

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

Nro. 5 Julio - Diciembre 2014

DOSSIER DEMOCRACIA Y LIBERALISMO

MATÍAS SIRCZUK

TOMÁS GOLD

DANTE AVARO

PABLO RÍOS

ANDRÉS FORTUNATO



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

Edita:

Grupo de investigación, Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Universidad Complutense de Madrid

Edita el grupo de investigación **Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica** (Ref: 941719) de la Universidad Complutense de Madrid.

Consejo editorial:

Director Juan Antonio Fernández Manzano. Univ. Complutense de Madrid.
Dir. Adjunto Gustavo Castel de Lucas. Univ. Complutense de Madrid.
Secretario Diego A. Fernández Peychaux. IIGG-CONICET, UNLaM (Argentina)
Vocales Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España
Olga Ramírez Calle. Saint Louis Missouri, Campus Madrid.
Blanca Rodríguez López. Univ. Complutense de Madrid.

Consejo asesor Hugo E. Biagini. Universidad de Lanús/CONICET, Argentina.
Carlos R. Braun. Universidad Complutense de Madrid (Económicas), España.
M^a José Falcón y Tella. UCM (Derecho), España.
Olivier Feron. Universidade de Évora, Portugal.
Antonio García Santesmases. UNED, España.
Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. UNED, España.
Antonio Hermosa Andújar. Universidad de Sevilla, España.
Axel Honneth, Columbia University, Estados Unidos/USA.
Regina Kreide. Inst. Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität Guissen, Alemania.
Pablo López Álvarez. UCM (Filosofía), España.
Eduardo Rivera López. Universidad Torcuato Di Tella/CONICET, Argentina.
Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Jonathan Wolff. University College London, Reino Unido.

Comité Científico Fernando Aguiar González. IESA, CSIC, España.
José María Carabante Muntada. Centro Univ. Villanueva, España.
Wolf-Jürgen Cramm, Univ. Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Felmon Davis. Union College Schenectady, NY. Estados Unidos.
Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid.
Jorge Novella Suárez. Universidad de Murcia, España.
Macarena Marey. Univ. de Buenos Aires, CONICET, Argentina.
Barbara Merker. Johann Wolfgang Goethe-Universität, Alemania.
Eduardo Pellejero. Univ. Federal do Rio Grande do Norte, Brasil.
José Luis Pérez Triviño. Universitat Pompeu Fabra, España.
Andrew Price, Universidad de Sheffield, Reino Unido.
Damián Salcedo Megales. UCM (Filosofía), España.
Ursula Wolf. University of Mannheim, Alemania.

Dirección postal: Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

E-mail: editorial@lastorresdelucca.org

Web: www.lastorresdelucca.org



Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original.

This license lets others remix, tweak, and build upon your work non-commercially, as long as they credit you and license their new creations under the identical terms.

Sumario

Artículos

La invención democrática. Una lectura de Lefort.

MATÍAS SIRCZUK..... 7

Democracias e institucionalidad del sorteo: ¿es posible pensar en su complementariedad?

DANTE AVARO..... 25

Democracia, hegemonía y populismo. Ernesto Laclau lector de Claude Lefort

TOMÁS GOLD..... 57

Emmanuel Levinas, un crítico del liberalismo. Reflexiones en torno al “conservadurismo inquieto” y la “razón de guerra” del Estado liberal.

PABLO RÍOS FLORES..... 77

Aportes para una genealogía de la democracia en el siglo xx a partir de la contraposición Kelsen-Schmitt

ANDRÉS FORTUNATO..... 95

Reseñas

GRAEBER, David (2014). En deuda. Una historia alternativa de la economía. Barcelona: Ariel, 714 pp.

OCTAVIO BARRIUSO VARELA..... 121

SERRA GIMÉNEZ, Francisco (2014). *El Derecho en la época constitucional. Clásicos Dykinson, Madrid. 150 pp.*

JOSÉ LUIS MUÑOZ DE BAENA..... 127

CASTEL, Robert; et al. (2013). *Individuación, Precariedad, Inseguridad: ¿desinstitucionalización del presente? Buenos Aires, Paidós. 176 pp.*

MAXIMILIANO E. KORSTANJE..... 131

CRITCHLEY, Simon (2014). *Tragedia y Modernidad. Trad. Daniel López, Santiago Rey y Ramón del Castillo. Madrid, Trotta. 78 pp.*

ALBA RAMÍREZ GUIJARRO..... 137

Envío de originales

Política Editorial..... 143

Editorial Policy.....145

Normas para los autores y proceso editorial..... 147

Instructions For Authors and Evaluation Process..... 149



ARTÍCULOS



La invención democrática. Una lectura de Lefort.*

The Democratic Invention. A Reading of Lefort.

MATÍAS SIRZUK

Universitat Pompeu Fabra

Inst. de Investigaciones "Gino Germani" – U.B.A.

matias.sirczuk@upf.edu

Resumen: en este artículo propongo abordar el modo en el que Claude Lefort interpreta la democracia moderna como una forma de sociedad inédita en relación a los fundamentos de la ley y la legitimidad. Como veremos, Lefort es un pensador difícil de ubicar dentro de la teoría política contemporánea: a la vez que defiende a la democracia contra el marxismo, entiende que su lógica no puede ser circunscripta dentro de los límites del Estado moderno, ni debe ser interpretada en los términos de la tradición de la filosofía política. Conjuga la defensa de la democracia con una crítica radical del orden instituido o, en todo caso, identifica en la *invención democrática* la institución de una dinámica que habilita *de derecho* la crítica y la interrogación permanente de los fundamentos de la ley y la legitimidad.

Palabras clave: democracia, derechos humanos, revolución, modernidad, legitimidad.

Abstract: In this paper I will present the way in which Lefort interprets modern democracy as a new form of society in regard to the sources of law and legitimacy. Lefort is a thinker who is difficult to place within the context of contemporary political theory: he not only defends democracy against Marxism but also thinks that this form of society cannot be circumscribed within the limits of the modern state, nor be understood through the categories that the tradition of political philosophy has developed to distinguish between political regimes. Lefort combines the defense of

* Agradezco a Fina Birulés, Claudia Hilb y Anabella Di Tullio por sus comentarios a versiones previas de este texto.

democracy with a radical critique of the established order. He identifies the *democratic invention* with the institution of a dynamic that makes, *by right*, the radical questioning of law the source of political legitimacy.

Key words: Democracy, Human Rights, Revolution, Modernity, Legitimacy

Recibido: 9/11/2013.

Aprobado: 17/12/2013.

Sobre el fondo de la descripción fenomenológica del Antiguo Régimen y con la vista puesta en la clausura de la lógica democrática llevada adelante por el totalitarismo, Lefort se propone interpretar la democracia desde la perspectiva del pensamiento de lo político. Esto significa, *en primer lugar*, que su posición no debe ser confundida con la de las ciencias sociales. Lefort no concibe la democracia a partir de las instituciones que la caracterizan, a partir del análisis de la división de poderes o del fenómeno de la competencia de los partidos, sino que se propone identificar la configuración simbólica –los principios generadores– y el modo singular de institución de lo social de esta nueva forma de coexistencia humana. *En segundo lugar*, esto quiere decir que su aproximación está disociada del marxismo. Este pretende circunscribir la democracia a un conjunto de instituciones que estarían relacionadas con un fundamento real, las relaciones de clases, ellas mismas determinadas por el modo de producción. Identificando la democracia con la dominación de la burguesía, el marxismo permanece ciego frente a la mutación simbólica que adviene como resultado de la salida de la matriz teológico-política. Por último, *en tercer lugar*, significa que su interpretación no debe ser comprendida en los términos de la tradición de la filosofía política. La distinción entre formas de régimen en el pensamiento clásico es posible gracias a una definición clara acerca de la naturaleza humana y de la jerarquía de las formas de vida, anclada en el conocimiento de los fines del hombre y del modo en el que la mejor ciudad puede favorecer el despliegue de dichos fines. Existe, por tanto, una asociación entre la noción de régimen y la de naturaleza de la que es difícil prescindir si pretendemos conservar la distinción tal y como fue elaborada en la antigüedad. De este modo, cada vez que aparece el concepto de *régimen* al interior del discurso de Lefort, lo vemos vacilar, objetando aquí y allá el uso que se le da en la tradición, y traduciéndolo finalmente como una cierta manera de dar forma (*mise en forme*) a la coexistencia humana.¹ Ni el totalitarismo ni la democracia parecen poder interpretarse plenamente a partir del concepto de régimen, ya que ambos emergen en un contexto en el que ha desaparecido la posibilidad de referir certeramente a un más allá de lo social.

En este sentido, Lefort es un pensador difícil de ubicar. A la vez que

1 Así por ejemplo, en “¿Permanencia de lo teológico-político?” advierte que “se ha impuesto la idea de que una sociedad se distingue de otra por su *régimen*, o digamos mejor, por una cierta manera de dar forma a la coexistencia humana” (Lefort 2004d, 58). O en “La imagen del cuerpo y el totalitarismo” observa que el término régimen, tomado en su acepción convencional, resulta inadecuado para describir a la forma de sociedad democrática, afirmación que es también válida para el totalitarismo (Lefort 2004a, 252).

defiende a la democracia contra el marxismo, entiende que su lógica no puede ser circunscripta dentro de los límites del Estado moderno,² ni debe ser interpretada en los términos de la tradición de la filosofía política. Conjuga la defensa de la democracia con una crítica radical del orden instituido o, en todo caso, identifica en la *invención democrática* la institución de una dinámica que habilita *de derecho* la crítica y la interrogación permanente de los fundamentos de la ley y la legitimidad (Poltier 1998, 195 y subs).³ ¿Cuál es, entonces, la lógica propia de la democracia, que ni las ciencias sociales, ni el marxismo, ni la filosofía política han podido capturar?

Lo esencial, a mi modo de ver, [sostiene Lefort] es que la democracia se instituye y se mantiene por la *disolución de los referentes de la certeza*. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del *uno* con el *otro* en todos los registros de la vida social (Lefort 2004e, 50).

[La democracia] nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo*, debate necesariamente sin garante y sin término (Lefort 2004f, 155).

[La virtud de la democracia es la de] colocar a los hombres y a sus instituciones frente a la prueba de una indeterminación radical (Lefort 1990, 187).

[La democracia] es una sociedad privada de una unidad sustancial (Lefort 2004d, 69).

Todas estas referencias, en cierto sentido equivalentes, enuncian la interpretación general de la democracia tal y como Lefort la entiende: la indeterminación –la ausencia de fundamentos– es el fondo desde donde emergen sus características particulares. En la democracia el lugar del poder permanece vacío, y por tanto, la identidad social no es ya pensable bajo la figura de la comunidad, del cuerpo. Es la forma de sociedad que –aceptando la división en todas las esferas de la vida social y política– mejor acoge la libertad política.⁴

2 Radicalizando la postura de Lefort, Miguel Abensour plantea que la lógica de la democracia se instituye contra la lógica del Estado (Abensour 1998).

3 Esta particular posición de Lefort que parece pendular entre la defensa de la democracia liberal y la crítica del orden instituido es analizada en James Ingram (Ingram 2006). Según Ingram, esta dualidad presente en la obra de Lefort se despliega en las obras de sus colaboradores: en Marcel Gauchet cristaliza en una defensa del liberalismo y en Miguel Abensour en una comprensión de la democracia como democracia radical y libertaria. Ambos ofrecen un contenido determinado a las “posibilidades” latentes presentes en el pensamiento lefortiano.

4 En el contexto de su interpretación de Maquiavelo Lefort afirma: “[l]a libertad política se

I. El lugar del poder como lugar vacío y la “desincorporación” de la sociedad

¿Cuáles son las características propias de esta forma de sociedad? ¿En qué se diferencia de la democracia tal y como era concebida por la tradición? ¿Qué representación nos ofrece del lugar del poder y qué vínculo establece con la división originaria de lo social?

De todas las sociedades políticas que han aparecido a lo largo de la historia, afirma Lefort, la democracia moderna es la única en la que el lugar del poder aparece como un *lugar vacío*. Con esta descripción, se propone destacar el hecho de que esta forma particular de sociedad no solo se distingue de la monarquía, de la aristocracia, del despotismo o del totalitarismo, sino también de la democracia tal y como era concebida en la antigüedad clásica.⁵

En este sentido, la noción del lugar del poder como lugar vacío se instituye diferenciándose de dos representaciones opuestas: por un lado, la propia del Antiguo Régimen según la cual el poder, incorporado en la persona del príncipe, señala hacia un “más allá de lo social”. Por el otro, la representación que sostiene que el poder pertenece a la comunidad, se identifica con la inmanencia de lo social. Para decirlo de otro modo, Lefort entiende que en la modernidad democrática el lugar del poder no instituye una mediación entre el orden del mundo y la trascendencia; por el contrario, parece circunscribirse al *interior* de la sociedad. Pero no por ello pierde su carácter simbólico; aunque surja de la sociedad, el poder no puede ser reducido a la pura inmanencia de lo social.⁶

comprende por su contrario; es la afirmación de un modo de coexistencia dentro de ciertas fronteras, tal que nadie tiene autoridad para decidir acerca de los asuntos de todos, es decir, para ocupar el lugar del poder. La cosa pública no puede ser la cosa de uno solo o de una minoría. La libertad, planteada como fin, implica la negación de la tiranía, sean cuales sean sus variantes”. Y luego añade: “[p]ero implica también la negación de cualquier instancia que se arroge el saber de lo que es el bien común, es decir, la negación de la filosofía *en tanto que ella pretende*, aunque distinguiendo el ideal de la realidad, fijar las normas de la organización social, concebir lo que es la vida buena de la ciudad y del individuo en la ciudad” (Lefort 2007c, 268). Véase también (Lefort 2004f, 138-139).

5 Lefort sostiene que en la democracia antigua el poder no podía ser apropiado por ningún particular, pero pertenecía en común a la asamblea de ciudadanos.

6 Solo el totalitarismo pretende destruir toda referencia a la alteridad. Tal como argumenta Bernard Flynn, Lefort considera que “[e]n la sociedad pre-moderna existe una equivalencia entre el orden simbólico y el orden divino, el mundo suprasensible. En la democracia se desanuda el orden simbólico del divino; debido a que no hay ya cuerpo del rey para representar el punto de mediación entre lo humano y lo divino, se produce una desincorporación de la sociedad [...]. [L]a sociedad democrática moderna conserva la brecha entre lo real y lo simbólico en el lugar vacío dejado por la desaparición del rey. Por el contrario, la sociedad totalitaria pretende abolir por completo el orden simbólico y

En relación a la primera representación, Lefort considera que la democracia se instituye a través de un movimiento doble: si bajo la matriz teológico-política la cuestión del fundamento se resolvía mediante la referencia al cielo, se figuraba en *otro* lugar, en la democracia esa dimensión no desaparece, aunque su representación cambia. El lugar del poder sigue procurando a la sociedad el signo de un afuera. La sociedad no se vuelve transparente, sigue teniendo una referencia a la alteridad, pero esta referencia ya no es figurable, no puede encarnarse en ninguna representación definitiva. En la democracia el lugar del poder es aún el polo simbólico que representa la identidad social, se instituye como el punto de mediación entre el “adentro y el afuera”, pero este “afuera” ya no puede figurarse en un más allá de lo social. Conserva, transformándola, una dimensión que excede a lo que aparece; manifiesta así, la imposible coincidencia de la sociedad consigo misma.⁷

En relación a la segunda representación –el poder pertenece a la comunidad–, Lefort entiende que la designación del lugar del poder como lugar vacío, si bien no remite a un “afuera” asignable a los dioses o a un orden natural, tampoco remite a un “adentro” completamente positivo, asignable a la sustancia de la comunidad (Lefort 2004g, 34 y Lefort 2004d, 69). No se traduce como un poder que pertenece *efectivamente* a todos, sino por el contrario, como un poder que no puede ser apropiado definitivamente por nadie:

[v]acío, inocuable –de tal modo que ningún individuo ni grupo pueden serle consustanciales–, el lugar del poder se muestra como aquel al que no puede darse una determinada figura. Solo son visibles los mecanismos de su ejercicio, o los hombres, simples mortales, que poseen la autoridad política (Lefort 2004e, 47).

