, Condorcet por ejemplo decía que “donde hay libertad de prensa , el mal uso del poder es impensable; un simple periódico destruiría a la más poderosa tiranía; la prensa escrita es la base de la libertad, el arte que crea la libertad” Carl Schmitt, Ibid.

También podía decirse lo mismo en los casos de Kant, Bentham y de J.S Mill

Moser. La importancia para la teoría del Estado de este concepto universalmente empleado es demostrada por unos cuantos nombres: Harrington, Locke, Bolinbroke, Montesquieu, Mably, de Lolme, El Federalista, y la Asamblea Nacional Francesa de 1789⁵⁸.

Aún más, la propia idea de balance se daba dentro del propio Parlamento que tendía mayoritariamente a la bicameralidad en tanto se entendía que para conseguir el equilibrio en el Parlamento se necesitaba contar con frenos y con contrapesos. En esta perspectiva, el sistema político federal también se manifestaba como otras de las vías requeridas para conseguir el anhelado balance.

Ahora bien, entre los argumentos que se señalaban para legitimar a esta nueva Institución se indicaba como lo hacía Locke que, quien ejecutaba las leyes no debía de ser quien las elaborase ya que esto podría configurar una concentración de poder inaceptable y peligrosa. Por consiguiente, Locke pensaba que ni el Príncipe ni Parlamento debían de tener el control sobre todo. El Parlamentarismo nacía pues -en palabras de Locke- como respuesta a la mala experiencia del Parlamento Largo de 1640 que había reunido todo el poder para sí⁵⁹.

Así, desde mediados del siglo XVIII, el Parlamento era reconocido en todo Occidente como el órgano legislativo por antonomasia. "En el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 se podía encontrar su más famosa proclama: Cualquier sociedad en la que la separación de poderes y los derechos no esté garantizada no tiene constitución"⁶⁰ (el subrayado es mío).

Esto -decía Schmitt- finalmente equiparaba a la división de poderes con la constitución, entendiéndose a la Dictadura como la fórmula política que liquidaba la división de poderes, es decir a la constitución⁶¹.

Como última característica del Parlamento aparecía finalmente su carácter de **órgano legislador o productor de leyes**. Este talante ya se manifestaba

⁵⁸ Ibid., p.40.

⁵⁹ Ibid, pp.40-41.

⁶⁰ Ibid., p.41.

inclusive en los escritos de los juristas de la Reforma como Beza que en su *Droit de Magistrats* decía que uno no debía ce juzgar por casos sino por leyes, o en la propia *Vindiciae contra Tyrannos* de Junius Brutus que deseaba reemplazar a la persona concreta del rey con una autoridad impersonal y una razón universal y así el rey debía de obedecer a las leyes como el cuerpo obedecía el alma⁶².

El monarca normalmente actuaba en base a pasiones y por eso como Kelsen lo pensaría algunos años después, la ley positiva justamente al carecer de sentimientos y pasiones era por lo tanto superior a las debilidades de la naturaleza humana. La norma elaborada dentro del Parlamento por ser general (esto es, sin excepciones) y abstracta se imponía substancialmente a la decisión del monarca que era particular (aceptaba excepciones) y concreta. Adicionalmente teníamos que esta norma parlamentaria era la expresión de la voluntad general (*volonté générale*) que había sido propuesta por Jean Jacques Rousseau en su recordado *Du Contrat Social*.

Así pues, “la ley, *Veritas* en contraste con la mera *Auctoritas*, la norma general correcta en contraste con la orden meramente real y concreta como Zitelmann argüía en una formulación brillante, como un imperativo, siempre contenía un momento individual intransferible; esta idea de la ley había sido siempre concebida como algo intelectual, a diferencia del ejecutivo que era esencialmente activo. Legislar es *deliberare*, ejecutivo *agere*. Este contraste tenía también su historia que empezaba con Aristóteles. El racionalismo de la ilustración francesa ponía énfasis en el aspecto legislativo a expensas del ejecutivo y halló una fórmula poderosa para el Ejecutivo en la constitución del 5 Fructidor III (Título IX, 275) “Ninguna fuerza armada puede deliberar (...)”⁶³.

La deliberación quedaba entonces para el Parlamento exclusivamente y de aquí se podía asociar el termino discusión con las palabras verdad, ley, constitución y Estado.

⁶¹ Ibid

⁶² Ibid., p.42.

⁶³ Ibid., pp.44-45.

Sin embargo, las cosas no eran tan simples como lo creían los pensadores de la ilustración y de hecho cada uno de los principios que sustentaban al Parlamentarismo, vale decir, la apertura, la división de poderes y la capacidad legislativa comenzaron a ser desvirtuados por los hechos sociales y políticos que empezaban a decantarse ya desde el siglo XIX y que hoy en día son inocultables como proféticamente lo anunciaba el Profesor Schmitt:

“La realidad del Parlamento y de la vida de los partidos políticos y de las convicciones públicas está hoy en día muy alejada de tales creencias - se refiere a los principios antes citados - Las grandes decisiones políticas y económicas sobre las cuales descansa el destino de la humanidad no están más (si es que alguna vez lo estuvieron) en el balance de opiniones dentro del debate público y el contradebate. Tales decisiones no son más el resultado del debate parlamentario. La participación de los congresistas en el gobierno -gobierno parlamentario- ha probado ser el más efectivo medio para abolir la división de poderes, y con esto el viejo concepto del parlamentarismo. Como se encuentran hoy las cosas, es prácticamente imposible no trabajar con comisiones, y comisiones cada vez más pequeñas; de este modo el pleno del Congreso gradualmente se desvía de su propósito (esto es, de su carácter público), y como resultado de esto deviene en una mera fachada”⁶⁴ (el subrayado es mío).

Aparentemente, Schmitt podría estar siendo excesivamente duro y crudo con la institución parlamentaria, aunque, nadie podría negar que esto que era atisbado por él con respecto a la República de Weimar y su Parlamento podría también ser reflejado substantivamente por la realidad de los Parlamentos contemporáneos tanto de los parlamentos de los países desarrollados como en los del tercer mundo⁶⁵.

⁶⁴ Ibid., p.49.

⁶⁵ Inclusive, un teórico político de izquierda tan importante como Norberto Bobbio hace análogas críticas a las de Schmitt, esto en relación a las promesas incumplidas por el Liberalismo Democrático, entre ellas estarían por ejemplo, el haber fracasado en su posición individualista o no corporativa, en sus tesis del mandato imperativo (cuando sabemos que el modelo que impera es el mandato representativo) y por supuesto en su concepción de hacer

En contraposición a los argumentos schmittianos, se podría responder que él aquí hacía alusión a un sistema político que ya no existe - el gobierno parlamentario -. Empero, es innegable que la forma del gobierno parlamentario de la época de Weimar ha sido tomada por el Ejecutivo que hoy gobierna y legisla a la vez con lo cual se le daría plenamente la razón a Schmitt cuando adelantara la imposibilidad material de la llamada división de poderes y las graves consecuencias políticas que traería el rechazar tal realidad amen de que el Ejecutivo seguía usando los métodos ocultos de las políticas de gabinete del despotismo ilustrado.

Finalmente, a la saga de todo esto y como una nueva verdad política aparecía como siempre aunque ahora renovada y mucho más nefanda la política secreta que tras bambalinas comenzaba a decidir los destinos de la humanidad⁶⁶:

“Pequeños comités dentro de los partidos o coaliciones de partidos toman sus decisiones tras puertas cerradas, y, tal vez, lo que los representantes de los intereses de los grandes capitales acuerdan en los pequeños comités sea más importante para el destino de millones de personas que cualquier decisión política. La idea del moderno parlamentarismo, la demanda por controles, y la creencia en la apertura y la publicidad nacieron en la lucha contra las políticas secretas de los príncipes absolutistas. El sentido popular de la libertad y de la justicia fue ultrajado por prácticas arcanas que decidían el destino de las naciones a través de resoluciones secretas. Pero que tan inofensivas e idílicas son los objetos de las políticas de gabinete de los siglos diecisiete y dieciocho comparados con el destino que está en juego hoy y que es capaz de usar cualquier clase de secretos (...) Si en las actuales circunstancias el negocio parlamentario, la apertura y la

públicos los debates políticos cuando sabemos que la transparencia en las democracias contemporáneas siempre es mínima.

Cfr. Norberto Bobbio, *The Future of Democracy, a defense of the rules of the game* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), pp.27-38.

⁶⁶ Esto se torna ahora más peligroso dada la crisis de los partidos políticos. Por ejemplo antes por lo menos existía un local partidario y nosotros podíamos acudir allí o conocer a sus miembros. Ahora ya no es factible identificar a los actores políticos y menos a los centros de poder.

discusión han devenido en una trivialidad vacía y formal, entonces, el parlamento, como fue desarrollado en el siglo XIX, ha perdido también sus fundamentos y significado”⁶⁷.

3.4 El Problema de la Antítesis entre el Liberalismo y la Democracia

Estudiando las raíces del constitucionalismo alemán Schmitt se preguntaba si es que la constitución era realmente un documento consistente. Hurgando por la respuesta Schmitt encontró que la constitución contenía dos ideas distintas, una que traía una concepción democrática y la otra una concepción liberal⁶⁸.

Como bien afirmaba el Profesor Schmitt el auge de la democracia se inicia con las luchas entre la burguesía y el monarca o príncipe absolutista. Así, los burgueses opondrán las teorías basadas en la *volonté générale* para minar la legitimidad del príncipe. Pero, una vez que el monarca desapareció, el propósito político de la democracia también se desvaneció⁶⁹.

Quizá, uno de los puntos más polémicos en él haya sido su definición de democracia que como la repetía en distintos textos, no era otra que la democracia afirmada por los griegos y en cierto modo también por Rousseau y que se definía como la identidad entre gobernante y gobernado⁷⁰.

Para Schmitt entonces la democracia implicaba fundamentalmente homogeneidad, es decir, que él tomaba la definición sustantiva de democracia, esto es, la igualdad entre los iguales⁷¹.

⁶⁷ Carl Schmitt, *Ibid.*, p.50.

⁶⁸ George Schwab, *Ibid.*, p.61.

⁶⁹ *Ibid.*, p.62.

⁷⁰ Carl Schmitt, *Political Theology*, *Ibid.*, p.49; Carl Schmitt *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Preface to the Second Edition, *Ibid.*, pp. 1-17. *Verfassungslehre*, (München; Leipzig: Dunkler und Humblot, Leipzig, 1928). Edición en español, *Teoría de la Constitución* (Madrid: Alianza, 1982), p.201.ss.

En su artículo “Der Bürgerliche Rechtsstaat” -“El Estado Burgués de Derecho”- aparecido en la revista *Abenland* No. 3 , 1928, pp.201-203, Schmitt señalaba que “toda democracia supone una homogeneidad total de la gente. Solamente tal unidad puede ser portadora de una responsabilidad política, mas como en el caso del Estado actual en donde la gente tiene una composición heterogénea, la integración de las masas en una unidad deviene en una necesidad...”

⁷¹ Richard Bellamy & Peter Baehr, “Carl Schmitt and the Contradictions of Liberal-Democracy” en, *European Journal of Political Research*, 23, 1993, p.169.

Desde esta perspectiva y siguiendo su famosa definición del concepto de lo político como la distinción entre los amigos y los enemigos⁷², la democracia era descrita básicamente como un concepto político, en tanto que, solamente una unidad política (léase comunidad) podía cumplir con el precepto de la identidad. Fuera de esta definición cualquier concepción de democracia carecía de contenido político y se diluía en una ideología que heredera del pensamiento Cartesiano y del Romanticismo político Schmitt identificará como Liberalismo. Ahora bien, dicha ideología tenía además como característica esencial su manifiesta oposición a la democracia sustantiva⁷³.

En uno de sus libros más conocidos *Verfassungslehre* (Teoría de la Constitución), Schmitt, puntualizaba enfáticamente que el liberalismo no podía ser un concepto político ni que tampoco era una forma de gobierno pues sería imposible establecer una Constitución basada únicamente con principios liberales. Paraphraseando a Mazzini señalaba que la libertad no establecía ni constituía nada⁷⁴.

Precisamente el liberalismo al proclamar la autonomía individual desestabilizaba las bases políticas de cualquier comunidad (la homogeneidad). Por esta razón el liberalismo requería hacer una mixtura entre el individualismo que preconizaba y algunas de los principios políticos formales que se adecuasen al tipo de organización política que deseaba.

Ciertamente las posibilidades existentes eran las clásicas formas de gobierno resaltadas por Aristóteles, a saber: Monarquía, Aristocracia y Democracia. Sin embargo, cualquiera de estas fórmulas tenía que ser adaptada dentro del *pathos* liberal, y esto significaba que "sus principios debían de ser relativizados

⁷² "La distinción propiamente política es la distinción entre el amigo y el enemigo. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político; a ella se refieren en último término todas las acciones y motivos políticos, y ella, en fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio".

Der Begriff des Politischen, (Berlín-Grunewald: Walther Rotschild, 1928). Edición en español: *El Concepto de la Política* en *Estudios Políticos* traduc. de Javier Conde (Madrid: Editorial Doncel, 1975). Más recientemente ha habido una nueva traducción a cargo de Rafael Agapito en donde se corrige el error del título de la primera versión al español, es decir que ahora lleva por título *El Concepto de lo Político*, (Madrid: Alianza, 1991).

⁷³ Eduardo Hernando Nieto, *The Political Thought of Carl Schmitt*, Disertación de Maestría en Teoría Política. Inédita. University of East Anglia (Norwich-Inglaterra, Junio 1995), pp.15-30.

transformándose las formas políticas (Staatsformen) en simples formas del poder legislativo o del poder ejecutivo (Regierungsformen)⁷⁵.

El individualismo implicaba la colocación de límites y barreras a lo político para garantizar la libertad personal (libertad negativa) y así, a partir del nacimiento del Estado Constitucional teníamos ya no Monarquías pero si **Monarquías Constitucionales**, ni tampoco Democracias pero si **Democracias Constitucionales**⁷⁶, es decir, que todo quedaba morigerado por la ley positiva que a su vez era supuestamente la salvaguarda de la libertad individual.

Asimismo, era evidente que cualquiera de las formas de gobierno requería de dos elementos estructurales que conjugados permitiesen su realización, uno de ellos era el de la **Identidad** que estaba asociado a la democracia. Este principio de la identidad descansaba sobre la base de que no existía Estado sin gente y por consiguiente el Estado debía de estar presente como una magnitud efectiva. El otro principio, el de la **Representación**, se lo vinculaba a la Monarquía y señalaba que la unidad política como tal no podía ser hallada en una identidad real y por ende tenía que ser representada por los hombres. Decía Schmitt que el ideal de la identidad había sido recogido por Rousseau mientras que el de la representación por el absolutismo expresado por ejemplo en la famosa frase de Luis XIV , "L'État c'est moi", esto es, yo únicamente represento a la nación⁷⁷.

Sobre este punto cabe hacer algunas precisiones importantes. El Profesor Schmitt era plenamente consciente de que la aplicación individual y aislada de cualquier elemento estructural podía tener graves implicancias políticas. Y, si bien es cierto que él definía a la democracia como la identidad entre gobernado y gobernante su definición no caía en el absurdo de asociar a ésta únicamente con el elemento estructural de la identidad. Al contrario, un concepto político necesitaba una Forma política que conjugase la identidad con la representación y esta por ejemplo era la fórmula desarrollada por las

⁷⁴ Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Ibid., p.201.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., p.201 ss.

⁷⁷ Ibid., p.205.

antiguas *Polis* en las que los ciudadanos tomaban la representación de todo el conjunto y al mismo tiempo no habían grandes diferencias entre cada uno de los distintos grupos sociales existentes al interior de la *Polis*⁷⁸. Con lo cual era posible mantener la homogeneidad, elemento clave para la definición de lo político.

Si bien es verdad, que el liberalismo también consideraba a la igualdad universal como un valor supremo, - de hecho, es precisamente a través de este valor que se gesta la derrota del Estado jerárquico y estamental de la edad media - no es menos cierto que se trataba la suya de una igualdad que no era política pues, la "igualdad entre todos los hombres" (base de las modernas teorías de los derechos humanos) no podía ser considerada como una democracia sino como una especie de liberalismo, no una forma del Estado sino una ética y *Weltanschauung* individualista y humanitaria⁷⁹.

Así pues, Schmitt nos advertía que lo que significaba la democracia contemporáneamente no era democracia en sentido estricto sino liberalismo. Una igualdad entre todos los seres humanos no sería nunca un concepto político en tanto no podría ya distinguirse a los amigos de los enemigos a menos que existiese una civilización extraterrestre que se opusiera políticamente a los seres humanos. La humanidad como tal nunca podría establecerse como un concepto político. Inclusive, esta es una verdad tan evidente que los propios países impulsores de los derechos humanos y de la igualdad entre todas las personas son siempre los primeros en solicitar visados de ingresos a sus respectivos países a fin de que los "otros" no invadan literalmente sus dominios. Aquí por cierto, se evidencia a las claras un

⁷⁸ Esta aplicación excluyente ha sido la tónica de todas las distintas teorías políticas de la modernidad como aquellas que estaban abocadas por ejemplo a la realización de la identidad plena y que desarrollaron corrientes Totalitarias (verbigracia el Marxismo) y por otro lado, quienes abogaban por una representación exclusiva expresada ora en el Gobierno Parlamentario ora en el Cesarismo, fenómenos políticos que podían culminar - como apuntaba Schmitt - en una suerte de "Res populi" sin "populus". Este último caso, estaría graficado contemporáneamente en la despolitización que se vive en los actuales Estados que se muestran en su gran mayoría alejados totalmente de la sociedad civil justamente a causa de que el Estado de Derecho, trató de soslayar el principio de Identidad para concentrarse exclusivamente en el de Representación.

⁷⁹ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Ibid., p.13.

comportamiento político que trae por los suelos los fundamentos del liberalismo-democrático.

Para concluir, Schmitt hallaría un aspecto adicional que acentuaría las diferencias insalvables entre la democracia y el liberalismo. Las democracias de hoy consideran el principio del sufragio secreto como una de las salvaguardas de la libertad individual, vale decir, que no habría democracia sin cámaras de sufragio. Empero, Schmitt apuntaba que la "gente" solamente existía dentro del dominio público y por ende "la gente" era un concepto de derecho público. La opinión unánime de cientos de millones de votos secretos nunca podría expresar la voluntad general o la opinión pública⁸⁰. Así como el Parlamento había nacido para que la política se hiciera pública frente a las políticas secretas del Estado absolutista, en el caso del sufragio paradójicamente lo público aparecía como un estigma y lo privado como una virtud, esto para Schmitt era un síntoma palpable de que lo que se asumía por democracia y por democrático no eran sino manifestaciones del pensamiento liberal y del individualismo más puro. Desde esta perspectiva era también razonable sostener que si bien es verdad que nunca una Dictadura podría ser liberal si podría haber en cambio una Dictadura democrática⁸¹.

En resumen, el liberalismo al representar la idea de autonomía y pluralismo finalmente minaba toda noción política, esto es, fraccionaba cualquier unidad. Ahora bien, asumiendo que la democracia era efectivamente un concepto político su relación con el liberalismo tenía que concluir en una relativización de la política, esto es, en una crisis del Estado y de todas las Instituciones Políticas vinculadas a él.

3.5 Estado de Derecho o Estado Político: ¿Son realmente incompatibles?

La crisis del Estado Constitucional que hoy en día nadie puede negar no fue evidentemente producto de la obra schmittiana. Schmitt únicamente avizoró con algunos años de anticipación las fisuras latentes dentro de la estructura

⁸⁰ Ibid., p.16.

⁸¹ Ibid.

del Estado de Derecho y que tarde o temprano acabarían por manifestarse de manera desgarradora.

Estas fisuras se hallaban concretamente en el modo como el Estado de Derecho al tratar de salvaguardar cierto tipo de libertades⁸², marginó abiertamente el componente político que todo ordenamiento legal debía de contar. Al separarse abiertamente lo jurídico de lo político (vía la filosofía Kantiana) se perdía enormes componentes sociales que convertían al ordenamiento jurídico en un reino ajeno e inútil para el quehacer humano.

Schmitt decía que "el concepto de Estado presuponía el concepto de lo político" (*Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus*) lo cual significaba que así como las constituciones políticas constituían un fenómeno histórico, del mismo modo, el Estado también lo era⁸³. No siempre existió el Estado y no necesariamente tendrá que existir toda la vida. Empero, el criterio de lo político, esto es, la existencia de comunidades humanas que comparten una misma tradición y un linaje existieron siempre y lo seguirán haciendo. En esto, consistía entonces la superioridad de lo político frente a lo legal y esta distinción - que como veremos luego no implicará oposición - podía retratarse en la diferencia entre lo absoluto y lo eterno frente a lo relativo y lo contingente.

El Estado de Derecho estuvo siempre anclado a una cosmovisión inmóvil que a semejanza de la filosofía Kantiana consideraba al tiempo y al espacio como categorías estáticas. La realidad de la naturaleza de la cual forman parte inseparable los seres humanos en contraste se hallaba en perpetuo cambio y movimiento y en consecuencia el aparato legal de las estructuras políticas denominadas Estados de Derecho quedaban desbordados por la propia naturaleza de las cosas.

⁸² Nos referimos a las libertades negativas, esto es, a la ausencia de coerción externa. Ver de Isaiah Berlin, "Two Concept of Liberty" en *Four Essays on Liberty*, (Oxford: Oxford University Press, 1969). Edición en español: "Dos Conceptos de Libertad" en *Libertad y Necesidad en la Historia* (Madrid: Ediciones Revista de Occidente, 1974).

⁸³ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Citado por Germán Gómez Orfanel, "Carl Schmitt y el decisionismo político" en *Historia de la Teoría Política 5*, editado por Fernando Vallespín, (Madrid: Alianza, 1993), p.263.

Schmitt barruntó acertadamente este fenómeno con el nacimiento de los grandes Estados Totales o Totalitarios que emergieron con la crisis de la primera guerra mundial y que en virtud de las demandas que planteaban las sociedades civiles - azuzadas por el liberalismo burgués dicho sea de paso - contribuyeron a ensanchar las dimensiones del Estado moderno.

Esto era además muestra clara de que la alianza forjada entre la democracia y el liberalismo había llegado a su fin y que de ninguna manera el invocar una igualdad universal (como las tesis de los derechos humanos por ejemplo) podía remediar esta situación.

Por otro lado, era por todos conocido que los derechos y las libertades salvaguardadas por el texto constitucional no se concretaban en la realidad social, esto creaba a su vez falsas expectativas que propiciaban la deslegitimización del sistema constitucional así como también el afloramiento de toda laya de movimientos políticos violentos que empezaban a poner en jaque a toda la institucionalidad política produciendo a su vez lo que Schmitt denominó un estado de emergencia o un estado de necesidad. Estos estados de excepción como lo vimos a lo largo de todo este ensayo nunca fueron contemplados por quienes elaboraron las bases del Positivismo y del Estado de Derecho⁸⁴.

Ahora bien, si es verdad que el Constitucionalismo trastabillaba ante el desafío de la excepción, no era menos cierto que la división de poderes y la apertura vía el diálogo público eran también concepciones endebles.

El mito de la división de poderes se agotaba en la ilusión del equilibrio alimentado por la ideología de la ilustración del siglo XVIII y las utopías que ya medraban desde el Renacimiento inclusive. La política y el poder no podían fragmentarse en pequeñas islas porque a la larga el monopolio emergería⁸⁵ y

⁸⁴ En este sentido no sería exagerado sostener que existe cierta relación entre los Estados constitucionales y las causas que dieron origen a los movimientos terroristas como el ETA en España o el IRA en el Reino Unido. Por otro lado, es también un hecho que el Estado constitucional además de estar comprometido de cierta manera con el nacimiento del Terrorismo moderno ha resultado ser ineficaz para su combate. Un caso evidente lo tenemos en el Perú que necesitó un régimen más decisionista que legalista para enfrentar con éxito el fenómeno subversivo.

⁸⁵ Un autor contemporáneo que da cuenta de la imposibilidad de soslayar los monopolios es Michael Walzer, quien en *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*, New

tendríamos así indefectiblemente o bien un gobierno parlamentario -como el que quería surgir en Weimar- o un gobierno tipo Cesarista como el de Hitler que siguió necesariamente tras el fracaso estrepitoso de Weimar. Es una verdad de perogrullo que jamás ha funcionado en la historia del pensamiento jurídico-político de occidente un Parlamento únicamente legislador y un Ejecutivo puramente Ejecutor.

En cuanto a la razón de ser de los Parlamentos, vale decir, el intercambio de opiniones para llegar a acuerdos o consensos⁸⁶ es evidente que esto es hoy insostenible; no solamente porque los parlamentos contemporáneos están abocados a la creación de comisiones de trabajo cuyos frutos nadie percibe y a nadie tampoco le interesa en el mejor de los casos cuando no a las relaciones públicas y a un tímido control de la "moralidad" (que dicho sea de paso sin la ayuda de los medios de comunicación no serviría para nada) sino también porque como lo sostiene uno de los más importantes filósofos contemporáneos de la actualidad⁸⁷ en las sociedades fragmentadas y multiculturales del presente es imposible llegar a ningún acuerdo a través del diálogo en tanto que el debate ético (del cual finalmente dependen las discusiones parlamentarias) se ha tornado inconmensurable a raíz de que actuamos a base de restos de distintos proyectos éticos que se originaron durante la ilustración y que carecen de bases teleológicas para poder determinar la verdad o falsedad de los argumentos que se esgrimen.

York: Basic Books, 1983, (edición en español, *Las Esferas de la Justicia. Una Defensa del Pluralismo y la Igualdad*, México: F.C.E, 1993),- propone un modelo de Justicia que establezca claramente las esferas de cada uno de los monopolios sociales - por ejemplo el poder sería uno de ellos - de tal manera de que no se produzcan interferencias de una esfera con otra.

⁸⁶ De hecho, esta es la definición de política que todavía utilizan diversos teóricos de la democracia-liberal como Habermas, Dahl, Mouffe, Bobbio, Sartori, Offe o Held por citar algunos nombres que veremos en la segunda parte de este trabajo .

⁸⁷ Nos referimos al Profesor Alasdair MacIntyre y su ya citada *After Virtue* (London: Duckworth, 1981). Traducción al español, *Tras la Virtud* (Barcelona: Crítica, 1987)

"El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. Con esto no me refiero a que dichos debates siguen y siguen y siguen - aunque también ocurren - , sino a que por lo visto no pueden encontrar un término. Parece que no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura."

Ibid., p.19.

En otras palabras, y como ya lo adelantara Donoso Cortés en el siglo XIX, el parlamento moderno reúne a “una clase discutidora” que es incapaz de llegar a una decisión y que su función se consume exclusivamente en el diálogo⁸⁸.

Los argumentos que utiliza el Profesor Schmitt para desvirtuar la validez del Estado de derecho parecen pues incuestionables y dudamos mucho de que lo más avisados defensores del Estado constitucional clásico puedan hallar razones lógicas para contrarrestar los desafíos schmittianos. Sin embargo, Schmitt estaba muy lejos de ser tildado como nihilista o postmoderno pues su incesante defensa de lo político, lo colocaba muy lejos de quienes también se mostraban escépticos frente al Estado de Derecho y la razón cartesiana pero que no proponían ningún sistema de valores.

En pocas palabras; Schmitt, sostenía que un verdadero Estado sería aquél que combinase de manera inteligente la norma y la excepción, es decir, lo jurídico y lo político dentro de una gran unidad que es la esfera de lo metapolítico (en donde la brecha entre lo público y lo privado se estrechen hasta que puedan llegar a borrarse).

Este Estado -que Schmitt llamó Estado Total cualitativo⁸⁹ - reconocería que lo político es anterior a lo jurídico sin que esto signifique que lo jurídico quedase fuera. Justamente, sólo podrían existir instituciones políticas reales cuando las distancias entre lo político y lo jurídico aminoren hasta que consigan una unidad.

Es evidente entonces que el Estado de Derecho por las razones expuestas a lo largo de este trabajo nunca podría constituir instituciones políticas sólidas que asegurasen la paz social y el bien común porque su fundamento descansaba en esta famosa dicotomía que era además el elemento liberal (ideológico) que relativizaba y socavaba lo político.

Decir finalmente que el Estado de Derecho era incompatible con el Estado Político no era otra cosa que afirmar que el liberalismo y la política no pudiesen ir juntos a menos claro está que el liberalismo se volviese político -

⁸⁸ Carl Schmitt, *Political Theology*, Ibid., p. 59.

con lo cual dejaría de ser liberalismo - o que el Estado Constitucional se tornase político con lo que también dejaría de ser Estado de Derecho en el sentido liberal del término.

3.6 *El Decisionismo Político y el Camino Hacia el Estado Total*

Como anunciamos al inicio, esta última parte aborda el polémico tema "del ideal schmittiano de Estado". Sin embargo, es menester mencionar que él en ningún momento trató de bosquejar una teoría del Estado⁹⁰ ni siguió ninguna visión moderna en particular. Empero, en todos sus trabajos insinuará siempre ciertas pautas que intentarían responder a todos los problemas creados por el liberalismo democrático y su Estado de derecho.

En este sentido, todos los comentaristas de la obra schmittiana han puesto énfasis en la influencia de Donoso Cortés particularmente en su inclinación hacia la configuración de una Dictadura política⁹¹, aun cuando no han faltado quienes vieron en él a una suerte de reformador del Parlamento⁹² o a un defensor de la democracia plebiscitaria⁹³.

Empero, en las siguientes líneas trataremos de demostrar que el profesor Schmitt estaba abogando realmente por una Dictadura política del tipo Comisarial. Ahora bien, esta dictadura no tenía que ver con las dictaduras soberanas⁹⁴ que estaban más bien imbuidas de un talante moderno y

⁸⁹ "Die Wendung zum Totalen Staat", en *Europäische Revue*, VII, 4, 1931. Para este trabajo utilizamos la Traducción al español, "Hacia el Estado Total", (Madrid: Revista de Occidente, No. XCV, 1931)

⁹⁰ Evidentemente no cabe esperar una teoría del Estado en alguien que estaba en las antípodas del pensamiento teórico y que trabajaba desde las perspectiva del Realismo político, es decir veía las cosas tal y como eran y en ese contexto esbozaba una respuesta inmediata para la circunstancia.

⁹¹ Me refiero al famoso párrafo de Schmitt que aparece en *Teología Política*:

"Tan pronto como Donoso Cortés se dio cuenta de que el periodo monárquico había llegado a su fin porque no habían más reyes y nadie tenía el coraje de serlo sin otra manera que la de la elección popular, él trajo esto a su conclusión lógica. Él demandó una dictadura política." (*Political Theology*, p.66)

⁹² Ver de Renato Cristi "Schmitt on Liberalism, Democracy & Catholicism", en *History of Political Thought*. Vol XIV. No. 2, Summer 1993, p.283.

⁹³ Ellen Kennedy en la introducción a *The Crisis of Parliamentary Democracy*, op.cit., p.xxxi ff.

⁹⁴ Por ejemplo en *La Dictadura*, Schmitt comparaba a este tipo de Dictadura con la dictadura que propició la revuelta de los Puritanos y que comandó Cromwell. No obstante no han faltado autores modernos que han comparado al modelo decisionista de Schmitt con la dictadura

tecnológico (tipo el nazismo de Hitler con sus divisiones Panzer o el stalinismo y organización política mecanicista) sino que portaban toda una raíz metafísica que le permitía evitar cualquier nexo con una ideología particular o con una voluntad privada.

Así pues, la primera guía para Schmitt será el modelo político del absolutismo de los siglos dieciséis y diecisiete que a pesar de lo que pudieran pensar muchos académicos no necesariamente siguió al pie de la letra los postulados de la ilustración y de la razón⁹⁵.

Siguiendo en parte este tipo de modelos y especialmente el modelo del Estado absolutista Schmitt hallará la posibilidad de superar la fractura producida por el liberalismo al establecer una brecha entre el dominio público y el ámbito privado encontrando así que el mundo moderno no podía tener más autoridades legítimas. La legitimidad del poder político era un componente esencial para la existencia de lo político en la medida que servía para mantener unida a la comunidad, mas perdida ésta con el despertar de la conciencia subjetiva y la autonomía individual, la nueva legitimidad denominada ahora legalidad podría servir para este propósito siempre y cuando estuviese orientada por una determinada fórmula política. Esta fórmula era la del Estado absolutista esbozado por Hobbes, Bodin y Donoso Cortés y la legalidad giraba en torno a la decisión del soberano, esto es, por el Decisionismo. Schmitt asumirá entonces esta misma perspectiva aunque

soberana de Hitler, verbigracia Jürgen Habermas en "Sovereignty and the Führerdemokratie" *The Times Literary Supplement*, del 26 de Setiembre de 1986.

Ibid., pp. 174-185.

⁹⁵ Parece cada vez más claro que el Estado absolutista no fue tan absolutista como se pensaba :

"Con el crecimiento de las Monarquías centralizadas al final de la Edad Media y el Renacimiento, la tradición medieval del consentimiento fue trasladada antes que borrada, y en algunos aspectos fue en realidad fortalecida. Si la sujeción del Rey hacia ciertos magnates feudales y comunidades corporativas había tendido a debilitar los controles tradicionales, las nuevas instituciones consultivas y administrativas sirvieron como nuevos límites del poder real, aunque fuesen creados nominalmente por los mismos reyes."

Julian Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p.1

Es más, el absolutismo de Bodin por ejemplo, establecía claramente que los actos del soberano deberían ser justos y además estaban limitados por la Ley Divina.

Jean Bodin, *Los Seis Libros de la República* (Madrid: Aguilar, 1961), Cap. 1

matizándola de acuerdo a las circunstancias. El la llamará a este nuevo *Leviathan*, el Estado Total Cualitativo.

Antes de comenzar a señalar algunas definiciones de esta construcción política conviene diferenciarla ya de un tipo de Estado que si bien asumía el mismo nombre estaba en oposición a lo que Schmitt tenía en mente.

Ciertamente, la modernidad además de ser el fruto del atomismo político, era también el producto de un mundo que cada vez se manifestaba como un universo material capaz de ser medido y controlado al libre arbitrio⁹⁶. Tanto Descartes como Berkeley - quien acuñó el término materialismo en el siglo XVIII - habían establecido las bases de esta nueva dimensión del existir y esto también se veía reflejado en el terreno político vía la configuración de Instituciones Políticas que tendían a la homogeneización y al control total de cualquier acción humana. Esta tendencia "cuantitativa" daría pábulo a la proyección de un Estado que va a ser también Total pero entendiendo la Totalidad de acuerdo al signo de los tiempos esto es, de una manera Cuantitativa y Matemática, dicho de otro modo de manera Totalitaria.

El Estado para Schmitt debía sustraerse a este materialismo atomista y buscar un espacio más bien cualitativo que pudiese expresar lo político en su dimensión humana es decir como un lugar natural que debería ser mantenido así por siempre.

Se ha dicho que Schmitt poseyó dos tendencias políticas opuestas e irreconciliables, por un lado un decisionismo radical, enfatizando una decisión que provenía literalmente de la nada y que por lo tanto no consideraba el espacio moral o social en el que se producía y por otro lado una filosofía del orden, *Ordnungsdenken* dirigido a preservar el espacio existente⁹⁷.