Ahora bien, a pesar de no identificarse inmediatamente con la inmanencia, de no precipitarse plenamente en el interior de la sociedad, Lefort señala que en la democracia el origen del poder es el pueblo. Es decir, que parece proceder de la sociedad. Pero en lugar de percibir en el pueblo la instancia última a partir de

reemplazarlo por una representación imaginaria de la unidad de la sociedad consigo misma a través del cuerpo del Führer o del Egócrata” (Flynn 1992, pp. 193-194; la traducción es propia).

7 Como sostiene Oliver Marchart, “el acontecimiento irreversible que Lefort denomina ‘la invención democrática’ no conduce a la desaparición del poder como tal. Lo que sucedió históricamente fue una mutación en el nivel simbólico que afectó el modo en que se representa la unidad de la sociedad: su *mise-en-scène*. Al mismo tiempo, afectó la manera en que se forma la sociedad (la *mise-en-forme*, según Lefort) y la manera en que se le da sentido (su *mise-en-sens*) [...]. Es esta dimensión de ‘lo político’ –en el sentido de los principios instituyentes de un dispositivo simbólico dado– lo que *forma* y, a la vez, *da sentido* a lo social *representándolo para sí mismo*” (Marchart 2009, 128).

la cual encontrar un fundamento seguro que permita garantizar la legitimidad de lo que es, afirma que la invocación constante del pueblo en democracia no remite a una sustancia real, actualmente presente, sino que revela la incapacidad estructural de quienes ejercen la autoridad pública para encontrar un punto de anclaje definitivo. Si bien el origen de todas las instituciones parece provenir del pueblo, este no puede encarnarse en ninguna de ellas, es imposible que se identifique plenamente con una entidad particular.⁸

En este sentido, afirmar la soberanía del pueblo supone para Lefort reconocer su carácter plural, la imposibilidad de reducir la heterogeneidad a unidad: la democracia vive de la contradicción entre un poder que emana del pueblo y que, al mismo tiempo, no es de nadie, ninguno puede apropiárselo.⁹ Así, afirma Lefort,

[n]os equivocáramos si consideráramos que el poder se aloja en lo sucesivo *dentro de* la sociedad por el hecho de que emana del sufragio popular; el poder sigue siendo la instancia en virtud de la cual la sociedad puede ser concebida en su unidad y se relaciona consigo misma en el espacio y en el tiempo. Pero esta instancia no se refiere ya a un polo incondicionado, señala una separación entre el *interior* y el *exterior* de lo social que, sin embargo, instituye su relación. Aquella instancia se hace reconocer tácitamente como puramente simbólica (Lefort 2004e, 47-48).¹⁰

En la medida en que “la diferencia de la sociedad consigo misma” no remite inconfundiblemente al mundo invisible, que el “exceso del ser sobre el aparecer” no es representado como real, que no puede tampoco ser identificado

8 “[A] pesar de ser afirmada la soberanía del pueblo, es admitido tácitamente que la nación no es sustancialmente una, que propiamente hablando no es reducible a una comunidad, puesto que el ejercicio del poder es siempre dependiente del conflicto político, y este confirma y mantiene el conflicto de intereses, de creencias y de opiniones en la sociedad” (Lefort 2004g, 34).

9 Resulta interesante ver el modo en el que Lefort analiza el dispositivo a partir del cual se manifiesta la “voluntad del pueblo” mediante el sufragio universal. En ese momento, “cuando la soberanía popular debe hablar inconfundiblemente”, los vínculos sociales se deshacen y los individuos en su calidad de ciudadanos son sustraídos de todas las redes de socialización para transformarse en unidades contables. A través del voto, “el número sustituye a la sustancia” (Lefort 2004e, 49). Véase también (Lefort 1981, 147-151 y Lefort 1980, 171). En el mismo sentido afirma que “[e]l encarnamiento puesto en combatir la idea del sufragio universal no es solo el índice de una lucha de clases. Altamente instructiva es la impotencia para pensar este sufragio de otro modo que como disolución social. El peligro del número es algo más que un peligro de intervención de las masas en la escena política; la idea del número, como tal se opone a la de la sustancia de la sociedad. El número descompone la unidad, liquida la identidad” (Lefort 2004a, 253-254).

10 Véase también (Lefort 2004d, 67-71; Lefort 2004g, 32-34; Lefort 1990, 190; Lefort 2004a, 254 y Lefort 2004c, 226-227).

con ninguna entidad positiva, en fin, que nadie puede ocupar el lugar que antaño pertenecía al príncipe; la instancia del poder se revela de modo tácito como puramente simbólica. La democracia se presenta así para Lefort como la única forma de sociedad de las que han aparecido a lo largo de la historia que significa la distancia entre lo simbólico y lo real mediante esta representación del poder, según la cual, nadie puede apropiárselo.

Esta nueva posición del poder, advierte Lefort, va acompañada de un conjunto de transformaciones que no pueden ser entendidas como consecuencias de aquella sino que advienen como resultado de la mutación en el orden simbólico. Junto al fenómeno de desincorporación del poder, se da una desimbricación de las esferas del poder, de la ley y del saber. En la medida en que no encuentra garantía en una instancia trascendente, en que su ejercicio se encuentra sujeto al cambio temporal y atrapado en el conflicto entre las partes, el poder pierde eficacia como garante certero del derecho y del saber. Ambos se afirman frente a él con una exterioridad e irreductibilidad nuevas. Ni uno ni otro pueden consustanciarse con el poder:

[]La originalidad política de la democracia, que me parece desconocida, aparece en ese doble fenómeno: un poder llamado en lo sucesivo a permanecer en busca de su propio fundamento porque la ley y el poder ya no están incorporados en la persona de quien o quienes lo ejercen; una sociedad que acoge el conflicto de opiniones y el debate sobre los derechos, pues se han disuelto los referentes de la certeza que permitían a los hombres situarse en forma determinada los unos con respecto de los otros. Doble fenómeno, él mismo signo de una única mutación: el poder deberá en adelante ganar su legitimidad si no enraizándose en las opiniones, al menos sin desvincularse de la concurrencia entre partidos (Lefort 2004f, 141).¹¹

La institución de una escena política en la que las diferencias de opiniones y el conflicto son representados ante la mirada de todos, en la que aparecen como legítimos, habilita la división en todas las dimensiones de la vida social. La competencia y el conflicto se encuentran garantizados no solo de hecho sino también de derecho. Lefort afirma que esta representación y legitimación del

11 Volveremos sobre esta cuestión en el apartado siguiente. Por el momento simplemente señalemos que, a diferencia de lo que plantea Marchart, quien considera que el terreno abierto por la revolución democrática asume para el pensador francés “el estatus de una trascendencia ‘superpotente’”, es decir, que inaugura un horizonte difícil de superar (Marchart 2009, 130), por mi parte considero que para Lefort la democracia se inscribe dentro de la contingencia histórica y, por tanto, el vínculo que se establece en esta forma de sociedad con los fundamentos de la ley y la legitimidad no adquiere estatus trascendental alguno.

antagonismo acredita la “vocación de la sociedad a estar dividida” (Lefort 2004d, 70). La democracia aparece así como una sociedad diferenciada, que no alcanza su unidad sino a través de sus divisiones, en la que el orden no puede estar disociado del desorden (Lefort 2007b, 3).

En este sentido, entiende que el advenimiento de la experiencia democrática del poder señala un cambio radical con respecto al pasado: al establecer la legitimidad de la división en todas las esferas de la vida social y política, la democracia rompe radicalmente con la imagen de una comunidad sustancial. Privada de la mediación del príncipe, la sociedad en cuanto tal no es ya abarcable ni puede representarse a través de la imagen del cuerpo; resiste toda posible representación de su unidad en términos de totalidad orgánica (Lefort 2004e, 49). De este modo, la designación del lugar del poder como lugar vacío adquiere toda su radicalidad cuando se la asocia a la imposibilidad de representar a la sociedad bajo la imagen de una comunidad sustancial, representación en la que los límites y los contornos de la sociedad están determinados o bien por la referencia a la trascendencia de Dios o bien por la identificación con la inmanencia del poder del pueblo. La referencia al lugar del poder como lugar vacío se encuentra acompañada de la imposible representación de la sociedad bajo la imagen del cuerpo, bajo la forma de una comunidad positivamente determinada. Así, afirma Lefort,

[d]onde mejor puede ser reconocida la revolución democrática es en esta mutación: el poder deja de estar ligado a un cuerpo; aparece como un lugar vacío y quienes lo ejercen como simples mortales que solo lo ocupan temporalmente, o solo podrían instalarse en él por la fuerza o por la argucia; tampoco la ley puede ya ser fijada en enunciados que no puedan ser refutados y sus fundamentos susceptibles de ser puestos en cuestión; por último, tampoco cabe ya la representación de un centro y de un entorno de la sociedad: en adelante, la unidad no podría borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inasible, indomable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero en la que la cuestión de su identidad no dejará de plantearse, en la que la identidad permanecerá latente (Lefort 2004a, 254).

La consecuencia de este proceso de desincorporación del poder y de desimbricación de las esferas del poder, del saber y de la ley, es la constitución de un espacio público en el seno del cual los seres humanos y sus discursos no se encuentran sometidos a la autoridad del poder. Ni la ley ni el saber se encuentran liberados de la controversia, del debate. Sin poder referir a una instancia trascendente, permaneciendo como una obra humana, no obstante, la disputa acerca de su sentido no puede ser clausurada.

Con el objeto de interpretar esta novedad que adviene con la democracia, Lefort orienta su mirada hacia las Declaraciones de Derechos formuladas en las revoluciones modernas, tanto en la francesa como en la americana. A través de una descripción fenomenológica de su función simbólica, descubre en ellas los “principios generadores” de la lógica democrática.

II. Derechos humanos y lógica democrática: la experiencia moderna de la ley

¿Cuál es el vínculo entre las Declaraciones de Derechos de las revoluciones del siglo XVIII y la institución de la lógica democrática? ¿Es posible pensar la distancia entre derecho positivo y legitimidad sin anclarla en una dimensión normativa, sin hacerla depender de un fundamento trascendente? ¿Cuáles son las características de esta nueva forma de instituir la relación entre el individuo y la sociedad en relación con el derecho?

Para responder a estas preguntas, Lefort diferencia su interpretación de los derechos humanos tanto de la que los inscribe en la naturaleza, considerándolos como derechos naturales, como de la que pretende descalificarlos desde un punto de vista historicista, denunciando su carácter abstracto. Frente a estas dos posiciones, se propone descifrar su significado simbólico, pensarlos en relación con su comprensión de lo político, explorando el vínculo que considera indisociable entre las “dos grandes Declaraciones” de derechos (la francesa y la americana) y la institución de la lógica democrática.

Con este objetivo en mente, afirma que no debemos interpretar las Declaraciones de Derechos como algo que pertenece al orden jurídico positivo, ni adscribirlas sin más a los individuos. Tampoco considera que debamos leer en ellas una afirmación moral de carácter universal. Por el contrario, entiende que están ligadas a una concepción específica de la coexistencia humana, a un nuevo tipo de legitimidad que se encuentra disociado tanto de la noción de naturaleza como de la afirmación de la trascendencia. Los derechos humanos, sostiene Lefort, “no existen a la manera de instituciones positivas,” sino por el contrario “animan a las instituciones,” instituyen el principio que organiza simbólicamente el espacio público (Lefort 2004b, 205). En este sentido, afirma que

las libertades proclamadas a finales del siglo XVIII tienen la peculiaridad de ser indisociables del nacimiento del debate democrático. Más aún: son sus generadoras.

Debemos, pues, admitir que cuando son atacadas todo el edificio democrático corre el riesgo de desmoronarse, que donde no existen buscaríamos en vano la primera piedra de este (Lefort 2004f, 155; la cursiva es propia).¹²

Lefort interpreta el estatuto de los derechos humanos, interroga el efecto simbólico ínsito en la afirmación del derecho a la libertad de opinión, de circulación, de expresión o de asociación, *indirectamente*, a través de una lectura crítica de la posición que Marx desarrolla en *La cuestión judía*.¹³

En términos generales, Lefort plantea que si bien es cierto que –como Marx observa– estas libertades tal y como están proclamadas en las Declaraciones de Derechos parecen referir a un individuo abstracto – independiente de su vínculo con los demás–, no obstante, suponen necesariamente el reconocimiento de una vida civil que es siempre ya colectiva. Al respecto desarrolla tres observaciones: en primer lugar, señala que la libertad de movimiento no debe ser interpretada en su dimensión negativa (no implica el repliegue del individuo en su esfera privada), sino que su efecto principal consiste en la eliminación de las prohibiciones a la libre circulación que existían en el Antiguo Régimen, posibilitando de este modo la multiplicación de las relaciones entre los individuos. En segundo lugar, observa que la libertad de opinión no transforma al individuo en “propietario privado” de su opinión, sino que lo pone en contacto con los otros. En la medida en que el uso de la palabra pública está establecido de derecho, su resultado es la institución de un espacio simbólico, independiente del poder, en el que nadie puede determinar lo que es pensable o no, lo que es decible o no. En tercer lugar, indica que las garantías a la seguridad del individuo, en las que Marx no habría visto más que la protección del burgués, tienen como resultado disociar la justicia del poder, poniendo al individuo a resguardo de lo arbitrario (Lefort 2004f, 145-146; Lefort 2004b, 189-195 y Lefort 2007a, 414-415).

12 Señalemos que si bien Lefort no aborda el problema de los derechos humanos *contra* la crítica que de ellos hiciera Arendt, y retoma –transformándola– la idea del “derecho a tener derechos” como referencia central para interpretar su significado simbólico, la interpretación de los derechos humanos que realiza bien puede ser leída como una respuesta a la crítica arendtiana de los mismos. Recordemos que Arendt entiende o bien que los derechos humanos incluidos en las constituciones francesas y americanas funcionan como un límite al poder político, puesto que expresan garantías del individuo contra el Estado (Arendt 2004, 197-198); o bien que –precisamente por su carácter abstracto, por no estar garantizados por una comunidad política particular– fueron ineficaces justo en el momento en el que debían proteger a los individuos *qua* seres humanos frente a la amenaza totalitaria (Arendt 1981, 422-438).

13 En todos los textos en los que Lefort interroga el carácter simbólico de los derechos humanos, la desarticulación de la crítica de Marx aparece como un primer paso necesario.

En síntesis, Lefort observa que la interpretación de Marx de los derechos humanos parte de la idea de que estos convierten al individuo en el origen y el fin del derecho, y enmascaran las relaciones de dominación al interior de una sociedad de clases, que viene definida como burguesa. Frente a esta lectura, entiende que más que sancionar derechos individuales, las Declaraciones anuncian libertades de relación, instituyen una escena común –un espacio público– sustraída del poder del Estado (Lefort 2007a, 413 y Lefort 2004b, 195). En este sentido, afirma que

al ser estrictamente impensables el aislamiento, el monadismo del individuo –porque incluso cuando está separado de hecho de sus semejantes se trata también de una modalidad de su relación con los otros–, la única cuestión debería de ser la siguiente: ¿cuáles son en tal o cual sociedad –en tal o cual formación social– los límites impuestos a la acción de sus miembros, las restricciones aportadas a sus establecimientos, a sus desplazamientos, a sus visitas frecuentes a ciertos sitios, a su entrada en ciertas carreras, al cambio de sus condiciones, a su modo de expresión y comunicación? En lugar de hacerse esta pregunta, Marx ignora extrañamente el levantamiento de múltiples prohibiciones que pesaban sobre la acción humana antes de la revolución democrática, bajo el Antiguo Régimen; ignora el alcance práctico de la Declaración de derechos, cautivado como está por la imagen de un poder anclado en el individuo y que solo puede ejercerse en el encuentro con el poder de otro (Lefort 2004b, 192-193).¹⁴

La crítica que realiza Marx, centrada como está en la denuncia del anclaje de los derechos en un individuo que se encontraría liberado de sus relaciones con los otros, pierde de vista aquello que para Lefort es fundamental: el modo en el que ambas Declaraciones *generan* un nuevo tipo de relaciones que –en ruptura con el Antiguo Régimen– dan lugar a la emergencia de una esfera pública en la que se despliega una lógica efervescente del derecho frente al poder.¹⁵

14 Un poco antes y en el mismo sentido, sostiene que “[n]o es tanto aquello que Marx lee en los derechos humanos lo que debería despertar nuestras críticas cuanto lo que es incapaz de descubrir en ellos. En efecto, Marx cae, y nos atrae también hacia ella, en una trampa que en otras ocasiones, pero también con otros fines, había sido muy hábil para desmontar: la de la ideología. Se deja apresar por la versión ideológica de los derechos, sin examinar lo que significan en la práctica, la conmoción que introducen en la vida social. Y este hecho lo ciega para aquello que en el propio texto de la Declaración aparece al margen de la ideología” (Lefort 2004b, p. 192).

15 Lefort no concibe la esfera pública en los términos del liberalismo: su importancia para la democracia no consiste tanto en que favorece el acuerdo racional entre los individuos, sino más bien en que instituye una escena en donde el conflicto, la diferencia, aparece a la vista de todos. En este sentido, sostiene: “[c]iertamente, el espacio público no es el teatro de un encantador debate entre individuos razonables. Las libertades políticas, que están en su origen y lo mantienen, no están hechas para crear una comunidad de ciudadanos

Marx no advierte que lo que las Declaraciones rechazan es, esencialmente, la existencia de un poder que se encuentre en posesión del derecho, la idea de una legitimidad que ancle su fundamento más allá del ser humano, la comprensión de una sociedad ordenada de acuerdo a una clasificación natural de las posiciones y las relaciones entre sus partes (Lefort 2004f, 153).

Ahora bien, la desarticulación de la crítica de Marx a los derechos humanos no debe retrotraernos, afirma Lefort, a inscribirlos en la naturaleza. Como señala Arendt en relación a la Declaración de la Independencia americana, la apelación a la naturaleza humana, presente en ese documento, reflejaba la perplejidad con la que se encontraron los revolucionarios a la hora de establecer una nueva fuente de autoridad (Arendt 2004, 264-267). De modo similar a ella, Lefort entiende que la afirmación del fundamento natural de los derechos, en realidad sirvió para disimular la *naturaleza* misma de un acontecimiento extraordinario a través del cual los seres humanos –al vincular la fuente del derecho a la enunciación humana del mismo, al desanclar la enunciación del derecho de una fuente trascendente–, devenían simultáneamente sujetos y objetos de la misma declaración. Los derechos humanos, afirma Lefort, son enunciados

como derechos que pertenecen al hombre, pero, simultáneamente, *el hombre aparece* a través de sus mandatarios *como aquel cuya esencia consiste en enunciar sus derechos*. Desde el momento en que nadie podría ocupar el sitio, a distancia de todos, en el que tendría autoridad para otorgar o ratificar derechos, es imposible separar el enunciado de la enunciación. Así, los derechos no son simplemente el objeto de una declaración: pertenece a su esencia ser declarados (Lefort 2004b, 201; la cursiva es propia).

A pesar de lo que indica su nombre, su fundamento no posee una figura determinada, no puede ser reducido a la naturaleza, no encuentra un punto último de imputación: *pertenece a su esencia ser declarados*. Y por esta misma razón, los derechos humanos se sustraen también de cualquier instancia – religiosa o mítica, monárquica o popular– que pretendiese encarnarlos.¹⁶ En este sentido, Lefort entiende que la apelación a la naturaleza presente en las

ilustrados y conscientes de sus deberes; tienden a difundir, en cambio, el derecho a juzgar, un derecho que supone que no existe ningún lugar desde donde pueda ser enunciada la Ley” (Lefort 2007d, 225).

16 “Consecuentemente, los derechos exceden cualquier formulación producida hasta ahora: lo que también significa que su formulación contiene la exigencia de su reformulación o que los derechos adquiridos están necesariamente llamados a sostener nuevos derechos” (Lefort 2004b, 202-203).

Declaraciones no solo disimuló la falta de fundamentos firmes sobre los que asentar los derechos, sino que también ocultó el abismo que separaba esta nueva concepción del derecho del dispositivo simbólico del Antiguo Régimen. Los constituyentes, afirma,

encuentran [la] raíz [de los derechos humanos] en la naturaleza del hombre, ¡vale! Pero los formulan en oposición a un régimen donde el poder deniega a sus sujetos la facultad de oponerse a lo que ellos estiman ilegítimo, y pretende poseer el derecho de imponer obediencia. Dicho brevemente, la formulación de los derechos humanos a finales del siglo XVIII es inspirada por una reivindicación de la libertad que arruina la representación de un poder que se situara por encima de la sociedad, que dispusiera de una legitimidad absoluta –ya sea que proceda de Dios, ya sea que represente la sabiduría suprema o la suprema justicia–, en fin, que se incorporara en un monarca, o en la institución monárquica. Esos derechos humanos marcan una separación entre el derecho y el poder. El derecho y el poder no se condensan ya en un mismo polo. Para que sea legítimo debe de estar conforme en lo sucesivo con el derecho, y de este ya no posee el principio (Lefort 2004f, 143-144).

Las Declaraciones de Derechos, por tanto, rechazan toda representación de un fundamento último a partir del cual pudiera asentarse la trascendencia de la ley; pero, simultáneamente, señalan la imposibilidad de identificar el derecho con su expresión positiva y con el poder que la enuncia. Instituyen un espacio simbólico sustraído de la autoridad del poder, una escena pública que da lugar al combate de opiniones y al conflicto entre las partes. Expresan simbólicamente un cambio radical con respecto al problema de la legitimidad del orden: aboliendo la posibilidad de referir a un fundamento ontoteológico de la ley, dan lugar a una nueva experiencia en relación a ella que no queda atrapada en la inmanencia.

Para decirlo de otro modo: las Declaraciones de Derechos de las revoluciones del siglo XVIII –*el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras*¹⁷ inauguran una experiencia en la que si bien desaparece el referente trascendente que garantizaba la legitimidad del derecho, no hace de la ley algo inmanente al orden del mundo ni la identifica con el poder. Por tanto,

17 En el análisis que lleva adelante en *Sobre la revolución*, Arendt señala que la “grandeza” de la Declaración de independencia americana no radica ni en su sutileza filosófica ni en su destreza argumentativa, sino en constituir “*el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras*”. Y añade que “puesto que tratamos aquí con la palabra escrita y no con la hablada, nos enfrentamos a uno de esos raros momentos en la historia en que el poder de la acción se basta para levantar su propio monumento” (Arendt 2004, 173; traducción modificada).

sostiene Lefort, es preciso reconocer en la “institución de los primeros derechos una *fundación*” (Lefort 2004f, 154; la cursiva es propia), la emergencia de un “principio que reduce el derecho a la interrogación del derecho” (Lefort 2004f, 153). Para ponerlo en sus palabras:

[l]o que distingue a la democracia es que [...] [h]ace de la ley lo que, siempre irreductible al artificio humano, no da sentido a la acción de los hombres sino a condición de que la quieran y la conciban como la razón de su coexistencia y como la condición de posibilidad, para cada individuo, de juzgar y de ser juzgado. La división entre lo legítimo y lo ilegítimo no se materializa en el espacio social, solamente es sustraída a la certeza desde el punto y hora en que nadie sabría ocupar el lugar del gran juez, desde el punto y hora en que ese vacío mantiene la exigencia del saber. Dicho de otra forma, la democracia moderna nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo*, debate necesariamente sin garante y sin término. Tanto la inspiración de los derechos humanos como la difusión de los derechos en nuestra época dan testimonio de este debate (Lefort 2004f, 154-155).¹⁸

Para Lefort, por tanto, la democracia se instituye –a través de las Declaraciones de Derechos– como un modo de convivencia que se hace cargo de la imposibilidad de clausurar definitivamente la pregunta por los fundamentos de la sociedad política, por la legitimidad del poder y de la ley. Su energía propia emerge como resultado de esta dinámica de interrogación ilimitada, en la que los límites de lo legítimo y lo ilegítimo, lo bueno y lo malo, lo alto y lo bajo, lo justo y lo injusto, no están definidos a priori, no encuentran un fundamento firme, y en la que la disputa por su sentido se constituye en el principio simbólico que organiza el espacio común.¹⁹ Y “allí donde el derecho está en cuestión, la sociedad, esto es, el orden establecido, también lo está” (Lefort 2004b, 203).²⁰ En espejo de esta

18 En consonancia con esto, unas páginas antes Lefort afirma: “[s]igo convencido de que solo podremos apreciar el desarrollo de la democracia y las oportunidades de la libertad si reconocemos en la institución de los derechos humanos los signos del surgimiento de un nuevo tipo de legitimidad y de espacio público, del que los individuos son tanto productos como instigadores; si reconocemos simultáneamente que este espacio no podría ser engullido por el Estado sino al precio de una mutación violenta que daría origen a una nueva forma de sociedad” (Lefort 2004f, 142; traducción modificada).

19 Al respecto, Molina sostiene que “[l]os derechos humanos no pueden aspirar a convertirse en nuevos referentes de certeza, en nuevas ‘tablas de la ley’ sin traicionar su carácter de referentes simbólicos sometidos permanentemente a la empresa de su desciframiento” (Molina 2001, 326).

20 Lefort añade que “[p]or más eficaces que sean los medios de que dispone una clase para explotar en su beneficio y denegar a las otras las garantías del derecho, o aquellos de que dispone el poder para que la administración de la justicia le quede subordinada, o para someter las leyes a los imperativos de la dominación, esos medios permanecen expuestos

forma de sociedad, Lefort se propone pensar sin garantías últimas, sostener la indeterminación, sin por ello renunciar a distinguir, *aquí y ahora*, la libertad de la servidumbre.

Bibliografía utilizada

- Abensour, Miguel (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- — — (2007), “Reflexiones sobre las dos interpretaciones del totalitarismo de Claude Lefort”, en *Para una filosofía política crítica*, México, Anthropos, pp. 139-188.
- Arendt, Hannah (1981), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- — — (2004), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Flynn, Bernard (1992), *Political philosophy at the closure of metaphysics*, Nueva Jersey, Humanities Press.
- — — (2008), *Lefort y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Ingram, James (2006), “The politics of Claude Lefort’s Political: Between Liberalism and Radical Democracy”, *Thesis Eleven*, 87, pp. 33-50.
- Lefort, Claude (1980), *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre El Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets editores.
- — — (1981) “L’impensé de l’union de la gauche”, en *L’Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París, Fayard.
- — — (1990), “Democracia y advenimiento de un «lugar vacío»”, en *La invención democrática*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, pp. 187-193.
- — — (2004a), “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial,

a una *oposición de derecho*” (Lefort 2004b, 203). En la misma línea, Abensour plantea que “[m]odelada por el reconocimiento de un ser por excelencia indeterminado, la democracia es esa forma de sociedad en la que el derecho, en su exterioridad en relación al poder, se revelará en exceso respecto a lo que está establecido, como si lo instituyente resurgiera pronto con la mira puesta en una reafirmación de los derechos existentes y en la creación de nuevos derechos” (Abensour 2007, 184). Aclaremos también que Lefort sostiene que es preciso diferenciar la significación simbólica de los derechos de su realización práctica. En la dimensión fáctica, la crítica bien puede establecer que los derechos no se realizan, pero su efecto simbólico es de largo alcance. En este sentido, afirma que “[n]uestro objetivo consistía en poner en evidencia la dimensión simbólica de los derechos humanos y hacer ver que devino constitutiva de la sociedad política. Me parece que si se pretende ignorar esto, si solo se tiene en cuenta la subordinación de la práctica jurídica a la conservación de un sistema de dominación y explotación, o si se quiere confundir lo simbólico con lo ideológico, ya no se podrá percibir la lesión del tejido social que resulta del rechazo del principio de los derechos humanos en el totalitarismo” (Lefort 2004b, 204).

pp. 241-257.

- — — (2004b), “Derechos humanos y política”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 181-219.
 - — — (2004c), “La lógica totalitaria”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 220-240.
 - — — (2004d), “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 52-106.
 - — — (2004e), “La cuestión de la democracia”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 36-51.
 - — — (2004f), “Los derechos humanos y el Estado de bienestar”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 130-161.
 - — — (2004g), “El poder”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 23-35.
 - — — (2007a), “La pensée politique devant les droits de l’homme”, en *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, París, Éditions Belin, pp. 405-421.
 - — — (2007b), “Liberalismo y democracia”, en Roldan, Darío (ed.), *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI, pp. 1-17.
 - — — (2007c), “Maquiavelo y la *verità effettuale*”, en *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, pp. 233-278.
 - — — (2007d), “Tres notas sobre Leo Strauss”, en *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 185-231.
- Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Molina, Esteban (2001), *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort*, México, Centro de Estudios de Política Comparada.
- Poltier, Hugues (1998), *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Ginebra, Labor et Fides.

Democracias e institucionalidad del sorteo: ¿es posible pensar en su complementariedad?*

Democracies and institutionalization of the sortition: is it possible to have complementarity with representation?

DANTE AVARO

CONICET / Univ. Nac. de Villa María, Córdoba, Argentina

dante.avaro@7tres.biz

Resumen: en este artículo presento la democracia como un sistema distributivo que contiene dos principios básicos: elegir y ser elegido. Denomino a este sistema de pistas distributivas 'justicia local política'. A partir de ello indago bajo qué circunstancias un ciudadano que adhiere a esas 'pistas' puede percibirse como desventajado y como acreedor a enunciar, en la arena pública de las actuales democracias, un reclamo. Analizo de qué manera es posible atender su situación de desventajado con la institucionalidad del sorteo. Y finalmente, trato de brindar argumentos exploratorios que muestren que la institucionalidad del sorteo (i) no es incompatible con las preferencias de los ciudadanos que no la desean, (ii) por tanto su adopción no los perjudica y finalmente (iii) que su adopción mejora la condición de aquellos desventajados que la proponen.

Palabras clave: democracia, sorteo, representación, justicia distributiva.

Abstract: In this article I present democracy as a distributive system containing two basic principles: to elect and to be elected. I call this distributive track system 'local political justice'. From this, I inquire under what circumstances a citizen adhering to these 'tracks' can be perceived as disadvantaged and as a creditor, in the public arena of modern democracies, who can present a claim. I analyze how to handle the situation of the

* Deseo agradecer las críticas, sugerencias y recomendaciones formuladas por tres evaluadores anónimos. Los errores e inconsistencias siguen siendo responsabilidad del autor.

disadvantaged with the institutionalization of the selection by lots. And finally, try to provide exploratory arguments showing that the institutions of the lottery draw (i) is not inconsistent with the preferences of citizens who do not want it, (ii) its adoption does not harm them and finally (iii) its adoption improve the condition of those disadvantaged who propose it.