De esto último se desprendía su definición de legitimidad que abandonaba también cualquier reivindicación ética o normativa para quedarse

⁹⁶ Para una explicación de este fenómeno de la "materialización" del planeta véase de René Guénon, *La Crise du Monde Moderne*, (Paris: Gallimard, 1946) y muy especialmente, *Le Regne de la Quantité e les Signes des Temps*, (Paris: Gallimard, 1945)

⁹⁷ Richard Wolin, "Carl Schmitt, political existentialism and the Total State", en *Theory and Society*, 19, Agosto 1990, p.391.

exclusivamente con el concepto de aceptación mayoritaria⁹⁸ (es decir, que un régimen era legítimo si contaba con la aprobación de la mayoría). Evidentemente para sus críticos esta última tendencia coincidía con su etapa nazista empero, este “existencialismo político” era en realidad una característica que había acompañado al jurista durante toda su obra y que le permitiría fusionar estos dos talante en un principio contradictorios entre sí⁹⁹.

¿Era entonces Schmitt un relativista?. Definitivamente, su existencialismo político se desvanecía en el aire cuando sopesábamos este análisis con la noción de realismo político. De alguna manera, Schmitt adoptaba las posiciones pesimistas sobre la naturaleza encontradas ya en los trabajos de Maquiavelo, Bodin y Hobbes que definitivamente habrían servido para que él plasmase su famosa definición de lo político como la relación entre el amigo y el enemigo¹⁰⁰. El punto de partida era entonces la lucha y el conflicto entre opuestos que podían mantenerse en un estado de lucha eterna a menos que existiese una decisión que terminase de manera inmediata con la oposición. Este era entonces el sentido del decisionismo que no aparecía del éter como se mencionaba sino que surgía directamente de un hecho muy concreto y real, esto es, el Conflicto. En cuanto a la necesidad de contar con un orden concreto, tampoco era incompatible con el decisionismo pues esto constituía justamente la forma que digamos así coagulaba el estado de conflicto. La filosofía del orden era entonces la sustancia de la forma llamada decisión y ambas eran caras de una misma moneda que caracterizaba a la política real y no ideal, esto es fusionada lo que era con lo que debería ser¹⁰¹.

La noción de orden en términos schmittianos era sinónimo de político, es decir, de *polis*, de un grupo homogéneo de personas que compartían una misma noción de verdad, en tal sentido la decisión política tenía la gran virtud de cortar un nudo gordiano y separar así campos o espacios sociales que estaban mezclados entre si y que justamente por falta de una decisión política no era

⁹⁸ Esto sería para Wolin una definición funcional de legitimidad.

⁹⁹ Richard Wolin, *Ibid.*, p. 394.

¹⁰⁰ Carl Schmitt, *El Concepto de lo Político*, *Ibid.*, p.67.

¹⁰¹ Esta sería la característica del Decisionismo del cual como dijimos Schmitt sería un heredero directo de esta tradición.

posible de identificar. En otras palabras, la decisión determinaba lo político, con lo cual por lo menos teníamos un grupo pacificado en tanto que la política era sinónimo de identidad y ésta última sinónimo de paz, mientras que donde no existía lo político, no había comunidad (identidad) y por supuesto se trataba entonces de un escenario de guerra permanente.

Superadas las controversias sobre el concepto Decisión quedaba por analizar la noción de Estado Total, esbozada de modo directo en su ensayo *Die Wendung zum Totalen Staat* (Hacia el Estado Total).

Partiendo de un análisis histórico que se iniciaba en el Estado absolutista de los siglos XVI y XVII (primer forma de Estado), para pasar luego al Estado neutral del siglo XIX (El Estado liberal) y culminar con lo que ya Schmitt percibía como el Estado Total del siglo XX¹⁰², que era de algún modo la culminación de un proceso en el que el individualismo iba dar como resultado formación del Estado moderno y que este a su vez se dividiría en tres ramas, una que sería apolítica o que relativizaría lo político y que representaría en esencia el espíritu neutral (Estado Liberal), otra que culminaría en los Estados Totalitarios de mediados del siglo XX y por último el Estado Total cualitativo que en buena cuenta sería el Estado que no aceptaría la dicotomía entre lo público y lo privado¹⁰³ la cual quedaría anulada tras la decisión que deberá de representar el sentido de unidad de la comunidad¹⁰⁴. Puesto de otro modo,

¹⁰² Carl Schmitt, "Hacia el Estado Total", *Ibid.*, p.143.

¹⁰³ Sobre este punto Schmitt indicaba: "Ahora bien, cuando el Poder público no quiere ser sino público; cuando el Estado y la confesión religiosa arrumban la creencia interna en la esfera privada, el alma de un pueblo se lanza por el "misterioso camino" que conduce a lo alto. Refuézase entonces en el contrapeso del silencio y la quietud. Una vez admitida la distinción entre el fuero interno y el fuero externo, ya es cosa decidida, por lo menos en potencia, la superioridad de lo interno sobre lo externo, y por consiguiente, de lo privado sobre lo público. Aunque se acate al poder público en forma expresa e incondicional, y se lo respete con toda lealtad, cuando ese Poder no es más que un poder público, todo el poder externo está, en realidad, vacío y sin alma."

Carl Schmitt, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, (Buenos Aires: Struhart & Cia, 1990) *Ibid.*, p.63.

¹⁰⁴ En otras palabras, y siguiendo a Thomas Hobbes, TODA DECISIÓN POLÍTICA A DE SER HECHA CON EL FIN DE MANTENER UNIDA A LA COMUNIDAD, ergo ninguna decisión que contribuya a alimentar el conflicto o a insinuar la fragmentación debería ser adoptada pues jamás una decisión de esta naturaleza sería definida como política. Obviamente los Totalitarismos tanto de derecha como de izquierda pretendieron crear una unidad pero partiendo de la marginación de distintos sectores sean los burgueses (en el caso del marxismo) o los judíos (en el caso del nazismo), es decir, que **Agudizaron** los Conflictos en

solamente cuando la franja entre lo público y lo privado se acorte hasta eliminarla se podría plantear la existencia de un Estado Total cualitativo.

El paso del Estado liberal neutral hacia el Estado Total del XX, se había dado básicamente por la influencia gravitante de la economía pues su importancia hacia que la sociedad cada vez más se introdujera en la estructura del Estado en tanto que estas inquietudes económicas no podían ser respondidas por el antiguo principio de la no intervención que enarbolaraba el Estado liberal¹⁰⁵.

Para cuando Schmitt escribiría este ensayo (1931), el Estado Alemán era “como se suele decir, autoorganización de la sociedad. Pero la cuestión es como la sociedad que se organiza así misma llega a unidad y si la unidad se produce efectivamente como resultado de la autoorganización. Pues la autoorganización significa, en primer lugar, tan sólo un postulado y un procedimiento caracterizado por su oposición a los métodos anteriores, que hoy ya no existen, para la formación de la voluntad y de la unidad estatales, es decir, un procedimiento de características negativas y polémicas. La identidad, que la palabra “auto” implica y a la cual se añade “organización”, no necesita verificarse en todo caso e incondicionalmente ni como unidad de la sociedad en sí, ni como unidad del Estado. Hay, hoy como de sobra sabemos, también organizaciones ineficaces, infructuosas”¹⁰⁶. Evidentemente esta última referencia de Schmitt tenía que ver con los partidos políticos liberales, que eran ciertamente las formas típicas de autoorganización y que sin embargo por sus características naturales, es decir por su continuo reclutamiento de nuevos militantes a través de la propaganda¹⁰⁷ no lograban constituir complejos

vez de **Apaciguarlos**, por lo tanto, desde la posición schmittiana sus actos no estarían de acuerdo a lo que ordena la política.

Es evidente también, la enorme vinculación de la Decisión schmittiana con la noción de Bien Común y de Juicio Prudencial (sindéresis) del razonamiento práctico aristotélico-tomista, lo cual no es sino resultado de su vinculación con el Catolicismo.

¹⁰⁵ Carl Schmitt, “Hacia el Estado Total”, *Ibid.*, p.145

Por cierto, que la aparición del Estado de Bienestar sería justamente el fruto de esta demanda insatisfecha.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.149.

¹⁰⁷ El Primero en presentar esta noción de democracia que funcionaba de acuerdo a la existencia de unidades políticas inestables (léase partidos) que entraban a competir por los votos de los ciudadanos fue el economista austriaco Joseph Schumpeter, en ***Capitalism, Socialism and Democracy*** (New York: Harper & Row, 1975), también en esta línea están Anthony Downs , ***An Economic Theory of Democracy*** (New York: Harper & Row, 1957) y

sociales permanentes¹⁰⁸. Empero, en el contexto de la publicación de este trabajo, los partidos eran ahora organizaciones sólidas y estables “con funcionarios pagados y un sistema entero de organizaciones de ayuda y apoyo que abarca una clientela conexas espiritual, social y económicamente. La extensión a todas las esferas de la existencia humana, la anulación de las separaciones y neutralizaciones liberales de las diversas esferas como religión, economía y cultura en una palabra, lo que antes hemos llamado la conversión hacia el estado “total” se ha realizado ya, para una parte de los ciudadanos y en cierto grado, por algunas organizaciones sociales, de modo que si bien no tenemos todavía un Estado Total, ya hay formaciones de partidos sociales que tienden a la totalidad y que abarcan totalmente a sus huestes desde la juventud”¹⁰⁹.

En este texto entonces, Schmitt hacia una prognosis de lo que sería la crisis de los modelos políticos atomizados, superados en ese momento por lo que podría ser un Estado firme que pudiese reconstruir lo político, y que rechazase el carácter liberal y coyuntural de los anteriores partidos¹¹⁰. Sin embargo, la guerra se encargaría de acabar con esta esperanza y terminaría estableciendo modelos totalitarios o Estados Totales cuantitativos completamente alejados de lo deseado por él.

La Decisión schmittiana, fruto del Estado de Emergencia buscaba entonces construir también un Orden de Emergencia, dicho orden invocaba la homogeneidad (léase bien común) y utilizaba para su realización el concepto del mandato soberano.

Dadas las características de la tesis schmittiana y su innegable deuda a la Iglesia Católica, a de Maistre y a Donoso Cortes, resulta claro que el soberano schmittiano no podría ser otro que aquél que siga los preceptos del derecho natural, en medio de un mundo en el que el derecho natural carecería de sentido para el resto.

Adam Przeworski, *Democracy and the Market*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)

¹⁰⁸ Ibid

¹⁰⁹ Ibid., p.150.

¹¹⁰ Ibid., p. 151.

En síntesis, la naturaleza del pensamiento reaccionario se encontrará necesariamente en su apelación a lo trascendente, esa es su medida, esa es su esencia y ese su propósito.

Capítulo 4

El Liberalismo como base de la Ética Discursiva

"..the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others"

John Stuart Mill, On Liberty

4.1 Las Fuentes Individualismo: El Romanticismo Político

Si bien es cierto que el romanticismo entendido normalmente como una corriente de pensamiento opuesto al racionalismo cartesiano francés aparece siempre asociado al pensamiento conservador e inclusive holista¹, es también un hecho que el Romanticismo tiene también grandes vinculaciones con el nacimiento del individualismo y de la modernidad, en especial de esa vocación por lo ideal, la fantasía, el regodeo interior y sobre todo por la enajenación de lo político² (que es precisamente el resultado de ese retraimiento de la conciencia en su foro interno). En este sentido, vamos a señalar algunos elementos que podrían servir como fundamento al individualismo y sobre todo como soporte a las modernas corrientes éticas dialogantes o deliberativas. En síntesis y siguiendo el trabajo de Carl Schmitt sobre el Romanticismo coincidiremos con él para aseverar que la idea de diálogo y la discusión - y los

¹ Quien establece estas relaciones entre el Romanticismo, la crítica a la ilustración francesa del siglo XVIII y el pensamiento conservador - llegando en algunos casos a relacionarse hasta con el fascismo - es el Profesor de Oxford Isaiah Berlin.

Berlin encuentra tanto en Vico (1668-1744) como en Herder (1744-1803) las fuentes prístinas del Romanticismo pues entre otras cosas afirmaban ellos que la naturaleza no es como se supone estática e inalterable y que no hay nada en esencia absoluto, que los hombres solamente pueden observar e interpretar la realidad mas no comprenderla salvo que se trate de creaciones propias como serían las matemáticas por ejemplo y que la cultura es el modo como se caracterizan todas las sociedades entre otras cosas.

Ahora bien, al enfatizarse el carácter particular de las culturas, esto va a servir para sustentar un modelo cerrado - como diría Popper- o holista pues el Romanticismo como también señalará el propio Berlin conforma el sustento teórico del Nacionalismo.

Para una crítica a los modelos políticos no liberales ver de Karl Popper, *The Open Society and its enemies*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1945)

Sobre el tema en particular ver Isaiah Berlin, Introducción a *Vico and Herder*, (London: The Hogarth Press, 1976)

También del mismo autor, *Contra la Corriente*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1983) y su ensayo "The Bent Twig, on the rise of Nationalism" en *The Crooked Timber of Humanity* (London: Fontana, 1990).

alcances que ambos puedan tener - es un rasgo no necesariamente creado por el racionalismo del siglo XVIII sino más bien que va ser la ilustración quien lo incorpore a través del concurso del propio pensamiento romántico y que éste se percibirá en las ideas esbozadas posteriormente por Kant y Mill (este último seguidor del romántico alemán Wilhelm von Humboldt), dos autores que se les relacionara eternamente con los orígenes de la democracia liberal y de la democracia deliberativa.

En principio entonces el romanticismo en su interpretación clásica afirmaba en esencia que las creaciones humanas, vale decir, las religiones, las leyes, el lenguaje, el arte no eran productos artificiales creados para satisfacer a los seres humanos ni tampoco podían ser considerados como productos que buscaban someter a las personas o manipularlas sino como decía Berlin éstas eran "formas naturales de expresión individual, de comunicación con otros hombres o con Dios"³.

Hasta antes de Vico y Herder era cosa corriente pensar que las Instituciones políticas, las leyes y muchas costumbres eran más bien un producto elaborado por astutos amos para someter al resto de súbditos, así los mitos y los ritos religiosos se apreciaban como modos de manipulación citándose por ejemplo el caso de los brahmanes en la India quienes supuestamente habían elaborado la doctrina de las castas para legitimizar su poder sobre los nativos dravidianos⁴. Empero, Vico y los románticos aseguraban que estos elementos eran los que caracterizaban a la naturaleza humana y sobre todo el modo como cada grupo humano comprendían a la realidad. Podíamos entonces entender la realidad apreciando como ésta era percibida por los respectivos actores. Ahora bien, de esto mismo era factible colegir que las obras de arte ya no podían ser evaluadas bajo principios eternos y absolutos válidos para todo tiempo y para todo lugar sino que los criterios eran tan variables como las

² En este sentido asumiremos las posiciones expuestas por Carl Schmitt en su, *Political Romanticism*, *Ibid.*

³ Isaiah Berlin, *Vico & Herder*, *Ibid.*, p.xviii

⁴ Algo parecido ocurriría en nuestro contexto esto en el caso de los Incas quienes según algunos historiadores influenciados por esta forma de pensamiento habían inventado el culto a las momias y a los Incas como Dioses vivientes. Esto ha sido refutado recientemente por: Geoffrey Conrad y Arthur Demarest, *Religión e Imperio*, (Madrid: Alianza, 1991).

personas y los lugares a los que se referían⁵. Por lo tanto, había que adentrarse en las mentes de los actores para saber cual era el sentido y propósito de sus acciones. La mente de las personas actuaba así de modo imaginativo y fantástico. (El subrayado es mío).

“La fantasía era para Vico un modo de concebir el proceso de cambio social y crecimiento al correlacionarlo con los cambios en el simbolismo mediante el cual los hombres intentan expresarse, en tanto que las estructuras simbólicas son ellas mismas parte y parcela de la realidad que intentan simbolizar, y alterarla con ella. Este método de descubrimiento que empieza comprendiendo los medios de expresión, y busca alcanzar la visión de la realidad que ellos presuponen y articulan, es una clase de deducción trascendental (en el sentido Kantiano) de verdad histórica”⁶.

Así pues, la relación entre el Romanticismo y la fantasía era muy firme pues como indicaba Schmitt, el romanticismo estaba ligado etimológicamente a la palabra alemana *Roman*, que quiere decir novela, un trabajo de ficción un romance⁷, es decir, una aptitud eminentemente emocional⁸ que hacía que el individuo trasladara su propia conciencia a toda la realidad pero a su vez esta realidad no influenciaba en nada a la conciencia del romántica⁹. Es en esto entonces en lo que consistía el Romanticismo en su verdadero sentido, esto es, en una experiencia existencial y estética centrada en la propia conciencia. Ahora bien, no había que perder de vista que el romanticismo configuraba antes que nada una aptitud frente al mundo que de plano rechazaba tres concepciones tradicionales que usualmente se barajaban en torno a él. En primer lugar, el romanticismo no podía definirse por una cantidad de objetos que podían ser considerados románticos a secas, como una puesta del sol,

⁵ Isaiah Berlin, *Ibid.*, p.xix

Aquí radicaba entonces el grueso del argumento contrario al racionalismo francés pues éste afirmaba la existencia de valores absolutos y universales capaces de ser deducidos por la razón.

⁶ *Ibid.*

⁷ Carl Schmitt, *Political Romanticism*, *Ibid.*, p.30

⁸ Guy Oakes, introducción a la traducción al inglés de *Romanticismo Político*, *Political Romanticism*, *Ibid.*, p.xiii.

⁹ Carl Schmitt, *Ibid.*, p.7

una montaña, un poema de amor, etc., (versión melodramática bastante difundida); tampoco podía quedarse exclusivamente en lo psicológico, es decir definido éste como inocencia, pasión por la aventura o lo exótico, (nuevamente la versión melodramática); por último, el romanticismo tampoco podía definirse en base a la dicotomía racional - romántico, entendido romántico como lo opuesto a lo racional¹⁰.

En síntesis, el Romanticismo tenía que ser entendido como una postura frente al mundo por parte de un determinado tipo de individuo y su peculiar forma de existencia.

En sus orígenes el Romanticismo se halló sin embargo, dentro de una corriente estética particular:

“Ésta repudiaba los principios estéticos del pasado, pero sin reemplazarlos con nuevos principios que podían articular su propio y distintivo concepto de estilo y forma. Y ésta absolutizaba el arte y por consiguiente estetizaba cada esfera de la cultura: la religión, la ciencia, la ética, política y el erotismo. Al destruir las formas estéticas, hacía imposible y problemática todas las formas. El resultado fue la subjetivización de la vida, producida por el colapso de los estándares objetivos y la privatización de la experiencia”¹¹.

En buena cuenta el romanticismo debía de comprenderse como una línea de pensamiento novedoso que se había desgajado del mundo metafísico (es decir metapolítico) y en donde en principio se colocaba al individuo como una suerte de marioneta en las manos de un poder que jugaba con nosotros¹², este poder era obviamente un poder oculto e intrigante¹³. Con el tiempo, este poder se

¹⁰ Guy Oakes, *Ibid.*, p.xiv.

En este sentido se entendía que no podía establecerse como romántico todo aquello opuesto a lo clásico o racional. Como por ejemplo la Iglesia Católica Romana, además lo que era definido como racionalismo o clasicismo era también variable con el tiempo.

¹¹ *Ibid.*, p.xix.

¹² Recordemos que el pensamiento reaccionario aseguraba la existencia de un poder externo a los hombres - Dios - pero que de ninguna manera se trataba de un poder arbitrario o caprichoso. En todo caso esto del destino veleidoso recién tomará cuerpo con los tratadistas políticos del renacimiento en particular con Maquiavelo y su Diosa Fortuna.

¹³ Véase por ejemplo el modo como los pensadores románticos gustaban de hacer referencias a poderes ocultos tras bambalinas como el poder de los Jesuitas, los Francmasones, Iluminados etc., Ver Carl Schmitt, *Ibid.*, p.79.

convertiría por ejemplo en la historia (historicismo) o en la humanidad (Voluntad General) que subyugaba y dominaba a la personalidad individual¹⁴, en este sentido, podíamos observar como el romanticismo serviría para alimentar las modernas corrientes nacionalistas en la medida que los hombres empezaban a sentirse emocionalmente ligados a un organismo superior: "el bailar, comer, hablar, sentir en conjunto y trabajar, estar juntos, ver, sentir, y escucharse uno mismo, etc., todas estas eran condiciones y ocasiones, inclusive funciones de la capacidad de un ser superior, el genio"¹⁵ como lo aseguraba el poeta romántico Novalis. Poco a poco, sin embargo, las fuerzas que actuaban de este modo "ocasional" - la historia y la humanidad - serían reemplazados por el ego y la conciencia subjetiva¹⁶.

Pero, ¿cómo se daría este salto?. En realidad, el llamado salto venía gestándose ya dentro del cristianismo protestante y la propia filosofía cartesiana que tomada a Dios como expresión de pura voluntad pero que tenía incumbencia exclusiva en el mundo exterior (*res extensa* que incluía también a la moral) mas no así en el interior, en donde reinaba el *Cogito (res pensante)* que era la conciencia individual¹⁷. Esta dicotomía sujeto/objeto, mente/cuerpo, ego/realidad, etc., producía contradicciones que necesitaban corregirse y es así como aparece la llamada filosofía "*Ocasionalista*"¹⁸ que derivaba las causas mentales y físicas y las relaciones entre ambas de Dios. Sin embargo, estas causas no eran en sentido estricto causas sino más bien eran definidas como Ocasiones para las actividades Divinas. Así pues, no sería el individuo quien actuase sino más bien sería Dios el que lo hiciera. El mundo así plasmado no sería entonces otra cosa que un mero material para la acción divina.

Ahora bien, producida la ruptura metafísica del siglo XVIII con la crisis de la tradición Tomista varios candidatos disputaron su lugar. Como dijimos ya los primeros candidatos fueron la historia y la humanidad, empero, el gran triunfador iba a ser como se podría advertir, la Conciencia individual planteada

¹⁴ Ibid., p.81.

¹⁵ Ibid., p.82.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p.86.

¹⁸ Desarrollada fundamentalmente por el filósofo francés Malebranches (1638-1715).

por Descartes. En esta circunstancia, el Ocasionalismo se fusionaría con el pensamiento Cartesiano dando pie a lo que Schmitt denominará "Ocasionalismo Subjetivizado"¹⁹ que sería exactamente la mejor definición del término Romanticismo.

El sujeto romántico u ocasionalista tenía ciertamente características peculiares que llevadas al plano político producirían también resultados determinados. Para un romántico la actividad política sería siempre una ocasión para la emoción subjetiva y por eso el romanticismo podía ser tanto revolucionario como conservador (como fue el caso de Adam Müller o Friedrich Schlegel por ejemplo), se trataba básicamente de una poetización del mundo político. Si el mundo político se caracterizaba por el conflicto entre amigos y enemigos y requería siempre de una decisión final el romántico soslayaba esto de manera directa. Así, cuando el romántico se enfrentaba a un conflicto en el mundo real, él no intentaba bajo ningún punto de vista resolverlo, al contrario, lo aprovechaba como una experiencia estética. El hombre romántico no podía decidir porque estaba hecho para la contemplación subjetiva; asimismo, tampoco podía tomar partido por alguna idea o persona de modo definitivo porque su temperamento era veleidoso. El Estado, por otro lado, era en esencia una Obra de arte²⁰.

Hecho este preámbulo necesario sobre el Romanticismo y su vinculación con el Liberalismo y la modernidad, estamos preparados ya para ver ahora con más detenimiento, los alcances del individualismo dentro del proyecto moderno.

4.2 El Liberalismo y la Búsqueda de la Felicidad

¹⁹ "El Romanticismo es un ocasionalismo subjetivizado porque una relación ocasional al mundo es esencial a ésta. En vez de Dios, sin embargo, el sujeto romántico ocupa la posición central y hace del mundo y de todo lo que ocurre en él una mera ocasión. Porque la autoridad final cambia de Dios al genio del ego,"

Carl Schmitt, *Ibid.*, p.18.

²⁰ *Ibid.*, p.123.

Aunque pueda sonar a extraña paradoja la doctrina filosófica que afirmaba con vehemencia la autonomía individual y su control absoluto de los fenómenos externos a través del manejo técnico y exclusivo del espacio privado²¹ se convertiría con el paso del tiempo en la filosofía del diálogo y del consenso, es decir, en una ideología defensora de una serie de valores e ideas que intentarían sacar de su aislamiento a los seres humanos y los colocaría dentro de una comunidad en la que podrían convivir todos juntos a pesar de las diferencias de cultura, sexo, clase social o cualquier otro elemento distinto y lo más importante podrían además llevar adelante sus múltiples planes de vida²². El individualismo como ya lo había adelantado Max Weber²³ si bien había sido forjado en la vida monástica - donde fue alimentado por la vida contemplativa de Agustín o San Francisco y que daría nacimiento por ejemplo a la filosofía nominalista - poco a poco había dado pie a una comunidad más bien mundana y secularizada con lo cual se había dejado atrás los recónditos espacios de la conciencia y de los cuartos de clausura para pasar al mundo externo al de las relaciones humanas; en otras palabras, se entendía ya, que

²¹ Nos referimos al Atomismo Político y al Individualismo Metodológico, ver al respecto; Charles Taylor, *Atomism*, en: ***Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), y el conjunto de ensayos sobre este tema y otros más presentados en: ***La Filosofía de la Explicación Social*** (México: Fondo de Cultura Económica, 1976) editado por Alan Ryan.

²² En este sentido John Stuart Mill uno de los nombres más importantes dentro del liberalismo señalaba: “..Esta es, pues, la razón propia de la libertad humana. Comprende, primero, el dominio interno de la conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la más importante libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar las opiniones puede parecer que cae bajo un principio diferente por pertenecer a esa parte de la conducta de un individuo que se relaciona con los demás; pero teniendo casi tanta importancia como la misma libertad de pensamiento y descansando en gran parte sobre las mismas razones, es prácticamente inseparable de ella. En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines: libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos en tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismos límites la libertad de reunirse para todos los fines”

John Stuart Mill, *On Liberty* en ***Utilitarianism, Liberty and Representative Government***, (London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1947) p. 75. Edición en español, ***John Stuart Mill, Sobre la Libertad*** (Madrid: Alianza, 1970)

²³ Max Weber, ***La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo***, (Madrid: Sarpe, 1984)

el florecimiento de la vida humana tenía que manifestarse necesariamente viviendo en sociedad²⁴.

En el proceso que hemos descrito en los primeros capítulos de este trabajo, hemos hecho especial hincapié en el modo como la noción de verdad poco a poco fue diezmada por la formación del concepto de autonomía que socavaba directamente la noción del Orden Natural querido por Dios. Esto había producido inmediatamente una reacción que había servido para la configuración del Estado moderno (el Leviathan) y del pensamiento reaccionario que a través de la llamada dictadura del sable o dictadura comisarial se presentaba como antídoto y sucedáneo de tal situación, en este sentido el propósito inicial del Estado moderno no era otro que el de frenar las divisiones y polarizaciones producidas por las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII (estado de excepción). Empero, el desarrollo de la técnica y la ciencia del siglo XVIII alimentaron una visión bastante optimista de la realidad que llegaría a plasmarse en la ideología de la ilustración y que cambiarían radicalmente la propuesta hecha por los forjadores del Estado moderno en tanto que ésta apelaba a un nuevo tipo de razón que no descubría o buscaba aproximarse a la verdad²⁵ sino que creaba y aseguraba ser la verdad, vale decir, la verdad científica²⁶, entre estos pensadores, destacará sin duda Condorcet (1743-1794) y su *Historia del Progreso Humano* (1794)²⁷ en donde se expondría “la doctrina superadora del liberalismo en su forma más pura e

²⁴ De hecho, en la teoría del contrato social esbozada por Kant se trata de reunir al individuo con la comunidad a través de la fusión del concepto moral de la autonomía con la noción de la autoridad política que posibilitaría a su vez la constitución de la sociedad civil. Ver de Immanuel Kant, *The Metaphysical elements of Justice* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), *Grounding for the Metaphysics of Morals*, (Indianapolis: Hackett Publishing, 1981), edición en español, *Cimentación para la Metafísica de las Costumbres*, (Madrid:Aguilar, 1961) . Para un análisis reciente sobre este tema: ver de Kevin E. Dodson, *Autonomy and Authority in Kant's Rechtslehre*, en *Political Theory*, Vol. 25, No. 1, February 1997.

²⁵ Como lo afirmaba el derecho natural clásico, Cfr. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *Ibid*, o Michel Villey, *Compendio de Filosofía del Derecho*, *Ibid*.

²⁶ Como lo sostenía la Ciencia o Razón Teórica, que utilizada primero por los iusnaturalistas y luego por los ilustrados pretendía hacer de la Política, la Moral y también del Derecho , Ciencias Demostrativas muy a tono con el optimismo y la perfección que anunciaba el predominio de la nueva razón.

²⁷ Condorcet, *Bosquejo de un Cuadro Histórico de los Progresos del Espíritu Humano*, (Madrid: Editora Nacional, 1980)

intransigente, como una doctrina de perfectibilidad humana²⁸, que reunía todas las expectativas de un progreso ilimitado que poco a poco iba dejando atrás todas las debilidades de la naturaleza manifestada en las guerras, la arbitrariedad y la intolerancia. Ciertamente esta doctrina se manifestaba también como una Filosofía de la Historia que otorgaba al tiempo una carácter lineal y un movimiento ascendente²⁹ en oposición a quienes como los pensadores reaccionarios antes vistos, quienes asumían más bien una posición pesimista de la realidad y que marchaba - aunque no necesariamente en forma lineal - en una lenta agonía hasta suscitar expresiones tan recordadas como la de Donoso Cortés en relación a la desaparición de la legitimidad monárquica³⁰.

Esta posición optimista en relación al control de las variables físicas por medio de la ciencia y la técnica no se agotaba en el campo material propiamente dicho sino que se dirigía también al campo espiritual o moral pues como aseveraba también Condorcet:

“¿por qué habría de considerarse como una empresa quimérica la de trazar, con una cierta verosimilitud, el cuadro de los futuros destinos de la especie humana por los resultados de su historia? El único fundamento de la creencia en las ciencias naturales consiste en la idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que rigen los fenómenos del universo son necesarias y constantes. ¿Y por qué razones habría de ser este principio menos verdadero para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre que para las otras operaciones de la naturaleza?. En fin, puesto que unas opiniones

²⁸ John Gray, *Liberalismo* (Madrid: Alianza, 1994), p.39.

²⁹ Se entiende que la linealidad del tiempo fue obtenida por los ilustrados del pensamiento cristiano que en un inicio irrumpe como un espacio de cambio y transformación dentro del mundo clásico y propone una óptica escatológica o de fin de los tiempos pero que como esto nunca llegaba a producirse se tendrá que prolongar el tiempo *ad infinitum* pensando siempre en que el retorno al paraíso está cercano. Los antiguos tenían más bien una percepción trágica de la vida y el destino que a su vez se enmarcaban en tradiciones como las relatadas por Hesiodo y sus cuatro edades en donde se involucionaba continuamente hasta arribar a la edad de hierro o edad oscura. Esta edad de hierro no sería otra que la caverna Platónica. Al respecto ver : Hesiodo, *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo*, (Madrid:Alianza, 1986), *Trabajos y Días* (Mito de la Raza) pp. 72-75. Platón, *La República*, (Madrid:Aguilar, 1963), Libro VII.

formadas según la experiencia del pasado, sobre objetos del mismo orden, son la única regla de la conducta de los hombres más sabios, ¿por qué habría que prohibirse al filósofo apoyar sus conjeturas sobre esa misma base, siempre que no les atribuya una certidumbre superior a la que pueda nacer del número, de la constancia y de la exactitud de las observaciones?”³¹. En otras palabras, lo que nos estaba diciendo el Barón de Condorcet, era que la virtud o la moral podía ser considerado como un sujeto propio de la Ciencia, por lo tanto, la ética era una rama del conocimiento científico dirigido a mejorar y hacer la vida más agradable tanto para los individuos como para las comunidades. Ahora bien, como era de esperarse, los fines y propósitos humanos eran fácilmente identificables y entre ellos el que brillaba con mayores luces era la Felicidad³².

Al mismo tiempo, podía deducirse que “este optimismo de la ilustración presumía que la naturaleza humana era la misma en todos los lugares, que las metas armonizaban, que los medios para ello eran posibles de develar y que la ciencia podía en concordancia con esto establecer su propia agenda de trabajo”³³. A pesar de que habían ciertos autores modernos que no compartían esta visión optimista pero que tenían una buena relación con la Ciencia - caso Hobbes - estaba claro para el común de los ilustrados que la Ciencia y la técnica tenían por objeto esencial el producir una mejoría en las relaciones humanas y que el conflicto se debía exclusivamente a la ignorancia, por lo tanto, el Conocimiento y su propagación se convertirían en el mejor antídoto para la frenar las fricciones entre los hombres y garantizar así la libertad. La razón tendría entonces la gran tarea de apuntalar el crecimiento del conocimiento. Al respecto Rousseau ya había advertido que la educación era el único remedio para recuperar la naturaleza primigenia - no corrupta - de los

³⁰ Carl Schmitt, *Political Theology*, Ibid., p.66.

³¹ Condorcet, Ibid., p.225.

³² Martin Hollis, *The Philosophy of Social Science*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p.217.

³³ Ibid., p.218.

seres humanos y que debería ser ésta la principal tarea en la formación de un buen hombre y un buen ciudadano³⁴.

4.3 De la apertura a la Verdad: La necesidad de discutir y la tolerancia

Paralelamente a esta fusión entre la razón y la moral abogada por los ilustrados como Condorcet, la ilustración era también defendida desde la perspectiva de la autonomía, en esta tarea, Immanuel Kant (1724-1804) definiría entonces a la ilustración como "la liberación del hombre de su culpable incapacidad"³⁵ entendiendo *incapacidad* como la renuncia expresa a utilizar nuestra inteligencia y recurrir a los demás más por cobardía y pereza que por otro cosa habida cuenta de que ningún ser humano podía irrogarse el descubrimiento de la Verdad³⁶.

Aun más, Kant establecía nítidamente la separación ya propuesta de alguna manera también por Hobbes³⁷ entre el espacio público y el espacio privado que podían ser usados de modo distinto por la razón. En ese sentido el uso público era aquel que no admitía una verdad absoluta y eterna sino más bien reconocía la relatividad de ésta y facultaba entonces a que todos los seres humanos se viesen obligados a expresar un juicio o crítica sobre cualquier tema en discusión - algo así como los maestros frente a sus alumnos -,

³⁴ " Se forman las plantas por el cultivo y los hombres mediante la educación. Si el hombre naciese grande y fuerte, su talla y su fuerza le serían inútiles hasta que él hubiese aprendido a servirse de ellas; le serían perjudiciales, impidiendo a los demás el pensar en ayudarle; y abandonado a sí mismo, moriría en la miseria antes de haber conocido sus necesidades. Se quejan del estado de la infancia; no se ve que la raza humana hubiera perecido, si el hombre no hubiese comenzado por ser niño.