Key words: democracy, sortition, representation, distributive justice.

Recibido: 15/10/2013.

Aprobado: 11/4/2014.

I. Introducción

Pettit (1999, 2006) y Estlund (2011), entre otros, han vigorizado la reflexión y comprensión teórica sobre el siempre renovado problema de producir orden en las democracias.¹ El delgado sendero que la producción del orden democrático tiene que asegurar, en términos de no-interferencia y no-dominación, siempre se contrasta con la propia capacidad transformadora que la democracia posee. La libertad puesta en juego en no-interferir en la esfera de otros y la protección frente a los otros, se enfrenta una y otra vez con la capacidad de hacer para mí, para otros y ‘contra’ otros que la democracia re-edita. Esa capacidad transformadora, que la literatura especializada absorbe en la categoría de ‘libertad positiva’, remite ineludiblemente al terreno disputable y en disputa que las versiones representativas y directas de la democracia delimitan.² Los demócratas se sumergen en las profundas aguas de la democracia directa con la finalidad de hallar y proponer nuevos ‘artefactos’ institucionales que tengan como objeto producir mejores y más eficaces equilibrios entre orden y fuerzas transformadoras.³ Así, los debates entre partidarios de las ‘democracias directas’ y ‘representativa’ no han cesado y por tanto en las últimas décadas se ha vigorizado la figura del recall, referéndum, presupuestos participativos, jurados de ciudadanos, entre otras iniciativas en diferentes países. En ese contexto, se evidencia un incipiente resurgimiento intelectual que propugna recuperar el sorteo para nuestras democracias.⁴ Modalidades o variantes del ‘sorteo’⁵ pueden estar presentes en varios espacios

1 En adelante el lector encontrará el adjetivo ‘representativo’ junto a democracia. Lo utilizo para continuar con el diálogo académico. No postulo, con ese concepto, que haya otras democracias vigentes.

2 El enfrentamiento es histórico. Sin embargo, en la actualidad los esfuerzos se redoblan. La tensión no deja de producir sus efectos, como por ejemplo cuando Przeworski se refiere a los trabajos de Barber del siguiente modo: “Pese a esfuerzos admirables [y remite a Barber, inserto mío, DA] es imposible lograr la cuadratura del círculo” (Przeworski 2010, 180). Benjamin R. Barber es un académico muy respetado e impulsor de iniciativas que se encuadran en lo que se suele llamar democracia directa. Uno de sus últimos libros muy influyentes es *Pasión por la democracia*.

3 Este punto ha sido agudamente observado por Przeworski (2010, 51) cuando sostiene que la cuestión de la “participación efectiva” no deja de producir cierta “nostalgia” entre los demócratas actuales.

4 Vid Bordes (1987), Cancio (2009), Carson-Hart (2011), CsD (2004), Delannoï (2012), Harms-Pereyra (2006), Roth Deubel (2012), Sintomer (2012).

5 Entiendo por ‘sorteo’ la distribución de ciudadanos (postulados de manera voluntaria) a cargos públicos mediante el azar. De tal manera que lo que se distribuye equitativamente es la probabilidad que tienen estos de acceder al cargo en cuestión. Entiendo por ‘institucionalidad del sorteo’ la influencia que ejerce el ‘sorteo’ a la hora de conformar arreglos institucionales específicos (‘modalidades de sorteo’).

institucionales de nuestro denso entramado democrático, por ejemplo, ocupar cargos en organismos colegiados de rendición de cuentas, en organismos públicos descentralizados, en diferentes momentos del ciclo de políticas públicas (implementación y evaluación quizá las más conocidas), entre otros múltiples espacios que emergen como terreno propicio para la adopción del ‘sorteo’.

Este proceso de visibilización de modalidades de sorteo en la agenda académica, más allá de dar cuenta y describir procesos históricos al interior de ciertas democracias, debe atender varios frentes analíticos y conceptuales. Hasta donde sé la revalorización presente del sorteo sigue reconociendo que la institucionalidad del mismo fue una idea y una práctica política radicalmente situada en la antigua Grecia. Hurgar en la tradición tiene algunas bondades, ya que lo extraído también viene con las limitaciones que los antiguos veían en la idea y práctica institucional del sorteo y que nosotros debemos juzgar bajo nuestras instituciones democráticas. Los atenienses no usaban el sorteo como único mecanismo para asignar cargos entre los ciudadanos. La complementariedad entre elecciones (selección) y sorteo eran los mecanismos que soportaban las decisiones públicas. Por otro lado, los griegos eran conscientes⁶ que el ‘sorteo’ encerraba dos cuestiones temerarias para la democracia y las decisiones públicas: (i) el sorteo no puede evitar que un ciudadano inepto tome decisiones públicas que afectan a todos y (ii) tampoco puede evitar que un ciudadano ‘peligroso’ (psicópata, demente, perverso, por ejemplo) salga sorteado y tome decisiones autoritativas.⁷ Las preocupaciones griegas se reflejan en dos agendas relevantes de las democracias modernas: (i) ¿son mejores los resultados democráticos generados por las elecciones de aquellos que se hubieran producido solamente por el sorteo? ¿Deben serlo? Y (ii) en qué medida las elecciones, junto a la esfera pública que las hace posible, obran como filtro que neutraliza a actores del tipo ciudadanos ‘peligrosos’.⁸ No es mi intención aquí colocar la ‘institucionalidad del sorteo’ en el debate sobre concepciones epistocráticas y doxásticas de la democracia, sino solo mostrar que el ‘sorteo’ tiene dos niveles de análisis igualmente importantes: uno

6 Según nos cuenta Jenofonte, en su *Memorabilia*, Sócrates se mofaba todo el tiempo del sorteo, *vid* Manin, 1998, 21, nota 2 y pág. 29.

7 Agradezco al evaluador anónimo número 3 su consejo de hacer énfasis sobre estas cuestiones.

8 Las elecciones deberían filtrar además a los ciudadanos con intenciones defectivas o con posturas irrazonables.

procedimental y otro sustantivo.⁹ El segundo nivel nos remite a valorar y enjuiciar el sorteo por sus consecuencias, dando lugar a críticas y defensas por los resultados que una democracia puede obtener a través de su uso; mientras que el primero, el procedimental, nos remite a la complementariedad del sorteo con las elecciones. Ha sido una tendencia generalizada tematizar el ‘sorteo’ y sus ‘modalidades’ en los dos niveles al mismo tiempo, muestra de ello ha sido la relevancia que tuvo en su momento la cuestión de la ‘rotación’, la ‘similitud’ entre gobernante/gobernado y más recientemente la cuestión de la ‘proximidad’. No obstante, aquí propongo concentrarme solamente en la dimensión del ‘sorteo’ como procedimiento que puede llegar a coexistir con las ‘elecciones’. Es decir, no me propongo indagar aquí los para qué de contar con unos mecanismos mixtos entre selección y azar, ni tampoco puedo abordar los pormenores del cómo, es decir, qué cargos serán ocupados por sorteo, quién decide que sean esos cargos y no otros. Si me interesa, en cambio, atender dos frentes: (i) de qué manera el ‘sorteo’ puede presentarse como compatible con las elecciones, (ii) y cómo argumentar, de manera provisional, la introducción del ‘sorteo’ en las democracias representativas.¹⁰

9 *Vid Avaro 2014*, epígrafe 2.

10 ¿Por qué nos llamamos “demócratas” -se interroga Manin (1998, 21)- si no “practicamos el sorteo”? Esta pregunta encierra dos observaciones: por un lado, el sorteo está, al parecer, asociado a la democracia y por otro, elegir, que implica seleccionar, está asociado a regímenes no-democráticos (aristocracias). Al respecto Montesquieu sostuvo: “La elección por sorteo es propia de la democracia, la designación por elección corresponde a la aristocracia. El sorteo es una forma de elección que no ofende a nadie; permite a cada ciudadano una expectativa razonable de poder servir a su patria” (Montesquieu citado por Manin 1998, 93). Manin (1998) en su exhaustivo y muy bien documentado trabajo prueba que a pesar de que los ‘padres fundadores’ sabían de la existencia del sorteo en la sociedad ateniense, deciden darle la espalda. Y por otro, que desde la Nueva (otra) Roma en adelante, la democracia es siempre representativa, no puede dejar de serlo. Ignorar el rol del sorteo en la antigua Grecia, aunado a la representación, coloca el énfasis en la elección y selección (métodos aristocráticos), como puntos focales de la democracia. De esta forma el texto de Manin (1998) trabaja tres dimensiones: (i) hace del sorteo el reactivo contrastante que permite “arrojar luz sobre una de las mayores diferencias entre gobierno representativo y democracia ‘directa’ [...]” (1998, 22), (ii) muestra cómo la elección y selección (elementos aristocráticos) se vuelven prácticas propias e identitarias de la democracia y (iii) explica por qué el sorteo en las democracias representativas se vuelve obsoleto y no-democrático. El consentimiento será, en la investigación de Manin (1998), el rayo fulminante que hace que los padres fundadores deban, a pesar de su conocimiento y -en muchos casos- admiración histórica, darle la espalda al sorteo. Manin (1998, 107-108) sostiene que el pasaje del sorteo a los principios de gobierno representativo está marcado por el principio de legitimidad política: “El principio de que toda autoridad legítima procede del consentimiento general de aquellos sobre lo que va a ejercerse; en otras palabras, que los individuos solo están obligados por lo que han consentido. Las tres revoluciones modernas se realizaron en el nombre de este principio” (p. 108). Será también el mecanismo legitimador de la elección/selección y hará del sorteo una práctica no

Resumiendo, en este artículo no analizo propuestas de cómo introducir modalidades específicas de sorteo para nuestras democracias, tampoco tengo como objetivo describir el funcionamiento de esas modalidades en casos específicos y no indago sobre las supuestas bondades que puede llegar a tener el sorteo frente a la elección/selección. Por otra parte, he tratado, el lector juzgará si lo he logrado, de evitar el terreno meandroso que el ‘sorteo’ puede configurar entre democracia directa y representativa. No solo porque he dejado de lado, como he dicho *supra*, la dimensión sustantiva del sorteo, sino porque no afirmo que sea posible evitar la representación y no enuncio la necesidad de indagar sobre la deseabilidad y posibilidad de la participación directa. En cambio, si afirmo que elegir y seleccionar son parte irreductible de la representación moderna. Por último, me propongo reflexionar si los ciudadanos de las democracias actuales, en adelante me referiré a ellos -de manera indistinta- como demócratas, tienen o pueden estructurar un reclamo moralmente de peso en la arena pública sobre la necesidad del sorteo.¹¹ De tal forma que el sorteo sea un complemento y no un sustituto de la representación. En definitiva estoy interesado en analizar por qué razones podría un ciudadano desear vivir en una democracia que le brinde la posibilidad de contar con el sorteo y que sus conciudadanos que pueden no estar interesados en esa modalidad no tengan quejas. O mejor: si un ciudadano reclama el sorteo como modalidad complementaria a las elecciones y sus conciudadanos no tienen quejas, entonces un procedimiento mixto incrementa las opciones que tienen

democrática, *in fine* anti-democrática. Al respecto Manin sostiene que: “Una vez que la fuente del poder y la fundación de la obligación política se ha ubicado así en el consentimiento o voluntad de los gobernados, sorteo y elección aparecen bajo una luz completamente diferente. Se interprete como se interprete el sorteo o sean cuales sean sus otras propiedades, no es posible percibirlo como una expresión del consentimiento [...] En un sistema basado en el sorteo, incluso en el que el pueblo haya acordado emplear este método, las personas que puedan ser seleccionadas no son elevados al poder por la voluntad de aquellos sobre los que se ejercerán su autoridad; no son elevados al poder por nadie [...] Si el objetivo es constituir el poder y la obligación política sobre el consentimiento, entonces obviamente las elecciones son un método mucho más seguro que el sorteo. Seleccionan a las personas que ocuparán cargos (igual que lo haría el sorteo), pero a la vez legitiman su poder y crean en los votantes una sensación de obligación y compromiso hacia quienes han designado. Hay motivos para creer que esta visión del fundamento de la legitimidad y la obligación política fue lo que condujo al eclipse del sorteo y al triunfo de la elección” (Manin 1998, 110).

11 Esta idea surge de lo siguiente: por un lado, sabemos que los atenienses usaron el sorteo junto a la elección; y por otro, que “ [...] el procedimiento del sorteo conducía a resultados sustancialmente justos; ya que creaba situaciones en las que era posible y prudente para los gobernantes ver, al tomar las decisiones, la situación desde la perspectiva de los gobernados” (Manin 1998, 45).

todos los ciudadanos, sin que disminuyan las de alguien en particular.

En el siguiente apartado construyo una aproximación exploratoria a los cargos de elección popular como bienes (cargas) que están sometidos a dos pistas distributivas. Introduzco aquí la figura de un hipotético ciudadano que esboza un reclamo genérico en la relación funcional gobernantes/gobernados¹². En III analizo con más detalle el (supuesto) reclamo que el hipotético ciudadano tendría frente a las pistas distributivas que regulan los bienes (cargas) más valiosos para los demócratas en nuestras democracias. En IV someto al hipotético ciudadano y a su supuesto reclamo a una serie de características personales, para en V describir y enunciar el reclamo que el hipotético ciudadano puede formular frente a los dos pistas distributivas de las democracias vigentes. Finalmente en VI introduzco el argumento de la ‘moneda política’, y su fuerza que descansa en la institucionalidad del sorteo, como un artefacto útil para visibilizar su reclamo y avanzar en su posible ‘solución’.

II. La *situación h*: ¿retrato de un reclamo moral?

La ola de la igualdad no se detiene ni en la última retaguardia de la desigualdad. Es una fuerza tan poderosa que parece una, pero son muchas y múltiples, tantas como se manifiesta la desigualdad. La igualdad no se contenta con políticas de igualdad, precisa de una fuerza universal que saca su vigor del seno de lo desigual. Una cosa es segura: su crecimiento es inacabado, como inagotable es la desigualdad que la impulsa, esta se sirve de la vida misma, su última retaguardia. (DA)

Nuestras sociedades son injustas pero ‘distributivas’. La indignación frente a lo injusto (Ricœur 1999, 23) potencia la distribución constante de activos (cargas)¹³, alterando la posesión, acceso y consumo de bienes socialmente valorados. Durante algún tiempo fue la justicia distributiva, como rama especializada de la filosofía política, quien se reservó para sí las preguntas (respuestas) sobre lo (in)justo. Actualmente, la cuestión de la re-distribución, se expandió a las ciencias (sociales). El *distribuendum* salió de la órbita de la moral y la ética y entró a la esfera de las relaciones causales, engrosando así los llamados *wicked problems*. Las tecnologías de distribución del *distribuendum* (y él mismo) son vistas (o pueden serlo¹⁴) como funciones que vinculan porciones a

12 Para la relación funcional entre gobernantes gobernados *vid* Rosanvallon (2009, 317).

13 Las esferas distributivas pueden distribuir tanto bienes como cargas. Entiendo a las últimas, siguiendo el trabajo pionero de Elster (1994), como obligaciones a asumir.