Nacemos débiles, tenemos necesidad de fuerza; nacemos desprovistos de todo, tenemos necesidad de asistencia ; nacemos estúpidos, tenemos necesidad de juicio. Todo lo que nosotros no poseemos por nuestro nacimiento y de lo que tenemos gran necesidad al ser mayores, no es dado por la educación."

Jean Jacques Rousseau, *Emilio* (Madrid: Edaf, 1982) p.36.

³⁵ Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?* En: *Filosofía de la Historia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), p.25.

³⁶ Ibid.

³⁷ Sobre esta afirmación ver de Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Berg, Oxford, New York, 1988), : " el hombre hobbesiano esta fracturado, dividido en dos mitades privadas y públicas: sus acciones están subordinadas a la ley de la tierra, mientras que su mente se mantiene libre, en una libertad secreto. De aquí el individuo es libre de migrar en su estado mental sin que sea responsable de esto" p.37.

inclusive la comunicación podía versar sobre temas ya referidos anteriormente en el espacio privado. En cuanto a este último, el uso aquí si debía ser prácticamente el de un "Imperativo categórico" pues este espacio era de uso de los oficiales y de todos aquellos que estuviesen realizando una actividad institucional sea el Estado, o una asociación como la Iglesia o una institución como el ejército³⁸. En cada caso, se trataba de espacios cerrados - no universales como el de la razón pública - y que por las características de este tipo de organizaciones racionales (léase burocracias) debían de respetar una jerarquía que daba por hecho la existencia de una verdad en quien expedía las órdenes. Aquí se trataba entonces de obedecer sin discutir pues *contrario sensu* se quebraría la jerarquía y esto a su vez produciría una crisis en la institución poniendo en peligro la estabilidad de la comunidad.

Por último, la ilustración al "obligar" literalmente a todo ser humano a que comunicara sus puntos de vista sobre cualquier aspecto de la realidad ponía entonces los cimientos para lo que se convertiría tiempo después en la denominada "Democracia dialogante" que se convertiría en la última gran corriente de pensamiento político forjada por la filosofía Kantiana y el pensamiento liberal³⁹. En todas estas ideas, destacaba entonces la posibilidad de que la razón al liberarse de las ataduras teleológicas (léase tomismo) pudiese hallarse en una continua evolución para lo cual era imprescindible que

³⁸ Kant, *Ibid.*, pp.28-29.

Además ver de Onora O'Neill, *Constructions of Reason, Explorations of Kant's Practical Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp.28-50.

³⁹ Este tema será analizado en el siguiente capítulo utilizando principalmente los enfoques de Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), edición en español, *Teoría de la Acción Comunicativa*, (Madrid: Taurus, 1987), de Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie II* (Frankfurt, 1973) en español, *La Transformación de la Filosofía*, (Madrid: Taurus, 1985), de Seyla Benhabib, *Situating the Self* (New York: Routledge 1992) y el libro editado por ella, *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996) y el texto de Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996).

En cuanto a lo que significa la historia del Liberalismo podemos recomendar los siguientes trabajos: Guido de Ruggiero, *Historia del Liberalismo Europeo*, (Bari, 1925), Luis Diez del Corral, *El Liberalismo Doctrinario* (Madrid: CEC, 1943), Harold Laski, *El Liberalismo Europeo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1939), John Gray, *Liberalismo* (Madrid: Alianza, 1994), Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, (Oxford: Blackwell, 1984), José Guiherme Merquior, *Liberalismo Viejo y Nuevo*, (México: Fondo de

existiese ese espacio de libertad que lo constituía el espacio público. Kant se convertiría entonces en uno de los grandes pilares de la modernidad pues en base a estos argumentos el liberalismo construiría entonces sus principales fundamentos en torno a lo que debería ser una sociedad moderna que mantuviese activo el concepto de autonomía y que a su vez contribuyese a la expansión y consolidación de la felicidad de todos los seres humanos que solamente sería posible viviendo dentro de una sociedad de hombres libres. A esto último Kant lo definiría como el *Reino de los Fines*⁴⁰ :

“Por este reino yo entiendo la sistemática unión de diferentes seres racionales por intermedio de las leyes comunes. Porque las leyes determinan los fines con respecto a su validez universal, si nosotros nos abstraemos de la diferencia personal de los seres racionales y así de todo contenido de sus fines privados, nosotros podemos pensar de una totalidad de todos los fines en una conexión sistemática, una totalidad de seres racionales como fines en si mismos que se adecuan además a los fines particulares que cada quien pueda establecer por sí mismo”⁴¹.

Así pues, “el reino de los fines” constituirá la sociedad civil que sería el lugar de convergencia entre la autonomía y la autoridad, entendiendo esta última como la voluntad unificada de todos los sujetos autónomos sin perder por eso los individuos su carácter de seres autónomos lo cual produciría teóricamente un resultado muy distinto al planteado por Rousseau a través de su célebre Voluntad General⁴².

Cultura Económica, 1992), Richard Bellamy , *Liberalism and Modern Society* (Cambridge: Polity, 1993)

⁴⁰ El Reino de los Fines constituiría la llamada *Moralitat* o Moralidad y estaría establecido en el Imperativo Categórico de la razón autónoma el mismo que tendría la siguiente formulación:

1. Actúa siempre como si la máxima de tu voluntad tuviese que ser ley universal (referente a la forma del Imperativo Categórico).
2. Actúa de manera tal que trates siempre a los seres humanos como fin y nunca simplemente como medio (referente al contenido del Imperativo Categórico).
3. Actúa como si tu fueras legislador y súbdito del Reino de los Fines de la República de la Voluntades libres y racionales (esto sería la fusión entre la forma y la sustancia y el fundamento de la República Liberal de los hombres libres e iguales).

Ver al respecto, Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Ibid.

⁴¹ Ibid. p.39.

⁴² Kevin E. Dodson, Ibid., p.97.

De hecho, el contrato social que preconizaba Kant hacía coincidir entonces a la autonomía - voluntad individual - con estas leyes universales que eran fruto de un acto legislativo colectivo y que iba a determinar además "la división de su *Metafísica de la Moral* en dos partes, la teoría de la justicia, o derecho (*Rechtslehre*) y la teoría de la virtud (*Tugendlehre*). La primera discutirá las relaciones externas entre los agentes (deberes de justicia), que está sujeta a una legislación colectiva de acuerdo al contrato social, mientras que la última se enfoca a los fines adoptados por los agentes individuales (deberes de la virtud), que no pueden ser sujetas a los edictos legislativos de la sociedad civil en tanto éstos son internos a los agentes"⁴³.

Junto con Condorcet y Kant, John Stuart Mill (1806-1837) se encargaría de completar las visiones liberales de los siglos XVII y XVIII, esto, tras perfilar con agudeza los dos conceptos claves en la teoría liberal, es decir la Libertad (autonomía) y la Tolerancia.

Al respecto Isaiah Berlin comentando la obra de Mill, mencionaba que los hombres tendían a restringir la libertad de otros hombres bien porque deseaban imponer su propia verdad sobre la de los demás, bien porque no querían aparecer distintos sino pensar como el resto (lo cual equivalía a decir que no quería que el resto pensara distinto a él) o finalmente porque a la pregunta de como debemos de vivir existía una única respuesta⁴⁴.

Berlin señalaba - siempre siguiendo a Mill - que los dos primeros argumentos eran irracionales mas el último argumento si era racional y necesitaba por lo tanto una respuesta racional. Así pues, Mill tendría que demostrar que no existía la posibilidad de encontrar o descubrir los verdaderos fines de la vida humana - lo cual lo llevaría a negar indirectamente la noción de verdad - y esto podía ser catalogada entonces como la esencia del liberalismo. Para Mill entonces los hombres no podían ser infalibles pues justamente al tratar ellos de ser infalibles se llegó a cometer las más grandes injusticias como lo demostraba para él la historia:

⁴³ Ibid., p.98.

⁴⁴ Isaiah Berlin, *John Stuart Mill y los fines de la vida*, prólogo a **John Stuart Mill, Sobre la Libertad**, Ibid., p.24.

“Por positiva que pueda ser la persuasión de una persona no sólo de la falsedad, sino de las consecuencias perniciosas de una opinión - y no sólo de estas consecuencias perniciosas, sino (para adoptar expresiones que terminantemente condeno) de su inmoralidad e impiedad -, si a consecuencia de este juicio privado, aunque este apoyado por el juicio público de su país o de sus contemporáneos, prohíbe que esa opinión sea oída en su defensa, afirma, quien tal haga, su propia infalibilidad. Y esta presunción, lejos de ser menos reprehensible o peligrosa, por tratarse de una opinión que se llama inmoral o impía, es más fatal en este caso que lo que sería en cualquier otro. Estas son, exactamente, las ocasiones en las cuales los hombres de una generación cometen esos espantosos desaciertos que causan el asombro y el horror de la posteridad. Entre éstas encontramos los ejemplos memorables en la Historia, en los que el brazo de la ley ha sido empleado en desarraigar los hombres mejores y las más nobles doctrinas; con éxito deplorable en cuanto a los hombres, aunque algunas de las doctrinas han sobrevivido y se invocan (como por irrisión) en defensa de una tal conducta contra aquellos que disienten de ellas o de su aceptada interpretación. Difícilmente será excesiva la frecuencia con que se recuerde a la humanidad que existió en tiempos un hombre llamado Sócrates, entre el cual y las autoridades legales, con la opinión pública de su tiempo, tuvo lugar una colisión memorable ... este maestro, reconocido por todos los pensadores eminentes que desde entonces han vivido - cuya fama creciente supera todavía, después de más de dos mil años, la de todos los nombres que hicieron ilustre su ciudad natal - fue condenado a muerte por sus conciudadanos, después de una prueba judicial, por impiedad e inmoralidad. Impiedad por negar los dioses reconocidos por el Estado; en realidad su acusador aseguró (véase la “Apología”) que no creía en Dios ninguno. Inmoralidad, porque era, por sus doctrinas e instrucciones, un “corruptor de la juventud”. Hay toda clase de motivos

para creer que el tribunal, lo creyó honradamente culpable de tales crímenes y condenó a morir como un criminal al hombre que, probablemente, de todos los entonces nacidos, había servido mejor a la humanidad"⁴⁵.

Evidentemente el caso de Sócrates también podía valer para Jesucristo que fue condenado por argumentos análogos, pero el ejemplo que tenía más relieve era el caso del Emperador Marco Aurelio quien era una de las mentes más ilustres de su época y un reconocido filósofo estoico que creía fervientemente en el bien de la humanidad, sin embargo, este monarca no percibió en el cristianismo el baluarte de los valores morales que justamente él buscaba en el estoicismo - que dicho sea de paso compartía casi las mismas ideas que el cristianismo- sino que la combatió y se apoyó en los antiguos dioses⁴⁶.

De cierto modo, la historia nos demostraría que todas las creencias que han sido combatidas de manera virulenta al final terminaron imponiéndose en tanto que quienes las persiguieron al final comenzaron a perder hegemonía llegando a desaparecer en muchos casos. Resulta pues irracional - dirá Mill - el combatir una supuesta verdad sin siquiera darle un espacio para que pueda responder y defenderse, por eso la tolerancia debería apuntar a que todas las afirmaciones puedan ser motivo de juicios y refutaciones afín de que las mismas personas sean capaces de sopesar cada uno de ellas y escoger, si esto no fueses así entonces, ¿cómo podría surgir la verdad sino es por discusión?⁴⁷.

Mill era entonces un empirista que necesitaba de la observación para poder sostener una verdad, para él cualquiera que tuviese verdades intuitivas, es decir sin poder ser comprobadas de manera empírica sería un oscurantista o irracional⁴⁸.

Esto evidentemente chocaba con las tesis de los derechos naturales defendida desde la posición liberal por John Locke (1632-1704) en el siglo XVII quien

⁴⁵ John Stuart Mill, *Ibid.*, pp. 85-86.

⁴⁶ *Ibid.*, pp.88-89.

⁴⁷ Isaiah Berlin., *Ibid.*, p.26.

establecía como derecho natural inalienable el derecho a la vida que para el caso era equivalente al derecho de propiedad y al de la libertad. De hecho, su defensa a la tolerancia perfilada en su *carta sobre la Tolerancia*⁴⁹ apuntaba más bien a defender la libertad religiosa en tanto que habían religiones que querían imponer sus ideas por la fuerza pretendiendo entonces restaurar la unidad entre el Estado y la Iglesia⁵⁰ y eso se traducía finalmente en un despojo de la propiedad, por lo tanto la tolerancia Lockeana no era un derecho natural ni un fin en sí mismo sino más bien ella era relevante por que permitía en último término defender la propiedad privada. Mill si tenía otra propuesta con respecto a lo que significaba la tolerancia pues en su caso ésta si podía asumirse como algo bueno en sí mismo ya que finalmente ésta era equivalente al estado de libertad entendida como la capacidad de perseguir nuestro propio bien de acuerdo a nuestro modo⁵¹. Ahora bien, para manejar esta libertad sin embargo, se necesitaba carácter y educación pues de lo contrario podríamos caer en la licencia del animal⁵².

“La concepción de Mill entorno al carácter envolvía tres elementos relacionados entre si: la libertad o autonomía, la individualidad o diversidad y el progreso o mejoramiento”⁵³.

La noción de autonomía para él era básicamente la capacidad de elegir, libre de constreñimientos internos y externos, vale decir psicológicos y físicos⁵⁴.

La libertad entonces se caracterizaba por permitir a los seres humanos que persiguiesen la mejor manera de ser felices pero que esto lo hicieran siempre

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ John Locke, *Carta sobre la Tolerancia y otros escritos*, (México: Grijalbo, 1970)

⁵⁰ Ibid., p.56.

⁵¹ “La única libertad que merece este nombre, es la de buscar nuestro propio bien por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo”

John Stuart Mill, Ibid., p.69.

Esta idea de libertad negativa fue tomada por Mill de Humboldt, ver *Liberalismo Viejo y Nuevo*, de José Guilherme Merquior, Ibid., p.89.

⁵² - Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, Ibid., p.22

Esto demuestra de alguna manera que Mill en todo caso fue un liberal que no compartía del todo el optimismo de los ilustrados del siglo XVII y además fue un liberal no del todo igualitario en tanto que era evidente que había quienes tenían más “carácter” que otros.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

Nótese además la semejanza con lo que predicaba Kant en su ensayo sobre la ilustración.

de manera individual⁵⁵, y no importaba si en este propósito se equivocaban ya que quedaba siempre la opción para rectificar, es más equivocándose era como los seres humanos podían alcanzar cierta perfección⁵⁶. En este sentido, se reconocía como elemento esencial la pluralidad de los seres humanos pues no todos los seres humanos podían necesitar ni desear lo mismo⁵⁷ aunque obviamente todos teníamos la capacidad para pensar por nuestra propia cuenta. Aquí si podía marcarse cierta diferencia con Kant pues él si consideraba que era una obligación de todo sujeto racional el de expresar sus ideas, Mill no pensaba que todos tenían que expresarse críticamente tratando de construir una verdad conjunta sino que lo importante era que cada individuo procurase su bien personal sin tener que dañar a los demás pues el daño al prójimo era el límite en el que se enmarcaba la libertad⁵⁸.

Los hombres evidentemente tenían opiniones diversas y debían de actuar según sus opiniones⁵⁹ pero esto no significaba que tuvieran que discutir sobre todos los temas - como se desprende de lo dicho por Kant - habida cuenta que existía un gobierno que también tenía que actuar según sus opiniones y que estaba destinado a perseguir el bienestar general:

“Es el deber del Gobierno y de los individuos formar las opiniones más verdaderas que puedan: formarlas escrupulosamente y nunca imponerlas a los demás, a menos que estén completamente seguros de que son ciertas. Pero cuando estén seguros (pueden decir los que así razonan) no es obrar en conciencia, sino cobardía, el no hacerlo conforme a sus convicciones y dejar que se propaguen sin restricción

⁵⁵ Lo cual como afirman John Gray, en *Liberalisms Essays in Political Philosophy* (London: Routledge, 1989) y Richard Bellamy en el libro ya citado, hacen de Mill un utilitarista indirecto en tanto que el rechaza la concepción teleológica colectiva y se queda más bien que una teleología individual basada en la autonomía.

⁵⁶ John Stuart Mill, *Ibid.*, p. 97.

⁵⁷ Esta afirmación se entendía de alguna manera porque Mill partía de un rechazo manifiesto al utilitarismo de Bentham y su padre James Mill quienes pretendieron darle al joven J.S Mill una educación mecanicista que debía convertirlo en el paradigma del racionalismo. Esta educación en base a la filosofía utilitarista - entendida esta como la única verdad - produjo una reacción en él que lo llevaría a abogar siempre por la pluralidad de pensamiento, es decir por la libertad y la tolerancia.

Cfr, "Autobiography" en *The Harvard Classics*, editado por Charles W. Eliot, Vol 25 (New York: P.F Collier & Son Corporation, 1937)

⁵⁸ John Stuart Mill, *Ibid.*, p.65.

doctrinas que se consideran peligrosas para el bienestar de la humanidad”⁶⁰.

En un diálogo podían suceder que existiese una opinión verdadera y otra falsa mas lo normal es que ambas posiciones tuviesen parte de la verdad por lo tanto era importante que se hiciesen públicas todas las opiniones afín de poder tener la verdad en conjunto y no fragmentada en el mejor de los casos o equivocada en el peor de los casos⁶¹.

Al mismo tiempo, acotaba Mill existía una diferencia concreta entre la capacidad de ser autónomos (que la tenían todos los seres humanos) y el ejercicio de la autonomía (que dependía de la voluntad de cada ser humano)⁶², por eso “el actuar autónomamente cuando uno no tenía realmente ninguna opción en la materia sería insuficiente para generar un verdadero carácter autónomo”⁶³. El individuo por ende debía de contar con todas las posibilidades para realizar una elección en todo el sentido de la palabra (de hecho cumplir con la costumbre no era definitivamente actuar autónomamente). Sin embargo, era palpable también que las acciones individuales estaban fundamentadas por un contexto dotado de valores y de historia y que éstas debían de convertirse en soportes de las verdaderas elecciones que realizaran los seres humanos⁶⁴.

Por lo tanto, ningún ser humano era capaz de ser autónomo autónomamente⁶⁵ y esto nos llevaba de nuevo a una clara oposición con el pensamiento Kantiano.

Mill ahora si podía estar en capacidad de justificar una relación de subordinación entre quienes ya poseían la capacidad de ser autónomos o libres y quienes aun estaban en una situación de incapacidad para ser autónomos. Es más, como señalaba Bellamy, “Mill establecía en *On Liberty*

⁵⁹ Ibid., p.79.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p.111.

⁶² Richard Bellamy, Ibid., p. 25.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Siendo por cierto las necesidades espirituales superiores a las materiales, corrigiéndoles así la plana a los Utilitaristas clásicos que manifestaban lo inverso. Ver *Utilitarianism*, en John Stuart Mill, *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, Ibid., p.8.

⁶⁵ Richard Bellamy, Ibid.

que la libertad se aplicaba exclusivamente a los seres humanos que se hallaban en la madurez de sus facultades, estas personas poseían carácter y esto les permitía adquirir la capacidad de autonomía⁶⁶. Esto como era obvio eliminaba a los no-autónomos de su doctrina como por ejemplo los niños quienes podían caer de llegar al gobierno en un estadio de barbarismo y salvajismo⁶⁷.

En este sentido, podíamos apreciar entonces un sesgo paternalista en la propuesta milliana al tiempo que quedaba subrayada la vocación progresista que apuntalaba él como objetivo central en su filosofía.

La verdadera modernidad no podía ser entonces aquella que alentase una sociedad cobarde, indiferente a la moralidad y complaciente con los bajos instintos como aquella que estaba produciendo la nueva prosperidad económica y defendida de alguna manera por los utilitaristas sino más bien, la auténtica civilización liberal tenía que alejarse de estos modelos que ya empezaban a producir también sociedades de masas de consumidores y que a la larga podrían devenir en una forma de "mediocridad colectiva"⁶⁸ como sería para Mill el régimen estacionario de Chino⁶⁹.

Europa según Mill aun estaba a tiempo de no caer en esa situación de despotismo aunque como lo señalaban Alexis de Tocqueville⁷⁰ y Wilhelm von Humboldt⁷¹ habían signos peligrosos en el otro sentido: "en un inicio existían

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Definitivamente el mejor ejemplo de este "gobierno de niños " lo ha dado un brillante novelista como William Golding en *El señor de las Moscas*, (Madrid: Alianza, 1972) donde tenemos el caso de unos niños que a raíz de un accidente aéreo se encontrarán solos en una isla desierta hallándose en una suerte de estado de naturaleza , sin embargo, su condición de niños - que es por cierto una alegoría - les impide consolidar un orden político llegándose hasta celebrar el crimen y la violencia el mismo que terminaría con el asesinato de uno de los niños más débiles y temerosos.

⁶⁸ Bellamy, Ibid., p.27.

⁶⁹ John Stuart Mill, Ibid., p.129.

Mill advierte aquí que un régimen estacionario hace a las personas iguales entre sí, gobernadas además sus pensamientos y conducidas por las mismas máximas y reglas, esto sería finalmente lo que produciría un despotismo de la costumbre y que soslaya ya la meta del progreso.

⁷⁰ Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América* (Madrid: Alianza, 1980) y especialmente en *The Ancien Regime and the French Revolution* (Londón: Fontana, 1966) , existe edición en español.

⁷¹ Wilhelm von Humboldt, *The Limits of Action*, editado por J.W. Burrow, (Indianapolis: Liberty Fund, 1993)

diferentes jerarquías, diferentes vecindarios, diferentes comercios y profesiones, vivían en lo que podría ser llamado mundos distintos, en la actualidad, comparativamente hablando, ahora todos leen lo mismo, escuchan las mismas cosas, observan las mismas cosas, van a los mismos lugares, dirigen sus esperanzas y temores hacia los mismos objetos, tienen los mismos derechos y libertades, y los mismos medios de afirmarlos”⁷².

En pocas palabras, Mill siguiendo - como él mismo lo reconocía - a Humboldt estaba seguro de que la libertad era el mejor antídoto contra este igualitarismo que venía produciendo la modernidad. A su vez, Humboldt aseguraba por ejemplo que “el verdadero fin de los hombres, o lo que es prescrito por los eternos e inmutables dictados de la razón, y no sugeridas por vagos y pasajeros deseos, es el más alto y más armonioso desarrollo de sus poderes en una totalidad. La libertad es la primera e indispensable condición que sus posibilidades de desarrollo presupone; pero al lado de ésta hay otra esencial - conectada íntimamente con la libertad - que es la variedad de situaciones. Aun el más confiado de los hombres, es obstaculizado en su desarrollo cuando es colocado en una situación monótona”⁷³.

Ahora bien, lo que quedaba claro de estas afirmaciones era que la educación para la libertad era el requisito más importante para permitir el florecimiento de la vida humana y en este sentido tanto Humboldt como Mill coincidían en que era necesario plantear un sistema de enseñanza que contribuyese a que se incrementase el vigor individual para que pueda éste expandirse por su parte en múltiples formas de acuerdo entonces a los desafíos y mutaciones planteadas por la realidad. La imagen podía ser inclusive análoga a la de un florecimiento dentro del reino vegetal, en el que partiendo de una semilla poco vistosa pero recibiendo las atenciones necesarias para su desarrollo (agua, luz, fertilizantes, etc.) la semilla se transformaría en una bella flor. Sin embargo, en el caso de los seres humanos y a diferencia de las plantas su florecimiento

⁷² Ibid., p.130.

⁷³ Humboldt, Ibid., p.10. Este pasaje es reproducido por J.S Mill, ver Ibid.

podía mantenerse de manera ininterrumpida sin tener que marchitarse a menos que la libertad se extinguiese⁷⁴.

Empero, no obstante esta perspectiva sustantiva que asumían tanto Mill como Humboldt rondaba detrás de ella el fantasma del relativismo aparecido bajo el ropaje de la "apertura" (*openess*) que ellos preconizaban y que se plasmaba en la aceptación de todas las creencias, de todas las ideologías y que hallaba como único enemigo a aquél hombre que no estuviese abierto a todo⁷⁵. De hecho, esta era la única verdad tolerable.

Esto en el fondo - y a pesar de las reivindicaciones hechas por ellos al concepto educación - contribuiría entonces a liquidar cualquier proyecto político comunitario o de bien común habida cuenta de que al presentar a la tolerancia como el único valor disponible se abrían las puertas a la fragmentación y la consolidación de los grupos particulares que expresaban así su vocación egoísta⁷⁶. Hablar de verdades grupales, de ideas como la de *Bien Común* o *Bienestar General* llevaban el tufillo de la intolerancia y la arbitrariedad, ideas éstas que no podían ser sostenida por ningún liberal⁷⁷.

Es más como señala recientemente una voz muy crítica del modelo liberal, el Profesor Michael Sandel, el solo hecho de tolerar diversos comportamientos podría servir para alentar formas diversas de comportamiento que con el tiempo muy bien podrían llegar a convertirse en una nueva moral⁷⁸. Así pues,

⁷⁴ Ibid., p.13.

⁷⁵ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, (New York: Simon and Schuster, 1986), p.27.

⁷⁶ Ibid., p.31.

⁷⁷ Recordemos que los liberales se sostienen teóricamente en base a la dualidad entre LO JUSTO (*right*) y LO BUENO (*good*), anteponiendo lo justo formal a lo bueno sustantivo. Ver al respecto, John Rawls *A Theory of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1973) y más recientemente *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). Ya en el capítulo siguiente nos encargaremos de desarrollar las principales tesis del Profesor Rawls. Este argumento significa finalmente rechazar la posibilidad de que pueda existir algo bueno y verdadero objetivamente hablando. Por cierto que esta misma idea será compartida por liberales como Kelsen, Popper, Hayek, etc.

Para una crítica a esta primacía de lo formal sobre lo sustantivo ver la introducción de Michael Sandel al texto editado por él mismo, *Liberalism and its critics*, (Oxford: Basil Blackwell, 1984)

⁷⁸ Ver de Michael Sandel, *Democracy's Discontent, America in search of a Public Philosophy*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996).

Por ejemplo, gracias a la tolerancia del liberalismo el divorcio que antes era inaceptable como pauta moral y muy poco frecuente se convertiría poco a poco en el modelo a seguir, es decir que ahora lo anormal se convertía en la regla y lo natural en la excepción.

la Tolerancia nunca podía ser definida como verdaderamente neutral y siempre en su seno albergaría opciones morales determinadas que tarde o temprano tendrían que aflorar. En conclusión, bajo el epígrafe de Libertad se iba consumando más bien una corriente moral que preconizando la tolerancia y la neutralidad alimentaba variados comportamientos que más tarde harían imposible las posibilidades de la comunicación el entendimiento y finalmente el consenso a pesar de los esfuerzos que en ese sentido desarrolle la teoría democrática deliberativa.

En el capítulo siguiente intentaremos analizar uno de los más importantes proyectos destinados a construir una teoría liberal neutral y en parte dialogante que tratará de superar las inconveniencias de las tesis de Locke, Kant, Mill y todos aquellos pensadores defensores de la libertad y la autonomía, esto es, de la modernidad.

Capítulo 5

En el camino a la democracia deliberativa: Rawls y la Justicia como Equidad

“Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought”

John Rawls, *A Theory of Justice*

Quizá uno de los más destacados filósofos que ha intentado llevar a la práctica los argumentos liberales y kantianos en el sentido de razón pública en la actualidad es el profesor de Harvard John Rawls a través de sus libros **La Teoría de la Justicia** y el **Liberalismo Político**, y también en una serie de artículos y conferencias brindadas desde los años setenta. En todos estos trabajos, el profesor Rawls buscaba una teoría liberal que garantizase la autonomía pero sin dejar de cumplir el principio de tratar a cada ser humano como fin y no meramente como un medio, procurando entonces establecer las pautas de lo que sería un acuerdo público sobre los principios de justicia.

Evidentemente, el suyo sería un primer intento por plasmar una fórmula democrática en la que pudiera verificarse acuerdos públicos sobre lo que deberían ser las Instituciones democráticas y liberales aunque como veremos en el siguiente capítulo Rawls no alcanzará a satisfacer todos los fines específicos de la democracia deliberativa.

Nadie puede dudar que el trabajo inicial del Profesor Rawls levantó una gran polvareda que agitó las hasta ese entonces aletargadas aguas de la filosofía del derecho y de la teoría política¹.

Aun más, cuando aparece **La Teoría de la Justicia** el positivismo y la filosofía analítica - dentro del terreno jurídico - y el conductismo - en el campo de la ciencia

¹ Ver “John Rawls” de Alan Ryan en : *The Return of the Great Theory in the Human Science*, editado por Quentin Skinner, (Cambridge : Cambridge University Press, 1985), pp.101-119.

política- eran definitivamente las “ciencias” hegemónicas aunque ciertamente era una verdad de perogrullo el afirmar que ambas habían contribuido de gran manera a la marginación del debate sustantivo perdido en los pliegues de la rigurosidad matemática del formalismo y de la lógica jurídica y en la abstracción de propuestas que nos conducían por laberintos sin salida.

En un intento por acabar con esta situación *La Teoría de la Justicia* se alzaba como una propuesta teórica que resucitaba nuevamente un concepto ya olvidado por el derecho y la política, a saber, **LA JUSTICIA** y de este modo recuperaba de manera honesta la preocupación por los aspectos axiológicos o valorativos presentes desde siempre en la filosofía del derecho y en la filosofía política.

Sin embargo, (y esto lo observaremos a lo largo de este capítulo) su aproximación sustantiva terminaría por caer irremediabilmente dentro del formalismo que él mismo intentaba criticar y superar. Esto se debió en última medida al hecho de que las fuentes que utilizaba Rawls para su propósito fueron exactamente las mismas que usaron quienes ocasionaron toda esta crisis que mencionamos, es decir, que su proyecto aspiraba a combatir al fuego con el fuego, o lo que es lo mismo al formalismo con un nuevo formalismo aunque revestido esta vez de algunos ropajes sustantivos que contribuirán finalmente a demostrar con mayor razón las incoherencias y contradicciones del planteamiento rawlsiano.

5.1 El proyecto Rawlsiano : La Justicia como Equidad

Como mencionaba atinadamente un filósofo político canadiense bastante de moda en los últimos años, el proyecto de Rawls podía resumirse en una frase muy corta, a saber : la búsqueda de la igualdad liberal².

² Nos referimos a Will Kymlicka, en *Contemporary Political Philosophy, An Introduction*, (Oxford : Clarendon Press, 1990), pp.50-76. También se puede ver del mismo autor, *Liberalism, Community and Culture*, (Oxford : Oxford University Press, 1989)

Así pues, y como lo expresaba directamente al inicio de *La Teoría de la Justicia*³, Rawls esbozaba una teoría que debía estar fundamentada en base al concepto de justicia "como primera virtud de las instituciones sociales"⁴ y que de acuerdo a la tradición anglosajona tenía que estar a su vez sustentada exclusivamente en derechos, esto teniendo en consideración además la importancia de la Corte Suprema dentro de la política norteamericana y la posibilidad de apelar a derechos que se encuentran en su Constitución⁵. En este sentido, era evidente que se trataba de una teoría moralmente individualista :

"Supongamos, para fijar las ideas, que una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta que reconocen como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que toman parte en él"⁶.

Sin embargo, esta visión individualista tendría dos vertientes, una primera acentuaría el aspecto metafísico señalando a los hombres como agentes de su destino y los operadores de la vida social no estando sometidos a ninguna fuerza externa que los dirija. Toda dependencia de un hombre hacia otro sería meramente contingente.

³ *A Theory of Justice*, Ibid. Edición en español : *La Teoría de la Justicia* (México : Fondo de Cultura Económica, 1995, segunda edición), es esta edición la que estamos usando para este capítulo.

"Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutados por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente ; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales." pp.17-18.

⁴ Ibid.

⁵ Alan Ryan, Ibid. p.104.

⁶ John Rawls, Ibid., p.18.

La segunda vertiente, esto es, el individualismo moral señalaría que solamente son los hombres quienes diseñan las instituciones socio-políticas y que solamente debemos de tomar en cuenta su interés particular para tomar tales acuerdos. Ahora bien, si bien nadie puede dudar de que las Instituciones Sociales y Políticas van a ser construidas en favor del individuo y no para ninguna comunidad específica o para una cultura en particular (siendo así una propuesta moral individualista), la teoría Rawlsiana podría descartar de su interior la visión metafísica si es que lograrse demostrar que las relaciones que desea mantener no serían contingentes sino más bien duraderas⁷.

La sociedad para Rawls implicaba la comunión entre intereses particulares pues ésta hacía que se puedan satisfacer deseos que de otro modo no serían posible de lograr; empero, existirían al mismo tiempo conflictos de intereses pues usualmente las personas tienen diferencias en torno al modo como se deben de distribuir los beneficios que se logran dentro de la sociedad, es en este sentido que Rawls señalaba la urgencia por contar con "un conjunto de principios para escoger entre las diferentes disposiciones sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social que proporcionan un modo para asignar los derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social"⁸.

⁷ Chandran Kukathas & Philip Pettit, Rawls, *A Theory of Justice and its Critics* (Cambridge : Polity Press, 1990), pp.10-11.

De hecho, van a ser los autores comunitaristas quienes señalarán a *La Teoría de la Justicia*, como una teoría que se basa también en el individualismo metafísico, por lo tanto sería incapaz de construir Instituciones duraderas.

⁸ John Rawls, *Ibid.*

El fin entonces de su trabajo era hallar lo que él denominaba una *Well ordered society* (una sociedad bien ordenada) que no solamente se circunscribiría a procurar el bien de sus miembros sino que debía de estar regulada por una concepción pública de la justicia que contuviese las siguientes características : a) que todos acepten los mismos principios de justicia, b) que las instituciones sociales satisfagan estos principios⁹. Así pues, podía “pensarse que una concepción pública de la justicia constituye el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada”¹⁰.

Evidentemente, una sociedad bien ordenada no era algo que pudiéramos hallar a la vuelta de la esquina como el mismo Rawls lo admitía, de hecho, las desavenencias en torno a lo que deben de ser las concepciones de justicia varían de una persona a otra, empero lo que si es algo real es el hecho de que todos nosotros tenemos una noción de lo que significa lo justo o sea de reconocer la necesidad de contar con un número de principios que asignen derechos y deberes básicos y de establecer las cargas y exoneraciones de la cooperación social¹¹.

En síntesis, Rawls proponía que el objeto primario de la Justicia era la estructura básica de la sociedad, esto es, la manera como las Instituciones sociales distribuían los derechos y los deberes fundamentales y establecían la división de las ventajas que producía el trabajo cooperativo dentro de la sociedad¹².

Ahora bien, por Instituciones sociales el profesor de Harvard entendía “la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de las grandes instituciones sociales.

⁹ Ibid.

Por cierto, que el tema de la *Sociedad bien Ordenada* tiene un mayor desarrollo en la tercera parte de *La Teoría de la Justicia*, Capítulo VIII, *El sentido de la Justicia*, pp.410-417.

¹⁰ Ibid., p.19

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., p.20.