14 En la mesa bien servida de las políticas públicas.

distribuir de bienes (cargas) socialmente valiosas (tangibles o intangibles, transferibles o no) con estados posibles de bienestar de una sociedad (o una parte de ella). Los lugares que la lotería natural primero y social después nos ha deparado, son compensados y en lo posible modelados en función de criterios que no siempre son solo morales o éticos, la mayoría de las veces están, también, orientados por razones de interés público. A cada retribución le corresponde un esfuerzo re-distributivo, dando lugar a una constante y persistente ‘distribución’. El tratamiento público de las ‘injusticias’ cierra y abre brechas, aumentando la diversificación y complejidad de los reclamos morales, por tanto, los decisores públicos podrán ignorar esas brechas pero no hacerlas desaparecer. Las brechas están ahí puesto que constituyen lo público.

En la actualidad casi todo está sujeto a re-distribución y lo que no se puede redistribuir está sujeto a una compensación. Es decir, lo que no se puede redistribuir en una misma esfera o ámbito es compensado en otra. Toda nuestra vida y la de nuestros conciudadanos están atravesadas por re-distribuciones. Compensamos a los ciudadanos por su mala suerte bruta, apoyamos compensatoriamente a ciertos grupos sociales por el tratamiento que han recibido sus ascendientes en el pasado, ayudamos a los más desfavorecidos en la lotería natural, generamos mecanismos de igualdad de oportunidades para el otorgamiento de bienes socialmente valiosos, nos arrogamos el derecho de distribuir inter-temporalmente cargas para los ciudadanos que todavía no han nacido, tenemos múltiples criterios para distribuir bienes escasos, más un largo etcétera. Por supuesto, los principios y mecanismos distributivos funcionan mejor en algunas sociedades que en otras, con mayor o menor grado de efectividad, en muchos casos solo son desiderátum nominales y en muchos otros son elementos que conforman la agenda intelectual y/o política de las sociedades. Sin embargo, en la larga lista de reclamos éticos, morales, intereses manifiestos ya sean individuales, grupales o públicos me parece que hay una ausencia. Nunca encontré un reclamo ni siquiera parecido al que relataré *infra*. Lo pondré como un diálogo imaginario:

[El ‘ciudadano h’ le comenta al analista de políticas (en adelante analista)]: - “Yo quiero ser gobernante, quiero ocupar un cargo público de elección popular, sin embargo no puedo”.

[Una cara de asombro del analista, seguido de...]: - “¿Cómo es eso?”

[‘Ciudadano h’]: - “Claro. Le comento. Yo quiero ser gobernante. Y más allá de mis capacidades, p.e. liderazgo, popularidad, carisma, siento una imposibilidad de

lanzarme a buscar la aceptación de otros, lo que comúnmente se denomina consentimiento de los otros ciudadanos”.

[Analista]: - “¿Por qué?”.

[‘Ciudadano h’]: - “No me malinterprete. Esta enunciación de imposibilidad es independiente de si tengo o no tacto, si tengo más o menos capacidad de anudar las palabras a los hechos, si tengo capacidad de generar amistades y convertirla en popularidad”. Y agrega: “Aunque sé que no es fácil que algún ciudadano me done tacto, aunque hay que tener ciertas aptitudes personales para construir pétreas esperanzas para otros involucrando recursos que no son míos, y aunque reconozco que la sinceridad, no mi obligación de decir la verdad, puede ser la antesala de la soledad; aunque reconozco todo ello, mi imposibilidad se resume a que ni siquiera me puedo asomar a ese mundo”. Y remata su interlocución: “Esta imposibilidad de asomarme, esa inmovilidad que sufro, este deseo de ser gobernante, pero custodiado por esa imposibilidad, es vivida por mí como una desventaja en el reparto de la lotería natural y por ello, quizá, no puedo cambiar la lotería social en la que estoy inmerso”. Frente al asombro del analista, cierra su alocución con una pregunta: “¿Habrás algún mecanismo que me permita acceder a lo que no tengo? ¿Podré tener derecho a una compensación?”.

[Analista con evidentes signos de fastidio]: -“Disculpe, no termino de entenderlo, podría ponerlo en otras palabras”.

[‘Ciudadano h’]: -“Claro, con mucho gusto” y con cierto aire de seguridad le dice: “Mire, Usted y yo pagamos impuestos. Esos impuestos, *terribles simplificateurs*, sirven para tres cosas: producir sociedad, producir bienes públicos y realizar transferencias monetarias (y en bienes socialmente valorados) dentro de la sociedad política. Una de esas transferencias son los seguros de desempleo. Supongamos, que uno de esos seguros va al bolsillo de un colega suyo. Usted trabaja y él no encuentra. Como usted lo conoce muy bien, sabe que mientras Usted ahorra para tomar cursos de alemán, él gastó sus ahorros en Copacabana, mientras Usted con mucho sacrificio ahorró para pagarse un doctorado en la Columbia Británica, él disfrutó de largas vacaciones en la Playa el Agua. Usted sabe todo eso, pero el decisor público no. Por tanto, en la arena pública el caso de su colega se cuela por la gran puerta de los desventajados, los que no han tenido educación, ni posibilidad de entrenarse. En fin, ¿cuál es el argumento de fondo para pagar el seguro de desempleo? Qué los desempleados no tienen la culpa de la situación en la que viven. Han tenido mala suerte. Y para muchos, esa mala suerte se remite a: (i) una mala suerte en la lotería social, o bien (ii) a la mala suerte en la lotería natural”. Y con cierto aire de auto-suficiente le dice al analista: “Me he explicado”.

[Analista]: - “Sí” (sensiblemente molesto y agrega). “Pero no encuentro la relación”.

[‘Ciudadano h’]: - “Es muy elemental. Mi caso (situación) es equivalente al de los desempleados. Puedo decir, al igual que el desempleado, que en la lotería natural he tenido mala suerte. Carezco de los atributos que se requieren para convertirme en

governante”. Y agrega: “¿No es eso suficiente para que yo tenga un reclamo moral del mismo peso que el desempleado?”. Y remata: “¿Por qué él debería ser compensado y yo no? Y larga un venablo envenenado: “Acaso Usted es de los que piensa que un cargo público de elección popular es diferente a otros bienes socialmente valorados?”

De ahora y en lo sucesivo me referiré al ‘ciudadano h’ como aquel ciudadano que quiere ocupar un cargo público de elección popular, pero él cree estar en desventaja para contender por él, y por tanto, en su visión de causas-efectos, la consecuencia es que no puede obtenerlo, porque ni siquiera puede intentarlo. Sostendré que las razones que el ‘ciudadano h’ esboza como ‘sus imposibilidades’ (o sus desventajas) constituyen la(s) ‘premisa(s) h’ que el ‘ciudadano h’ estaría dispuesto a sostener en una argumentación pública como justificación de su propio infortunio. Y nomino ‘situación h’ a la posibilidad de que el ‘ciudadano h’ tenga las ‘premisas h’ y se cuestione la situación -al parecer- distributiva dentro de la sociedad política.¹⁵

III. Círculo de fuego

La sociedad política es un límite para -y a la vez un contenedor de- los reclamos distributivos. Es límite, puesto que no hay lugar más allá, por fuera, en donde resolverlos¹⁶ y es un contenedor, porque de ella emergen y en ella confluyen todos los reclamos distributivos.¹⁷ Como límite es la esfera última, como contenedor es la esfera que contiene la pluralidad de esferas distributivas. Los reclamos distributivos que se dan en diferentes y múltiples esferas y que no logran una resolución en ellas, llegan a la sociedad política para su último veredicto; pero a su vez la sociedad política tiene sus propios reclamos, que los resuelve ahí pero bajo la presión del conjunto de todas las demás esferas. Virando el lente de observación, los problemas distributivos ‘específicos’¹⁸ de la sociedad política son continente y contenido para [todos] los reclamos distributivos. Son continente, porque lo que ahí se distribuya impacta, dado el rol

15 Uso sociedad política, régimen democrático y democracia de manera indistinta.

16 Aún si pudiésemos delimitar todos los reclamos posibles con derechos, habría controversias en base a la delimitación, jerarquización, prioridad, entre otros, *vid* Waldron (1999).

17 Además, dado que los bienes (cargas) socialmente valorados nos transforman cuando accedamos a ellos, tenemos que recordar que las distribuciones son cambiantes, esto es, el patrón de justicia distributiva es dinámico.

18 Propios e inherentes. Además aquí con el enfoque de la justicia local (véase *infra* nota 21 y 22), no estamos suponiendo que la distribución sea la correcta, la deseable, la más justa, solo estamos sosteniendo que es la que es. Y sobre esa que es, reflexionamos si pueden tener derecho a reclamo y cómo justificar ese reclamo.

de contenedor antes aludido, en todas las otras esferas distributivas y son contenido, porque desde la perspectiva de límite que asume la sociedad política, la propia expansión o contracción distributiva de la sociedad política afecta su capacidad resolutoria última. Para precisar: utilizaremos la etiqueta de 'justicia distributiva global' para referirnos a todos los conflictos distributivos irresueltos que llegan a la esfera política en pos de un último veredicto, mientras que utilizaremos el enfoque de la "justicia local" (Elster, 1994)¹⁹ para referirnos a las distribuciones propias de la esfera política con la etiqueta de 'justicia local política'.²⁰

Ahora bien: ¿cuáles son los problemas distributivos propios que enfrenta la sociedad política? O puesto de una manera más puntual: ¿cuáles son los bienes (cargas) socialmente valiosos que distribuye? En definitiva: ¿qué constituye el *distribuendum* de la sociedad política en cuanto tal? La filosofía y teoría política han construido la siguiente respuesta: el *distribuendum* está conformado por su alcance y su contenido. 'Nosotros' es el alcance, los bienes (cargas) socialmente

19 El lector interesado puede consultar también: Dieterlen (1997), Elster (1990, 1993, 1995a, 1995b, 1995c) y Elster-Herpin (1995).

20 No es mi interés tematizar o proponer una teoría sobre la 'justa' distribución. Mi objetivo como ya lo mencioné *ut supra* consiste en ofrecer una narración sobre el problema distributivo que el 'ciudadano h' parece padecer en la 'situación h'. Para ello he asumido tres supuestos que no comprometen *ex ante* la respuesta a la pregunta planteada por el 'ciudadano h', a saber: (1) contemplo dos situaciones distributivas: esferas distributivas (donde identifico una en particular -la sociedad política- con la etiqueta de 'justicia local política') y 'justicia distributiva global'. Las esferas distributivas son espacios sociales en donde actividades o circuitos de bienes (cargas) socialmente valoradas son distribuidos con criterios propios. Hay ahí una constante puja por los criterios de asignación de bienes (cargas). Puede que los criterios de asignación sean específicos del tipo de bienes (cargas), o del tipo especial de espacio social en donde están. Las esferas distributivas pueden referirse a espacios institucionales más o menos autónomos o referirse a los circuitos que van trazando el bien (carga) conformando un pliegue social. Lo importante para nuestro objetivo es que no asumimos cómo deben ser distribuidos esos bienes, ni cuales deben ser estos criterios. (Aclaración: la diferencia entre las esferas de justicia de Walzer (1983) y la justicia local de Elster (1994) justamente radica en no suponer cómo deben ser distribuidos, sino efectivamente cómo se distribuyen). Esto es importante para la sociedad política y especialmente para nuestro tema en relación a la 'situación h'. Con respecto a la 'justicia distributiva global' lo más importante para aclarar aquí es que tiende a compensar la distribución de una esfera con las porciones obtenidas en otras. (2) Aplicar el enfoque de la justicia local a la distribución en la sociedad política es adecuado puesto que este enfoque no requiere asumir un orden normativo de qué y cómo debería darse la distribución. A este enfoque le basta con reconocer que la sociedad política distribuye y genera sus mecanismos distributivos. Este enfoque es muy acorde con el ideal del autogobierno. (3) No tengo que asumir un contrato, ni una posición original, ni un momento cero, como así tampoco ningún artefacto consensualista. Podemos asumir que somos animales políticos desde antes que se hayan inventado las representaciones de la política, es más, porque lo somos, hay política.

valiosas que ‘nos distribuimos’ su contenido. Así es como la ‘ciudadanía’ aparece tanto como alcance y como representación de bienes (cargas). La ciudadanía ‘es’ el *distribuendum*. La producción, acceso y consumo de la ciudadanía es el bien (carga) socialmente valioso que los demócratas distribuyen en la sociedad política, *qua* esfera específica. Por tanto, definir quiénes constituyen el ‘nosotros’ y qué bienes (cargas) pueden disfrutar es una tarea propia de la ‘justicia local política’.²¹ La ‘ciudadanía’ por tanto es continente y contenido: es lo primero, porque ser ciudadano me permite remitir los conflictos distributivos irresueltos de cada esfera a la sociedad política y es contenido, porque ampliar la densidad de la ciudadanía impacta en la sociedad política como tribunal último para la resolución de todos los problemas distributivos generados por las otras esferas.²² La ciudadanía tiene ese efecto productivo: incentiva el bloqueo distributivo en y con otras esferas²³, al tiempo que recepta de las otras esferas sus demandas, ampliando y contrayendo los pliegues de la sociedad política en su faceta propiamente distributiva.

El ideal democrático del auto-gobierno consiste en cómo ‘nosotros’, los ciudadanos, establecemos los límites y la capacidad del contenedor para todos los reclamos distributivos de la sociedad política. El auto-gobierno, el sistema en donde todos gobiernan, cede lugar a una segunda mejor opción: que algunos gobiernan y otros consienten (Przeworski 2010, 49). Para ello es necesario que la ‘justicia local política’ haga de los dispersos y antagónicos intereses un ‘nosotros’ y lo selle con la igualitaria distribución de la ‘ciudadanía’. Esa igualdad, en nuestras democracias, se visualiza en una doble pista: somos iguales para elegir y ser elegidos. De esta forma la justicia local produce y ciudadaniza un nosotros y le asigna a cada ciudadano una idéntica porción: igualdad absoluta para elegir y ser elegido gobernante. Una vez munidos con estas porciones idénticas cada quién se lanza conforme a sus intereses al duro pulir de los palos políticos, presionando en cada esfera distributiva, argumentando razones,

21 La ‘justicia local política’ distribuye, dentro de la esfera política, la ciudadanía y los bienes (cargas) asociados a ella. No puede existir una justicia local sin instituciones, actores y beneficiarios. Estos están porque pre-existen a cada uno de los beneficiarios (ciudadanos).

22 Si bien hay una interrelación, o más precisamente un momento co-originario, aquí supondré (para simplificar el análisis) que la relación entre la ‘justicia local política’ y la ‘justicia distributiva global’, es que la primera habilita a la segunda. La justicia local instituye la ciudadanía, esta pule los duros palos de lo político y se blande en el terreno de la ‘justicia distributiva global’ y puede (no siempre lo hace) generar cambios en la ‘distribución de la justicia local’.