Tomadas en conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y los deberes e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga"¹³.

Siguiendo esta perspectiva de análisis Rawls intentaba fundar una teoría que recurriese a la generalización y a la abstracción de las recordadas teorías contractualistas de los siglos XVII y XVIII (verbigracia, Locke, Rousseau y Kant) mas pensándose ya no como un contrato que buscara conformar una sociedad o una determinada forma de gobierno sino que se concretase a la selección de los principios de justicia para conformar la estructura básica de la sociedad¹⁴.

Así pues, se pretendía escoger los principios "que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se puedan llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad"¹⁵.

Antes de entrar de lleno en la propuesta rawlsiana y su neo-contractualismo vale la pena echar una ligera ojeada a dos de las "teorías de justicia" que hasta antes de la publicación de su libro eran hegemónicas y cuyas limitaciones de alguna manera le sirvieron de pretexto para intentar superarlas vía el desarrollo de su propia propuesta¹⁶. Este paréntesis nos facilitará entonces la comprensión del contexto y el sentido que tomará **La Teoría de la Justicia** para poder entrar más adelante al estudio más profundo de su obra.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p.24.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ A este respecto dice Rawls : " mi propósito es elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitario en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones. Creo que, en esencia, el contraste entre el punto de vista contractual y el utilitario sigue siendo el mismo en todos estos casos. En consecuencia, compararé la justicia como imparcialidad con variantes familiares del intuicionismo, perfeccionismo y utilitarismo, con objeto de mostrar, del modo más simple, las diferencias subyacentes." Ibid., p.34.

Ciertamente, el objetivo de Rawls no era otro que el de "combatir y superar la debilidad teórica de la filosofía moral predominante en el mundo anglosajón, el utilitarismo, sin por ellos caer en los brazos del intuicionismo, al parecer la única alternativa teórica a la propuesta anterior"¹⁷, y como se señalaba también este proyecto tenía que concluir en una teoría deontológica que otorgase la prioridad al deber (*right*)¹⁸ sobre el bien (*good*) siendo el resultado de esto una teoría que nos recordase fundamentalmente al constructivismo Kantiano antes que a cualquier otro tipo de aproximación filosófica¹⁹.

Como acabamos de mencionar, las dos grandes propuestas morales desde fines del siglo XIX y buena parte del XX la constituían las corrientes Utilitaristas e Intuicionistas.

En el caso del utilitarismo clásico se dice que era la concepción de justicia más racional, pues de lo que se trataba era de incrementar nuestros beneficios y limitar nuestros perjuicios en base a una reflexión que apuntaba ciertamente a la realización de la felicidad individual que era de alguna manera el brasero que servía para identificar el concepto beneficio. Teniendo en cuenta la influencia de las ciencias modernas y la utilización de las matemáticas, el utilitarismo marchaba conjuntamente dentro de una visión cuantitativa de la realidad de allí entonces su énfasis en el concepto del incremento de la Felicidad. Ahora bien, así como un sujeto era capaz de equilibrar ganancias presentes y futuras, esto es, organizar su bienestar, esto mismo, - decían los utilitaristas - era capaz de realizar una sociedad. La sociedad podía equilibrar entonces los beneficios y los perjuicios entre personas diferentes.

¹⁷ Victoria Camps, Introducción al trabajo de John Rawls *Sobre las Libertades*, (Barcelona : Paidós, 1990), p. 10.

¹⁸ En realidad este deber (*right*) es un deber kantiano por lo tanto se trataría de un derecho individual.

¹⁹ Victoria Camps, *Ibid.*

Ver también de Carlos Santiago Nino, *Ética y Derechos Humanos*, (Buenos Aires : Astrea, 1989), Cap. III y de John Rawls , "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy*, setiembre 1980, vol LXXVII, No. 9

Desde este punto de vista se iba a entender que la justicia social era la maximización del bienestar de un grupo determinado de personas y esto por cierto era algo que no podía levantar ninguna crítica razonable.

Empero, el utilitarismo distaba mucho de ser la panacea que pretendía, y las primeras voces críticas provenían desde distintas vertientes, sea desde una posición moral pagana o cristiana en donde el actuar de tal o cual manera para satisfacer exclusivamente un interés individual era algo inaceptable pues quedaban descartados de hecho los conceptos de *ethos* y de *caritas*²⁰, sea desde una posición más racional y liberal - y será justamente desde aquí de donde se desencadenará la crítica rawlsiana - esto básicamente cuando continuando con el análisis del utilitarismo encontrábamos que éste era a su vez una teoría teleológica en donde "el bien era definido independientemente de lo justo"²¹ (entendiendo por cierto lo justo - *right* - como lo justo formal) siendo lo justo aquello que maximizaba el bien. Comenzando entonces de la definición de un único bien o fin como el de la felicidad tendríamos que podríamos jerarquizar los placeres sin tener que recurrir al concepto de lo justo y esto traería como problemas por ejemplo el imponer al resto de personas ideas particulares sobre el bien, en otras palabras, podíamos caer en el peligroso juego de socavar el principio moderno de igualdad que subyacía dentro de la ideología moderna y que era justamente su propio sustento²².

²⁰ Pensamos por ejemplo en las conductas de los paganos quienes actuaban inspirados siempre por el deseo de inmortalidad que se veía reflejado en actividades tan específicas como los juegos olímpicos, o en los comportamientos de los cristianos quienes anhelando reencontrarse con Dios practicaban la caridad y el altruismo como norma de vida.

²¹ John Rawls, *Ibid.*, p.36.

Más adelante Rawls afirmará que "la estructura de las doctrinas teleológicas es radicalmente equívoca : ya desde un principio relacionan erróneamente lo justo y lo bueno. No intentaremos dar forma a nuestra vida atendiendo primero al bien, independientemente definido. No es nuestro propósito el de revelar principalmente nuestra naturaleza, sino más bien los principios que admitiríamos que gobernasen las condiciones básicas en que han de formarse estos propósitos y la manera en que deben de perseguirse. Porque el yo es anterior a los fines que por él se afirman ; incluso un fin dominante tiene que ser elegido entre muchas posibilidades. No hay modo de sobrepasar la racionalidad deliberativa. Invertiríamos, pues, la relación entre lo justo y lo bueno propuesta por las doctrinas teleológicas y consideraríamos lo justo como prioritario. La teoría moral se desarrolla, entonces, actuando en sentido contrario."

La teleología implicaba contar con un fundamento axiológico que era el que articulaba el resto de conceptos y este fundamento tenía que ser aceptado por todos. Sin embargo, las filosofías políticas y las filosofías del derecho modernas partían del hecho de negar cualquier verdad pues si asumíamos algún concepto desde esta perspectiva caíamos en el peligro de ultrajar la libertad e independencia de quienes no compartieran con nosotros dicha verdad. Quedaba entonces muy claro que por más que la felicidad pudiese ser algo que nadie aparentemente podría rechazar, el modo de entenderla podía ser muy variado. ¿acaso no existían personas que pudieran sentirse felices a través del dolor?. Esto en psicología posee por cierto un nombre : Masoquismo.

Pero, donde el utilitarismo comenzaba a padecer de problemas más concretos era el caso de que al maximizarse el concepto de felicidad esto podía producir la desdicha de otros o inclusive la desdicha de todos o su felicidad efímera.

Si tuviéramos cien soles para repartirlo entre un grupo de ancianos y quisiéramos usar el principio utilitarista, podríamos llegar a la conclusión que deberíamos de repartir cien bolsitas de té entre cien ancianos. Evidentemente cada bolsita duraría apenas una semana cuando mucho, ¿no sería mejor comprar diez frazadas para beneficiar a diez ancianos, considerando que este bien no se consumiría fácilmente y podría inclusive ser usado por distintas personas ? o yéndonos a ejemplos extremos pero no por ello menos reales ¿acaso el famoso circo Romano con los esclavos esperando a los leones, no satisfacía el ideal utilitario de la gran masa que disfrutaba de tal espectáculo?. Definitivamente si; y

Ibid., p.506.

Vale la pena añadir que otra corriente teleológica que no es mencionada directamente pero que marcó el rumbo de la política y el derecho cristiano fue el Tomismo y la doctrina del derecho natural, sin embargo, la teleología del derecho natural no tiene nada que ver con la teleología utilitarista.

²² Sin embargo, es pertinente anotar que el utilitarismo fue la corriente que hizo desarrollar al derecho penal al colocar las sanciones penales como un remedio que tendería a disminuir el crimen, esto es, que si bien es cierto un delincuente podría beneficiarse de su acción la pena que le esperase sopesada con el beneficio que podría obtener le haría inclinar la balanza -esto pensando de modo racional- por evitar el crimen.

Ver de D.D Raphael, *Moral Philosophy*, (Oxford : Oxford University Press, 1985), p.41.

este era entonces el gran padecimiento de esta filosofía moral, aun más, el utilitarismo en buena cuenta escamoteaba las disquisiciones sustantivas por la simplicidad y el formalismo de su principio fundamental²³ y por ende violaba sistemáticamente el principio de la autonomía y la libertad individual.

Es en este sentido que aparecía entonces el intuicionismo como una alternativa moral que si bien era cercana al utilitarismo tenía otras variables. El intuicionismo decía "que existen muchos principios que guían una correcta conducta humana, cada uno de estos principios sirve como *standard* o criterio de una clase adecuada de actos correctos o deberes. Dichos principios - éste mantiene -, son evidentes *per-se*, y se los reconoce como verdaderos por proceder de una intuición racional"²⁴.

Así pues, se podía tener una lista de principios que deberían de ser evidentes y entre estos principios que seleccionaba el intuicionismo podíamos encontrar :

- a) el promover la felicidad de otras personas
- b) el evitar dañar a los demás
- c) el tratar justamente a las personas que podría ser de acuerdo a su mérito, a su igualdad o a su necesidad
- d) decir la verdad
- e) mantener nuestras promesas
- f) mostrando gratitud
- g) promoviendo nuestra propia felicidad (prudencia)
- h) manteniendo y promoviendo nuestras virtudes"²⁵.

Vemos a primera vista que el primer principio intuicionista coincidía con el principio fundante del utilitarismo y por ende este principio caería bajo las mismas críticas que le cabiesen al utilitarismo quedando descartado de plano. Sin embargo, no era necesario analizar rigurosamente cada uno de los principios para

²³ El Utilitarismo es la doctrina que apunta a la maximización de la felicidad por el mayor número de personas.

²⁴ D.D. Raphael, *Ibid.*, p.43.

saber que el intuicionismo tenía tantos problemas como el utilitarismo. En primer lugar, los famosos principios evidentes para cualquier mortal en la práctica no parecían ser tales pues lo que si era muy evidente era el hecho de que todos los principios destacaban por su poca claridad lo que justificaba la aparición de distintas corrientes intuicionistas que defendían un principio en favor del otro. En segundo lugar, y esto era quizás lo más grave, la existencia de tal pluralidad de principios no podía terminar en otra cosa que no fuera un conflicto entre ellos. Por ejemplo como atinadamente señalaba el profesor Raphael, “uno podía encontrar una situación en la cual uno podía cumplir con una promesa solamente a expensas de sacrificar alguna felicidad (sea la tuya o la de los demás), o puedes encontrar que das una respuesta honesta a expensas de quebrar una promesa de confidencia”²⁶. ¿Cómo se podría arbitrar entre principios tan opuestos? El gran problema era que no había manera de arbitrar tal conflicto y esto hacía inviable al intuicionismo como una filosofía moral valedera y capaz de satisfacer los intereses individuales.

Una vez comprobadas las limitaciones de ambas y compartiendo ciertamente las objeciones que señalan tanto Rawls como Raphael conviene acercarnos ahora hacia los postulados centrales de *La Teoría de la Justicia*²⁷ a fin de que analicemos el modo como el profesor Rawls intentó construir una teoría que superase con creces las limitaciones de la corriente utilitaria y la intuicionista (la teleología)²⁸ y permitiese así contar con una teoría de la justicia que sin dejar de ser neutral pudiese establecer ciertos parámetros de sustantividad (léase Equidad).

²⁵ Ibid., p.44.

²⁶ Ibid., p.45.

²⁷ De aquí en adelante T.J.

²⁸ En realidad como señala Michael Sandel “en la visión de Rawls, la teleología confunde la relación de lo justo con lo bueno porque malinterpreta la relación del Yo y sus fines. Esto conduce a Rawls a expresar otra prioridad deontológica. Al contrario de la Teleología, él señala que lo que es más importante para nosotros no son los fines que escogemos sino la capacidad que tengamos de elegirlos. Y esta capacidad está localizada en el yo consciente que debe de ser anterior a los fines que escoja. “

Rawls a través de un razonamiento fino pero al mismo tiempo bastante abstracto utilizará como primer recurso la teoría contractualista que le permitirá plantear una tesis de lo **deseable**²⁹ en cuanto a lo que sería lo más adecuado pactar en una situación hipotética que a semejanza del estado de naturaleza iusnaturalista colocaría a los seres humanos como racionales y libres³⁰ en una condición de igualdad. Este punto de partida va a ser llamado por el Profesor Rawls como **la posición original** :

“En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social ; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justicia se escogen tras un **Velo de Ignorancia**. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dados que todos están situados de manera semejante y que ninguno es

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge : Cambridge University Press, 1982) , p.19.

²⁹ De hecho, los defensores de La Teoría de la Justicia han hecho hincapié en dos características fundamentales para apoyar esta propuesta. Se dice así, que la Teoría de Rawls es una tesis que apunta tanto a lo deseable como a lo posible, esto es, que intenta ser normativa y descriptiva al mismo tiempo. Por lo tanto, no escamotearía lo ideal - lo deseable - como tampoco caería en la ilusión de las utopías políticas (de allí el talante fáctico).

Chandran Kukathas & Philip Pettit., *Ibid.*, pp. 6-11.

³⁰ John Rawls, *Ibid.*, pp. 24-25.

capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia. Podría decirse que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos”³¹.

El **Velo de ignorancia** como dice el mismo Rawls apuntará a utilizar la noción de justicia puramente procesal como sustento de su teoría³². Esto tendería entonces a eliminar los efectos de las diferencias y las contingencias de la vida³³, se podría decir entonces que la idea general es que las distribuciones de los bienes sociales serían justos si fueran un resultado de la aplicación de principios que fueran neutrales según los diferentes ideales, propósitos y planes de vida; y ellos serían neutrales si (y porque) ellos fueran escogidos por individuos en una posición adecuada de inocencia acerca de nuestros deseos, capacidades, y posición social.

“La posición originaría sería la idea mediadora entre una determinada forma de concebirnos a nosotros mismos y ciertos principios de justicia : detrás de esta idea están las ideas kantianas de autonomía y razón práctica”³⁴.

Para explicarlo de manera más sencilla, Rawls se plantea el modo de resolver dos inquietudes, la primera versa sobre las cuestiones básicas de la sociedad y la

³¹ Ibid., p.25.

³² Ibid. p.135.

³³ Como afirma el mismo Rawls este artilugio del Velo de Ignorancia es un “recurso” que está implícito en los trabajos de Kant particularmente en la estructuración de su imperativo categórico pues esta ley universal no tiene en cuenta el lugar que ocupamos en la sociedad.

Ibid.

³⁴ Elena Beltrán Pedreira, “El Neoliberalismo : La Filosofía política de John Rawls”, en Fernando Vellepín editor, *Historia de la Teoría Política*, Vol 6 (Madrid : Alianza, 1995), p.113.

segunda sobre las reglas que proporcionarían los fundamentos de una sociedad justa, para hallar estas respuestas deberíamos hacer lo siguiente: debemos suponer la existencia de un congreso de hombres y mujeres que todavía no pertenecen a ninguna sociedad determinada y que se han juntado en una suerte de asamblea constitucional que establecerá las reglas esenciales de la comunidad que van a formar. Dichas personas no son ciertamente marcianos sino que tienen cualidades específicas, deseos concretos y son identificables, sin embargo atraviesan por una suerte de olvido o amnesia (velo de ignorancia) que no les permite recordar quienes son, no saben si son pobres o ricos, feos o atractivos, blancos u orientales, talentosos o brutos y lo más importante desconocen sus propias creencias en torno a lo que puede ser valioso en la vida. Ciertamente todos poseen ideas en relación a lo que sería su vida, sus preferencias morales etc., pero el problema es que nadie sabe cuales serían realmente sus verdaderas opiniones sobre estos temas vitales. Pero a pesar de esta situación ellos deben de estar en capacidad de ponerse de acuerdo sobre lo que debería ser su constitución política. Ahora bien como seres racionales Rawls indica que tendrían que llegar a acuerdos de justicia³⁵. Dichos acuerdos configurarían los dos principios de justicia de la teoría rawlsiana:

- 1) **Primero**: Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.
- 2) **Segundo**: Las desigualdades económicas y sociales han de estructurarse de manera que sean para:
 - a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y

³⁵ Esta explicación con términos muy elementales la hemos extraído en gran parte de la entrevista "Filosofía y Política" que concedió el profesor de Jurisprudencia de la Universidad de Oxford, Ronald Dworkin al periodista británico Bryan Magee. Cfr. Bryan Magee, *Los Hombres detrás de las Ideas, algunos creadores de la filosofía contemporánea* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993, segunda reimpresión), pp.254-276.

b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades”³⁶.

Sin embargo, estos dos principios poseen como dice Rawls un orden lexicográfico, es decir que el primer principio (el de la libertad) debe tener prioridad sobre el segundo (el de la justicia). Esta ordenación significa que cualquier violación a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas por mayores ventajas sociales y económicas. Una libertad solo puede ser limitada por otra³⁷. Asimismo, Rawls señala que las libertades básicas del primer principio estarían comprendidas por la libertad política (el derecho a votar y ser elegibles para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y la libertad de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definido por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio³⁸.

El orden lexicográfico por cierto, también se utiliza en el segundo principio aunque de manera inversa, esto es, que la igualdad de oportunidades b) se antepone al denominado Principio de la Diferencia a). Este segundo principio establece además la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar es decir que se impone al “principio de la eficiencia”, y la idea de maximizar la suma de ventajas en la sociedad³⁹.

³⁶ John Rawls, T.J., *Ibid.*, p.280.

³⁷ Lo cual significa que las libertades no son absolutas sino que se autolimitan. De hecho el mismo Rawls menciona que “dado que las diferentes libertades básicas están abocadas a entrar en conflicto, las reglas institucionales que definen estas libertades deben de ajustarse de forma que encajen en un esquema de libertades coherente.” John Rawls, *Sobre las Libertades*, *Ibid.*, p.37. Ahora bien, el hecho de que esto se realice de manera armónica, esto es otra historia, al respecto se puede confrontar mi ensayo “¿Existen los Derechos Naturales”, *DERECHO-PUC*, No. 49, Dic.95.

³⁸ *Ibid.*, p.68.

³⁹ Kukathas & Petit, *Ibid.*, p.44.

Ahora bien, por más tentadores que apareciesen ambos principios, las críticas no se harían esperar y así por ejemplo el primer principio de las libertades básicas enfrentó desde un inicio grandes críticas como las señaladas por el Profesor H.L.A. Hart en la medida en que no se explicaba con claridad en la T.J. por ejemplo las razones por las cuales las personas en la posición original tendrían que elegir estas libertades básicas y porque su prioridad ni tampoco Rawls expresaba el modo como podrían especificarse y adaptarse las libertades en las etapas constitucional, legislativa y judicial una vez que se desvele el velo⁴⁰. En este sentido, Rawls aclarará de alguna manera que él no estaba haciendo alusión a la libertad en abstracto y para corroborar lo dicho, cambiará algunos de los términos que utiliza en su primer principio, y así ya no hablará más del “más amplio sistema total de libertades...”⁴¹ sino de “un régimen plenamente suficiente de libertades...”⁴² que van a ser tipificadas con más detalle en el ensayo citado y que de alguna manera responden ya no a una visión metafísica y trascendente como la perspectiva Kantiana de la *Teoría de la Justicia* sino a una visión más bien contextualizada y que respondía sin hesitar a la realidad democrática de Norteamérica⁴³.

Pero antes de entrar con mayor detalle a las críticas sustantivas a la propuesta del profesor Rawls, debemos llamar la atención en relación al segundo principio para decir que éste no es menos problemático que el primero.

⁴⁰ H.L.A. Hart, “Rawls on Liberty and its Priority” en Norman Daniels, *Reading Rawls*, (Nueva York : Basic Books, 1975) pp.249-252.

Justamente en el ensayo de Rawls Sobre las Libertades, se dedicará a responder a los argumentos levantados por Hart.

⁴¹ En realidad lo que está diciendo Rawls ahora es que la libertad no es un bien cuantificable que puede incrementarse o disminuirse sino que es un bien sustantivo que puede sin embargo concretarse en alguna manera. (Ejemplo a través de la numeración de las libertades básicas).

⁴² John Rawls, *Sobre las Libertades...*ibid., pp.34-35.

⁴³ Elena Deltrán, ibid., p.104.

Brian Barry en un conocido libro sobre *La Teoría de la Justicia*⁴⁴, mencionaba por ejemplo que el término de "las desigualdades económicas y sociales" nos dejaba en un vacío y ambigüedad enorme pues los seres humanos podían establecer múltiples maneras de exigencia sobre los recursos materiales⁴⁵, Rawls hablaba de que las desigualdades son justificadas cuando favorecen a los menos aventajados de la sociedad, pero ¿en qué caso son justificadas las desigualdades?, ¿cuándo los más capaces toman los puestos dirigentes y así por ejemplo podrían realizar políticas sociales y económicas en beneficio de todos?, pero, ¿cómo podríamos medir el beneficio que obtendrían los menos favorecidos por estas distinciones de *status*?

Podríamos entonces resumir ambos principios de acuerdo a lo que el mismo Rawls afirmaba :

"Todos los bienes sociales primarios - libertad, igualdad de oportunidades, renta , riqueza y las bases del respeto mutuo - han de ser distribuidas de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados".⁴⁶

Se entiende pues, que estos principios son principios liberales que intentan garantizar la justa igualdad de oportunidades, limitando de alguna forma la acumulación excesiva de propiedades y de riqueza manteniendo además el acceso a la educación para todos⁴⁷.

Pero después de conocer la naturaleza de estos principios, cabría preguntarse: ¿por qué tendrían que ser escogidos? Rawls encontrará que estos principios comparativamente hablando son superiores a las propuestas utilitarias, perfeccionistas, egoístas, etc.⁴⁸.

⁴⁴ Brian Barry, *La Teoría Liberal de la Justicia*, (México : Fondo de Cultura Económica, 1993)

⁴⁵ Ibid., p.50.

⁴⁶ John Rawls, TJ, Ibid., p.281.

⁴⁷ Ibid., pp. 78-79.

⁴⁸ Kukathas & Petit, Ibid., p.44.

privilegiado detrás del velo de ignorancia. Esto significa, que el sujeto rawlsiano se pone en el supuesto de que la elección que tendría que efectuar sería llevada a cabo no por él mismo sino por nuestro peor enemigo y en esas circunstancias lo que busca la T.J. es elevar los mínimos a lo máximo, en otras palabras deberíamos poder elegir lo máximo de lo mínimo (criterio llamado *MAXIMIN*) o lo que es lo mismo elegir lo mejor de lo peor, y es precisamente esta elección la que efectuaría un hombre racional y libre porque de tocarnos el peor lugar en la jerarquía social por lo menos tendríamos asegurada las más importantes libertades.

La primera crítica que salta a la vista parece bastante obvia : ¿por qué tendríamos que ser tan timoratos y escoger según él el criterio *maximin*?, ¿acaso no podríamos arriesgarnos y pensar que vamos a ser los mejores dotados dentro de la sociedad eligiendo entonces principios más beneficiosos para nosotros y obviar por ejemplo el principio de la diferencia?, ¿no serían los principios de justicia unos obstáculos para nuestro propio desarrollo?.

Pues bien más o menos algunas de estas ideas están en el argumento que baraja otro famoso profesor de Harvard, llamado Robert Nozick⁴⁹ que propugna una crítica desde la llamada Nueva Derecha o Libertarianismo.

Una teoría como la elaborada por Rawls (particularmente el principio de la diferencia) significaría una continua intervención del Estado en la vida de las personas⁵⁰ y esto sería sencillamente inaceptable y violatorio al derecho de propiedad que tenemos nosotros sobre nuestra propia persona.

⁴⁸ Kukathas & Petit, *Ibid.*, p.44.

⁴⁹ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (New York : Basic Books, 1974), edición en español. *Anarquía, Estado y Utopía*, (México : Fondo de Cultura Económica, 1988)

⁵⁰ *Ibid.*, p.163.

Asimismo, Nozick encuentra muy débil el planteamiento de la distribución de bienes que se produciría tras la posición original y la elección de los principios pues las cosas son siempre poseídas de antemano, las cosas vienen al mundo ya ligadas a las personas y poseídas por ellas. Desde el punto de vista de las concepciones históricas de la adquisición de propiedad, las cosas no podrían caer como maná del cielo; esto aparentemente sería lo que acontecería con la T.J.⁵¹. En realidad, lo que vale la pena destacar de esta crítica más que la supuesta violación al derecho a poseernos a nosotros mismos (*self-ownership*) que defienden los libertarios es la abstracción e idealidad de la posición original. Y si Nozick destacará la inevitabilidad de recurrir a la historia para plantear una teoría normativa o prescriptiva (aunque sea de tinte liberal), Rawls a pesar de bosquejar una propuesta que reúna a lo deseable y lo posible, se apoyará como dijimos al inicio en un constructivismo Kantiano que por esencia revertirá en un idealismo trascendente - de allí por ejemplo la universalidad del proyecto rawlsiano- y que será objeto de las más severas críticas elaboradas por el profesor Michael Sandel⁵² quien pondrá sobre el banquillo de los acusados en primer lugar al **Sujeto** que debería tomar parte de la posición original y a las debilidades teóricas de este formalismo de la Justicia que utilizará Rawls para legitimar su propuesta. Como mencionamos de manera ligera al inicio, el liberalismo Kantiano se fundamentaba en la distinción que se marcaba entre lo "justo" (*right*) y lo "bueno" (*good*), esto es, entre la estructura de derechos y libertades, y las concepciones del bien que la gente buscaría dentro de esta estructura⁵³.

⁵¹ Ibid., p.198.

⁵² También profesor de la Universidad de Harvard y reconocido miembro de la corriente filosófica denominada Comunitarista que se ha dedicado en los últimos años a desvirtuar uno por uno los argumentos teóricos centrales del Liberalismo y el Libertarianismo. Aparte del libro ya citado destacan sus ensayos "The Procedural Republic and the Unencumbered Self" *Political Theory*, 12/1 1984, y "Morality and the Liberal Ideal", *New Republic*, Mayo 7, 1984; la introducción al libro editado por él mismo, *Liberalism and its Critics*, (Oxford: Blackwell, 1984), y más recientemente su último libro *Democracy's Discontent: America in Search of Public Philosophy*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996)

⁵³ Michael Sandel, Introducción a *Liberalism and its critics*, Ibid., p.3.

Así pues, en la T.J. "lo justo" es anterior a "lo bueno" y esto significa que los derechos en primer término no pueden ser sacrificados por la causa del bienestar general (el subrayado es nuestro) y en segundo lugar los principios de justicia que especifican estos derechos no pueden ser derivados de alguna visión de particular de un bien determinado, por ende "lo que justifica los derechos no es que ellos maximicen el bien público o promueven el bien general, sino más bien que ellos constituyen una estructura justa dentro de la cual los individuos y los grupos pueden escoger sus propios valores y fines, consistentes con una libertad similar para los otros"⁵⁴. Esta justicia formal que adecúa la justicia a un mero procedimiento supuestamente neutral ha sido cuestionado recientemente por la filosofía Comunitarista que apelando en buena medida a las críticas que realiza Hegel a Kant señalan por ejemplo que es irrealizable además de ser un absurdo el anteponer "lo justo" a "lo bueno", o invocando a Aristóteles afirmando que nosotros no podemos establecer acuerdos políticos sin referirnos a propósitos comunes y a fines comunes, y no podemos concebir nuestra personalidad sin recurrir a nuestros roles como ciudadanos de una determinada comunidad⁵⁵. De hecho, Rawls claramente afirmaba que el sujeto concurrente a la posición original era anterior a sus fines que eran definidos por él, en este sentido Sandel sostenía con contundencia que "la prioridad del sujeto sobre sus fines significaba que yo nunca era definido por mis metas y vínculos, sino que siempre era capaz de anteponerme a ellos e inclusive tener la posibilidad de revisarlos"⁵⁶. Corroborando lo mencionado por Sandel, pensamos que es aquí donde comienza a trastabillar de manera rotunda la propuesta rawlsiana pues al producirse la elaboración de la T.J. y en su afán por mantener la neutralidad y la apertura⁵⁷ que eran obviamente los objetivos de su teoría, Rawls construía un sujeto que no podía ser capaz de decidir sobre nada y esto por la sencilla razón de que los objetos de elección no estaban nunca flotando en el aire sino que se trataban siempre de valores, sentimientos, costumbres, etc., es decir objetos que estaban

⁵⁴ Ibid., p.4

ubicados dentro de una comunidad específica y en un tiempo también determinado. Si separáramos cómo lo hacía Rawls al sujeto de sus fines (esto es a “lo justo” de “lo bueno”), no era posible ni siquiera la posibilidad de plantear al contractualismo como fórmula, habida cuenta de que no era posible ningún de tipo de elección (que se entiende es la base del contrato) . Ahora bien, por las mismas características de los principios a los que se llegaban tras la posición original era evidente que tenían que haber sido escogidos dentro de una tradición en particular y dicha tradición no era otra que la tradición liberal-democrática que proponía tales principios como los correspondientes a una sociedad bien ordenada. Por lo tanto, mal podía Rawls plantear su teoría como una propuesta filosófica o metafísica que se mostrase universal y abstracta (como el imperativo categórico Kantiano) cuando en realidad los valores guías (léase principios) tenían una historia y un contexto determinado. Esto finalmente despojaba a los principios de una validez planetaria al tiempo que se imponía como una crítica aún más aguda que aquellos quienes por ejemplo destacaban la arbitrariedad de los principios⁵⁸ (esto es, por ejemplo porque se privilegiaba a la libertad por sobre la igualdad) y que colocaban paradójicamente a la T.J. en la misma línea que el Intuicionismo y su injustificado listado de derechos morales.

⁵⁵ Ibid., p.5

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Definitivamente la neutralidad y la apertura son las dos características de las sociedades liberales contemporáneas y particularmente dentro del mundo anglosajón, como certeramente lo anunciara algunos años atrás el recordado profesor de la Universidad de Chicago Allan Bloom en un libro emblemático para el movimiento comunitario :

“... La reciente educación de la apertura ha rechazado todo esto. No presta atención a los derechos naturales o a los orígenes históricos de nuestro régimen que ahora es enseñado como que se haya esencialmente quebrado ...está abierto a todos los hombres, a todas las clases de vida, a todas las ideologías. No existe otro enemigo que aquél que no se está abierto a todos. Pero cuando no hay objetivos compartidos o una visión del bien público, ¿es posible mantener un contrato social ?”

Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York : Simon and Schuster, 1987), p.27.

⁵⁸ Por ejemplo el mismo Rawls señalaba que las libertades básicas no podían incluir ni el derecho a poseer los medios de producción (socialismo) ni tampoco el derecho a la libre contratación. (libertarianismo), sin dar sin embargo mayores explicaciones del porqué. Ver T.J., Ibid., p .69.

5.2 Justicia Política y no metafísica

Al inicio de la T.J., Rawls acertaba con seguridad que la T.J. era una teoría que estaba hecha para sujetos libres y racionales⁵⁹ y que al mismo tiempo utilizaba el análisis de la teoría de la elección racional para conocer la naturaleza “racional” de los principios⁶⁰.

Definitivamente, el sentido del Velo de Ignorancia y el privilegio de lo “justo” sobre lo “racional” confirmaban esta supremacía de lo racional, es decir, de la búsqueda de la satisfacción de nuestro interés privado sobre el colectivo en base a un cálculo instrumental para medir nuestros beneficios. El Velo de Ignorancia servía entonces para morigerar esta característica de los seres humanos en la posición original mientras que los principios resultado del Contrato apuntaban a consolidar una sociedad bien ordenada, es decir una comunidad liberal en la cual a pesar del individualismo latente se pudiese compartir ciertas tareas de manera común.

Empero, este privilegio del sujeto racional en la T.J. produjo más bien una andanada de críticas que señalaban por ejemplo que el modelo rawlsiano solamente establecería una “Sociedad de Desconocidos”⁶¹ y quizá hasta una “Sociedad de Enemigos”⁶². La crisis moral y social de las sociedades postindustrializadas alimentaron entonces esta crítica a los modelos individualistas y racionalistas cuya decadencia se vislumbraba en buena medida como fruto del comportamiento de estos sujetos maximizadores y poco altruistas.

⁵⁹ T.J., *Ibid.*, p.24.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁶¹ Esto es lo que señalaría el profesor Michael Sandel y que representaría en síntesis el pensamiento comunitarista.

⁶² Este sería el talante de un autor tan antiliberal como antimoderno como el Profesor Carl Schmitt, ver *El Concepto de lo Político*, *Ibid.* Cfr, el capítulo 3 de este trabajo.

El Velo de Ignorancia era una mera abstracción y la realidad distaba mucho de la idílica posición original. Al mismo tiempo, parecía también un poco contradictorio el que los sujetos racionales decidiesen contar con un principio como el de la diferencia que quizá no calzaba de manera apropiada con la racionalidad instrumental. En fin todas estas críticas motivaron un replanteamiento en la T.J. que se comenzó a gestar particularmente en un ensayo publicado en 1985 y que culminaría con su obra *Liberalismo Político*⁶³.

El primer paso importante iba a ser el cuestionamiento a la racionalidad de la T.J. para abrir espacio a un concepto que tenía más bien una perspectiva bastante distinta : **La Razonabilidad**. Esta decía el mismo Rawls aparece por ejemplo cuando "entre iguales, están dispuestos a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo"⁶⁴.

En otras palabras, lo razonable debía formar parte inseparable de toda sociedad entendida como un sistema justo de cooperación y por ende superaría también la mediatizada visión racional en la medida que ésta poseía una sensibilidad moral que era imprescindible para consolidar una sociedad bien ordenada⁶⁵.

⁶³ Para referirse a la obra *Liberalismo Político*, ver en adelante L.P. El artículo en mención se titula "Justice as Fairness : Political not Metaphysical" (Justicia como Equidad : Política no Metafísica), publicado en *Philosophy and Public Affairs*, 14 (Summer 1985). Empero, los grandes cambios en la T.J. comienzan mucho tiempo atrás particularmente en sus conferencias llamadas "Kantian Constructivism in Moral Theory : The Dewey Lectures 1980", editadas en *Journal of Philosophy*, 77 (1980).

En su último libro *Political Liberalism*, (New York : Columbia University Press, 1993) edición en español : *Liberalismo Político* (México : Fondo de Cultura Económica, 1995), resume todas las modificaciones a la T.J.

⁶⁴ John Rawls, LP, *Ibid.*, p.67.

⁶⁵ *Ibid.*, p.69.

Así pues, Rawls reula en el L.P. de su intención de fundar su teoría bajo los cimientos de la “teoría de la elección racional” (*rational choice theory*) de la economía moderna y para eso “enfatisa el hecho de que las partes en la posición original están interesadas en asegurar para la persona que representan los más altos intereses de orden con los que contamos para desarrollar y ejercitar nuestros dos poderes morales, esto es, promover nuestra determinada concepción de bien cualquiera que sea y actuar con justicia”⁶⁶.

Como luego afirmara Rawls, “en la justicia como imparcialidad, lo razonable y lo racional se consideran dos ideas básicas distintas e independientes”⁶⁷. Son distintas pues no es factible derivar lo razonable de lo racional y por consiguiente son ideas autónomas aunque complementarias. Lo razonable nos hace entrar en el mundo público pues nos faculta a elaborar términos justos de cooperación.⁶⁸

Vemos pues que se produce ya el primer gran quiebre con la TJ que aseguraba enfáticamente que si era factible derivar principios **razonables** de agentes **racionales**, es decir, derivar lo bueno (lo razonable) de lo justo (lo racional).

Rawls, se alejará así de la justicia formal Kantiana (*right*) aunque él va a continuar hablándonos de Justicia. Sin embargo, la justicia del L.P., no será ya la justicia racional sino una justicia razonable o sustantiva que ahora sí tendrá un espacio claro y concreto dentro de la posición original.

La justicia como imparcialidad necesitará de la razonabilidad para que pueda ser percibida como una justicia cierta y real alejándose de la abstracción de los sujetos kantianos que prácticamente no podían ser considerados como seres de carne y hueso⁶⁹.

Ahora bien, el apelar a la razonabilidad ponía en serios aprietos al profesor de Harvard pues si consideramos que la razonabilidad formaba parte de la posición

⁶⁶ David Lewis Schaefer, “Rawls Redux”, en *The Political Science Reviewer*, Volume XXV, 1996, pp.159-160. Vale decir que los dos poderes morales serían la racionalidad y la razonabilidad.

⁶⁷ John Rawls, LP, *Ibid.*, p.69.

⁶⁸ *Ibid.*, p.71.

original ¿cuál era el actual sentido del Velo de Ignorancia? aún más, ¿en base a que criterios podía aseverar Rawls que los seres humanos eran mitad racionales y mitad razonables?, ¿por qué tendríamos que seguir a Rawls y no a Hobbes quien era el abanderado del modelo racionalista y que no creía que los seres humanos tuviesen un sólo poro de razonabilidad?.

Si bien, la razonabilidad no podía identificarse con el altruismo, no distaba mucho de éste y por eso el nuevo modelo dejaba la abstracción kantiana por cierto idealismo romántico quizá más próximo a Hegel de lo que Rawls creyese. De hecho el L.P, poseía una gran dosis de *Sittlichkeit* o eticidad :

“En una sociedad razonable, más sencillamente ilustrada en una sociedad de iguales en cuanto a los asuntos básicos, todos los ciudadanos tienen sus propios objetivos racionales que esperan favorecer, y todos están dispuestos a proponer términos justos que se espera razonablemente acepten los demás, de manera que todos puedan beneficiarse y mejorar, según lo que cada uno pueda lograr por sí mismo. Esta sociedad razonable no es ni una sociedad de santos ni una sociedad de egocéntricos. Es como mucho, parte de nuestro mundo ordinario, un mundo al que no le atribuimos muchas virtudes, hasta que nos vemos fuera de él.”⁷⁰.

Si le diésemos a leer este párrafo a alguien que solamente conociese la T.J. jamás podría imaginarse que tales ideas han sido escritas por la misma persona. Sin embargo, el cambio de Rawls es por demás evidente aunque el mismo considere que únicamente se tratan de aclaraciones a su libro original⁷¹.

Empero, va a ser a través de su concepto del **Consenso Traslapado** (*Overlapping Consensus*) y en el renovado énfasis en sostener categóricamente que la nueva aproximación a la T.J. debe ser una aproximación Política y no

⁶⁹ Esto por la simple razón de que el Velo de Ignorancia al ocultar un sin fin de caracteres que describen e identifican a los seres humanos nos hacía perder también nuestro sentido de humanidad.

⁷⁰ LP, Ibid.

Metafísica o Epistemológica donde se den los cambios más dramáticos y radicales y donde se apreciarán de mejor modo las nuevas contradicciones en el pensamiento rawlsiano.

Como lo mencionaba ya en un ensayo previo al L.P., para Rawls “la filosofía como la búsqueda de la verdad de un orden metafísico y moral independiente no puede proveer una adecuada base para una concepción política de la justicia dentro de una sociedad democrática ... trataremos entonces de dejar a un lado en la medida de lo posible las controversias filosóficas buscando la manera de huir de las prolongadas discusiones de los problemas filosóficos centrales. Así, en lo que yo he llamado un “Constructivismo Kantiano”, tratamos de obviar el problema de la verdad y la controversia entre el realismo y el subjetivismo acerca el *status* de los valores morales y políticos. Esta forma de constructivismo ni afirma ni rechaza estas doctrinas. Al contrario, ésta reformula ideas de la tradición contractualista para lograr una concepción de objetividad y justificación fundada sobre un acuerdo público en los juicios. El propósito es un acuerdo libre, una reconciliación a través de la razón pública”⁷².

En este sentido, se podía entender que la teoría estaba restringida en su propósito a cubrir únicamente la “estructura básica” de la sociedad y su invocación a la política se dirigía a elaborar los valores compartidos de la libertad y de la igualdad que se supone se encontraban en ese espacio denominado por Rawls “consenso traslapado”.

Rawls planteaba entonces no sólo la existencia de seres razonables dispuestos a honrar sus promesas y preocupados con los demás sino también un espacio que como una suerte de base o estructura común serviría para llegar a otro tipo de acuerdos.

⁷¹ Ibid., p.11.

⁷² John Rawls. “Justice as Fairness : Political not Metaphysical” , Ibid., p.194.

Conociendo que las sociedades contemporáneas son sociedades plurales y fraccionadas y existiendo temas filosóficos que podían ser tildados de irracionales e irrazonables⁷³, esto es, temas incapaces de llegar a acuerdos definitivos como por ejemplo el aborto, la pornografía o la pena de muerte, se debería entender entonces que dichos temas deberían quedar fuera de la esfera legislativa. En definitiva "en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia debiera presentarse, hasta donde esto es posible, como independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales."⁷⁴

Para Rawls dicho "consenso traslapado" se hallaría básicamente en el consenso constitucional en lo que él denomina "una estructura básica de una democracia constitucional moderna"⁷⁵ que llevaría por estardartes tanto al principio de la libertad como el de la igualdad repitiendo más o menos el mismo esquema propuesto por John Locke en el Siglo XVII, "esto sería en esencia lo que constituiría el consenso traslapado"⁷⁶.

Rawls apelaría también a definir su nueva lectura de la T.J. como anclada en un contexto y una cultura determinada, vale decir, que esta cultura como estamos viendo no sería otra que la cultura pública de las sociedades democráticas, empero, como señalan sus críticos "en ninguna parte del L.P. (ni mucho menos en la T.J.) Rawls se compromete en cualquier intento serio de explicar que significa "cultura", como se pueden identificar las ideas centrales a ella, o como es que ésta se forma y sostiene"⁷⁷.

⁷³ LP, Ibid., p. 146.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ "Justice as Fairness : Political not Metaphysical", Ibid., p.188.

⁷⁶ "Rawls Redux", Ibid., p.177.

⁷⁷ Ibid., p.167.

En síntesis, Rawls sostiene ahora que su modelo ha dejado de ser un marco universal para pasar a ser exclusivamente un modelo *made in America*⁷⁸ que únicamente puede tener vigencia y sentido en dicha comunidad. Sin embargo, salta a la vista las graves incongruencias del renovado planteamiento pues al pretenderse separar lo filosófico de lo político nos aleja aún más de la justicia sustantiva (que se supone debería ir de la mano con la razonabilidad) en tanto que ésta queda desprovista de sus contenidos e mentales como son los temas morales y filosóficos.

Por ello, como mencionábamos, la "sociedad bien ordenada" contemporánea no tendría porqué hacerse problemas con los asuntos más relevantes de la agenda política del mundo de hoy en tanto que para Rawls estos no serían exactamente problemas políticos (nos referimos por ejemplo al aborto, la homosexualidad, el racismo, etc.) sino más bien éticos⁷⁹.

Así pues, lo que aparecía como un intento por superar las contradicciones formalistas de la T.J. se convertían ahora en contradicciones aún más manifiestas pues seguían escamoteando la perspectiva axiológica (que tendría que incluir por fuerza a la metafísica y a la moral) y lo que es más grave, se renunciaba expresamente a la ambición de contar con un modelo universal que pudiese servir para evitar los peligros y los conflictos del relativismo.

En el capítulo siguiente trataremos de definir el concepto de democracia deliberativa y las limitaciones que ésta encuentra en la propuesta rawlsiana.

⁷⁸ Aun cuando se advierta que tal "consenso traslapado" descansa más en las mentes de ciertos intelectuales norteamericanos antes que en la propia realidad.

"Rawls simplemente ha resumido en una peculiar y abstracta forma los dogmas fundamentales de la ideología que congenia más con la mayoría de los académicos norteamericanos en las últimas décadas."

"Rawls Redux", *Ibid.*, p.178.

⁷⁹ De hecho, la democracia deliberativa justamente nace para enfrentar los conflictos morales a fin de darles una respuesta política, aun cuando esta respuesta no zanje definitivamente el conflicto sino que haga razonables las controversias y se garantice así el respeto por cada posición moral. Cfr. Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and disagreement*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), pp.1-9.

Capítulo 6

Los Fundamentos de la Democracia Deliberativa

“Y dijeron: vamos edificuémonos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo; y hagámonos un nombre, por si fuéremos esparcidos sobre la faz de la tierra... Y dijo Jehová: He aquí el pueblo es uno, y todos éstos tienen un lenguaje: y han comenzado a obrar, y nada les retraerá ahora de lo que han pensado hacer. Ahora pues, descendamos, y confundamos allí sus lenguas, para que ninguno entienda el habla de su compañero.....”

Exodo, 11, 1

“Llamo argumentación al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos”

*Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns**

6.1 El lenguaje y la comunicación como fundamento de la paz

Hannah Arendt en su famosa obra *La Condición Humana* aseguraba que el espacio público era la esfera de la realidad que superando lo biológico (es decir las necesidades que requerían ser satisfechas para mantener la vida humana) apuntaba hacia la trascendencia y la libertad¹, en este sentido, además de marcar una clara distancia entre lo que ella llamaba lo privado y lo público², manifestaba también que el espacio público mostraba características

¹ Hannah Arendt, *La Condición Humana*, *Ibid*, p.43.

² Es importante mencionar que mientras generalmente se asume que la dicotomía público/privado recién surge durante la modernidad, Arendt señala la existencia de esta dualidad dentro del mundo clásico de los griegos. Así, indicará que el ámbito privado corresponde a la FAMILIA mientras que el espacio público sería el de la *POLIS* siendo éste último superior al primero:

“ El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era la propia vida - los penates, dioses domésticos, eran según Plutarco, “los dioses que nos hacen vivir y alimentan nuestro cuerpo - , que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, y ambas funciones naturales, la labor del varón, en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida. Así, pues, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno.

La esfera de la *polis*, por el contrario, era la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la

especiales que lo hacían proclive a relacionarse con el diálogo y la persuasión antes que con cualquier forma de imposición o coerción. Así pues, el espacio de la *Polis* descansando en la igualdad no se ocupaba más de la subsistencia (espacio privado, estatuido en función a la desigualdad y la jerarquía) sino de consolidar valores importantes destinados a fundamentar el concepto central de la "Buena Vida" ³.

Por ende, la vida de la *Polis*, no era otra cosa que la reunión de todos los ciudadanos que sustrayéndose a la violencia del Estado de Naturaleza, es decir, de lo puramente animal, superaba este estadio de "acción" - típico del mundo prepolítico - para pasar al estado del discurso y la persuasión, esto es, al orden público o político⁴.

En consecuencia, mientras que la *polis* aseguraba la paz a través de la razonabilidad que emanaba del discurso oral que no involucraba la fuerza física, la pasión que se hallaba inmersa en el mundo prepolítico volcaba las relaciones humanas al terreno de la coerción y del mandato imperativo; así pues, como bien señalaba Arendt, la violencia era Muda⁵.

condición para la libertad de la *polis*. Bajo ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger a la sociedad, se tratara de la del fiel, como en la Edad Media, o la de los propietarios, como en Locke, o de una sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo, como en Hobbes, o de una de productores, como en Marx, o de empleados, como en la nuestra, o de trabajadores, como en los países socialistas (...)

Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuerza su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad..."

Ibid., pp. 43-44.

³ Definitivamente lo que tipificaba al mundo de los filósofos griegos era la búsqueda de la ansiada "Buena Vida" que era exactamente la realización de la naturaleza de los seres humanos manifestada a través de la práctica de la Virtud o *arete*.

Para importantes reflexiones sobre este tema, ver de Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud, Whose Justice?, Which Rationality?* y *Tres Versiones Rivalentes de la Etica*. Y para una lectura "moderna" del concepto de Buena Vida, cfr., *Sources of the Self*, de Charles Taylor, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

⁴ Hannah Arendt, Ibid., p.40.

⁵ Ibid.

Sin embargo, el hecho de que la violencia sea muda no significa que la paz sea deliberativa, pues como veremos más adelante la Paz en las sociedades tradicionales se conseguía a través del diálogo entre los filósofos o sacerdotes y el silencio dentro del resto de los habitantes. Y es más, una sociedad Tradicional perfecta debería descansar en el silencio. Cfr, Capítulo 1.

Siguiendo a Aristóteles entonces, ella señalaba que el hombre no era solo *zoon politikon* sino también *zoon logon ekhon*, esto es, "ser vivo capaz de discurso"⁶.

Evidentemente, el campo del derecho, por lo menos en su vertiente clásica, indicaba que lo jurídico era en esencia Dialéctica, esto es, diálogo o confrontación de opiniones públicas con el fin de aproximarnos a la justicia⁷, el filósofo por su parte utilizaba la dialéctica en su intento por transformar la *doxa* (opinión) - que podía leerse como las premisas dentro de la dialéctica - en *epistemé* (conocimiento), en pocas palabras podía decirse que la tarea de la filosofía clásica- y la del filósofo por cierto - no era otra que la de transformar las opiniones en conocimiento⁸.

Para tal fin el maestro utilizaba la enseñanza oral (*paideia*:educación) a fin de poder aproximar a los hombres a la Verdad (es decir hacerlos salir de las sombras de la caverna).

En una línea parecida Rousseau también había ponderado las bondades del lenguaje, que era aquello que nos distinguía de los animales⁹, y éste según él, nació tras el reconocimiento entre los hombres de la necesidad de expresar sentimientos y pasiones semejantes¹⁰. Al mismo tiempo, podía entenderse que su aparición se vinculaba a ciertos estadios de evolución en los cuales la violencia que estaba detrás de todas las acciones era suplantada drásticamente por medio del discurso o la palabra¹¹.

⁶ Ibid.

⁷ Michel Villey, *Compendio de Filosofía del Derecho*

Villey explica la dialéctica jurídica de la siguiente manera: "lo primero que se necesita en toda disputa organizada es plantear el objeto del debate, la cuestión, el problema (...) el objeto es contemplado, sin duda, desde un ángulo particular: cabe apuntar a su definición, su esencia, sus cualidades, su estado, sus relaciones con otras cosas. La Tópica - Aristotélica - llega a clasificar las especies de las causas. Y nace así el problema, constituido por el choque de dos proposiciones, afirmativas y negativa, referentes a esos objetos. (...) A cada cual le toca jugar: atenerse a su papel, desarrollar su propio punto de vista y defenderlo, como en una competición se pide a cada jugador que busque su victoria personal.." Vol II, p.75

⁸ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, Ibid, p.15.

⁹ Jean Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas* (Bogotá: Norma, 1993), p.9.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Rousseau cita el caso de que cuando el levita Efraín quiso vengar la muerte de su mujer, ni habló ni escribió nada, sino que dividió el cuerpo en doce pedazos y se los envió a las 12 Tribus de Israel. Ibid., p.12

La vocación pacifista y sentimental del discurso podía verse en cualquier pieza oratoria que manifestara sentimientos¹² como señalaba el mismo Rousseau: "La impresión, sucesiva del discurso, que golpea con violencia, nos produce una emoción distinta a la de la presencia del objeto mismo, que abarcamos con una sola mirada. Supongamos una situación de dolor perfectamente conocida: al ver a la persona afligida difícilmente nos conmovemos hasta llorar, pero démosle el tiempo de decir todo lo que siente, y pronto estaremos anegados en lágrimas"¹³.

Así pues, en el espacio de la *polis* el discurso era esencial y era además el fundamento de la comunidad en tanto que ella no había nacido de la necesidad sino de la pasión y en este sentido el lenguaje procuraba la unidad antes que la fragmentación¹⁴ (para Rousseau era evidente que las necesidades del estado de naturaleza eran justamente las que creaban la desunión).

Sin embargo, no había que perder de vista que Rousseau, realizaba una lectura moderna de los antiguos y por eso percibía como un progreso el paso que había conducido del estado de naturaleza y la guerra civil a la vida comunitaria y la paz o lo que es lo mismo de la barbarie a la civilización¹⁵ y esto servía para explicar también como es que se producía la aparición del lenguaje.

Este ejemplo demuestra a las claras que el símbolo representado a través de la acción resulta ciertamente más expresivo y aterrador que el hecho de que se hubiera hecho por ejemplo una amenaza verbal, entonces podría decirse - y aquí siguiendo a los postulados de Arendt - que en muchas circunstancias la acción se relaciona estrechamente con la fuerza o violencia en tanto que la palabra o el diálogo con la paz. Es más, Rousseau apuntaba que si solo los seres humanos hubiesen tenido exclusivamente necesidades materiales jamás hubieran inventado el lenguaje. Las necesidades dictaron entonces los primeros gestos y las pasiones produjeron el lenguaje oral (esto reforzaría aun más los argumentos de Arendt).

En todo caso analizaremos esta relación en el último capítulo.

¹² Por cierto que hasta ahora se cita la famosa Oración fúnebre de Pericles en la cual ensalza las bondades de la *Polis* Ateniense y su Democracia. Ver Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, (Madrid: Cátedra, 1994), Libro I.

¹³ Rousseau, *Ibid.*, p.13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵ Es interesante apreciar que Rousseau a pesar de ser un crítico severo de la modernidad, conserva sin embargo, ideas cercanas a la perspectiva evolucionista de los modernos. No es por azar entonces, que Rousseau es etiquetado normalmente como un pensador Romántico. No olvidemos tampoco que este tránsito de la Barbarie a la Civilización constituye el discurso típico de los pensadores humanistas influenciados por el pensamiento Estoico. Cfr. de Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*.

Evidentemente resultan poco convincentes los argumentos que esgrime para explicarnos el proceso, en especial para justificar el cambio de la racionalidad (o egoísmo) del estado de naturaleza a la razonabilidad (o altruismo) de la sociedad civil¹⁶. En todo caso y volviendo también a Arendt, podíamos decir entonces, que en ambos casos citados el diálogo tenía sentido en la medida que formaba parte de un mundo en el que quienes vivían en él tenían muchas cosas para compartir (eran lo que los griegos llamarían *philos*, esto es, amigos) y a pesar de que Rousseau partiera aparentemente de una posición individualista o atomista (“el hombre es bueno y la sociedad lo corrompe”) su propuesta sólo podía tener significado si es que asumíamos que las pasiones humanas eran compartidas por todos, es decir, que esta característica común descartaba entonces la original presunción atomista en la base de la tesis rousseauiana (vale decir, el hombre aislado del estado de naturaleza).

En síntesis, era factible asegurar que el diálogo y el discurso tenían pleno significado solamente cuando partíamos de una posición COMUNITARIA¹⁷ en la que el mismo lenguaje podía ser entendido y empleado por todos, por lo tanto, aquí si el diálogo era un instrumento que podía contribuir tanto a reforzar los lazos comunales como para mantenerlos firmes, *por lo tanto hablar de lenguaje podía ser finalmente lo mismo que hablar de lo político*¹⁸.

¹⁶ De hecho, este problema adolecen todas las tesis iusnaturalistas y hasta neo kantianas o neo hegelianas como las del Rawls del *Liberalismo Político*.

¹⁷ El Comunitarismo como ya hemos adelantado en los capítulos anteriores es una corriente de pensamiento que parte de la crítica a las propuestas atomistas o individualistas, que herederas de la tradición contractualista partían del individuo aislado que preexistía a la sociedad. Evidentemente para los autores Comunitaristas, la sociedad o la comunidad era anterior al individuo y lo determinaba.

En realidad se trata de un tema que viene discutiéndose desde mucho tiempo atrás y que el campo Sociológico podría situarse por ejemplo en el texto de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, (*Comunidad y Sociedad*), edición inglesa: *Community and Association*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1955), en tanto que el de la teoría política destaca el ensayo ya citado de Charles Taylor, “Atomism”, el libro de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, y *Tras la Virtud* de Alasdair MacIntyre .

Existen además tres libros importantes para consulta en torno al tema: S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and Communitarians*, (Oxford: Blackwell, 1992), Carlos Thiebaut, *Los Límites de la Comunidad*, (Madrid: CEC , 1991) y Daniel Bell, *Communitarianism and its critics* (Oxford: Oxford University Press, 1993)

¹⁸ Se entiende que la postura que asumimos es aquella que considera que el “Estado de Naturaleza” fue una simple invención de los autores modernos con el propósito de justificar el nuevo estado de cosas y poder tildar a lo antiguo (es decir el mundo medieval) como lo oscuro, primitivo y bárbaro en tanto que lo moderno era lo civilizado, lo bueno y superior. Por

Ciertamente, no era que el lenguaje, - reflejo de la pasión - creara a la comunidad - como lo entendía Rousseau por ejemplo - sino que la comunidad existía con el lenguaje y en el lenguaje y más bien cuando el lenguaje empezaba a fragmentarse por obra de la aparición del sujeto autónomo que creaba o intentaba crear su propio idioma, la misma comunidad declina y se produce lo inevitable, la aparición de *La Torre de Babel*¹⁹, es decir, *el olvido del SER*²⁰.

6.2 La racionalidad y la comunicación moderna: el proyecto habermasiano

Hemos visto ya las innegables conexiones entre el lenguaje y la Comunidad, esto significaba entonces que en donde existió éste siempre se requería de la presencia del Ser, el mismo que podía ser entendido como el *Telos* griego o la *Divina Providencia* cristiana - y aquí si nos separamos de Heidegger -.

Sin embargo, es menester acotar que el diálogo en el mundo antiguo estuvo siempre reducido a los políticos, filósofos o a los sacerdotes pues justamente la presencia del *Telos* o de la naturaleza (derecho natural) hacía innecesaria la coerción o la violencia hacia el resto de personas²¹; de hecho, al no existir autonomía, cada quien sabía su lugar dentro de la comunidad y lo que es más importante conocía su función. Esto correspondía entonces a la descripción

lo tanto vamos a tener que definir el lenguaje como lo político - el subrayado es nuestro - sin tener por ello que asumir el discurso Arendtiano en el sentido de que el ámbito familiar correspondería a un espacio privado o no político.

¹⁹ Por cierto que la referencia a la Torre de Babel tiene que ver con una ruptura en la homogeneidad de la comunidad y por consiguiente con el inicio de un conflicto. Sin embargo, la razón porque surge esta fragmentación se debe exclusivamente al hecho de que son los hombres quienes intentan liberarse del control divino es decir deciden ser AUTONOMOS desafiando el saber y la Verdad Metafísica.

Para un análisis de este tema, ver de Eric Voegelin, *Order and History*, Vol I, *Israel and Revelation*, (Baton Rouge: Louisiana State University, 1956), pp.16-19.

²⁰ Es evidente que asumimos abiertamente la crítica Heideggeriana a la Modernidad y por lo tanto pensamos que hablar de crisis en la comunicación o fragmentación del lenguaje no es otra cosa que hablar del OLVIDO DEL SER, VALE DECIR, DEL OLVIDO DE LA ESENCIA Y EL FIN DE LA COMUNIDAD.

Cfr. Martin Heidegger, *Being and Time*, (New York: Harper & Row, 1962). Existe edición en español por el Fondo de Cultura Económica.

²¹ Mencionamos en el Capítulo 2, que quien abogaba por esta perspectiva del mundo antiguo fue Leo Strauss quien entendía que Lenguaje tenía que ser común - ergo político - mas el Diálogo solo estaba permitido para quienes buscasen la VERDAD y la pudiesen manejar. De no ser así, la Comunidad se atomizaría al instalarse el Escepticismo.

Cfr. *Persecution and the Art of Writing*.

de una comunidad premoderna realizada ampliamente ya en el primer capítulo²².

Habiendo aclarado las condiciones en las cuales el lenguaje podía convertirse en un gran aliado de la moral y de la estabilidad política de la comunidad, podemos aproximarnos ya hacia lo que significa la nueva perspectiva discursiva que vinculada al concepto de democracia ha venido difundiéndose en los últimos años.

Esta nueva visión discursiva aparecerá dicho sea de paso, como uno de los últimos intentos por salvar las ideas centrales defendidas por la ilustración y su proyecto de modernidad²³.

Ciertamente, como indica una teórica política contemporánea, la ética discursiva o comunicativa deriva inicialmente de las teorías de la autonomía y del contrato social, como las esbozadas por Locke, Rousseau y de manera especial por Immanuel Kant²⁴.

Por lo tanto, se trataría entonces de la culminación de un desarrollo teórico iniciado durante el renacimiento y que articularía toda la denominada metafísica moderna²⁵ que buscará asegurar la individualidad sin perder de

²² Se entiende que cuando existían creencias compartidas sea a través de la religión o más modernamente de las ideologías, el factor coerción tendía a decrecer pudiendo inclusive llegar a desaparecer.

²³ Cfr. Anthony Giddens, "¿Razón sin revolución?, *La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas*", en *Habermas y la Vida Moderna* (Madrid: Cátedra, 1991), p. 157.

En realidad quien inaugura de algún modo esta perspectiva moderna es el filósofo de la Universidad de Frankfurt (ahora ya retirado) Jürgen Habermas, quien a través de obras como *Theorie des kommunikativen Handelns*, en español, *Teoría de la Acción Comunicativa*, (Madrid: Taurus, 1987), o también *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, (Barcelona: Península, 1985).

Para una lectura de la obra Habermasiana se recomienda, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, de Thomas Mac Carthy (Madrid: Tecnos, 1987) y también su obra más reciente: *Ideas e Ilusiones. Reconstrucción y Deconstrucción en la teoría crítica contemporánea* (Madrid: Tecnos, 1992).

²⁴ Seyla Benhabib, *Situating the Self*, (Cambridge: Polity Press, 1992), p.24.

²⁵ Podemos establecer como uno de los primeros signos de la modernidad el hecho de que la escuela jurídica de los glosadores decida modificar la *Lex Regia* que aparecía en el *Digesto* para que se "acomode" a la nueva realidad (que era la del mundo burgués). Desde este momento (siglo XIV) y por primera vez los hechos ya no se acomodan a la Ley (léase tradición) sino que la Ley se modificará de acuerdo a las circunstancias. Esto será el inicio de la Política como técnica y manipulación abandonando su tarea de buscar el mejor régimen político.

Luego de esto se articulará la filosofía moderna vía los aportes de Descartes, Locke y Kant los tres grandes pilares del pensamiento atomista.

vista la unidad del lenguaje y distribuyendo el diálogo a todas las esferas de la vida.

Como se puede advertir, la propuesta de la democracia deliberativa apuntaba a dos objetivos concretos:

1) Permitir la autonomía dentro del contexto de una comunidad, esto es, mantener en armonía lo público y lo privado.

2) Extender las posibilidades del diálogo a cualquier miembro de la población.

En este sentido, ambos objetivos se encontraban en las antípodas del mundo premoderno que no consideraba el concepto de autonomía y que restringía las esferas del debate.

Así pues, se llegará a diseñar una teoría política democrática que establecerá que: "solamente aquellas normas y los acuerdos normativos institucionales serán válidos, si es que los individuos pueden o podrán consentir libremente a resueltas de prácticas argumentativas.

Apel por su parte sostiene que tales prácticas argumentativas pueden ser descritas como "una comunidad ideal de comunicación (*die ideale Kommunikationsgemeinschaft*), mientras que Habermas la llama "discursos prácticos". Ambos coinciden que tales prácticas son los únicos procedimientos plausibles en la ética de hoy a la luz de lo que podemos pensar del principio kantiano de universalidad. En vez de pensar en lo que un agente moral individual podría hacer o haría, sin contradecirse en si mismo, para configurar una máxima universal, uno se pregunta: ¿que normas o instituciones los miembros de una comunidad ideal acordarían como representación de sus intereses comunes después de tomar parte una clase especial de argumentación o conversación?. El modelo procedimental de una práctica argumentativa reemplaza el silencioso experimento-pensante que disfruta el *test* kantiano de la universalidad"²⁶.

Es evidente entonces que para la ética discursiva, "los conflictos no tienen por qué degenerar en un enfrentamiento que recurriría a la manipulación o la

Ver al respecto Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) Vol 1 , p.9.

²⁶ Seyla Benhabib, *Ibid.*

violencia, sino que pueden ser resueltos discursivamente, en la medida en que la racionalidad comunicativa se traslade de la acción al discurso, donde las pretensiones de validez, sobre la verdad y corrección de unas y otras pueden ser sometidas a argumentación”²⁷.

Siendo la base kantiana bastante importante en los inicios de la democracia deliberativa vale la pena recordar que ésta se fundamentaba en dos grandes pilares : la universalidad de la legislación ética y la autonomía de cada uno de los hombres convertidos en legisladores. Habermas, pensaba del mismo modo en estos puntos en particular entendía que la ética discursiva se configuraba como una ética *deontológica, cognitiva, formalista y universalista*²⁸.

Lo *deontológico* tenía que ver con el deber, es decir con las normas obligatorias, lo cual implicaba por cierto, una ruptura con la moral antigua que hacía referencia a cuestiones relativas a lo bueno o, a la “buena vida”. Las tesis deontológicas apuntaban entonces a validar las acciones siempre y cuando se adecuasen a ciertas reglas o ciertos principios. El aspecto *cognitivo* se vinculaba a la armonización de la normas con la verdad de las proposiciones. Esto hacía que la moral habermasiana - y kantiana - fuese entonces formalista y universal en tanto que no importaba el contenido de los principios y por lo tanto al ser la forma abstracta y no concreta debía de ser también universal²⁹. Esta última característica hacía a esta moral inmune a las críticas historicistas y relativistas. De esta propuesta podía derivarse entonces la siguiente definición: “todo aquel que participa en una argumentación presupone, en un sentido pragmático, que todos los interlocutores son en principio libres y colaboran, en igualdad de condiciones, en la búsqueda de la verdad, no sometiéndose sino la evidencia del mejor argumento”³⁰.

En el prólogo a *La teoría de la acción Comunicativa*, Habermas anunciaba entonces que su teoría con todo lo escéptica que podía ser intentaba refutar las críticas a la razón instrumental lo cual evidenciaba ciertamente un

²⁷ Carlos Gómez Sánchez, “La Escuela de Frankfurt: J. Habermas” en *Historia de la Teoría Política*, Vol 6, editado por Fernando Vallespín (Madrid: Alianza, 1995), p.248.

²⁸ Miguel Giusti, “La Ética discursiva de Jürgen Habermas” en *Arete*, Vol II. Nº 2. 1990, p.175.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p.177.

compromiso con lo social y lo moderno³¹. Al hacer esto, como decía Giddens, Habermas tenía "evidentemente un fuerte sentido de estar nadando contra la corriente. Propone criterios universales de la razón en una época en la que los estilos de pensamiento relativistas se han puesto de moda en varias áreas del discurso intelectual - como por ejemplo en el postestructuralismo. Quiere ofrecer una justificación de la ilustración y de la modernidad cuando para muchos éstas han caído en descrédito"³².

Habermas reconocía por cierto, que el mundo ya no puede tener la coherencia que en su momento lo tuvo para Kant o Hegel, pero que tampoco la filosofía puede renunciar a una visión universal. Es por esto que se proyecta en una tarea de "reconstrucción racional" de las relaciones entre la filosofía, las ciencias naturales y las sociales³³.

Para esto debe él aproximarse a una definición del concepto de racionalidad que tendrá que ver más el modo como se usa el conocimiento que con el conocimiento como tal³⁴. "Si consideramos las circunstancias en las que hablamos o que algo es "racional", pensamos que esto se refiere o bien a las personas o a las expresiones simbólicas que incluyen el conocimiento. Decir que alguien actúa racionalmente, o que un enunciado es racional, es como decir que la acción o el enunciado puede criticarse o defenderse por la persona o personas implicadas de tal modo que éstas puedan justificarlas o "fundamentarlas". Nosotros no podemos limitar los fundamentos, como hace el empirismo, de los actos o expresiones racionales al conocimiento del mundo-objeto. Debemos complementar "la racionalidad-instrumental-cognitiva" con una concepción de la "racionalidad comunicativa"³⁵. Así pues, "las emisiones o manifestaciones que llevan asociadas pretensiones de rectitud normativa o de veracidad subjetiva, de forma similar a como otros actos llevan asociada una pretensión de verdad proposicional o de eficiencia, satisfacen el requisito

³¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, *Ibid.*, p.10.

³² Anthony Giddens, "¿Razón sin revolución? La Theorie des kommunikativen Handelns" en *Habermas y la Modernidad*, *Ibid.*, p.157.

³³ *Ibid.*, p.158.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, pp.158-159.

esencial para la racionalidad: son susceptibles de fundamentación y de crítica. Esto vale incluso para un tipo de manifestaciones que no estén provistas de una pretensión de validez claramente delimitada, es decir, para las manifestaciones o emisiones evaluativas, las cuales ni son simplemente expresivas, ni se limitan a expresar un sentimiento o una necesidad meramente privados, ni tampoco apelan a una vinculación de tipo normativo, esto es, tampoco han de conformarse a una expectativa generalizada de comportamiento”³⁶.

En síntesis, podríamos decir que para Habermas la racionalidad presuponia necesariamente la comunicación, porque algo era racional sólo si reunía las condiciones suficientes para forjar una comprensión al menos con otra persona³⁷, en este sentido, se podía tener el siguiente esquema del proceso de comunicación: “cuando le digo a alguien, reúno implícitamente los siguientes requisitos: que lo que digo es inteligible; que su contenido proposicional es verdadero; que estoy justificado cuando lo digo, y que hablo sinceramente, sin intención de engañar”³⁸ (el subrayado es mío). Así pues, añadía él que solamente los sujetos capaces de lenguaje y acción - es decir, los hombres - podían ser racionales y por eso decía Habermas que nosotros, “llamamos racional a una persona que se muestra dispuesta al entendimiento y que ante las perturbaciones de la comunicación reacciona reflexionando sobre las reglas lingüísticas”³⁹.