23 La idea de intercambios bloqueados proviene de Walzer (1983).

haciendo alianzas, negociaciones, promesas, acuerdos y eventualmente emprendiendo agonísticas batallas. Los conflictos distributivos que quedan irresueltos llegarán en algún momento a la justicia local y ahí se terminarán definiendo. De esta forma la igualdad absoluta que rige la ‘justicia local política’ re-envía al ciudadano al indómito torrente de desigualdades para que finalmente se produzcan los procesos distributivos.²⁴

Los ciudadanos son, en las democracias contemporáneas, idénticos para elegir e iguales para ser elegidos. Son idénticos y anónimos (Przeworski 2010, 217) para elegir, pero son solo iguales para ser elegidos.²⁵ En el esquema de anonimato se requiere que los ciudadanos sean diferentes, solo así pueden elegir. El anonimato encubre funcionalmente la desigualdad, se aprovecha de ella, requiere de ella. Para ser elegido, en cambio, los ciudadanos deben presentarse como desiguales, de lo contrario no habrá posibilidad de elegir, por tanto solo siendo desiguales se puede establecer una igualdad.²⁶ En el ámbito de la elección, en su condición de anónimos, los ciudadanos deben respetar una prohibición: no pueden vender o ceder su porción idéntica.²⁷ Deben ser sus únicos usuarios (un ciudadano, un voto). Mientras que en el ámbito de postulación, los ciudadanos pueden estar deseosos de renunciar a su posibilidad de ser elegidos para que otro lo sea. Mientras en el ámbito de la prohibición de vender el voto se sostiene el anonimato, en la otra hay un incentivo para diferenciar a los ciudadanos. Si vendiéramos el voto, no habría anonimato, ni impotencia causal, habría simplemente desigualdad (experimentada por la desigual influencia, Przeworski 2010, 180); pero, si no renunciamos a la probabilidad de ser elegido para que otro lo sea, no habría representación y por tanto no habría segunda mejor opción ante la imposibilidad de que gobernemos todos. Hay elección porque no hay unanimidad y hay renunciaciones para que pueda haber diferencias. Renuncio a la probabilidad de ser elegido para que alguien lo sea y respeto la prohibición de vender el voto para conservar el anonimato, es

24 La ‘justicia global distributiva’ no cesa, se topa una y otra vez con la igualdad absoluta de la ‘justicia local política’ y quizá al final horada esa piedra y la vuelve a tallar.

25 Deben ser considerados iguales para que cualquiera pueda ser elegido. Debe garantizarse esa igualdad para eliminar los privilegios. Para garantizar el ideal del autogobierno.

26 Manin (1998, 119 y ss) establece que los “fundadores del gobierno representativo” no se preocuparon por la distribución no igualitaria de los cargos, sino en el “igual derecho a consentir”. Pero luego se incorpora lo que él llama el “principio de distinción”: “los representantes electos serían y debían ser ciudadanos distinguidos, socialmente diferentes de quienes les eligieran” (Manin 1998, 120).

27 Ha sido Elster quien más ha insistido en que los ciudadanos no pueden venderse como esclavos. Las razones aducidas por Elster creo que aplican, *mutatis mutandis*, a la prohibición de vender el voto.

decir, la única forma de asegurar la impotencia causal, la única forma de igualdad absoluta posible fuente del autogobierno *qua* ideal democrático.

Hay democracia porque algunos ciudadanos (los más) renuncian a su probabilidad de ser elegidos, para que otros (los menos) puedan ser votados. Esto Manin (1998, 118) lo ha caracterizado como la igualdad de consentir. Si la renuncia que habilita la elección de otros, es genuina, es decir libremente aceptada, el renunciante no tiene ningún derecho a queja. Todo reclamo sería entendido como una reacción pasional *ex post* fruto de la envidia o el resentimiento y por tanto descartada *in toto* en la arena pública. ¿Pero qué sucede cuando el ciudadano quiere ser favorecido con la renuncia de otros, pero no solo no logra que nadie le preste atención, sino que ni siquiera puede llegar a esa situación? En principio, nunca podrá consentir, puesto que él quiere convertirse en un gobernante, pero su incapacidad, expresada como una ‘inmovilidad escénica’²⁸, será vista por los otros bajo esa figura terrible que ha inventado la filosofía política que es el consentimiento tácito. Quiere ser gobernante, pero no puede serlo, es visto como un renunciante, pero él no lo consiente. Está dentro de un círculo de fuego. Nunca podrá hacer pública, compartir con los otros ciudadanos, su autopercepción de ser injustamente tratado, es decir, la sensación de estar injustamente dotado de aquellos ‘activos’ personales necesarios para ser elegido por otros. Si la hace pública saldrá a relucir su ‘mitad torpe’²⁹, produciendo en el auditorio público una suerte de paradoja: le dirán “de qué te quejas”, si tienes el derecho a ser elegido y por otro lado, torpe como inmoral, pide algo que ya todos tienen y que él quisiera fuese específico para sí. Si no lo comunica, será visto por todos los ciudadanos como un renunciante, dará su consentimiento tácito. En definitiva, su percepción de injustamente tratado nunca podrá ser compartida públicamente y tematizada por los otros, ya que nunca podrá hacer visible su no-consentimiento. El círculo de fuego aprisiona la vida política del ‘ciudadano h’ en la ‘situación h’.³⁰ Suponiendo

28 Uso ‘inmovilidad escénica’ como una metáfora que representa la perlesía pública a la que parece estar sometido ese hipotético ‘ciudadano h’ tal y como se auto-describe en II.

29 Utilizo ‘mitad torpe’ para poder jugar con dos acepciones de torpe (*turpis*) simultáneamente: torpe como tardo para comprender y torpe como deshonesto o impulsado por apetitos desmesurados.

30 Permítame el lector hacer una comparación para retratar con más claridad la ‘situación h’ tal y como es percibida o vivida por el ‘ciudadano h’. Supongamos un ciudadano que está desempleado o el mismo ‘ciudadano h’ en su faceta de desempleado. El ciudadano desempleado tiene, como lo atestiguan la mayoría de las constituciones vigentes, derecho a trabajar. Sin embargo no accede a un puesto de trabajo. Este aduce que está injustamente tratado. Se reúne con otros en iguales circunstancias y cuestionan, primero, los criterios vigentes de asignación de puestos de trabajo en esa esfera distributiva

que el 'ciudadano' y la 'situación h' existan, no son visibles y porque es invisible, deja de ser un problema público, se resuelve dentro de su propia intimidad. Es la intimidad de la política, su costado más doloroso, más cruel, esa es la característica más nítida del círculo de fuego. En principio es esa intimidad, eso que es incomunicable a menos que ejerza su 'mitad torpe', lo que molesta al 'ciudadano h'. Si es invisible: ¿cómo presentarlo públicamente? ¿Cómo volverlo un reclamo moral en la gran mesa servida de la política?

IV. Características del 'ciudadano h'

La sociedad política, en cuanto 'justicia local política', produce a través de un *distribuendum* (la ciudadanización del 'nosotros') un doble mecanismo distributivo: la igualdad de elegir y de ser elegido. El doble mecanismo

específica. Por ejemplo, acortar jornadas de trabajo, rotar días de trabajo o bien sortear puestos de trabajo, entre otras. Si ninguna de estas opciones da los resultados esperados, pueden todavía, en su condición de ciudadanos, elevar la demanda al plano de la 'justicia distributiva global' y obtener una compensación por su injusto tratamiento bajo la modalidad de una compensación a través de un ingreso monetario bajo la denominación de seguro de desempleo. En este caso el ciudadano desempleado que argumenta estar injustamente tratado se organiza con otros bajo las mismas circunstancias y obtienen una compensación por la mala suerte en la lotería social. En contraposición, el 'ciudadano h' en la 'situación h' no puede asociarse con otros para resarcir su demanda de tratamiento injusto. Supongamos que todos los 'ciudadanos h' exponen su 'mitad torpe', entonces pueden verse dispersos pero compartiendo un mismo reclamo: son injustamente tratados, carecen de las dotaciones personales para convertirse en un político que puede ocupar un cargo de elección popular. Aquí se abren al menos dos opciones: (1) reconocen que no pueden hacer nada más, porque ya tienen el derecho a ser elegidos, o bien (2) se asocian formando un organización que tiene como propósito obtener cargos políticos de elección popular. Pero al hacer esto se enfrentan a: (2.1.) aceptar públicamente que están en condiciones de luchar por el apoyo de otros ciudadanos y por tanto invalidan su reclamo de desventajados en la lotería natural, o (2.2.) aceptan que están construyendo una organización que replicará las aristocracias naturales propias de las injustas dotaciones naturales que están criticando y por tanto emergerá dentro de esta nueva organización un subconjunto de ciudadanos con los mismos reclamos que tenían cuando ingresaron-formaron la organización. El círculo de fuego se puede mudar, pero siempre contendrá en su interior al 'ciudadano h'. Veámoslo de otra forma. Muchos ciudadanos que no logran obtener la adhesión de otros han postulado que su imposibilidad de llegar a cargos políticos de elección popular se debe a injusticias sociales: por ejemplo, grupos (o mayorías) históricamente excluidos. De esta forma intentan en el plano de la 'justicia distributiva global' una reparación histórica por su sometimiento a tratamientos injustos pasados. Sin embargo, la forma de obtener esa reparación compensatoria es para el grupo, es decir, estos ciudadanos no manifestaban que individualmente no tenían los activos personales requeridos para luchar por (y ocupar) un cargo de elección popular, sino que luchaban por una demanda grupal. Pero seguramente dentro de ese grupo habrá 'ciudadanos h'. Si la 'situación h' existiera ni siquiera virando la demanda es posible que el 'ciudadano h' escape al círculo de fuego, este muda pero con él dentro.

distributivo permite que el ideal democrático del auto-gobierno pueda funcionar a través de su segunda mejor opción: la representación. La doble pista distributiva nos permite ver a nuestras democracias desde su costado distributivo como esfera específica de distribución. No es nuestro interés, como ya lo mencionamos *supra*, contraponer el *distribuendum* de la esfera política con una (alguna) teoría de la justicia y resaltar cuán justo o injustos resultan los bienes (cargas) efectivamente distribuidos. Justamente el enfoque de la ‘justicia local política’ no parte de la pregunta cómo debería distribuirse los bienes (cargas), sino cómo se distribuyen. Además este enfoque de la ‘justicia local política’ permite evidenciar tres elementos cruciales, sin que los mismos deban cumplir la función del lecho de Procastro. Primero, podemos afirmar que preexiste a la distribución una estructura de poder (p.e. Estado); segundo, que el *distribuendum* estará regulado por un conjunto de instituciones y tercero, que los ciudadanos en cuanto beneficiarios de la distribución cuentan con un espacio público para evaluar el mecanismo distributivo. De forma tal que el enfoque adoptado de la ‘justicia local política’ puede afirmar sin ningún problema que somos animales políticos desde antes que se hayan inventado las representaciones de la política y porque lo somos hay política y representación. Con lo cual los ciudadanos pueden evaluar la distribución existente sin necesidad de contraponer otra distribución ideal. Por tanto, para criticar el doble mecanismo distributivo no se requiere la figura del revolucionario, del disidente, del inconforme, del resistente³¹, solo basta que el ciudadano pueda argumentar públicamente que no es tratado igualitariamente para que él pudiera esgrimir un estado de injusto tratamiento. ¿De qué forma el ‘ciudadano h’ puede justificar su reclamo de ser injustamente tratado?

El ‘ciudadano h’ no se presenta como un revolucionario, ni un disidente, ni un inconforme. No plantea un mecanismo distributivo alternativo desde donde juzgar el existente, solo ha dicho que él cree estar en una ‘situación h’ y que esa situación es injusta. Y es tratado injustamente porque no es tratado igualitariamente en función de los talentos requeridos para ser elegido para ocupar un cargo de elección popular. De alguna manera él sostiene: “yo no tengo la culpa de no haber nacido con una serie de activos personales que otros tienen”. Ya hemos visto que el ‘ciudadano h’ (con independencia de su veracidad

31 Aquí utilizo estas figuras de un modo general para describir a los potenciales ciudadanos enfrentados a las pistas distributivas. Para un uso específico relacionado con la “organización de la desconfianza” y la construcción de una “contrademocracia” *vid* Rosanvallon (2007, 161 y ss), para un uso impolítico *vid* Esposito (2006).

sobre su desventaja natural frente a otros) no puede, dado el funcionamiento del *distribuendum*, expresar la ‘situación h’ como una situación injusta, no puede colocar a la ‘situación h’ como un reclamo moral, porque no puede hacerla visible en público y si lo hace, su ‘mitad torpe’, no solo parecerá vil, sino en extremo egoísta, por tanto una causa perdida en la arena pública. Si el ‘ciudadano h’ fuera capaz de postular que existe un vector de activos personales que los que ocupan cargos políticos tienen y él carece, entonces quizá pudiera re-configurar la narración moral de su demanda, pero como son todos iguales para ser elegidos, cualquiera puede serlo, es cuestión de intentarlo y si lo intenta, entonces no será un desventajado, sino un perdedor de una contienda cuyo objetivo era la elección de un cargo de elección popular. El verdadero círculo de fuego es que él no puede hacer una narración moral sobre su ‘situación h’.

El ‘ciudadano h’, a diferencia del revolucionario o del disidente, no está proponiendo otro (sustituto) *distribuendum* con un alternativo (diferente) mecanismo distributivo. Él no cuestiona, como el revolucionario por ejemplo lo puede hacer, la doble pista distributiva. Lo único que él está diciendo es que no puede ser elegido -porque no tiene los recursos personales necesarios- en una contienda por un cargo de elección popular. El ‘ciudadano h’ no cuestiona la segunda mejor opción como sustituto del ideal democrático del autogobierno. Solo dice que él quisiera ser gobernante, pero no puede. Como vimos su problema es que no puede hacer público y notorio su supuesta desventaja y si lo hace, su ‘mitad torpe’, lo condena en la arena pública. Él sabe que su ‘situación h’, a diferencia de su situación como desempleado, es incomunicable, ya que el Estado³², si lo enfrenta solo, es mudo, la única forma de hacerlo hablar es junto a otros y con otros experimenta la ‘situación h’.

La pista de la igualdad de ser elegidos implica que todos los ciudadanos (el ‘nosotros’ sellado bajo el lacre de la ciudadanización) son susceptibles de ser contendientes en cargos de elección popular y convertirse en gobernantes y al mismo tiempo implica que ninguno lo es *ex ante*. Muchos no podrán ser gobernantes para que algunos lo sean y los que son eran tan iguales de ser elegidos como los gobernados.³³ Por esa razón el ‘ciudadano h’ sabe que el

32 El momento de ciudadanizar el nosotros, como instancia creadora de un ciudadano con reclamos en las dos pistas distributivas.

33 La cuestión de que cualquiera puede ser gobernante, aunque no cualquiera puede llegar a serlo, tiene la misma naturaleza que el problema que enfrentaron los marxistas, y la economía en general, ante la pregunta si cualquiera puede ser capitalista. Y la respuesta es que cualquiera, por ejemplo un obrero, puede convertir en capitalista. Pero la economía como esfera distributiva propia presenta algunas cuestiones interesantes: existen

Estado (y en general todas las organizaciones políticas que le pre-existen temporalmente) son mudas. El silencio del (o los) garante(s) de las dos pistas distributivas simboliza la imposibilidad de darle al ‘ciudadano h’ lo que ya tiene: la igualdad convertida en derecho a ser elegido. El *distribuendum* no puede otorgarle a él lo que pone en pie de igualdad a todos. El ‘ciudadano h’ sabe que para que cualquiera pueda ser elegido, la elección tiene que ser (o es) caprichosa. En este sentido, Manin (1998, 169-171) ha señalado que cualquier elemento puede transformarse en la dimensión decisoria que le permite a un ciudadano verse beneficiado con la renuncia de otros para convertirlo en gobernante y como esto no se sabe de antemano, cada uno de los ciudadanos no sabe si puede tener o no esos talentos de manera anticipada a la postulación, es decir, a decir: “Yo quiero”. Pero el ‘ciudadano h’ sabe que su ‘situación h’ se enmarca justamente en el pasaje del ‘no puedo’ al ‘yo quiero’ y reconoce que el silencio de la doble pista distributiva le dice: “Intenta aunque no puedas, justamente porque quieres”. De tal forma que la pista distributiva de la igualdad de ser elegido le devuelve a él y a todos los ciudadanos una esperanza renovada, re-editada una y otra vez (ese intenta, tú puedes porque tú quieres), aunque no sea elegido, aunque no lo sea nunca.