Esto implicaba finalmente que las emisiones racionales podían ser materia de un enjuiciamiento objetivo y este enjuiciamiento se manifestaba en base a la llamada argumentación que trataba de brindar buenas razones que justificaran las acciones:

“las argumentaciones hacen posible un comportamiento que puede considerarse racional en un sentido especial, a saber: el aprender de los errores una vez que se los ha identificado. Mientras que la susceptibilidad de crítica y fundamentación de las manifestaciones se limita a remitir a la posibilidad de la argumentación, los procesos de

³⁶ Jürgen Habermas, *Ibid.*, pp.34-35.

³⁷ Anthony Giddens, *Ibid.*, p.159.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Habermas, *Ibid.*, p.42.

aprendizaje por los que adquirimos conocimientos teóricos y visión moral, ampliamos y renovamos nuestro lenguaje evaluativo y superamos autoengaños y dificultades de comprensión, precisan de la argumentación”⁴⁰

Sin embargo, la tesis habermasiana por su proximidad con Kant adolecía de los mismos problemas de la tesis rawlsiana, es decir la abstracción como de modo indirecto lo mencionaban dos teóricos políticos imbuidos en el desarrollo actual de la democracia deliberativa:

“Algunos teóricos abstraerían los desacuerdos morales y se imaginarán una sociedad casi ideal en la cual los conflictos se resolverían o inclusive ni siquiera surgirían. En algunas familiares teorías de la justicia, las demandas éticas son construidas como hipotéticos acuerdos entre individuos autónomos y que se presume viven en una sociedad justa”.⁴¹

6.3 *El modelo de la democracia deliberativa*

A pesar de las críticas a Habermas, no se podía negar que su modelo de comunicación pura o ideal podría servir para detectar los momentos de inercia en el sistema político y también podría ser empleado para medir las relaciones de poder existentes en la esfera pública⁴². Para esto, Habermas recurría entonces a los procedimientos democráticos (de matriz kantiana ciertamente) que proveyesen así una base para obtener resultados razonables de conformidad con esos procedimientos sin tener entonces que agotar el mecanismo (es decir sin llegar a una Verdad absoluta) y evitar con ello que se produjesen problemas como la indiferencia política o el totalitarismo⁴³.

¿Pero cuáles eran entonces estos procedimientos democráticos que anunciaba Habermas y que después serían trabajados por una larga lista de teóricos políticos?

De acuerdo a la lectura liberal y moderna - que sigue Habermas y que vimos que no se ajustaba a la realidad del mundo premoderno -, se entendía que ya

⁴⁰ Ibid., p.43.

⁴¹ Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Ibid., p.16.

⁴² Jürgen Habermas en una entrevista hecha por Mikael Carlehden y René Gabriëls, en *Theory, Culture & Society*, Volumen 13, número 3, Agosto, 1996, p.10.

⁴³ Ibid., p.8.

desde la antigüedad un ciudadano era aquél que participaba en el gobierno sea opinando o sea ocupando un cargo público⁴⁴. Este llamado "*homo politicus*" de alguna manera fue innecesario durante la edad media y no reaparecería hasta el renacimiento⁴⁵ porque se entendía que la contemplación (*otium*) estaba por encima de la acción (*negotium*). El mundo de la *polis* consideraba el orden político como bueno en sí y por eso la actividad política era lo más importante. El aporte del pecado original por otro lado desacralizaría la arena política y la *praxis* política de este orden bueno, privilegiando sin embargo, ciertos mandatos divinos expresados en la noción del derecho natural aunque por cierto la idea era descubrir o revelar esta ley, mas no crearla⁴⁶.

La modernidad, sin embargo añadiría elementos distintos al factor político al basarse en el concepto de autonomía, propiciando ahora un mundo fragmentado y partidizado alienado de lo trascendente⁴⁷.

Empero, a tenor del pensamiento liberal, la fragmentación no era algo negativo sino al contrario⁴⁸, por ejemplo uno de los llamados "framers" de los Estados Unidos, James Madison sentenciaba que una fracción era "un número de ciudadanos, que correspondía a una mayoría o minoría de un todo que actuaba por algún impulso o pasión o interés contrario a los derechos de otros ciudadanos, o los intereses agregados de la comunidad"⁴⁹, pero, en este sentido, la democracia moderna debía buscar los mecanismos para poder balancear todos los intereses opuestos, esta tarea podía ser lograda a través de un sistema representativo que eliminase los peligros de la democracia pura

⁴⁴ David Held, *Models of Democracy*, (Cambridge: Polity Press, 1987), p.36.

⁴⁵ J.G. A Pocock, *The Machiavellian Moment*, Ibid., p.550.

⁴⁶ Evidentemente la "creación" de leyes no es algo típico ni del mundo de la *Polis* ni de la *Respublica Christiana* pues recién esta nueva forma de hacer política aparece durante el siglo XVI particularmente con Hobbes y Bodin:

"El primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular"

Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, (Madrid:Aguilar, 1973), p.66.

⁴⁷ De hecho, como vimos en el primer capítulo, el Estado moderno nace con el propósito de evitar los peligros de la fragmentación y la polaridad que produce el concepto de autonomía o individualidad.

⁴⁸ Justamente el pensamiento Reaccionario reprochaba esta característica del liberalismo pues percibía que la fragmentación llevaba consigo el fin de lo Político y anunciaba el olvido del Ser.

(es decir, la de todos los ciudadanos) que como él mismo señalaba, llevaba en su seno el estigma de la tiranía de las mayorías⁵⁰.

Las mismas elecciones servían entonces para clarificar el entorno político y los asuntos públicos. Así pues, para Madison y los demás autores de los *Papeles del Federalista*, la fragmentación no era mala sino que al contrario servía para evitar la concentración del poder⁵¹. Sin embargo, la representación, a pesar de que cada vez más incluía a todos los sectores de la sociedad ocasionaba en la práctica una serie de problemas que tenían que ver fundamentalmente con la separación entre el representante y el representado que originaba sensaciones de escepticismo y desconfianza al sistema⁵².

El debate entre democracia sustantiva - que es la democracia rousseauiana - y que se definía como la identidad entre gobernante y gobernado⁵³ frente a la democracia representativa que trataba de acomodarse a la fragmentación liberal brindó de alguna manera el combustible para el debate normativo en política y de él se derivaron distintas teorías que buscaban consolidar de mejor manera el proyecto individualista descartando del debate empero, a la llamada democracia sustantiva por no considerársela liberal⁵⁴.

Ahora bien, dentro de las fórmulas liberales, se podrían mencionar hasta tres modelos, a saber, la democracia electoral, la democracia liberal propiamente dicha y finalmente la democracia deliberativa.

La democracia electoral es aquella que tiene sus raíces en los trabajos clásicos de Joseph Schumpeter, Anthony Downs y últimamente Adam

⁴⁹ James Madison, *The Federalist Papers*, (New York: Doubleday, 1966) No. 10, p.17.

⁵⁰ David Held, *Ibid.*, p.64.

⁵¹ De aquí se derivará una de las tesis más conocidas en Ciencia Política desarrollada por el politólogo norteamericano Robert Dahl. Ver *Polyarchy: Participation and Opposition*, (New Haven: Yale, 1971)

⁵² Para ver una crítica al modelo representativo moderno: Cfr, capítulo 3.

⁵³ Jean Jacques Rousseau encontraba esta definición de democracia en su pacto social al: "trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant." Y por lo tanto este era el problema principal al que el contrato social daba respuesta. Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (Paris: Montaigne, 1947) p.90.

⁵⁴ Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, *Ibid.*, pp.48-49.

Przeworski⁵⁵, desde esa perspectiva entonces la democracia es un sistema político en el cual existen partidos que pierden o ganan elecciones, por lo tanto los resultados son ciertamente inciertos y son las fuerzas políticas quienes determinan estos resultados⁵⁶. Se trata entonces de que existan reglas claras para que cada parte pueda tener libre acceso para participar en las elecciones y en este sentido se debe de tolerar la existencia de una oposición que pueda competir por las plazas existentes en el ejecutivo y en el parlamento. En síntesis, podíamos decir parafraseando a Schumpeter que la democracia era “aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo”⁵⁷. Como podía deducirse de esto, había que hacer entonces una suerte de analogía entre el mercado y la política pues los votantes aparecían como consumidores y quienes ofrecían los productos eran los partidos políticos quienes competían a su vez por obtener el respaldo y la simpatía de los consumidores. Este tipo de democracia alentaba los caudillajes aunque es verdad que estaban canalizados a través del método electoral, además, aclaraba la relación entre la democracia y la libertad individual⁵⁸ (algo desdibujada con la democracia rousseauiana) y por último no sólo tenía la intención de crear gobierno sino de disolverlo aunque esto se hacía normalmente no reeligiendo al gobernante de turno. Sin embargo, era este último punto el que producía las mayores críticas al sistema de la democracia electoral pues impedía la consolidación de las instituciones políticas, esto al convertirse la *polis* en un mercado haciendo posible entonces que las personas cambiasen de “productos” tan pronto como determinado gobierno o partido dejase de tener legitimidad entre los “consumidores”. En otras palabras, el modelo de democracia electoral podía alentar - aunque esta

⁵⁵ Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, (New York: Harper & Row), edición en español, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, (Madrid:Orbis, 1983), Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, (New York: Harper & Row, 1957), Adam Przeworski, *Democracy and the Market*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)

⁵⁶ Adam Przeworski, *Ibid.*, p.10.

⁵⁷ Joseph Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, *Ibid.*, p.343.

⁵⁸ *Ibid.*, p.346.

no fuese la intención de Schumpeter por ejemplo - golpes de Estado o cambios institucionales relevantes⁵⁹.

La segunda forma de democracia era la democracia liberal propiamente dicha que se caracterizaba por su insatisfacción ante las elecciones formales pues las democracias electorales no se preocupaban por lo que ocurría antes y después de las elecciones y esto era percibido como vital para la consolidación de la democracia y las instituciones liberales⁶⁰.

Se podía definir entonces a un sistema democrático liberal como aquel que sustentaba las elecciones a través de un mecanismo de derechos individuales, como el derecho a asociación, a la libertad de opinión, y a la libertad de comunicación y que hacen que las elecciones sean no sólo más abiertas sino que se constituya en base a una moral o conjunto de valores (la moral basada en derechos individuales) dándole a la democracia electoral una institucionalidad que carecía.

Así pues, como indica Giovanni Sartori esta democracia busca también preservar y defender a las minorías contra las mayorías⁶¹ (es decir, que las primeras son más importantes que las segundas), en ese sentido refleja el espíritu de la ideología liberal sustentado como venimos reiterando, en dos pilares: la autonomía que significa la capacidad que tienen los hombres de realizar elecciones según su libre voluntad, y por supuesto la libertad negativa que se configura en la ausencia de cualquier tipo de coerción externa y que justamente faculta a los individuos para que puedan ser autónomos. Por lo tanto, cualquier sistema político que se construya en base a estos principios podrá ser definido como una democracia liberal.

Como puede apreciarse el sistema liberal-democrático no es otro que el modelo institucional tan caro para los abogados constitucionalistas que se sustenta en una moral fundada en derechos individuales y que recoge las

⁵⁹ Maxwell Cameron, "Presidential Self Coups in Latin American and Soviet Successor states: Lessons for Democratic Theory" . *Paper* Impublicado, presentado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Marzo 1997.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Giovanni Sartori, *Teoría de la Democracia, 1. El debate Contemporáneo*, (Madrid: Alianza Universidad, 1988), pp.55-60.

angustias de los burgueses en sus luchas por fraccionar a la soberanía de los monarcas absolutistas con su teoría de la división del poder y de protección a las minorías. Esta división de poderes aseguraba así las libertades individuales y evitaba también que cualquier rama del poder pudiese expresarse como único representante del demos⁶². Es este pues, el llamado *Rechtsstaat* de Kant, de Kelsen o de Hayek⁶³ el que proporcionó los elementos neutrales que alimentaron la fragmentación y la polarización de lo político (es decir, de la comunidad), al tiempo que al haberse construido en función a argumentos trascendentales, establecía una dicotomía insalvable entre las Instituciones idealizadas y la realidad política que no era ni abstracta ni trascendente sino a la inversa concreta e inmanente⁶⁴. Por último, el legalismo inevitable en este modelo hacía olvidar la importancia de ciertos valores (como el bienestar o la misma felicidad por ejemplo) que pudiesen servir para definir la democracia y el porque la democracia merecería ser apoyada y desarrollada. Esto entonces sumado a lo anterior hacían más difícil la vigencia de este modelo.

Los desarrollos más recientes de la teoría democrática nos han llevado a la teoría democrática deliberativa que puede resumirse en la expresión de una de sus principales mentoras: "la democracia es un modelo para organizar el ejercicio público y colectivo del poder las principales instituciones de la sociedad sobre la base del principio que las decisiones que afectan el bienestar de la colectividad pueden ser vistas como el resultado de un procedimiento libre y razonado de deliberación entre individuos que pueden ser considerados como moralmente y políticamente iguales"⁶⁵.

Al mismo tiempo Amy Gutmann y Dennis Thompson entienden por Democracia Deliberativa la justificación pública de las acciones de los ciudadanos y funcionarios públicos, " y más específicamente esta disposición implica tres

⁶² Bruce Ackerman, "Neo-Federalism?" en *Constitutionalism and Democracy*, editado por Jon Elster y Rune Slagstad (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), p.170.

⁶³ Cfr. Capítulo 3.

⁶⁴ Quizá el más reciente reconocimiento de las falencias existentes en el *Rechtsstaat* sea el último trabajo de Rawls, *Political Liberalism* comentado en el capítulo anterior.

⁶⁵ Seyla Benhabib, "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy" en *Democracy & Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p.68.

principios - reciprocidad, publicidad, y responsabilidad (*reciprocity, publicity, accountability*)⁶⁶.

Así pues, en tanto que el proceso de decisiones colectivas se aproxime a este modelo, el sistema será más legítimo y racional y "las bases de la legitimidad en las instituciones democráticas se deben trazar en la presunción de que las instancias que demandan el cumplimiento de obligaciones lo hacen porque sus decisiones corresponden a un punto de vista imparcial que es igualitario con respecto a todos. Esta presunción sólo puede ser satisfecha si es que estas decisiones están abiertas a un proceso público de deliberación por ciudadanos libres e iguales"⁶⁷. Para cumplirse entonces con el propósito de la democracia deliberativa quienes detentan el poder estarían obligados a dar justificaciones razonables y públicas sobre sus decisiones y además tendrían que defenderlas ante cualquier posible crítica.

Esta justificación de las decisiones tiene como vimos su antecedente en la filosofía kantiana y rousseaniana⁶⁸ en donde existía en la figura del contrato no como una justificación histórica sino como un recurso heurística y por ende, el contrato expresaba la naturaleza pública y consensual de los acuerdos destinados en ambos casos a salvaguardar - como decían los autores modernos - la autonomía, es decir, la capacidad que poseen los seres humanos de decidir sobre su idea de bien y sobre los medios más adecuados para conseguirlos.

Ahora bien, para conseguir esta forma de ética debería garantizarse en principio el triunfo del mejor argumento y para eso sería requisito imprescindible reconocer a cada uno de los participantes en el contrato iguales derechos, esto significaría, que cada uno de ellos debería tratar las contradicciones del oponente tal igual a como trata las suyas⁶⁹.

⁶⁶ Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Ibid., p.52.

⁶⁷ Seyla Benhabib, Ibid., p.69.

⁶⁸ Howard Williams, "Kant on the Social Contract", en *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, (London:Routledge, 1994) editado por David Boucher y Paul Kelly, pp. 135-138

⁶⁹ Wolfgang Kuhlman, "Acerca de la Fundamentación de la ética del discurso" en *Ética Comunicativa y Democracia*, editada por K.O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, y D. Michelini, (Barcelona: Crítica, 1991), p.120.

Así y siguiendo a Benhabib podíamos resumir la democracia deliberativa en los puntos siguientes:

“1) La participación en la deliberación está gobernada por las normas de la igualdad y simetría, todos tienen las mismas posibilidades de iniciar discursos, de hacer preguntas, de responder, y de abrir los debates, 2) todos tienen derecho a cuestionar los tópicos en conversación; y 3) todos tienen derecho a iniciar argumentos reflexivos sobre las reglas del discurso, su procedimiento y el modo como estos se aplican o se llevan adelante”⁷⁰.

No existen entonces reglas iniciales que limiten la agenda de la conversación, o la identidad de los participantes salvo que cada persona o grupo excluida puede justificadamente mostrar que ellos están afectados por las normas bajo cuestión como podías ser el caso de inmigrantes o minorías que no tuvieran carta de ciudadanía pero que alguna medida dictada pudiese violar alguna libertad o derecho elemental o también temas tan relevantes en la actualidad como la ecología y el ambiente que pueden afectar a muchas personas al margen de la fuente que origina este tipo de problemas⁷¹.

De acuerdo al modelo deliberativo, “los procedimientos de deliberación generan legitimidad como aseguran también algún grado de racionalidad práctica”⁷². Este principio deliberativo se dirige directamente a la racionalidad de las decisiones colectivas y se verifica en la información que va a pasar de un individuo a otro porque evidentemente nadie individualmente puede conocer todo lo que pueda ser de interés de la colectividad ni una sola persona puede prever o anticiparse a todas las variadas perspectivas que pueden tener las personas sobre la ética o la política. Por lo tanto, la deliberación es un excelente mecanismo para estar informado⁷³.

La gran ventaja de la discusión abierta estaba como lo señalaban sus mentores en la capacidad que tenía ésta para permitir el intercambio de ideas en torno a nuestras preferencias y deseos de modo tal que tras la discusión las personas estaban en la posibilidad de ordenar adecuadamente sus

⁷⁰ Seyla Benhabib, *Ibid.*, p.70.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p.71.

preferencias y compatibilizarlas para evitar así un choque entre ellas que ocasionarían a la larga que los variados deseos de las personas se autolimitaran o se anulasen⁷⁴.

En la práctica el modelo de la democracia deliberativa podía tener como correlato - como vimos en el caso de Mill - con el Parlamento y en las relaciones entre las mayoría y minorías (democracia parlamentaria) empero, la gran diferencia con la democracia parlamentaria giraba en que la democracia deliberativa podía examinar, oponerse, debatir y cuestionar inclusive hasta por comisiones de investigación las acciones del ejecutivo y la mayoría parlamentaria. En otras palabras, la democracia parlamentaria presentaba limitaciones en el sentido de no poderse cuestionar de manera pública las decisiones adoptadas y que además una vez adoptada una decisión esta podía también ser reexaminada⁷⁵.

Por cierto, que el modelo - como en el caso de todas las teorías originadas en Kant - estaba definido como un procedimiento en tanto enfatizaba ciertas prácticas y procedimientos institucionales para llegar a decisiones sobre materias relevantes para todos⁷⁶. Teniendo en consideración la pluralidad de valores existentes dentro de las sociedades era evidente para los autores liberales que los acuerdos tenían que buscarse específicamente en las formas pero no en los contenidos pues estos eran tan variados como seres humanos existían y pensaban.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Como decía Benhabib esta sería la ventaja de la democracia deliberativa frente al análisis económico de la política (*public choice*) en tanto éste partía de la premisa que suscribía la existencia de un conjunto de preferencias que cada sujeto racional posee y que intenta realizar en el mercado sin pensar que, ese supuesto "set de preferencias ordenadas" que todo ser humano posee es algo que no parece fácil de demostrarse y que la actuación de nuestras preferencias sin conocer las de los demás puede conducirnos a un estado de naturaleza en el que una preferencia tendrá que imponerse sobre la otra en el mejor de los casos o desaparecer todas las preferencias en el peor de los casos (es decir cuando estamos en una dictadura).

⁷⁵ Por eso Gutmann y Thompson, mencionan también que la tendencia a designar algunas instituciones como foros de la razón o foros de ejercicio del poder es superada por la democracia deliberativa que se decanta a través de deliberaciones colectivas trascendiendo las esferas de las Instituciones constitucionales tradicionales. Ibid., p.358.

⁷⁶ Seyla Benhabib, Ibid., p.71.

Sobre esto, nótese hasta aquí el parecido con las tesis de John Rawls y su Justicia Procedimental.

Dejando de lado el idealismo político, el modelo de democracia deliberativa también reconocía como un hecho y una necesidad la presencia del conflicto de intereses dentro de la vida social. De hecho, la vida social requería tanto del conflicto social como de la cooperación para mantenerse. El gran aporte en este campo entonces estaba centrado en que los procedimientos debían de convencer a las personas que la cooperación era todavía legítima. Así pues, "a mayor cantidad de conflictos, mayor es la importancia de tener soluciones procedimentales para resolverlos, a través de los cuales los partidos afectados negativamente puedan hallar otros métodos para la representación y articulación de sus aflicciones. Los modelos procedimentales de democracia permiten la articulación de conflictos de interés bajo condición de mutua cooperación social aceptables para todos"⁷⁷. Asimismo, a pesar de que la deliberación no garantizaba que la decisión adoptada fuese la mejor lo que si quedaba garantizado era la comprensión pública de la medida elegida⁷⁸.

Por último, esta forma de entender la política resolvía el problema planteado por la democracia sustantiva rousseauiana - no reconocida sin embargo como liberal - que invocaba la unidad entre soberanos y súbditos mediante la reunión de todos los ciudadanos dentro de una asamblea. Como era evidente, en las sociedades contemporáneas esta posibilidad quedaba descartada de plano, empero, la democracia deliberativa trascendía el limitado espacio público de las asambleas y se situaba más bien en un espectro muy amplio que abarcaba toda forma de asociación humana como las asociaciones civiles, grupos de conciencia, los partidos políticos, las organizaciones no gubernamentales, organizaciones comunales, etc., etc., y era de estas organizaciones de donde provenían las conversaciones públicas, las deliberaciones y las argumentaciones, en otras palabras llevaba la *Voluntad general a todas las esferas de la vida*.

Definitivamente, la preocupación constante de todas las teorías democráticas siempre fue la de ensanchar sus espacios, en este sentido no podemos olvidar que la base kantiana siempre fue la universalidad.

⁷⁷ Ibid., p.73.

De hecho, esta preocupación aparecía como vimos en el capítulo anterior en el *La Teoría de la Justicia* y en el *Liberalismo Político* de Rawls en donde se quería verificar un acuerdo público y colectivo, sin embargo, en la práctica y a diferencia de la democracia deliberativa su apuesta quedaba restringida a las libertades básicas, lo cual hacía muy cerrada su agenda⁷⁹. Al mismo tiempo, existía en Rawls una restricción de la razón pública que debería de circunscribirse a la concepción política del liberalismo y como este liberalismo asumía el carácter de neutral, dejaba fuera del acuerdo público elementos ajenos a la política como los componentes morales o religiosos, o todo aquello vinculado al mundo de la cultura⁸⁰. Por último, para Rawls la esfera pública no estaba localizada en la sociedad civil sino en el Estado y en sus Instituciones, en particular en la esfera legal⁸¹.

Después de todo lo visto, se puede colegir entonces que la Democracia Deliberativa mostraba mayores posibilidades teóricas y prácticas que las teorías liberales anteriores, esto es, que las tesis de Kant, Habermas y Rawls. En ese sentido, la Democracia Deliberativa aspiraba a convertirse entonces en la síntesis de todas las tesis liberales anteriores y en la teoría más adecuada para salvaguardar la Autonomía y la *Polis*.

En el siguiente y último capítulo examinaremos las dificultades de esta propuesta y las razones por las cuales nos inclinamos a aceptar la tesis del pensamiento reaccionario como las más adecuadas para lidiar con el problema de la crisis de la *Polis* o como diría Hannah Arendt con la Crisis de la República.

⁷⁸ Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Ibid.*, p.359.

⁷⁹ Seyla Benhabib, *Ibid.*, p.75.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

Capítulo 7

De la Política de la Decisión a la Política del Diálogo: ¿Quién convence a quién?

“Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de telos deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura”

Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud*

7.1 ¿Qué hay de malo con el diálogo? : Las críticas de la Izquierda

Hasta ahora hemos tratado de mostrar en este trabajo los argumentos de quienes creyentes en una verdad trascendente (sea o no revelada) y asumiendo una perspectiva política colectiva (léase derecho natural en términos de Leo Strauss), expresaban su pesar por las circunstancias planteadas por la modernidad, en ese sentido, pensaban que lo único posible para salvar por lo menos lo colectivo (léase política en el lenguaje schmittiano) dentro de la realidad social atomizada y fragmentada propuesta por el liberalismo era recurrir al decisionismo político o la dictadura comisarial.

Por otro lado, había quienes no estaban de acuerdo con aceptar esta respuesta y soslayando cualquier vínculo de la política con lo metafísico, asumían la realidad moderna como provechosa, la autonomía debía de mantenerse a toda costa y en todo caso los problemas que pudiesen haberse producido inicialmente - particularmente por el idealismo kantiano - deberían ser resueltos por intermedio de la democracia deliberativa.

Revisados entonces los discursos centrales y las explicaciones de la metafísica reaccionaria y de la filosofía liberal; en este último capítulo trataremos de realizar un análisis sustantivo de ambas propuestas, empezando primero por apreciar los

problemas teóricos que aparecerían en la democracia dialogante para ocuparnos al final de la política decisionista, sopesando también sus ventajas y sus problemas.

Sin embargo, como adelantamos en la Introducción, nuestro intento apuntará finalmente a rescatar la importancia y viabilidad del decisionismo político y a advertir las incongruencias de esta última tentativa de la modernidad expresada por la democracia deliberativa en su intento por salvar aun el proyecto moderno iniciado desde la baja edad media y que intentaba sintetizar la noción de autonomía con la política.

Así, si en el capítulo anterior habíamos establecido los lineamientos generales de la ética discursiva, ahora hacía falta ver con más detenimiento los alcances de la democracia deliberativa y los problemas que podrían aparecer al llevarse a la práctica esta tesis.

En principio, habría que tener en claro que quienes abogaban por la democracia deliberativa, no eran exactamente la gente común y corriente sino un grupo determinado de teóricos políticos¹, lo cual hacía que esta tesis desde un inicio no fuese exactamente definida como universal ni mucho menos fuese un producto de un diálogo público².

Como estaba definido en los casos de Habermas y Benhabib, el diálogo requería como condición el mutuo respeto entre las partes, es decir que para que existiese una deliberación tendríamos que aceptar un igual respeto entre todos, por ende, el "diálogo" debía ser entendido como un medio y un fin al mismo tiempo. En

¹ Y más específicamente teóricos políticos seguidores de la filosofía habermasiana y apeliana, prácticamente todos profesores norteamericanos y curiosamente pertenecientes a las Universidades más cercanas a la "Political Correctness" del academismo norteamericano.

² Lynn Sanders, "Against Deliberation", en *Political Theory*, Vol. 25, No. 3, June 1997, p.347.

En esta primera parte de nuestra crítica tomaremos en gran medida los argumentos de la Profesora Sanders a pesar de provenir de una cantera liberal y moderno céntrica a la izquierda. Sin embargo, compartimos sus juicios en relación a las imitaciones de la teoría deliberativa aunque ella los esgrima en salvaguarda del principio de igualdad (digamos que para ella la teoría deliberativa soslaya en la realidad la igualdad de trato y la igualdad de oportunidades).

Más bien en la segunda parte de nuestra crítica a la democracia deliberativa utilizaremos los argumentos de alguien que no es ni liberal ni moderno, el profesor Alasdair MacIntyre.

otras palabras, para que existiese democracia debía de haber diálogo, y si no había diálogo no habría democracia³. Sin embargo, desde el punto de vista práctico existirían dos elementos políticos relevantes que de pronto la democracia deliberativa dejó de analizar o paso por alto.

En primer lugar, es evidente que no todas las personas - o mejor dicho todos los ciudadanos - están en la misma capacidad de articular sus argumentos de modo racional y en términos comprensibles, y, en segundo lugar, habrían muchas personas - provenientes sobre todo de minorías como las mujeres, negros, etc., - que no solo en la práctica difícilmente podrían ser atendidas sino que en el mejor de los casos podrían ser apenas oídas mas no escuchadas⁴.

Tanto los prejuicios - tal persona por tal condición física va a tener tal discurso - como la realidad práctica, es decir, si alguien apenas masculla el idioma de modo elemental o no conoce todas las palabras jamás haría inteligible un discurso harían bastante difícil la realización de la democracia deliberativa a menos que existiese un proceso educativo a gran escala que pudiese sortear tales obstáculos.

Así pues, "la deliberación no sólo requerirá igualdad en los recursos y la igual oportunidad para articular argumentos persuasivos sino también igualdad en "autoridad epistemológica", en la capacidad de evocar el reconocimiento de nuestros argumentos"⁵.

Vista entonces desde esta óptica la democracia deliberativa podría ser tildada inclusive como antidemocrática, en tanto vulnera el principio democrático-liberal de tratar a cada ser humano como un fin en si mismo. Se entiende, que este primer defecto de la ética de la comunicación se debe a su fuente kantiana que por ser universal y abstracta deja de lado las peculiaridades de la realidad. Así

³ Esto significa que para ser tratado con igual consideración es imprescindible argumentar de modo racional, lo cual podría implicar que aquél que no es capaz de expresarse de manera razonable y justificada quedaría al margen de la deliberación.

⁴ Ibid. , p. 349.

Lo cual implica finalmente que sus alegatos carecerían de repercusión política.

pues, paradójicamente, la democracia deliberativa tratando de superar las dificultades del modelo kantiano no lograba su propósito y seguía lastrado a la metafísica trascendental que poseía a su vez una teoría demasiado delgada del bien y eso ocasionaba el pasar por alto los intereses particulares al ser difícil distinguir las necesidades y requerimientos de los entes concretos.

Empero, quienes defienden usualmente a la democracia deliberativa, apelan también al hecho de que ésta produce dos hechos sustantivos y relevantes para la democracia: en primer lugar, ella promueve la autonomía y en segundo lugar, expande los sentimientos comunitarios. Esto significa, que la ética de la comunicación intenta que las personas dejen de confiar sus decisiones a expertos o técnicos y que ellos mismos sean capaces de actuar por sí mismos - como lo quería Kant por cierto, en el recordado ensayo *¿qué cosa es la ilustración?* - a través de un proceso de educación tal y como lo declaraba el mismo John Stuart Mill durante el siglo XIX.⁵ El diálogo entonces debía ser visto como un mecanismo para el aprendizaje y la educación y que a su vez permitiese la expansión del conocimiento.

Sin embargo, la autonomía, a pesar de lo que pueda parecerse no dependería ni se fundaría en la elección individual - como lo sostenía también la democracia deliberativa - sino que respondería a una actividad política o comunitaria como lo ha señalado recientemente el Profesor Joseph Raz, en *The Morality of Freedom*, en donde se mencionaba que: "el valor de la autonomía gira en torno a la búsqueda de lo bueno, y el ideal de la autonomía requiere solo de la habilidad de escoger opciones morales aceptables"⁷. Estas opciones morales aceptables, implicaban entonces la existencia de valores determinados que eran tomados

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p.350.

⁷ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, (Oxford: Oxford University Press, 1986) p.380.

como relevantes y que estarían encima de otros valores, lo cual definitivamente haría de la autonomía un concepto político o comunitario⁸.

En este sentido, la democracia deliberativa, por partir de bases kantianas, no tendría en cuenta este relevante matiz en la noción de autonomía que aparentemente podría hacer de la autonomía un concepto político.

Sin embargo, es importante rescatar el hecho de que la democracia deliberativa de algún modo, rechazaba la presencia de ciertas élites tecnocráticas contemporáneas que apelando a criterios de especialización estarían tomando decisiones políticas arbitrarias e injustificadas - o justificadas solo superficialmente - y no necesariamente compartidas por el resto de las personas.

Por otro lado, otra de las ventajas citadas sería que con la democracia deliberativa se estaría reforzando lo político al involucrar a todos los ciudadanos en el proceso de la toma de decisiones colectivas, empero, al seguir siendo una teoría liberal ésta continuaría considerando relevante el pluralismo moral lo cual desde la perspectiva comunitarista y reaccionaria sería nefasto para la convivencia⁹.

La democracia deliberativa ponía el énfasis en el discurso pero al hacer esto, volvíamos a la relación entre la democracia deliberativa y la filosofía kantiana

⁸ El mismo Raz continúa en su análisis diciendo que: "el principio de la autonomía es un principio perfeccionista. La vida autónoma solo es válida si se dirige a la búsqueda de principios valiosos", p.417.

Al respecto otro autor - este más bien comunitarista - como Daniel Bell, señala que las vidas supuestamente vividas en base a las elecciones individuales no son necesariamente mejores que las vidas vividas sin realizar ninguna elección individual.

Ver, Daniel Bell, *Communitarianism and its critics*, *Ibid.*, pp.5-6.

Sin embargo, como hemos indicado continuamente en este trabajo, consideramos que la Autonomía por si misma es en si un concepto moderno y resulta bastante difícil argumentar que pueda ser compatible con un concepto político o tomado como tal como afirman los perfeccionistas y los comunitaristas.

⁹ Nótese como Amy Gutmann y Dennis Thompson, afirman que su tesis esta hecha para mantener el pluralismo moral:

"Cuando los ciudadanos democráticos disienten moralmente en relación a las políticas públicas, ¿que es lo deben de hacer?. Deben deliberar uno con el otro, buscando un acuerdo moral cuando sea posible, y manteniendo el respeto mutuo cuando no se pueda. Esto es de modo simple el argumento planteado en este libro."

Ibid., p.346.

pues estaba claro que al situarse la deliberación en el campo del argumento esto olvidaría en buena cuenta a los interlocutores, es decir, que si el diálogo se centrara en los distintos actores del diálogo como las mujeres, las minorías, los pobres etc., se estaría violando el principio de atender a la fuerza de los argumentos antes que a los intereses de los grupos particulares¹⁰, en otras palabras, se estaría yendo contra la naturaleza de la democracia deliberativa que como sus mentores lo indicaban buscaban justificar las decisiones políticas de manera pública¹¹.

De hecho, como señalan quienes comparten esta crítica: “los ciudadanos democráticos como se los describe en estas teorías parecen vivir en otro planeta: ellos están desprovistos de raza, clase y género ...”¹², es decir, que la naturaleza abstracta de la teoría deliberativa soslayaría necesariamente a las personas y sus peculiaridades, es más, este problema se presentaría con mayor nitidez al tratar de examinar las condiciones fácticas de los actores, en este caso, es evidente las desventajas que tendrían quienes pertenecen a los sectores minoritarios o marginales quienes no solamente carecerían de los elementos esenciales para articular una argumentación. Es necesario entonces que antes de cualquier discurso público se puedan satisfacer las necesidades básicas de estos sectores para que puedan estar en mejores condiciones para discutir¹³.

Evidentemente, los proponentes de la democracia deliberativa apelaban al sentido de la razón y los argumentos, para que pueda superarse este tipo de problemas¹⁴, pero, ¿acaso esto no es una perspectiva demasiado optimista para

¹⁰ Lynn Sanders, *Ibid.*, p.353.

¹¹ Lo cual obviamente hace que se centren en el discurso antes que en quien hace uso de la palabra.

¹² Lynn Sanders, *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

Este argumento, nos recuerda también a las críticas de cierto sectores de la izquierda hacia *La Teoría de la Justicia* de Rawls, que si bien es verdad contemplaba el principio de la Diferencia lo subordinaba al primer principio, es decir al de la Libertad.