Sería mucho más fácil para el ‘ciudadano h’ si decidiera lanzarse a buscar el apoyo (la renuncia a ser elegido) de otros ciudadanos. Porque aun perdiendo él sabe que puede ganar.³⁴ Y más, porque perdiendo habría ganado, puesto que en política es usual que el perdedor se queje y en su queja obtenga algo.³⁵ Sin embargo, el ‘ciudadano h’ se auto-percibe en la ‘situación h’ no por causa de sus preferencias políticas impopulares. Él no aduce que por tener preferencias políticas impopulares, se vuelve impopular y que esto lo lleva a pensar que está injustamente dotado de activos personales para contender en un cargo de elección popular y de allí inferir que puede argumentar un narración moral sobre

subsidios a empresarios para que sigan siendo empresarios. Esto no tiene nada de asombroso puesto que el empresario ya es empresario, obtiene una compensación por alguna razón de interés público. Pero hay otros casos: existen políticas distributivas para convertir a desempleados en empresarios. Aquí expresamente se quiere convertir a un no-empresario en uno. El argumento para ello puede correr así: si bien todos tienen la posibilidad de convertirse en empresario, no todos tienen los recursos y el talento para serlo. Entonces los que no tienen estos ‘activos’ son compensados, son sujetos a una porción retributiva. Si esto es así: ¿por qué motivos el ‘ciudadano h’ no puede solicitar una compensación? O ¿una porción retributiva nueva?

34 Esto es lo que sucede *grosso modo* en los modernos sistemas representativos.

35 Podríamos pensar en que el ganador comparte los cargos ministeriales con los perdedores. O que los perdedores de la contienda reciban una compensación, por ejemplo una embajada.

su suerte en la lotería natural. Nada de eso. No es resentido, ni construye una narración moral a partir de su derrota. Simplemente sigue insistiendo en que él se siente desvalido, carece de los activos personales necesarios para pasar al “yo quiero”.

Podría provocar un alivio en el analista sostener que la ‘situación h’ es el resultado de la propia actitud del ‘ciudadano h’, es decir, su auto-percepción de injustamente tratado obedece a su condición de ermitaño, huraño, apático, desafectivo en definitiva como una aproximación al mítico propietario anarco-capitalista decimonónico que está obsesionado por encontrar los recaudos frente a la impopularidad o simplemente frente al ‘otro’.³⁶ Pero esta esperanza fácilmente se desvanece. Como hemos visto la pista distributiva de la igualdad de elegir, es decir, el momento en donde los ciudadanos son ‘anónimos’ y donde el pueblo plural se vuelve pueblo uno, permite que la soberanía electoral legitime el gobierno elegido sin que ningún ciudadano pueda establecer una relación de causalidad entre su accionar y los resultados del proceso eleccionario.³⁷ Por tanto, a partir de ese momento el ciudadano se relaciona con el gobierno a través de la desconfianza (Rosanvallon 2007, 38-9) le hace rendir cuentas, lo audita, lo vigila, lo limita y, finalmente, a través de la *accountability* vertical lo sustituye. El ciudadano interesado en los asuntos públicos tiene diferentes oportunidades de participar en ese proceso y el ‘ciudadano h’ no es la excepción. El ‘ciudadano h’ puede esgrimir que él participa de manera individual y colaborativa en la organización de la desconfianza (Rosanvallon 2007) pero que su participación es una cuestión aparte y por completo diferente a lo que

36 Inspirado en la idea sustentada por Nozick (en su *Anarquía, estado y utopía*) que el Estado mínimo (o la agencia protectora) debe asegurar los derechos de propiedad como único reaseguro que tienen los impopulares frente a su propia impopularidad y por su réplica que ha señalado, reiteradamente, que el retrato del individuo nozickiano es un propietario decimonónico aislado.

37 La democracia está preocupada más por la cuestión de cómo legitimar el poder, que analizar las posibilidades de acceder al poder cuando se quiere hacer eso. Es decir, la democracia es vista más en la relación de asentimiento que tienen los ciudadanos frente al gobierno y de este en su relación con los ciudadanos, que en las aspiraciones que tiene cada ciudadano de ser gobierno. Esto se ve en la preocupación de cómo controlar al gobierno, cómo hacerle rendir cuentas, cómo mejorarlo, cómo hacerlo, cómo hacer que tome en cuenta mis intereses. Aquí no importa si el agente desempeña bien su rol, no es una cuestión que porque el agente infringe un alto costo de agentividad el ciudadano quiere echarlo y tomar su lugar. La ‘situación h’ no es el momento de las Asambleas argentinas de 2001-2, el ‘ciudadano h’ no grita: “Que se vayan todos, que no quede uno solo”. Puede que los gobernantes sean muy buenos gobernantes, pero el ciudadano quiere ser uno de ellos y dados sus talentos en la inmerecida lotería natural no puede serlo. Quiere ser, pero no puede. ¡Es esto posible!

experimenta en la 'situación h'.³⁸

La 'situación h' que auto-percibe el 'ciudadano h' pueda deberse a los propios juicios que tiene este ciudadano sobre la política (como actividad, como práctica, como forma de hacer). De manera exploratoria podríamos sostener que la 'situación h' emerge como resultado de los juicios que el 'ciudadano h' hace a la política o las percepciones que tiene sobre el funcionamiento de la política. Sobre esta avanzada exploratoria tomemos los dos extremos del arco: o bien, el 'ciudadano h' considera a la política como una actividad excelsa y sus virtudes por debajo de los requerimientos de la actividad, o bien, la considera un terreno enlodado y sus virtudes por encima. Podría resultar que, para el primer caso, el 'ciudadano h' concluya que posee un gusto caro porque la actividad política no está a su alcance y por tanto la elimina de sus posibilidades, o como en el segundo caso, la considera un mal que debe ser evitado.³⁹ Sin embargo esta exploración no conduce a aclarar la supuesta 'situación h'. El 'ciudadano h' en ningún momento esgrime un sin embargo, un reparo ético, en ningún momento le dice a su interlocutor que los motivos por los que se siente desventajado son de índole ética. Él no sostiene que se ve impedido de entrar a la competición de cargos de elección popular porque percibe que ahí hay un terreno contrario a sus más fuertes e irrenunciables posturas éticas. Es más, como participante en los espacios individuales y colaborativos de la organización de la desconfianza conoce la naturaleza ambigua de la política: la política requiere instaurar reglas al tiempo que las rompe.⁴⁰ Este abordaje muestra que para el 'ciudadano h' las evaluaciones y juicios que él haga de la política y de los políticos no influye en la percepción que tiene de estar injustamente tratado por la segunda pista distributiva.⁴¹

Resumiendo. El 'ciudadano h' no expresa un juicio normativo sobre la actividad política, tampoco postula principios distributivos alternativos a lo existentes, no está negado a participar en las múltiples y variadas actividades de la "organización de la desconfianza". Él dice más o menos lo siguiente: la

38 Ni él se ha movido un ápice de su postura, ni el analista puede probar que es un farsante.

39 O él la juzga así, porque sabe que nunca podrá llegar a ella, o porque sabe que no podrá llegar a ella, la juzga así.

40 De lo contrario no habría innovación, cambio, ni re-distribución constante. No podría funcionar la 'justicia distributiva global'.

41 Podemos suponer que el 'ciudadano h' no cuestiona el arte político que consisten en saber cómo romper la regla sin quedar atrapado en la red de responsabilidades, pero siendo lo suficientemente locuaz para entender cómo se produce un quiebre en el orden existente.

relación entre los cargos de elección popular y los principios distributivos (las dos pistas distributivas que él no cuestiona) están mediados por un mecanismo que es el proceso electoral. Según el 'ciudadano h' la 'situación h' se ubica en la relación que se establece entre el 'mecanismo' y la segunda pista distributiva. El 'ciudadano h' no puede hacer pública su queja (es decir, la imposibilidad que experimenta en convertirse en un elegible) sin que se lo vea como un renunciante de su derecho de ser elegido en favor de 'otro' ciudadano. De alguna manera el 'ciudadano h' quisiera que la relación que se establece entre el mecanismo y la segunda pista distributiva permitiera hacer público el consentimiento que un ciudadano le presta a otro para convertirse en elegible. Finalmente, el 'ciudadano h' puede expresar que él se sentiría menos desventajado si pudiera expresar públicamente esa situación y si los demás conciudadanos no tienen quejas, entonces todos estarían mejor que antes.

V. Primera aproximación a las 'premisas h'

Pero entonces: ¿cuáles son las 'premisas h' que el 'ciudadano h' puede esgrimir en la arena pública en favor de la 'situación h'? Finalmente, ¿la 'situación h' refleja la falta de algún tipo de activos personales o la existencia de alguno que él se niega a abandonar? En definitiva ¿la 'premisa h' representa una carencia frente a 'algo' que otros tienen, o es algo que todos tienen pero que el 'ciudadano h' no está dispuesto a renunciar? Por tanto ¿su negativa a renunciar a ese activo que todos tienen constituye su propia desventaja en la lotería natural? El desafío para el 'ciudadano h' consta en mostrarles a sus conciudadanos que la atención a su reclamo no produce ningún costo para ellos y mejora la situación de todos. Y que lo que reclama no solo lo hace para sí, sino para cada uno de los ciudadanos con independencia de que hagan o no uso de ello. Y además que la satisfacción a su reclamo no implica cambiar las dos pistas distributivas, sino completarlas en beneficio de la democracia y del ideal del autogobierno.

El 'ciudadano h' sabe, al igual que los demócratas de las modernas democracias, que todos los ciudadanos pueden ser elegidos aunque pocos lo sean. Por tanto, él al igual que los demócratas sabe que los cargos de elección popular no están abiertos al mérito, de lo contrario el pueblo no podría ser caprichoso cuando elige. A pesar de las 'aristocracias naturales', creencias culturales y de las tipologías histórico-sociales (Manin 1998, 174 y 176) el pueblo en plural elige caprichosamente. Ningún candidato sabe *ex ante* si será

beneficiado con el apoyo electoral de sus conciudadanos: la soberanía electoral radica en ese capricho. Los contendientes a cargos de elección popular no están inmersos en una carrera meritocrática, están sujetos a la misteriosa agregación de preferencias de electores anónimos que a partir del acto de votar (elegir/seleccionar) sueldan el consentimiento con la soberanía electoral.

Ahora bien, para ser elegido hay que estar entre los elegibles. Nuevamente, si todos somos iguales para ser elegidos y solo algunos lo son, el razonamiento aplica de igual forma para los elegibles. Todos somos elegibles, porque somos todos iguales para ser elegidos, aunque no todos seamos elegibles. El argumento es que los elegibles son elegidos y por tanto lo fueron porque eran iguales para serlo. Visto desde abajo hacia arriba el asunto es como una pirámide de elegidos entre elegibles que a su vez fueron elegidos. Lo central es que en las democracias contemporáneas la única forma de ser elegible, y por tanto elegido, es a través del voto. El voto, lo que evidencia la resignación hacia un 'otro' de ser elegible/elegido, vertebrata las dos pistas distributivas y constituye el meollo de la cuestión que observa con detenimiento el 'ciudadano h'.⁴²

La pirámide de elegibles/elegidos de las democracias contemporáneas no solo es el resultado de las preferencias de los ciudadanos anónimos, sino que es la interacción constante de las dos pistas distributivas: los elegidos son elegibles y a su vez para serlo en algún momento fueron elegidos. En democracia los cargos de elección popular no escapan a la consideración de los demás⁴³ y es esa consideración de los demás (que es su renuncia a competir por cargos de elección popular) que siendo anónima, dispersa, contingente, cambiante, se enuncia caprichosa: nadie sabe de antemano si será o no beneficiado por la consideración de los demás.

Ahora bien, ningún postulante puede obligar a los renunciantes para que lo beneficien con su consideración, como tampoco sabe *ex ante* qué activo personal marcará la diferencia en las preferencias de los electores. Las dos pistas distributivas, elegir y ser elegido, hacen converger las dos fuerzas más sentidas de la democracia: todos los ciudadanos pueden elegir a cualquiera de ellos y cualquiera puede ser elegido por todos. El 'ciudadano h', al igual que el demócrata, sabe que la democracia no se basa en carreras meritocráticas, ni premia activos personales específicos, pero también sabe que las organizaciones

42 Aquí sigo a Alcántara (2012) quien sostiene, en líneas generales, que la prueba empírica para determinar quién es político consiste en ver si se somete o no a la elección.

43 "La popularidad no existe independientemente de la consideración de los otros" (Manin 1998, 57)".

que gestionan los recursos políticos le pre-existen y en términos generales pre-existen a las dos pistas distributivas. De tal forma que los demócratas, incluido nuestro hipotético ‘ciudadano h’, saben que para ser elegido no hay un vector de activos personales específicos, pero intuyen que sí lo hay para habitar en las organizaciones que gestionan los recursos políticos. Incluso intuyen que hay una relación entre elegibles y organizaciones. Las organizaciones pueden nutrirse y reclutar miembros con ciertos activos personales específicos y determinados. Al fin y al cabo que los ciudadanos sean caprichosos para escoger los elementos que valoran de los elegidos, no invalida que los potenciales elegibles no compartan entre sí un común denominador de activos personales. Conocimientos de lo ‘político’, sobre la política y para la política pueden constituir ese vector amplio de activos personales (transferibles e intransferibles, intangibles y simbólicos) requeridos para pertenecer a las organizaciones destinadas a gestionar los recursos políticos de las sociedades democráticas. ¿Es este vector de activos personales el que el ‘ciudadano h’ enuncia como carencia? No. No parece radicar aquí el reclamo que el ‘ciudadano h’ retrata en la ‘situación h’ por dos razones que desarrollo a continuación. En primer lugar, el vector de activos personales mencionado *supra* puede ser una condición de posibilidad⁴⁴ para participar activamente en las organizaciones que gestionan los recursos políticos de la democracia, pero no queda claro si son -a lo sumo- condiciones de posibilidad o requeridas para ser elegible/elegido. El ‘ciudadano h’, al igual que los demócratas que habitan las democracias contemporáneas, reconoce que la segunda pista distributiva -la igualdad de ser elegidos- no puede cribar al conjunto de ciudadanos mediante la posesión o no de un vector de activos personales. Si lo hiciera ya no serían iguales. Además, la primera pista distributiva, la igualdad de elegir, le permite a los ciudadanos instituir un gobierno para que tome decisiones públicas, en donde se deja al anonimato la valoración de los activos personales que los elegibles puedan tener. Segundo, el vector de activos personales se inserta dentro de los bienes (cargas) socialmente valorados que las organizaciones distribuyen entre sus miembros, es decir, es parte de la justicia local de esas organizaciones destinadas a gestionar los recursos políticos de la sociedad. Estas podrán tener mecanismos de igualdad de oportunidades, discriminación inversa, políticas de compensación, entre otros. Por tanto, el ‘ciudadano h’ no basa sus ‘premisas h’ en torno al ‘vector de activos personales’, puesto que pueden ser tomados en cuenta por los electores, pero

44 O necesaria, o suficiente, o necesaria y suficiente dependiendo de cada organización y de sus mecanismos de justicia local específicos.

no criban la presentación de los ciudadanos en la arena de los elegibles. Por otro lado, ‘el vector de activos personales’ es regulado/distribuido por esferas específicas que están sujetas a reclamos, compensaciones, redistribuciones y en última instancia sujeta a compensaciones generales en el espacio de la ‘justicia distributiva global’.