¹⁴ Como en el caso de Habermas, o también como lo indican Gutmann y Thompson, cfr, al respecto, de Habermas, *The structural transformation of the public sphere*, (Cambridge,

poder avalar la ética de la comunicación?, ¿no es verdad como mencionamos anteriormente que por más que se brinden espacios a las minorías éstas no serían escuchadas?

Si recordamos las características de las supuestas democracias deliberativas durante el mundo clásico observaremos que solamente quienes tenían tiempo para el ocio, es decir, tiempo para contemplar (filósofos o políticos) y para actuar políticamente eran aquellos que tenían resueltos sus problemas domésticos. Por lo tanto, solo las personas ricas y con esclavos podían dedicarse libremente a estas actividades. Evidentemente estas personas eran también las más virtuosas, cultas y educadas en relación al resto.

Ahora bien, si analizamos el panorama económico actual, en la mayoría de países podremos observar que existen dos grandes "arquetipos" que distarían mucho de representar el "tipo ideal" requerido para la democracia deliberativa: el primero sería el "trabajador tecnócrata" que pasa todo el tiempo metido en una oficina entre faxes y computadoras y por ende carecería del tiempo y el interés para la actividad política. El segundo gran arquetipo sería "el desocupado o parado" que carecería de un puesto de trabajo y por consiguiente utilizaría todo su tiempo buscando las alternativas de supervivencia. Este segundo arquetipo todavía estaría en peores condiciones que el primero para realizar este tipo de actividad¹⁵, pero ambos coincidirían en cuanto a la pobreza de su educación y su capacidad para la reflexión.

En suma, desde la óptica realista de la Izquierda, la teoría democrática deliberativa no estaría en capacidad de ser llevada a la práctica y en cualquier caso, en el hipotético supuesto que pudiese ser planteada, necesariamente violaría el principio igualitario de la dignidad y de tratar a cada ser humano como un fin en sí mismo. Paradojas de paradojas, siendo la teoría deliberativa heredera

Mass: MIT Press, 1992) y la obra citada de Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*.

¹⁵ Sobre esta perspectiva de la economía se puede consultar *El Horror Económico* de Viviane Forrester, (México: Fondo de Cultura Económica, 1997)

de la tradición kantiana de llevarse a la práctica ésta atentaría directamente con la esencia de la filosofía kantiana.

7.2 *¿Qué hay de malo con el diálogo?: Las críticas de la derecha*

Si en el primer caso las críticas se situaban en el hecho de que este tipo de democracia era incapaz de responder al desafío planteado por la igualdad y que definitivamente la ética de la comunicación no conseguía superar; la crítica desde la derecha respondía más bien a otro tipo de argumentación¹⁶.

En primer lugar, el pensamiento conservador - y aquí por ejemplo éste coincidía con el pensamiento reaccionario - no creía factible que una masa compacta de individuos pudiese tener una opinión concreta sobre algo determinado y que las diferencias naturales entre las personas harían imposible el situar "idealmente" a todos en un diálogo común.

En segundo lugar, las posibilidades de llevar a cabo cualquier tipo de diálogo resultaba imposible por que la modernidad había socavado cualquier posibilidad de argumentar racionalmente y por lo tanto nuestro lenguaje en la realidad era incapaz de llegar a discusiones que pudiesen tener una conclusión racional.

Para la primera crítica apelaremos a las críticas planteadas por Joseph Schumpeter y Edmund Burke y para la segunda crítica usaremos los argumentos de Alasdair MacIntyre.

Schumpeter, en principio, siguiendo en partes los postulados del psicólogo Gustave Le Bon¹⁷, señalaba que los individuos colocados como masa, se convertían en sujetos fuera de control, eran incapaces de argumentar

¹⁶ Dejaremos para el final la crítica del pensamiento reaccionario que la separamos de la crítica de la derecha.

¹⁷ Gustave Le Bon, *La Psicología de las Multitudes*. Edición en inglés, *The Crowd*, (New York: Viking Press, 1960)

Para una extraordinaria descripción de la naturaleza de la masa ver de Elías Canetti, *Masa y Poder*, (Barcelona: Muchnik editores, 1977) , en donde el autor destaca el temor que tienen los individuos de ser tocados y este temor desaparece únicamente cuando el individuo se introduce dentro de un grupo compacto de individuos llamados ahora **Masa**.

racionalmente y que ningún sujeto por más idealista que fuera podría pensar, más allá de su interés personal¹⁸:

“Así pues, el ciudadano normal desciende a un nivel inferior de prestación mental tan pronto como penetra en el campo de la política. Argumenta y analiza de una manera que él mismo calificaría de infantil si estuviese dentro de la esfera de sus intereses efectivos. Se hace de nuevo primitivo. Su pensamiento se hace asociativo y efectivo. Y esto conlleva dos consecuencias ulteriores deplorables.

En primer lugar, aun cuando no hubiese grupos políticos que tratasen de influir sobre el ciudadano corriente; éste tendería, en la cuestión política, a someterse a prejuicios e impulsos extrarracionales o irracionales. La debilidad del proceso racional que él aplica a la política y la falta de dominio lógico efectivo de los resultados a que llega bastarían por sí para explicar esto. Además, por la simple consideración de que “no es nadie en esto” relajará sus exigencias morales habituales y cederá a impulsos oscuros que las condiciones de la vida privada le ayudarán a reprimir (...).

En segundo lugar, sin embargo, cuanto más débil sea el elemento lógico en la formación de la opinión pública, y más completa la falta de crítica racional de la influencia racionalizadora de la experiencia y la responsabilidad personales, mayores son las oportunidades para los grupos que persigan fines interesados. Estos grupos pueden estar integrados por políticos profesionales, o por defensores de un interés económico, o por idealistas de una u otra especie, o por personas interesadas simplemente en poner en escena y dirigir las representaciones políticas”¹⁹

Asimismo, Schumpeter, era bastante escéptico con respecto a las capacidades intelectuales de las muchedumbres, carentes ellas del talento para la organización racional de su pensamiento y siempre susceptibles a la manipulación y al juego con sus emociones. Por último, el promedio de los ciudadanos nunca sería capaz de descifrar el interés común, pues a lo más solo estarían en posibilidades de conocer su estrecho mundo de lo cotidiano²⁰.

¹⁸ En esto Schumpeter coincidiría por ejemplo con la visión rousseauiana del *amor-de si* y también sería equivalente al estado de naturaleza hobbesiano. Esto sería entonces el sentimiento egoísta encarnado y sería también lo que caracterizaría a la modernidad. Cfr. *Leviathan*, Cap. XV, y el problema del *Fool*.

También para una excelente exposición de este temperamento moderno ver: Allan Bloom, *Love and Friendship* (New York: Simon and Schuster, 1993), primera parte.

¹⁹ J.A Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo y Democracia* (Barcelona:Orbis, 1983), pp.335-336.

²⁰ *Ibid*, p.333.

En cuanto a Burke²¹, el avisado pensador conservador y antecesor del pensamiento reaccionario no era menos escéptico frente a la posibilidad de que las personas pudiesen expresarse políticamente, así refiriéndose a la asamblea francesa señalaba que ella actuaba frente al pueblo "la farsa de la deliberación con un poco de decencia como libertad: Ellos actúan como los comediantes de una feria, ante una audiencia caótica; ellos se mueven entre los gritos tumultuosos de una muchedumbre de hombres furiosos, y de mujeres desvergonzadas, quienes de acuerdo a sus insolentes fantasías, los dirigen, controlan, aplauden, explotan y a veces se mezclan en sus puestos y se sientan con ellos"²².

Como podemos apreciar entonces, Burke tampoco pensaba que las muchedumbres sin la autoridad, tenían la capacidad para razonar y que además, el hecho de dejar a las personas deliberando, lejos de mejorar las cosas podía poner en serio peligro la estabilidad política pues, la sin razón y el abuso se producirían llegando a manifestar en hechos tan funestos como la misma revolución francesa que el mismo criticó tan acremente en sus escritos²³.

Ciertamente, gran parte de esta crítica había sido ya manifestada por los pensadores reaccionarios que tratamos en los primeros capítulos y es evidente entonces la gran deuda que tiene el pensamiento reaccionario hacia un conservador como Burke; sin embargo, una de las críticas más contundentes a la democracia deliberativa - aunque indirectamente - va a provenir a nuestro

²¹ Edmund Burke, político y filósofo anglo-irlandés (1729-1797).

²² Edmund Burke, "Reflections on the Revolution in France", en *On Government, Politics and Society*, Ibid., p.335.

²³ Por ejemplo Burke manifestaba sobre este tema lo siguiente:

"With a compelled appearance of deliberation, they vote under the dominion of a stern necessity. They sit in the heart, as it were, of a foreign republic: they have their residence in a city whose constitution has emanated neither from the charter of their king nor from their legislative power. There they are surrounded by an army not raised either by the authority of their crown or by their command, and which if they should order to dissolve itself, would instantly dissolve them. There they sit, after a gang of assassins had driven away some hundreds of the members; whilst those who held the same moderate principles, with more patience or better hope, continued every day exposed to outrageous insults and murderous threats..."

Ibid., p.334.

entender de un filósofo de la ética - británico para más detalle - bastante contemporáneo llamado Alasdair MacIntyre, quien en el año de 1981, escribió quizá la crítica más aguda al proyecto ilustrado y a la modernidad llamado **After Virtue**²⁴, en este libro, se hacía hincapié en la imposibilidad por parte de la modernidad de crear "una concepción racional, universal y abstracta de los sujetos morales y de su ética"²⁵, esto lo llevará entonces a formular un rechazo al liberalismo por cuanto éste presupone una incoherente y poco atractiva concepción de la persona, al tiempo que se muestra escéptico ante la posibilidad de construir una moral racional soslayando el papel de la comunidad dentro de lo que significa la elección y la importancia de los valores²⁶.

De acuerdo a esto, el gran problema de la moral actual es que ésta se halla en un estado de completa confusión²⁷. En este sentido, las discusiones más relevantes de la moral como los fundamentos de la justicia, el aborto, la pertinencia de la guerra o la pena de muerte, etc., son discusiones que en estos momentos no pueden alcanzar una conclusión racional. Así pues, comenzando **After Virtue**, el Profesor MacIntyre señala que: "el rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable"²⁸.

Utilizando entonces algunos temas polémicos en la ética, MacIntyre parte del supuesto de que todo tema relevante en la ética posee por lo menos tres o cuatro respuestas que parten cada una de ellas de premisas distintas y no compatibles entre sí.

²⁴ Versión en español traducida por Amelia Valcárcel, **Tras la Virtud**. Nótese el significado ambivalente del título, pues, por un lado hace referencia al fracaso de todos los proyectos éticos (fundamentalmente los proyectos modernos) anunciando entonces lo que podrían venir después de su disolución, pero, al mismo tiempo apunta hacia un objetivo concreto, esto es, recuperar la moral, vía la alternativa clásica de la Virtud de los antiguos.

²⁵ Carlos Thiebaut, **Los Límites de la Comunidad, Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno** (Madrid: CEC, 1992), p.105.

²⁶ Stephen Mulhall & Adam Swift, **Liberals & Communitarians** Ibid, p.71.

²⁷ Ibid.

Un caso típico sería por ejemplo aquél que versa sobre los fundamentos de justicia sobre los cuales debe sostenerse una sociedad. MacIntyre menciona aquí la existencia de dos grandes modelos que serían perfectamente aplicables:

“a) La justicia exige que cada ciudadano disfrute tanto como sea posible, iguales oportunidades para desarrollar sus talentos y sus otras potencialidades. Pero las condiciones previas para instaurar tal igualdad de oportunidades incluyen un acceso igualitario a las atenciones sanitarias y a la educación. Por tanto, la justicia exige que las autoridades proveen de servicios de salud y educación, financiados por medio de impuestos, y también exige que ningún ciudadano pueda adquirir una proporción inicua de tales servicios. Esto a su vez, exige la abolición de la enseñanza privada y de la práctica médica.

b) Todo el mundo tiene derecho a contraer las obligaciones que desee y sólo esas, a ser libre para realizar el tipo de contrato que quiera y a determinarse según su propia libre elección. Por tanto, los médicos deben ejercer su práctica en las condiciones que deseen y los pacientes libres de elegir entre los médicos. Los profesores deben ser libres de enseñar en las condiciones que escojan y los alumnos y padres de ir a donde deseen en lo que a educación respecta. Así, la libertad exige no sólo la existencia de la práctica médica privada y de la enseñanza privada, sino además la abolición de cualquier traba a la práctica privada, como las que se imponen mediante licencias y reglamentos emitidos por organismos como la universidad, la facultad de medicina, el colegio médico y el Estado”²⁹.

Como se puede desprender, se tratarían éstas, de dos distintas perspectivas que apelarían a valores y condiciones completamente opuestas. En el primer caso, los preceptos de justicia se inclinarían hacia el lado de la igualdad, es decir, la igualdad de oportunidades que deberían de manifestarse dentro de una sociedad

²⁸ Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud*, *Ibid.*, p.19.

²⁹ *Ibid.*, pp.22-21.

bien ordenada³⁰. Dichos valores, nos inducirían a plantear al mismo tiempo, un Estado de Bienestar, que provea de los elementos asistenciales básicos para que exista una condición material de igualdad. El otro modelo de justicia, no es otro que el sistema libertario que atacaría cualquier principio de justicia distributivo³¹, pues un modelo de esa naturaleza atentaría contra la libertad individual y la autonomía.

En síntesis tendríamos enfrentados dos principios de justicia que poseerían a su vez su propia racionalidad interna y su sentido pero que colocados abiertamente dentro de un diálogo haríase imposible llegar a un entendimiento entre ambos, esto, en tanto las premisas de cada uno de ellas no podría ser compatibilizada con la otra a menos que una pierda la naturaleza de su ser. El diálogo así, se convertiría en un ejercicio inconmensurable³².

Pero, ¿por qué ocurre esto?. En principio, MacIntyre atinadamente acierta en señalar las causas del problema: "La racionalidad, sea teórica o práctica, es un concepto con historia: ciertamente, desde que hay una diversidad de tradiciones epistemológicas, tendríamos que decir que hay racionalidades antes que racionalidad, así como también habría que decir que existen justicias antes que justicia"³³.

Esto implica entonces que para él, no es posible plantear la existencia de un lenguaje moral común, porque la modernidad al establecerse en función a la autonomía produjo esta pluralidad que él mismo constata en la moral contemporánea.

Esta fragmentación de la ética no reflejaba otra cosa sino las dimensiones del fracaso del proyecto moral de la modernidad, en el sentido de haber pretendido estatuir un moral única y racional para todo los seres humanos del planeta, como

³⁰ Por ejemplo una tesis que podría ser defendida contemporáneamente por Ronald Dworkin, ver ***A matter of Principle***, (Oxford : Oxford University Press, 1985)

³¹ Cfr. Robert Nozick, ***Anarchy, State and Utopia***, (Oxford: Blackwell, 1974)

³² Alasdair MacIntyre, ***Tras la Virtud***, Ibid., p.19.

³³ Alasdair MacIntyre, ***Whose Justice?, Which Rationality?*** Ibid., p.9.

lo mencionaba MacIntyre: “los filósofos morales del siglo XVIII se enzarzaron en lo que era un proyecto destinado inevitablemente al fracaso; por ello intentaron encontrar una base racional para sus creencias morales en un modo peculiar de entender la naturaleza humana, dado que, de una parte eran herederos de un conjunto de mandatos morales, y de otra, heredaban un concepto de naturaleza humana, lo uno y lo otro expresamente diseñados para que discrepasen entre sí. Sus creencias revisadas acerca de la naturaleza humana no alteraron esta discrepancia. Heredaron fragmentos incoherentes de lo que una vez fue un esquema coherente de pensamiento y acción y, como no se daban cuenta de su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea a la que se obligaban”³⁴.

Lo que pasaba entonces era que el concepto de razón autónoma había producido un sin fin de tesis morales articuladas por distintos intelectuales quienes opinaban que su “propuesta” se configuraba en la más racional y esto generó proyectos tan disímiles como el utilitarismo de Mill o Bentham, la moral basada en derechos individuales como lo propuso Kant, o la ética del reconocimiento expresada por Hegel.

Sin embargo, a estos grandes proyectos modernos se les sumaban los rescoldos de la tradición moral anterior a la modernidad que no se fundaba en ningún ideal de autonomía sino en base a fundamentos teleológicos que la modernidad rechazaba de plano:

“ Su estructura básica es la que Aristóteles analizó en la *Ética a Nicómaco*, Dentro de ese esquema teleológico es fundamental el contraste entre “el-hombre-tal-como-es” y “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial”. La ética es la ciencia que hace de los hombres capaces de entender como realizar la transición del primer estado al segundo. La ética, sin embargo, presupone desde este punto de vista alguna interpretación de posibilidad y acto, de la esencia del hombre como animal racional y, sobre todo, alguna interpretación del telos humano. Los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben sus vicios

Ver al respecto el diálogo Meno, de Platón, (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1956)

³⁴ - *Tras la Virtud*, Ibid., p.79.

contrarios nos instruyen acerca de como pasar de la potencia al acto, de como realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin”³⁵.

La moral teleológica entonces se articulaba en tres etapas, primero, existía una naturaleza humana en un estado determinado pero de imperfección, en segundo término existían los preceptos morales que debían de conducir a esta naturaleza imperfecta para que llegara a realizar su fin, esta realización de su *telos*, sería entonces la última etapa. De alguna manera, estos preceptos eran a su vez las *Virtudes*, que eran medios y fines para la realización de la naturaleza humana. Este esquema aristotélico, como agregaba el mismo MacIntyre, podía encontrarse tanto entre cristianos como Aquino, judíos como Maimónides o musulmanes como Averroes³⁶.

Ahora bien, el gran problema radicaba en que la moral contemporánea seguía usando la forma de esta tradición moral mas el contenido había sido dejado de lado pues la autonomía de la modernidad se construía en función a la superación del precepto teleológico. En otras palabras, el espacio teleológico era asumido por la autonomía y en este sentido, la nueva moral se apartaba completamente de esta tradición.

Así pues, MacIntyre detectaba algunas características inherentes a la nueva moral que la hacían incoherente e ineficaz; éstas características podían ser resumidas en tres:

- 1) La discusiones morales contemporáneas son inconmensurables
- 2) Las argumentaciones de la moral moderna tienen el carácter de impersonal
- 3) La moral moderna se caracteriza por su emotivismo³⁷

Como ya lo hicimos notar al inicio de nuestra presentación de MacIntyre, el punto inicial de su crítica se centraba en el hecho de la inconmesurabilidad de las argumentaciones éticas y su imposibilidad por llegar a una solución racional³⁸.

³⁵ Ibid, p.76.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid, pp.21-25.

Así pues, cuando alguien levanta una voz en favor del aborto, tratará de justificarla a través de premisas básicas y generales las cuales podrán derivarse de una premisa fundante que recoja a su vez los valores y creencias de esa persona. Pero cuando esa premisa fundante es colocada frente a la premisa fundante de su oponente la cosa se complica. Es evidente que cada una de las premisas tiene sentido dentro de su propia tradición pero no se pueden enfrentar entre si por que ninguna sería capaz de demostrar que la otra esta equivocada en tanto que de acuerdo a su lógica interna cada una de ellas es perfectamente razonable y verdadera. Las premisas serían entonces inconmensurables unas con las otras y no habría nunca una conclusión en las discusiones³⁹.

En cuanto a lo segundo, la arbitrariedad de la moral moderna de cierta manera era recubierta a través del lenguaje que aparecía como un lenguaje impersonal, lo cual daba más fuerza y razón a la argumentación.

Así en vez de decir, "haz tal o cual cosa" - porque me da la gana - sin dar una razón uno generalmente dice "haz esto porque es tu deber o es lo que se debe hacer". Esto presupone, ciertamente la existencia de parámetros morales estandarizados e impersonales que responderían por ejemplo a una moral tomista mas no como hemos apreciado estarían fuera de contexto en relación a las características de nuestra moral.

"En síntesis de acuerdo a MacIntyre, el proceso actual de argumentación moral ejemplifica el choque de voluntades personales y sus compromisos arbitrarios, pero el lenguaje en el que los argumentos toman lugar invocan la existencia de estándares impersonales a través de los cuales supuestamente se pueden concluir racionalmente con las discusiones. De acuerdo a una escuela de filosofía moral llamada emotivismo, esta paradoja se explica de modo sencillo: la esencia de los juicios morales es y ha sido siempre el de expresar nuestros sentimientos o actitudes y tratar de hacerlo de manera tal que podamos alinear los sentimientos de los otros con los nuestros; y el uso del lenguaje designado a invocar estándares

³⁸ - De aquí que sea tan pertinente la frase de Donoso Cortes sobre lo que significaba para él el mundo moderno de la burguesía a la que tildaba como "Clase Discutidora", por el hecho de nunca llegar a una decisión. . Cfr. el capítulo 2 parte segunda de este texto o Carl Schmitt, *Political Theology*, Ibid., p.62.

³⁹ - Stephen Mulhall & Adam Swift , *Liberals & Communitarians*, Ibid., p.72.

impersonales es espurio, pues es simplemente un modo efectivo de conseguirlo⁴⁰.

El emotivismo, es decir, el apelar a nuestras preferencias o sentimientos entonces resucitaba aquello que los antiguos llamaban *doxa* y que era el arma utilizada por los sofistas. Sin embargo, el gran problema de esta corriente moral se hallaba en que seguía anclada en el plano de la autonomía y por ende no servía para construir un modelo ético racional. Si bien aparentemente los sentimientos podían usarse para convencer a los demás de lo adecuado de nuestros sentimientos y así frenar la fragmentación producida por la autonomía, - esto es, realizar la tarea asignada a la moral- el resultado era una aprobación de sentimientos, pero estos sentimientos eran finalmente sentimientos morales lo cual reintroducía el término que el análisis intentaba explicar⁴¹. Es decir, que continuaba sin dar una fundamentación a las acciones morales.

En conclusión, los argumentos de MacIntyre no constituían una expresión de malestar *tout court*, sino que evidenciaban un manifiesto escepticismo frente a las posibilidades de la moral contemporánea y lo más importante, el trabajo de MacIntyre demostraba el pluralismo del lenguaje moral que tornaba en ilusa cualquier posibilidad de diálogo en los términos actuales, en este sentido, sus argumentos podían ser dirigidos directamente contra la democracia deliberativa, en tanto que anunciaba ya los grandes dilemas teóricos que debería ésta de enfrentar y sortear.

Evidentemente, los defensores de la democracia deliberativa no sostenían la resolución definitiva de los conflictos morales, sin embargo, si aspiraban al respeto de todas las expresiones morales en el caso de que no existiese acuerdo. Ahora bien, desde la óptica de la crítica de MacIntyre el estado actual de la moral ni siquiera brindaba esperanzas de conseguir el respeto de las opiniones

⁴⁰ Ibid., p.73.

⁴¹ Ibid.

divergentes, antes al contrario, los debates morales motivaban más que comprensión apasionamiento e impaciencia que podían llegar a la violencia⁴². Así pues, si los contundentes argumentos de la izquierda apuntaban a lo abstracto de la democracia deliberativo y su herencia kantiana que soslayaba el concepto de igualdad, la no menos contundente crítica de la derecha, anunciaba sin ambages, las limitaciones fácticas del lenguaje moral, construidas por la nueva Torre de Babel traída por la modernidad.

7.3 *La Decisión, el diálogo y el problema de la Política*

La crisis y disolución del orden político tradicional se debió fundamentalmente a la aparición de la autonomía moderna. Dicha autonomía representó siempre un problema para la política pues todos los intentos por establecer una relación armónica entre la autonomía y la sociedad o comunidad (política) fueron infructuosos y nunca lograron estructurar un sistema moral y político coherente⁴³. En esta última parte del trabajo vamos a tratar de argumentar las razones por las cuales pensamos que todos los proyectos destinados a mantener la autonomía estuvieron condenados al fracaso y trataremos de explicar también porque el pensamiento reaccionario atisbó en el decisionismo la única alternativa para limitar los efectos producidos por la modernidad (autonomía), esto como una suerte de "interregno" en procura de alcanzar una restauración del orden político trascendente que le devuelva el sentido y el propósito a toda *praxis* política, y coloque de nuevo a la actividad política en el camino de búsqueda del mejor régimen político y la virtud⁴⁴. En otras palabras, el llamado pensamiento reaccionario no contemplaba la posibilidad de la existencia de un orden político

⁴² Basta mencionar el caso de los debates sobre el aborto en Estados Unidos que han llegado incluso al asesinato de médicos o la colocación de bombas en clínicas abortivas.

⁴³ Acabamos de ver con MacIntyre porque se produce tal incoherencia.

Es menester indicar que la relación entre autonomía y política también podría leerse como la relación entre la LIBERTAD y la IGUALDAD (entre iguales ciertamente) y es esta última lectura la que usamos fundamentalmente.

⁴⁴ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, (Chicago: Chicago University Press, 1988)

estable sin la vigencia de un sentido o propósito común, por ello para los reaccionarios, la modernidad establecida en función a la autonomía representaba un estado de excepción o de emergencia en el cual no se podía manifestar un orden político. La alternativa entonces era: o anarquía o decisión y esto último será la opción tomada.

Como vimos en el capítulo primero y en el capítulo dedicado a Schmitt, El Estado Moderno inicialmente nace como la posibilidad construir un orden político en medio de la ruptura del orden natural querido por Dios, en ese sentido, Hobbes consideraba que el *Leviathan* debía reunir cetro y espada, poder y autoridad, rechazando entonces la posibilidad de la existencia la autonomía⁴⁵. Empero, este intento fue dejado de lado por los autores posteriores quienes comenzaron poco a poco a agrandar las brechas entre el foro interno y el foro externo - planteado ya por el mismo Hobbes - y así construir el Estado Liberal-democrático.

Mientras tanto en esta formación del Estado moderno, la autonomía (libertad) empezaba a tener problemas con el factor político, que aparecía recogido por el concepto de la Igualdad.

Ciertamente, no se necesitaba leer a Tocqueville para comenzar a apreciar los serios inconvenientes que se cernían ya entre la libertad y la igualdad y que se mostraban abiertamente reacios a cualquier tipo de conciliación.

Mientras que la libertad apelaba a la libertad de elección como sustento inicial la igualdad siempre reflejaba ciertas inclinaciones morales hacía determinadas conductas y sentimientos (valores) que necesariamente tenían que ser compartidos por muchos.

⁴⁵ Carl Schmitt, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (Buenos Aires: Struhart & Cia, 1990)

Aunque como acotamos ya, el intento Hobbesiano al final fracasó por dejar una ventana abierta y permitir a través de ésta la construcción del Estado Liberal, esto con el concurso adicional de Baruch Spinoza y otros. Cfr. Ibid, p.55 en adelante.

Adicionalmente, no hay que olvidar que Thomas Hobbes es quien funda, la teoría de la elección racional (*Rational Choice*), como se puede observar en los trabajos de James Buchanan, Gregor Kavka o David Gauthier.

Esto producía efectos inmediatos e inversamente proporcionales, vale decir, que mientras se intentaba incrementar la autonomía, las posibilidades de la igualdad (política) se reducían y viceversa, a medida que se procuraba aumentar el grado de igualdad entre las personas, las posibilidades de realizar elecciones se reducían. Este era entonces el meollo del problema⁴⁶.

Es evidente también, que el problema del conflicto entre la libertad y la igualdad es algo más o menos reciente, pues se origina justamente con el nacimiento de la autonomía individual. Un reciente trabajo desarrollado por uno de los teóricos políticos más influyentes del momento nos dice que los Imperios multinacionales fueron el mejor ejemplo histórico de las comunidades políticas que lograron evitar el problema del conflicto entre la libertad y la igualdad en tanto cada grupo étnico, religioso, cultural, lingüístico etc., gozaba de cierta autonomía para realizar sus prácticas comunitarias, encontrándose en un plano de igualdad todos los diversos grupos existentes quienes se hallaban además unidos bajo ciertos códigos imperiales como el *ius gentium* por ejemplo: "Bajo la regla imperial, los deseos de sus miembros, manifestaban tolerancia en (la mayoría) de sus interacciones diarias, y algunos de ellos aprenderían a aceptar la diferencia"⁴⁷. Debemos acotar

⁴⁶ Es importante anotar aquí, que concordamos con varios teóricos en señalar que la libertad y la igualdad no son conceptos cuantitativos sino cualitativos y por lo tanto mal se podría decir que la libertad o la igualdad aumentan o decrecen en volumen. Sin embargo, en el plano sustantivo es evidente que la aplicación de un concepto puede alterar la vida de quienes se sienten más identificados con el otro concepto. Por ejemplo una expansión del concepto de libertad a través del mecanismo del Mercado puede crear más opciones para elegir, sin embargo, esto puede producir también efectos directos entre quienes no consideran relevante las elecciones sino que necesitan determinados objetos para desarrollar ciertas actividades específicas. Por ejemplo los habitantes de zonas campesinas rurales que poseen determinados terrenos y que deberán de ser vendidos para expandir el Mercado (venderlos para construir fábricas quizá) lo cual implicará un cambio sustantivo de su forma de vida. En este caso la libertad se opone de manera manifiesta a la igualdad. También podemos citar el caso inverso en donde la libertad se excluye en aras de conseguir una igualdad total como ocurrió con el marxismo, en este caso también se vulneraba las formas de vida de quienes no estaban de acuerdo con las distribuciones planteadas por el Estado. Sobre el análisis del carácter cualitativo de la libertad y la igualdad, ver de John Gray, *Liberalisms, Essays in Political Philosophy* (London: Routledge, 1989) y sobre lo que significa el valor sustantivo de las elecciones, Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, *Ibid.*

⁴⁷ Michael Walzer, *On Toleration*, (New Haven: Yale University Press, 1997), p.15

Aunque es menester aclarar que Walzer es un autor moderno - liberal y extrañamente comunitario - y por lo tanto sigue defendiendo la autonomía individual lo cual lo hace decir que los Imperios no

que la autonomía que gozaban los pueblos de estos Imperios no debería leerse desde el plano del "poder" (de elección) sino desde el plano de la "autoridad", es decir, respetar la ley moral universal (*ius gentium* por ejemplo en el caso de los romanos o *derecho natural* en el caso del catolicismo) atendiendo a éstas como preceptos divinos exteriores a los seres humanos y no creaciones arbitrarias de la voluntad humana.

Lo que se necesitaría entonces sería una definición clara sobre lo que sería bueno y malo para los seres humanos y solo de esta manera se podría hablar de Tolerancia que implicaría la aceptación de creencias distintas e inclusive equivocadas, por lo tanto solamente existiría la Tolerancia dentro de un sistema valorativo, de hecho, la Tolerancia no podría aparecer en las construcciones políticas contemporáneas caracterizadas por la supuesta neutralidad del sistema frente a los valores⁴⁸.

Este ha sido el talante de las más recientes críticas planteadas al liberalismo que aseguran que únicamente la autonomía podrá ser sostenida si es que ésta se fundamenta en una idea de bueno o de buena vida, como lo defienden por

eran Liberales - lo cual es meridianamente cierto - pero que esto sería para él lo negativo de las estructuras imperiales.

Está demás decir que si hubiesen sido liberales entonces no hubieran podido lidiar con la libertad y la igualdad.

Otro importante intento por manejar este problema lo podemos encontrar en el texto de Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995). Edición en español *Ciudadanía Multicultural*, (Barcelona: Paidós, 1996) Aquí él señala que: "El compromiso básico de una democracia liberal es la libertad y la igualdad de sus ciudadanos individuales. Esto se refleja en los derechos constitucionales, que garantizan los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos", *Ibid.*, p.57.

Esto implicará entonces la concepción de una tesis que armonice los derechos individuales universales y los derechos colectivos particulares, para lo cual deben de existir "restricciones internas" que eviten cualquier abuso contra la libertad individual al interior de las autonomías colectivas y las "protecciones externas" que protegerían a las colectividades particulares frente a las decisiones de la sociedad en la que la comunidad se encuentra. Sin embargo, el problema surgiría al tratar de limitarse los espacios de las "restricciones internas" y las "protecciones externas", como en el caso de las "Circuncisiones femeninas" practicadas tradicionalmente en ciertas regiones africanas o el caso de los Velos usados por las mujeres musulmanas, etc., etc.

⁴⁸ John Gray, "Toleration: a post-liberal perspective" en *Enlightenment's Wake, Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, (London: Routledge, 1995) pp.18-19.

ejemplo Charles Taylor (comunitarista), John Finnis (Jusnaturalista), Joseph Raz o John Gray , estos dos últimos cercanos al llamado ideal perfeccionista⁴⁹.

Quizá, uno de los intentos más inteligentes planteados por el liberalismo para salvar este agudo problema del pluralismo, la tolerancia y la igualdad haya sido la filosofía política de Sir Isaiah Berlin, quien consideraba a la libertad como un valor fundamental pero no el único (como afirmarían la mayoría de liberales vinculados a la filosofía Kantiana como Rawls, Dworkin, Ackerman, Nagel, Nino) y por ende solo exigiría que todo sistema contemplase un mínimo de libertad pudiéndose llenar el resto con otros valores como la pertenencia a una comunidad, el lenguaje, los propósitos individuales, etc.⁵⁰. En realidad lo que trataba de decir Berlin era que toda teoría política debía de tratar de construir el mayor número de puertas por las cuales los ciudadanos deberían de transitar si es que así lo decidían y por ende cuanto más posibilidades de elección existiese habría más libertad y bienestar. Berlin no se hacía demasiadas preguntas sobre lo que podrían contener cada una de estas vías pues esto debería quedar a discreción de la razón individual. Sin embargo, Berlin jamás escribió sobre la inconmensurabilidad e incompatibilidad de los valores⁵¹, y es justamente en este punto donde aparecerían las contradicciones más importantes pues el pluralismo de Berlin finalmente caería en el mismo problema del liberalismo neutral Kantiano que no queriendo comprometerse con ningún valor en concreto podía ser capaz

Sin embargo, es evidente que la Tolerancia desde la perspectiva reaccionaria no sería recomendable en estas circunstancias ya que justamente el *Estado de Emergencia* no permitiría identificar lo BUENO o lo MALO

⁴⁹ Una posición reciente sobre este tema, es la postura **Perfeccionista** que nos indica que la tolerancia del liberalismo neutral ha establecido como adecuada cualquier tipo de práctica individual o colectiva sin preocuparse si estas prácticas mejoran o empeoran las condiciones de vida de las personas, y sin tomar en cuenta que las sociedades actuales contienen una diversidad de visiones morales incompatibles. Esto bajo ningún punto de vista sería Tolerancia sino indiferencia o escepticismo. Veremos más adelante como estas posturas "neutrales" en realidad no son tales.

Cfr. John Gray, *Enlightenment's Wake, Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Ibid.

⁵⁰ Claude G. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1994), p.167.

⁵¹ Ibid., p.168.

de aceptar prácticas que serían contradictorias en si mismas como por ejemplo las tesis neutrales de "igual trato" (*equal concern*) defendidas por Dworkin o las tesis neutrales de la teoría de la justicia como equidad propuestas por John Rawls⁵², sin dejar de mencionar que la neutralidad también sería otra de las falacias sostenidas por la modernidad⁵³.

Berlin por lo tanto fallaba también en su intento por construir un modelo racional y liberal que fuese capaz de garantizar la autonomía dentro de una sociedad bien ordenada.

Cuando iniciamos nuestra descripción de las bases del liberalismo y los argumentos que estaban detrás de la teoría democrática deliberativa dijimos que la aparición de esta última se debía finalmente al propósito por superar las limitaciones de todas las teorías liberales anteriores que por uno u otro motivo no lograban la síntesis entre la autonomía y la política, esto es, eran incapaces de construir una moral coherente.

El punto de partida sin embargo, era básicamente el mismo con el que se inició la modernidad, la autonomía de la razón y el hecho de que cada ser humano por ser tal contaba con una razón capaz de permitirle discernir lo bueno de lo malo.

⁵² Importantes críticas a los proyectos de Dworkin y Rawls pueden hallarse también en Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, (Cambridge: Polity Press, 1992) además de todos los textos comunitaristas como en los perfeccionistas de Raz o Gray.

⁵³ Las mejores críticas a la neutralidad en las Ciencias Sociales, las podemos encontrar en Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1953), Alan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1987) o en el ensayo de Charles Taylor, "Neutrality in Political Science" en *The idea of Social Science*, editado por Alan Ryan, (Oxford: Oxford University Press, 1973); sin mencionar todas las críticas que podrían hacerse a través del pensamiento comunitarista.

Basta mencionar como un ejemplo de la falacia de la neutralidad el caso de que todas las teorías liberales neutrales en realidad encubren bajo este ropaje determinadas prácticas a las cuales quisieran llegar o favorecen a determinados grupos al tiempo que discriminan otros. Por ejemplo, las tesis que tildan de opresivas las actividades de las mujeres como madres de familia, o quienes a través de fórmulas como la "discriminación positiva" alientan a determinados grupos o determinadas prácticas en relación a otras como lo propone un "liberal neutral" como Ronald Dworkin.

Como ya dijimos John Gray, indica que toda práctica para poder ser evaluada debe de hacerse en base a una concepción de lo BUENO y en ese sentido lo bueno no puede separarse nunca en aras de una supuesta neutralidad frente a los valores.

Pero el discernir entre lo malo y lo bueno (léase derecho natural) no podía ser compatible con la autonomía porque ésta autonomía como fue entendida por los pensadores modernos dejaba sin fundamento alguna al Bien y el Mal⁵⁴. En otras palabras, y parafraseando a MacIntyre, los modernos al abandonar la noción de *Telos* - que en último término podía llamársela Dios - desproveían a la moral - y por ende la política - de cualquier posibilidad para su realización.

En estas circunstancias plantear como alternativa la democracia discursiva resulta ya un sin sentido no solo por lo señalado por el Profesor MacIntyre sino también por el hecho de que toda argumentación racional tendrían que hacerse dentro de entes políticas orgánicas, vale decir, dentro de comunidades⁵⁵, - o lo que MacIntyre llamaría dentro de Tradiciones - pero obviamente las sociedades actuales distaban mucho de ser sociedades orgánicas sino como lo mencionaban todos los teóricos políticos contemporáneos y cientistas políticas, las "*polis*" contemporáneas son más bien sociedades plurales y fragmentadas que llevan dentro de si visiones éticas contrapuestas⁵⁶.

En síntesis, ahora existirían muy pocos temas que pudieran merecer el interés y/o el conocimiento de todos y mucho menos, cualquier persona estaría en capacidad de decir algo sobre los temas de la agenda política en tanto ya no se sintiese

John Gray, *Enlightenment's Wake*, Ibid., p.20. Ver también Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)

⁵⁴ No es por azar que uno de los pensadores más típicos de la Modernidad y la Postmodernidad como Friedrich Nietzsche haya escrito *Más allá del Bien y el Mal*.

⁵⁵ Como acontecía por ejemplo dentro de las llamadas Cortes, o Estados Generales, en donde existía no una representación universal sino orgánica y que por lo tanto sentaba juntamente a quienes podían entenderse entre si.

Para una descripción de este tipo de organización política, ver de Eduardo Hernando Nieto, *De la Monarquía Tradicional a la Constitución de 1826: El proceso de transición Constitucional y la creación de la República del Perú*, Tesis Bach. Impublicada. Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Derecho, 1993.

Cfr, también, Víctor Pradera, *El Estado Nuevo*, (Burgos:Editorial Española, 1937)

⁵⁶ Ver sobre este respecto, el libro de Samuel P. Huntington - quizá el científico político más reputado de norteamérica - *El Choque de Civilizaciones* (Barcelona: Paidós, 1997)

incorporada - nótese el significado de esta es una palabra que nos remite nuevamente a lo orgánico - a la Comunidad⁵⁷.

Frente a esta perspectiva el pensamiento reaccionario esbozado por de Maistre, Donoso y Schmitt estaban de acuerdo en establecer los límites de la visión liberal y sobre todo los peligros que ésta llevaba para la supervivencia de lo Político.

Sin metafísica cualquier asociación humana estaría condenada a perecer o a sumirse en un estado de naturaleza permanente. Los efectos del pecado original⁵⁸ se habían expandido y esto representaba mayores problemas para la razón humana; la racionalidad atisbada por Hobbes se imponía a la razonabilidad presente en la virtud aristotélica o en la piedad tomista lo cual significaba que la brecha entre el hombre y la comunidad se expandía. Los filósofos modernos pensaron que era posible la existencia armónica entre un orden privado y un orden público que de algún modo trabajase en salvaguarda de lo privado (Locke). Sin embargo, nunca se imaginaron que por más que alguien realizase una actividad privada sus efectos repercutirían en el espacio público⁵⁹, y esto traería también por la borda todas las teorías liberales destinadas a explicar y fundamentar el Estado Liberal-democrático.

El pensamiento reaccionario sabía además que la aparición de la autonomía era un hecho irrefutable y en un mundo en el que los Dioses se habían ido y los reyes no podían usar más sus coronas⁶⁰, se tenía que recurrir a la figura de la Decisión, es decir, la ley del soberano que debería obedecerse, para frenar de alguna

⁵⁷ El individualismo justamente desarticuló las comunidades al tiempo que los sistemas liberales vía las encuestas de opinión comenzaron a exigir la opinión de los ciudadanos sobre los temas más inverosímiles y más complejos también.

⁵⁸ O el olvido del Ser (*Sein*) como diría Heidegger.

⁵⁹ Por ejemplo pensamos en ejemplos exagerados de actividades supuestamente privadas como el aborto, el suicidio o el consumir drogas que aparecerían como prácticas del dominio individual y de la elección privada. Empero, todas ellas afectarían en mayor o menor medida a terceros, por ejemplo el consumir drogas no solo implicaría una carga para la familia sino también para el propio Estado que tendría que gastar en la asistencia médica o penitenciaria para este sujeto.

A las claras resulta entonces fantástico el slogan Milliano, de que solo el Estado puede intervenir cuando se cause un daño a otra persona pues de hacerlo en otros casos sería tildado de Paternalismo.

⁶⁰ - Carl Schmitt, *Political Theology*, Ibid., p.66

manera la polarización y la fragmentación. Este es el verdadero sentido del decisionismo política, esto es, ser un instrumento que recoja las partes del cadáver del cuerpo político y los junte a través del artilugio de la decisión, que implicará cierto uso de la fuerza de la razón instrumenta, la voluntad - como lo comprendió acertadamente Hobbes - pero con un propósito determinado: Restaurar el orden y la paz dentro de la Comunidad⁶¹.

Nadie puede negar que el pensamiento reaccionario pudo haberse confundido con ciertos modelos políticos tiránicos o despóticos, y los mismos autores reaccionarios lo percibieron así, por ello, el mismo Schmitt sería enfático en destacar lo que podía ser una Dictadura Soberana⁶² que se articulaba para cambiar el orden legal y mantener al soberano en el poder de manera arbitraria. Evidentemente, por ese sendero no transitaría la metafísica reaccionaria. Ciertamente, el pensamiento reaccionario no encajaba con esta perspectiva pues el soberano reaccionario actuaba desde la comunidad y para la comunidad a diferencia del soberano dictatorial que actuaba fuera de la comunidad y para si mismo. En otras palabras, las dictaduras soberanas respondían al pensamiento moderno de la supuesta "*raison d'état*" y a al Estado-centrismo⁶³ en tanto que el decisionismo reaccionario se aproximaba al Policentrismo tradicional y su

⁶¹ En esto radicaría la diferencia entre el decisionismo del pensamiento reaccionario y el moderno positivismo que después articulará el Estado de Derecho y que utilizaría la voluntad no para mantener la paz de la comunidad sino para salvaguardar la autonomía.

Seguimos pensando que los mejores argumentos contra el Estado de Derecho se hallan en Carl Schmitt. Cfr. Cap. 3.

Para recientes defensas e interpretaciones del Estado de Derecho se puede consultar, de Blandine Kriegel, *The State and the Rule of Law* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1995) y *Constitutionalism, identity, difference and legitimacy: theoretical perspectives*, editado por Michael Rosenfield (Durham, NC: Duke University Press, 1994)

⁶² Carl Schmitt, *La Dictadura*, Ibid.

⁶³ Jens Bartelson, "Making Exceptions, some remarks on the concept of Coup d'état and its History," en *Political Theory*, Vol 25. No. 3, June 1997.

El autor señala que la técnica del golpe de Estado aparece recién con la modernidad y la razón de Estado, lo cual es cierto, sin embargo, el indica que el discurso policentrico (Republicano) es anterior al mundo moderno pero posterior al teológico que sería el periodo de la alta edad media. Sin embargo, como hice hincapié en el primer capítulo, yo no considero que existieron diferencias sustantivas entre el Imperio y la República porque en ambos casos se regían por principios teológicos,

búsqueda por preservar la unidad dentro de la pluralidad⁶⁴, de acuerdo a las circunstancias del momento y el Estado de Necesidad.

Después de todos los argumentos presentados en este trabajo, cualquier liberal racional y razonable - si es que pudiera existir tal - podría ciertamente aceptar que todos los proyectos liberales destinados a construir una moral o mantener con vida a la *Polis* han fracasado hasta la fecha, sin embargo, también sería legítimo para ellos preguntarse lo siguiente: ¿Por qué sería tan importante la preservación de la Política?, ¿qué relación existiría entre la autonomía y la política?

Antes de responder esta pregunta habría que decir en primer término que ningún liberal por más radical que fuera ha intentado construir una teoría en la que los hombres viviesen aislados, antes al contrario, todas las propuestas filosóficas desde Locke hasta Kant o desde Kant hasta Rawls han pensado en un proyecto colectivo que permitiese como lo hemos venido repitiendo mantener la autonomía moderna dentro de la comunidad. Así pues, podemos afirmar con certeza que todo los teóricos liberales han considerado vital y sumamente relevante la política. Es más, si la política no existiese o dejara de existir entonces tanto este trabajo como cualquier proyecto académico habría perdido significado.

En toda acción humana siempre existen valores en juego, un propósito o una meta, y solamente si estas metas son aceptadas o rechazadas por las demás personas nuestra acción podría ser tildada de humana y racional.

Sin la política entonces los seres humanos serían meras marionetas o *robots* perdidos en el sin sentido que resultaría ahora la vida.

En esto radica la importancia de la política y es esto lo que explicaría las razones y naturaleza del pensamiento reaccionario y su preocupación por ella.

No debemos olvidar el término *Respublica Chistiana*.

⁶⁴ Cfr, el Capítulo 1 de este trabajo.

Conclusiones

1. - Según lo establecido en el capítulo primero todas las estructuras políticas anteriores a la modernidad no contemplaban la existencia de la **Autonomía**. En ese sentido, tanto la noción de *Telos* o la de *Divina Providencia* constituían una seria barrera para la construcción de este concepto. Tanto en el mundo antiguo como en el medieval existía la percepción de una naturaleza caída o imperfecta pero que podía ser perfeccionada a través de la realización de su *telos* o *naturaleza*.
2. - El alejamiento de la metafísica o trascendencia - derecho natural clásico -, alentado por el pensamiento individualista y romántico; y la aparición de la autonomía, produjo una inestabilidad en el sistema político de occidente que intentó ser resuelta a través de la construcción del Estado. Sin embargo, el proyecto del Estado moderno emprendido por el absolutismo fracasaría y paradójicamente se convertiría en el impulsor de la autonomía y de la dicotomía entre lo privado y lo público.
3. - La crisis del derecho natural radicalizó la naturaleza caída del hombre e hizo inútil a la razón. El decisionismo político y la aparición de la voluntad es el resultado de este estado de emergencia o crisis de la razón natural.
4. - El origen del pensamiento reaccionario se halla en el reconocimiento por parte de estos pensadores, vale decir, de de Maistre, Donoso y Schmitt de la imposibilidad de moverse bajo los esquemas del derecho natural dado que el mundo ya no respondía a esta imagen. Más que pesimista, el pensamiento reaccionario es Realista e invoca la Voluntad política ante el descrédito de la Razón Política con el fin de poder restaurar el Orden en un futuro cercano. El orden es la razón y ésta proviene de Dios. A diferencia de los conservadores los reaccionarios invocaban el decisionismo y rechazaban cualquier posibilidad de aceptar la autonomía.
5. - El pensamiento reaccionario reconocía en el decisionismo político la única alternativa para asegurar la pervivencia de lo política ante la crisis de la razón y la aparición de la autonomía. Para ellos, la importancia de preservar lo político implicaba mantener aún el nexo con lo trascendente pues el ideal comunitario o político se asociaba al orden natural querido por Dios. El todo - Dios - es anterior a la parte a pesar de que Dios se halla ocultado.
6. - La aparición del lenguaje era visto desde la óptica moderna como un avance del llamado estado de naturaleza al mundo de la civilización. El silencio se asociaba a la violencia y la fuerza en tanto que el diálogo producido por el lenguaje restituía el orden y la paz. El diálogo entonces desde la percepción liberal podía ser el instrumento ideal para articular la

noción de autonomía sin dejar de lado a la política o comunidad. El proyecto liberal buscaba fundar una "comunidad de individuos autónomos" y esto solo se garantizaba a través de la libertad y el intercambio de opiniones entre todos los miembros de la comunidad.

7. - Sin embargo, el lenguaje desde la óptica reaccionaria no podía ser visto como un proceso o un progreso pues para que exista lenguaje debía de existir con anterioridad un grupo homogéneo, por ende, hablar de lenguaje implicaba hablar de comunidad. En cuanto al diálogo tampoco era para ellos sinónimo de paz o ausencia de violencia como mencionaban los autores liberales pues el diálogo podía conducir a quebrar las jerarquías y poner en peligro la política al sembrar la duda en la ciudad.
8. - La dialéctica si bien es cierto acompañó la vida de los filósofos y los teólogos en su búsqueda por re-velar o des-cubrir la Verdad durante el mundo antiguo y medieval, estaba sin embargo, circunscrito a estas personas y a este espacio. La modernidad empero, al expandir el diálogo a todas las esferas de la vida, sembró la duda y el escepticismo dentro de la Polis - motivando entonces la aparición de la coerción - y esto, lejos de contribuir con la cohesión de la ciudad produjo todo lo contrario, esto es, discusiones inconmensurables que escamoteaban la decisión política en un escenario tan conmovido como el producido por la crisis del derecho natural. Los modernos parlamentos fueron la mejor prueba de esta nueva perspectiva deliberativa elaborada por el liberalismo. Finalmente, la moral también comenzó a sufrir los mismos problemas que la política agudizando la crisis de la "República" en medio de un mar de contradicciones y de discusiones morales que se prolongaban sin atisbar ninguna conclusión.
9. - El liberalismo y la ilustración prácticamente obligaban a que cada individuo hiciese públicos sus juicios privados y esto significaba que todos los individuos por el hecho de ser seres humanos deberían de dar su opinión o consentimiento sobre cualquier decisión. Este modelo igualitario se fundaba entonces en la decantación de la filosofía nominalista, y en la ciencia positiva que "atomizaba" a los hombres y los colocaba como partes semejantes de una estructura universal. El idealismo trascendental kantiano al establecer una filosofía formal soslayaba las diferencias en aras de encontrar un modelo universal. El diálogo en este caso aparecía como garantía de que los acuerdos respetasen esta igualdad entre las personas.
10. - El modelo político moderno nace bajo el fundamento de la libertad primero y luego el de la igualdad, sin embargo, el intento por sintetizar la libertad con la igualdad se vio frustrado en las distintas tesis liberales. El fracaso de la filosofía kantiana primero y luego el de la **Teoría de la Justicia** de John Rawls demostraría la naturaleza de este fracaso. Así pues, mientras que en el plano de los hechos o de lo factible, las diferencias reales debían de resolverse en base a un recorte en las libertades individuales vía la distribución, - ocasionando una oposición entre la libertad y la igualdad - en

el plano normativo o de lo deseable, era evidente que el modelo universal kantiano restringía las diferencias y soslayaba las particularidades en su afán por expandir la igualdad (paradójicamente esto se hacía con el fin de garantizar la autonomía). El mundo antiguo y medieval, no tuvo este tipo de problemas porque existía una Verdad trascendente universal que garantizaba la igualdad y al tratarse de un mundo corporativo, respetaba las libertades de los grupos. Por su parte el pensamiento reaccionario enfrentado con el problema del pluralismo, dejó de lado la perspectiva corporativa e igualó a todos bajo el mandato del Soberano hasta que el estado de necesidad desapareciese y la razón retornase.

11. - La dicotomía privado-público también fue un problema que el liberalismo no pudo resolver y esto se debió al hecho de que el liberalismo subordinaba lo público a lo privado (esto se vio en la separación entre *lo justo* y *lo bueno* hecha por Rawls y la subordinación del segundo al primero) y el predominio de lo individual sobre lo colectivo. Al final, el liberalismo tuvo que derivar en la neutralidad y esto como lo indicaban los críticos contemporáneos del liberalismo, socavaba los principios políticos. Evidentemente, el liberalismo al privilegiar la autonomía pasaba por alto el tema de la decisión política - tan importante para el pensamiento reaccionario - por la simple razón de que una decisión política implicaba privilegiar lo colectivo frente a lo individual y además caía en el ámbito de la arbitrariedad habida cuenta de que para el liberalismo la naturaleza carecía de intencionalidad y no había ningún fin o propósito trascendente en ella. Por lo tanto, una decisión política desde su óptica simplemente era la universalización de una opción particular que atentaba contra la libertad individual.
12. - La abstracción de las tesis kantianas y habermasianas y sobre todo el idealismo de ambas, propiciaron el nacimiento de la democracia deliberativa que buscaba superar estas debilidades de las tesis antes citadas. Deudoras, sin embargo de la filosofía kantiana, seguían aceptando el proyecto moderno de la autonomía y en ese sentido la democracia deliberativa sería una propuesta enmarcada dentro del liberalismo.
13. - Al intentar la democracia deliberativa acercarse a lo real su modelo tendía a buscar ejemplos prácticos, empero, a pesar de esto, seguía fundada en principios demasiado ideales que soslayaban por ejemplo el hecho de que no todas las personas podrían usar adecuadamente el lenguaje y además que no todos los discursos tendrían la misma recepción. En este sentido, el modelo de la democracia deliberativa seguía lastrado a la perspectiva kantiana y consideraba a los interlocutores demasiado etéreos. Por otro lado, al ser una propuesta liberal continuaba manteniendo la idea de la pluralidad moral como un factor esencial sin considerar que el pluralismo moral y la neutralidad contribuían a debilitar a la comunidad, atentando así contra uno de los fines también buscados por la democracia deliberativa.

14. - La fragmentación de la moral contemporánea hacía harto difícil la visión idealista de la democracia deliberativa que aseguraba que si no se podía llegar a un acuerdo, se debería respetar las opciones de los demás. Sin embargo, las polémicas en el campo ético, lejos de motivar una respuesta pasiva alimentan la agresividad y la violencia. Es más, diversas prácticas morales muy bien puede ocasionar daños importantes - físicos y no físicos - a los demás, por lo cual la tolerancia en las actuales circunstancias se hace insostenible. Finalmente, no hay que olvidar que la tolerancia solo podría existir en un contexto en el cual se defina claramente lo bueno y lo malo, cosa que no corresponde con el talante neutral del liberalismo contemporáneo.

15. - El pensamiento reaccionario esta en mejores capacidades para lidiar con el problema del pluralismo porque sabe que no puede haber política sin moral y la moral debe de construirse en base a la idea de lo bueno. Al rechazar la autonomía, tiene mejores recursos para evitar los problemas que surgen en el vano intento de sintetizar lo público y lo privado, o la igualdad y la libertad. Su decisionismo responde a una situación de necesidad y como tal tiene un carácter pasajero. El objetivo es restaurar el Orden y la razón que permitiría proseguir con el fin de la filosofía política: Buscar el mejor Régimen Político. Por último, el pensamiento reaccionario brinda también sentidos y propósitos a la vida política algo que el liberalismo no fue capaz de realizar.

Referencias Bibliográficas

- Agustín, San. 1942. *The City of God*. London: J.M Dent and Sons Ltd.
- Alighieri, Dante. 1966. *De la Monarquía*. Buenos Aires: Losada.
- Anónimo. 1987. *Los Arcanos Mayores del Tarot*. Barcelona: Herder.
- Apel, K.O; Cortina. A; De Zan. J; y Michelini.D. 1991. *Ética Comunicativa y Democracia*. Barcelona: Crítica.
- Arendt, Hannah. 1993. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. 1965. *La Política*. Barcelona: Iberia.
- Baron, Hans. 1993. *En Busca del Humanismo Cívico Florentino, ensayos sobre el cambio del Pensamiento Medieval Moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartelson, Jens. 1997. Making Exception, some remarks on the Concept of Coup d'état and its History. *Political Theory*. Vol 25. No.3.
- Bell, Daniel. 1993. *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bellamy, Richard. 1993. *Liberalism and Modern Society, an Historical Argument*. Cambridge: Polity Press.
- Bellamy, Richard & Baehr, Peter. 1993. Carl Schmitt and the Contradictions of Liberal-Democracy. *European Journal of Political Research*, 23.
- Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self*. New York: Routledge.
- Benhabib, Seyla. Editora. 1996. *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Bendersky, Joseph. W. 1987. Carl Schmitt and the Conservative Revolution. *Telos* 72.
- Berlin, Isaiah. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah. 1979. *Against the Current, Essays in the History of Ideas*. London: Fontana.

- Berlin, Isaiah. 1991. *The Crooked Timber of Humanity*. London: Fontana.
- Berlin, Isaiah. 1976. *Vico and Herder*. London: The Hogarth Press.
- Bevan, Edwyn. 1913. *Stoics and Sceptics*. Oxford: Clarendon Press.
- Bloom, Allan. 1986. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Bobbio, Norberto. 1992. *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto. 1987. *The Future of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Bock, Gisela; Skinner, Quentin; Viroli, Maurizio. 1993. *Maquiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bodei, Romeo. 1995. *Geometría de las Pasiones, Miedo, esperanza, Felicidad: Filosofía y Uso Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bodin, Jean. 1961. *Los Seis Libros de la República*. Madrid: Aguilar.
- Boucher, David; Kelly Paul. 1994. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge.
- Burke, Edmund. 1975. *On Government, Politics and Society*. Editado por B.W Hill. Glasgow: Fontana.
- Bryce, James. 1897. *The Holy Roman Empire*. London: MacMillan.
- Carlehden, Mikael y Gabriëls René. 1996. Entrevista a Jürgen Habermas. *Theory, Culture & Society*, Vol 13, No.3.
- Cioran, E. M. 1992. *Ejercicios de Admiración y otros textos*. Barcelona: Tusquets.
- Condorcet, Juan Antonio. 1980. *Bosquejo para un Cuadro Histórico de los Progresos del Espíritu Humano*. Madrid: Editora Nacional.
- Coomaraswamy, Ananda. 1989. What is Civilization?, en *What is Civilization? And Other Essays*. Ipswich: Golgoozo Press.
- Corts Grau, José. 1945. Perfil Actual de Donoso Cortés. *Revista de Estudios Políticos*, Vol X. Madrid.
- Cristi, Renato. 1993. Schmitt on Liberalism, Democracy & Catholicism. *History of Political Thought*. Vol.XIV, No.2
- Dahl, Robert. 1963. *Modern Political Analysis*. New Jersey: Prentice Hall.

- Daniels, Norman. Editor. 1975. *Reading Rawls*. New York: Basic Books.
- De Benoist, Alain. 1993. *Democracy Revisited*. *Telos* 94.
- De Jouvenel, Bertrand. 1993. *On Power, The Natural History of its Growth*. Indianapolis: Liberty Found.
- De Maistre, Joseph. 1941. *Cartas a un Caballero Ruso sobre la Inquisición Española*. Buenos Aires: Compañía de Editoriales y Publicaciones Asociadas.
- De Maistre, Joseph. 1850. *Considérations sur la France*. Lyon: J.B Pélagaud et Cie.
- De Maistre, Joseph. 1961. *Las Veladas de San Petersburgo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- De Maistre, Joseph. 1849. *Le Principe Générateur des Constitutions Politiques et des autres Institutions*. Lyon: J.B Pélagaud, et Cie.
- De Tocqueville, Alexis. 1980. *La Democracia en América*. Madrid: Alianza.
- Descartes, Rene. 1972. *Discours de la Méthode*. Paris: Larouse.
- Dodson, Kevin.E. 1997. *Authonomy and Authority in Kant's Rechtslehre*. *Political Theory*. Vol 25, No.1
- Donoso Cortés, Juan. 1854. *Obras Completas*. Madrid: Imprenta de Tejado editor.
- Dupeux, Loius. 1982. *Revolution Conservatrice et Modernité*. *Revue d'Allemagne*, T.XIV, No.1
- Elster, Jon y Slagstad Rune. 1988. *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evola, Julius. 1994. *Los Hombres y las Ruinas*. Buenos Aires: Ediciones Heracles.
- Figgis, John Neville. 1942. *El Derecho Divino de los Reyes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Franklin, Julian. 1973. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freund, Julien. 1987. *Las Lignes de Force de la Pensée Politique de Carl Schmitt*. *Nouvelle Ecole*, No.44

- Freyer, Hans. 1966. *Teoría de la Epoca Actual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, Francis. 1996. *Confianza*. Buenos Aires: Atlántida.
- Galipeau, Claude. G. 1994. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony. Editor. 1991. *Habermas y la Vida Moderna*. Madrid: Catedra.
- Goldsmith, M.M. 1988. *Thomas Hobbes o la Política como Ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gottfried, Paul. 1990. *Carl Schmitt*. London: The Claridge Press.
- Gray, John. 1994. *Liberalismo*. Madrid: Alianza.
- Gray, John. 1989. *Liberalisms, Essays in Political Philosophy*. London: Routledge.
- Gray, John. 1995. *Enlightenment's Wake, Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge.
- Guenée, Bernard. 1973. *Occidente durante los siglos XIV y XV: Los Estados*. Barcelona: Labor.
- Gutmann, Amy & Thompson Dennis. 1996. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Giusti, Miguel. 1990. La Etica Discursiva de Jürgen Habermas. *Arete*, Vol II. No.2.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2.Vol. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martin. 1958. *La Epoca de la Imagen del Mundo*. Santiago: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile.
- Held, David. 1995. *Democracy and the Global Order, From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Held, David. 1987. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Herf, Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism, Technology, Culture and Politics in Weimer and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hernando, Eduardo. 1995. ¿Existen los Derechos Naturales?. *Derecho-PUC*. No. 49.

- Hernando, Eduardo 1995. *The Political Thought of Carl Schmitt*. Disertación de Maestría, impublicada. University of East Anglia. Inglaterra.
- Hesiodo. 1986. *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hill, Christopher. 1975. *The World Turned Upside Down*. Harmondsworth, Middlesex: Pelican.
- Hobbes, Thomas. 1968. *Leviathan*, editado por C.B Macpherson. Harmondsworth, Middlesex: Pelican.
- Hobbes, Thomas. 1651. *De Cive*. London: R.Roystone.
- Hobbes, Thomas. 1990. *Behemot or the Long Parliament*. Chicago: Chicago University Press.
- Hollis, Martin. 1994. *The Philosophy of Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmes, Stephen. 1993. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Jünger, Ernst. 1995. *Sobre el Dolor*. Barcelona: Tusquets.
- Kant, Immanuel. 1961. *Cimentación para la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Aguilar.
- Kant, Immanuel. 1978. *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kantorowicz, Ernst H. 1985. *Los dos Cuerpos del Rey, Un estudio de Teología Política Medieval*. Madrid: Alianza.
- Kelsen, Hans. 1941. *La Teoría Pura del Derecho*. Buenos Aires: Losada.
- Kirk, Russell. 1987. *The Conservative Mind, From Burke to Eliot*. Washington: Regnery Books.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro Pasado, para una Semántica de los Tiempos Históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. New York: Berg.
- Kukathas, Chandran & Petit, Philip. 1990. *A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge: Polity Press.

- Kymlicka, Will. 1990. *Contemporary Political Philosophy, an Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will. 1996. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Landa, César. 1990. *Derecho Político, Del Gobierno y la Oposición Democrática*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- Locke, John. 1970. *Carta sobre la Tolerancia y otros escritos*. México: Grijalbo.
- Löwith, Karl. 1958. *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Löwith, Karl. 1958. *El Sentido de la Historia*. Madrid: Aguilar.
- MacIntyre, Alisdair. 1987. *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *Historia de la Etica*. Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, Alasdair. 1987. *Whose Justice?, Which Rationality?*. London: Duckworth.
- Macpherson, C.B. 1961. *The Political Theory of Possesive Individualism Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Madison James, Hamilton Alexander, John Jay, 1966. *The Federalist Papers*. New York: Doubleday.
- Maggie, Brian. 1993. *Los Hombres detrás de las Ideas, algunos creadores de la Filosofía Contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo. 1984. *El Príncipe*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Maquiavelo. 1970. *The Discourses*, editado por Bernard Crick. Harmondsworth, Middlesex: Pelican.
- Merquior, Guilherme. 1992. *Liberalismo Viejo y Nuevo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mill, John Stuart. 1970. *Sobre la Libertad*. Madrid: Alianza.
- Mill, John Stuart. 1947. *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*. London: J.M Dent & Sons Ltd.
- Miller, David. Editor. 1989. *La Enciclopedia Blackwell de Pensamiento Político*. Madrid: Alianza.

- Mohler, Armin. 1972. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Darmstadt.
- Molnar, Thomas. 1972. *La Contre-Revolution*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam. 1992. *Liberals & Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Müller, J.Z. 1991. Schmitt, Freyer and the Weimar Republic. *History of Political Thought*. Vol XII, No.4.
- Nietzsche, Friedrich. 1953. *La Voluntad de Poderío*. Buenos Aires: Aguilar.
- Nisbet, Robert. 1995. *Conservadurismo*. Madrid: Alianza.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Oakeshott, Michael. 1975. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Basil Blackwell.
- O'Neill, Onora. 1989. *Constructions of Reason, Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón. 1963. *La República*. Madrid: Aguilar.
- Pocock, J.G.A. 1975. *The Maquiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Przeworski, Adam. 1991. *Democracy and the Market*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raphael, D.D. 1985. *Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1995. *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John. 1990. *Sobre las Libertades*. Barcelona: Paidós.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, Jean Jacques. 1966. *Emile ou de l'Éducation*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Rousseau, Jean Jacques. 1993. *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas*. Bogotá: Norma.
- Rousseau, Jean Jacques. 1947. *Du Contrat Social*. Paris: Montaigne.

- Ryan, Alan. Editor. 1976. *La Filosofía de la Explicación Social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael. Editor. 1984. *Liberalism and its Critics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sandel, Michael. 1996. *Democracy's Discontent, America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Sanders, Lynn. 1997. Against Deliberation. *Political Theory*, Vol 25. No. 3.
- Sartori, Giovanni. 1988. *Teoría de la Democracia 1. El Debate Contemporáneo*. Madrid: Alianza Universidad.
- Schaefer, David Lewis. 1996. Rawls Redux. *The Political Science Reviewer*, Vol XXV.
- Schmitt, Carl. 1985. *La Dictadura*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl. 1979. *El Nomos de la Tierra, en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europeum*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, Carl. 1988. *Political Theology*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Schmitt, Carl. 1996. *Roman Catholicism and Political Form*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Schmitt, Carl. 1990. *Du Politique; Légalité et Légitimité et Autres Essais*. Puiseaux: Pardes.
- Schmitt, Carl. 1985. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl. 1986. *Political Romanticism*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Schmitt, Carl. 1982. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl. 1991. *El Concepto de lo Político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl. 1931. Hacia el Estado Total. *Revista de Occidente*. No. XCV.
- Schmitt, Carl. 1990. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cia.
- Schumpeter, Joseph. 1983. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Madrid: Orbis.

- Schwab, George. 1989. *The Challenge of the Exception, An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 & 1936*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Siéyes, Emmanuel. 1985. *¿Qué cosa es el Tercer Estado?*. Barcelona: Orbis.
- Skinner, Quentin. Editor. 1985. *The Return of the Great Theory in the Human Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 Vol. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spengler, Oswald. 1958. *La Decadencia de Occidente*, 2 Tomos. Madrid: Espasa-Calpe.
- Spengler, Oswald. 1947. *El Hombre y la Técnica y otros ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo. 1936. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo. 1964. *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Strauss, Leo. 1988. *What is Political Philosophy? And other essays*. Chicago: Chicago University Press.
- Strayer, Joseph, R. 1981. *Sobre los Orígenes Medievales del estado Moderno*. Barcelona: Ariel.
- Thiebaut, Carlos. 1991. *Los Límites de la Comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Tocqueville, Alexis. 1985. *La Democracia en América*. Madrid: Alianza.
- Toulmin, Stephen. 1990. *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: Chicago University Press.
- Tuck, Richard. 1993. *Philosophy and Government 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ulmann, Walter. 1965. *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

- Vallespin, Fernando. Editor. 1993. *Historia de la Teoría Política*. Vol 5. Madrid: Alianza
- Vallespin, Fernando. Editor. 1995. *Historia de la Teoría Política*. Vol 6. Madrid: Alianza
- Viereck, Peter. 1956. *Conservatism from John Adams to Churchill*. Princeton: Van Nostrand Company.
- Villey, Michel. 1979. *Compendio de Filosofía del Derecho*. Pamplona: EUNSA.
- Vöegelin, Eric. 1956. *Order and History*, Vol 1, Israel and Revelation. Baton Rouge: Louisiana State University.
- Von Gierke, Otto. 1958. *Political Theories of the Middle Ages*. Boston: Beacon Press.
- Von Humboldt, Wilhelm. 1993. *The Limits of State Action*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Walzer, Michel. 1997. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Weber, Max. 1984. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Sarpe.
- Weckman, Luis. 1993. *El Pensamiento Político Medieval y los Orígenes del Derecho Internacional*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolin, Richard. 1990. Carl Schmitt, Political Existencialism and the Total State. *Theory and Society*, 19.
- Wolin, Sheldon. S. 1973. *Política y Perspectiva, Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.