Pero entonces: ¿cuál es el argumento que el ‘ciudadano h’ puede esgrimir en público para presentar su ‘premisa h’? ¿O es acaso que el ‘ciudadano h’ es un farsante o busca pleitos? El ‘ciudadano h’ sabe, al igual que los demócratas que constituyen el nosotros de las democracias contemporáneas, que las organizaciones dedicadas a gestionar los recursos políticos de la sociedad pre-existen a la doble pista distributiva. Por tanto, reconoce que dichas organizaciones pueden aplicar criterios de admisión (es decir, cribar a los ciudadanos) en función de un ‘vector de activos personales’, pero esta criba, selección, admisión, no autoriza a formular un reclamo moral sobre la doble pista distributiva. La criba funciona en una esfera distinta a la ‘justicia local política’. Sin embargo, los demócratas y el ‘ciudadano h’ reconocen que las organizaciones que gestionan los recursos políticos, su ‘vector de activos personales’ y sus políticas distributivas específicas conforman lo que en la literatura se ha dado en llamar la profesionalización de la política. Sin embargo, la profesionalización de la política está relacionada con la densidad de las organizaciones y estas pre-existen a la doble pista distributiva. Por tanto, no parece ser la profesionalización de la política lo que retrata la ‘situación h’, sino más bien que la única forma de ocupar cargos políticos sea a través de ella. Lo que el ‘ciudadano h’ expone como ‘premisa h’ es que le parece injusto, en función de la segunda pista distributiva, que la única forma de llegar a ser gobernante sea a través de los canales que posibilita la profesionalización de la política. Y le parece injusto que los ciudadanos tengan que sacrificar la autonomía⁴⁵ para ingresar a las organizaciones que gestionan los recursos

45 En el contexto de la ‘premisa h’ ‘autonomía’ se traduce en que: (1) el ciudadano comprende que aislado de otros pierde eficacia para presentar sus reclamos, pero entiende que al organizarse, la organización adquiere entidad propia y que muchas veces sus intereses no embonan con los de la organización (CdS 2004, 185-6; Kelsen 2006). (2) Que las organizaciones de gestión de recursos políticos al pre-existirse lo han creado como ciudadano, pero cuando se oponen a ellas, estas son, en el mejor de los casos, mudas y en el peor, lo individualizan (*vid* el concepto de “ósmosis organizacional” en Avaro 2014). (3) Entrar-salir-entrar al mundo de las organizaciones que gestionan los recursos políticos no es tarea fácil, el horizonte profesional constituye a la política como una industria altamente protegida (tomo la expresión “industria protegida” de Przeworski 2010, 169). Por tanto, dado (1) los ciudadanos rápidamente perciben que el costo de oportunidad de salirse de las organizaciones es privativo si su deseo en ocupar cargos de

políticos (incluso la profesionalización de la política). La ‘premisa h’ puede ser caracterizada así: es injusto que la democracia obligue a los ciudadanos a participar por cargos de gobierno renunciando a la autonomía, es más, es contrario a la igualdad de ser elegido ya que impide que el ciudadano que no quiera renunciar a la autonomía se vea impedido de ocupar un cargo político. El ‘ciudadano h’ se resiste a renunciar a la autonomía de allí su enunciación como desventajado. No está dispuesto a renunciar a ella. No piensa que los que lo hacen obren incorrectamente, sino que reclama que todos tengan la oportunidad de conservar la autonomía y al mismo tiempo tengan igual probabilidad de participar en cargos de gobierno. Su reclamo, como vemos, no cuestiona los dos principios distributivos, no pretende cambiarlos, no enuncia principios distributivos alternativos para la ‘justicia local política’, sino que le parece justo reclamar por un ‘mecanismo’ que le permita conservar la autonomía y al mismo tiempo tener la posibilidad de ocupar un cargo político.

Concluyendo este epígrafe recordemos que el ‘ciudadano h’ sostiene que la relación entre los cargos de elección popular y los principios distributivos (las dos pistas distributivas que él no cuestiona) están mediados por un mecanismo que es el proceso electoral. Él sostiene ahora que en la relación entre el mecanismo y la segunda pista distributiva hay una clara inclinación del mecanismo por la profesionalización de la política. De otra forma, que la única forma en que el mecanismo selecciona es si los ciudadanos están en el mundo profesional de la política, es decir, si han, en palabras de ‘ciudadano h’, renunciado a la autonomía. Por tanto, le parece legítimo al ‘ciudadano h’ defender la autonomía (su irrenunciabilidad) como una manera pública de exponer su ‘situación h’. Sin embargo, si bien la autonomía le permite exponer en público su renuncia a ser elegido, su sola enunciación es devorada por el ‘círculo de fuego’, requiere plantear un mecanismo que haga esto posible, es decir, que haga visible la renuncia a ser elegible/elegido. Dicho de una manera menos precisa pero más imbuida por la ‘situación h’ que dice experimentar el ‘ciudadano h’: se requiere un artefacto que haga visible a todos los ciudadanos el misterio que recubre el ‘emerger’ del elegible/elegido.

elección popular. Sin embargo, aquellos casos específicos pueden subsumirse en uno general, por tanto entiendo aquí por autonomía el atributo más simple que los ciudadanos pueden reclamar para sí: capacidad de expresar su interés, produciendo una acción. Por tanto, la muestra más elemental de autonomía consiste en poder mostrar de manera expresa su renuncia a querer ser elegido. Para un recuento histórico de la ‘autonomía’ *Vid* Schneewind (2009)

VI. La ‘moneda política’ como argumento y su deslizamiento hacia la ‘institucionalidad del sorteo’

La negativa a renunciar a la autonomía puede constituir la ‘premisa h’ y retratar más claramente la ‘situación h’ sin embargo sigue siendo ineficaz en la arena pública. En primer lugar, porque los ‘ciudadanos h’ no pueden formar una organización para presionar vía la ‘justicia distributiva global’ a la ‘justicia local política’. En segundo lugar, porque el ‘ciudadano h’ no puede, al esgrimir su imposibilidad de renunciar a la autonomía, salirse del círculo de fuego. Enunciar la imposibilidad de renunciar a la autonomía, no le permite volver explícita su negativa a renunciar a su ‘deseo de ser gobierno’, no le permite porque no tiene instrumentos para hacerlo. El círculo de fuego quema y devora la ‘premisa h’. Requiere asociar a la ‘premisa h’ un artefacto que satisfaga tres características: (i) que no sea incompatible con el deseo de otros ciudadanos de querer renunciar a la autonomía, (ii) que siga tratando a todos como iguales para ser elegidos y (iii) que le permita a los ciudadanos hacer explícita su renuncia a ser elegido.

Aquí sostenemos que el ‘ciudadano h’ puede asociar su reclamo sobre la ‘situación h’ mediante un artefacto: la ‘moneda política’. Este artefacto expuesto todavía a un nivel argumental exploratorio, es decir, no como un diseño o arreglo institucional, requiere deslizarse y recoger de la ‘institucionalidad del sorteo’ su fuerza argumental. A continuación intentaré mostrar que este artefacto satisface las tres características enunciadas *supra*. Para ello, primero, describiré la influencia que tiene la ‘institucionalidad del sorteo’ en la ‘moneda política’ y en segundo lugar, presentaré descriptivamente los rasgos más relevantes de la ‘moneda política’. Veamos.

El ‘sorteo’⁴⁶ representa la igual probabilidad que tienen todos los ciudadanos de convertirse en gobernantes. El sorteo no implica que todos los ciudadanos gobiernan al mismo tiempo, al igual que en la democracia representativa lo hacen algunos. Pero en principio nadie tiene que renunciar a ser elegido para gobernar, puesto que todos tienen la misma probabilidad de serlo, aunque no todos lo sean al mismo tiempo. El sorteo claramente satisface el requerimiento del ‘ciudadano h’ de conservar la autonomía, al tiempo que todos la pueden mantener si así lo desean.⁴⁷ Y, aún más, todos son tratados

46 Sobre el sorteo véase el trabajo de Manin (1998) y sobre el uso del sorteo en la democracia ateniense *vid* Farrar (1988), Finley (1981, 1983), Fouchard (1997), Jones (1957), Leduc (1976), Ober (1989a, 1989b, 1998), Ostwald (2000), Plácido (1997), Rodríguez Adrados (1975).

47 Si todos los ciudadanos fueran como ‘h’ todos conservarían la ‘autonomía’. Solamente en

igualmente. Sin embargo, el sorteo debe ser voluntario y no obligatorio. De alguna manera, como en la democracia ateniense, solo participan de la lotería los que desean. Así el sorteo permite: (i) que los ‘ciudadanos h’ conserven la autonomía, (ii) que otros ciudadanos renuncien a ella y participen en las contiendas electorales por su elegibilidad. Así el sorteo voluntario respeta y complementa las dos pistas distributivas: todos eligen, todos son iguales para ser elegidos y los que quieren conservar su autonomía tienen igual probabilidad de ocupar cargos de gobiernos.

Sin embargo el sorteo *per se* no evidencia su renuncia a ser elegido. Aquí entra la ‘moneda política’.⁴⁸ Supongamos que cada ciudadano recibe una moneda, esta es parte de los activos que la ciudadanización sella en el ‘nosotros’. En cada proceso electoral⁴⁹ recibirá una ‘moneda’. Esa ‘moneda’ tendrá un valor monetario equivalente al total del presupuesto aprobado por una Agencia Electoral dividido la cantidad de ciudadanos. El total presupuestado, que es la sumatoria del total de las monedas entregadas a todos los ciudadanos, es la cantidad máxima que se podrá gastar para actividades relacionadas con la gran pirámide de elegibles/elegidos mencionada *supra*. Cada ciudadano es propietario de esa ‘moneda’. Como propietario puede guardarla, es decir, que las ‘monedas’ reservan y acumulan valor que podrá ser usado por su propietario de la manera que él crea más adecuada en períodos subsecuentes. Puede, como legítimo propietario, destruirla. Puede dársela a otro ciudadano, apoyando así a otro ciudadano para que sea elegido. O usarla para sí mismo, es decir, para evidenciar su potencial “yo quiero” competir por un cargo de elección popular. Obviamente que las organizaciones políticas y los ciudadanos más populares tratarán de que los demás ciudadanos les den sus fichas como aportes de campaña, además de usar las suyas. Aunque esté prohibida la venta de ‘monedas’ por dinero, activos y favores diferidos en el tiempo, muchos ciudadanos podrán, quizá, venderlas.

¿Qué permite hacer la ‘moneda política’? Creo que tres cosas muy

los casos límites ‘sorteo puro’ (donde todos son ciudadanos ‘h’) y ‘representación pura’ (el ‘ciudadano h’ no existe) se vuelven mutuamente excluyentes. Como la ‘situación h’ existe porque hay ‘ciudadanos h’ que conviven en una democracia poblada de deseosos de renunciar a la autonomía entonces ‘sorteo’ y ‘representación’ pueden co-existir.

48 Utilizo la palabra moneda (del latín *monēta*) porque en su compleja etimología tuvo un uso ligado a *monēre* que significa recordar, advertir o enseñar. Aquí moneda política no solo alude a un activo, sino que nos recuerda o advierte algo.

49 Aquí para simplificar asumimos un solo nivel de elecciones, las federales. Pero cada ciudadano puede recibir tantas como niveles electorales estén en juego.

importantes:

1. Colocar la ‘moneda’ en la lotería asegura la igual probabilidad de ser elegidos. Para el ‘ciudadano h’ la ‘moneda’ simboliza la igual probabilidad de ocupar un cargo de gobierno sin necesidad de renunciar a la autonomía. Al tiempo que los otros ciudadanos pueden hacer lo mismo o bien renunciar a ella. Las dos pistas distributivas quedan satisfechas y nadie tiene derecho a reclamo.

2. La entrega de la ‘moneda’ de un ciudadano a otro, evidencia el consentimiento que le presta el primero para que el segundo sea candidato a ocupar un cargo de elección popular. Ahora el ‘ciudadano h’ tiene la posibilidad de evidenciar su no-consentimiento guardándola. Los consentimientos ahora son expresos, la renuncia a ser elegido va de la mano de la entrega de la ‘moneda’. Por tanto, no solo el ‘ciudadano h’ puede salir del círculo de fuego, todos pueden evidenciar ahora su consentimiento. La renuncia a ser elegido se vuelve un acto público. Las dos pistas distributivas salen fortalecidas y ningún ciudadano sale perjudicado.

3. El incremento de stock de ‘moneda’ en una elección o en una secuencia de ellas, puede ser interpretado como un incremento en la no-renuncia de muchos ciudadanos.⁵⁰

La introducción del sorteo junto a la ‘moneda política’ enriquece la densidad institucional de la democracia representativa sin necesidad de replantear los dos criterios distributivos de la ‘justicia local política’. Los ámbitos y espacios institucionales destinados al sorteo y la modalidad funcional de la ‘moneda política’ exceden los propósitos de este trabajo y corresponden, además, a la relación que se establece entre la esfera política con otras y su relación con la ‘justicia distributiva global’.⁵¹ En este trabajo hemos desarrollado algunos argumentos provisionales que visibilizan la posibilidad de pensar la

50 Por supuesto, siempre cabe la posibilidad que tanto candidatos como ciudadanos pueden intercambiar *monedas* por dinero u otros favores, pero esto quedará en evidencia a la luz pública. Y pienso, llevando al extremo, que las *monedas* no podrán ser vendidas-entregadas contra promesas muy genérica, puesto que el ciudadano entrega un bien a cambio de una promesa.

51 ¿Qué tipos de cargos públicos están disponibles para ser sorteados? ¿Por qué esos y no otros? ¿Cuántos? Son preguntas válidas, pertinentes y necesarias pero que exceden este trabajo. Sin embargo pienso que la cuestión de qué tipos y por qué tienen que tener una respuesta dentro de las dos pistas distributivas. Con respecto a cuántos, una variable de proporcionalidad entre ‘monedas políticas’ retenidas y cargos sorteados debe convertirse en una guía práctica. A mayor cantidad de ‘monedas políticas’ retenidas, mayor será la cantidad de cargos a sortear.

‘institucionalidad del sorteo’ sin necesidad de cuestionar las dos pistas distributivas, ya que su posible incorporación (i) no afecta (negativamente) a aquellos ciudadanos que no desean usar el sorteo y no hay razón para pensar que no (ii) mejora la situación de aquellos que se benefician con dicha ‘institucionalidad’.

Bibliografía

- Alcántara, Manuel (2012), *El oficio de político*, Madrid, Tecnos.
- Avaro, Dante (2014), “El sorteo y la democracia: ¿son posibles nuevos horizontes de complementariedad con la representación?”, *Revista Encrucijada Latinoamericana*, Santiago de Chile, Año 6, n° 2, págs 115-130.
- Barber, Benjamín R. (2006), *Pasión por la democracia*, Madrid, Editorial Almuzara. [Comentado y adaptado por Seco Martínez y Rodríguez Prieto].
- Bordes, Jacqueline (1987), "Le tirage au sort, principe de la démocratie athénienne", *Ethnologie française, nouvelle serie*, T. 17, n° 2/3, Hasard et Sociétés (avril-septembre), pp. 145-150.
- Cancio, Jorge (2009), "Invitación a un debate: el sorteo y las cámaras sorteadas como mejoras institucionales a la democracia", *Mientras tanto*, número 112, otoño, págs 4-66.
- Carson, Lyn y Phillip Hart (2011), Beneficios del sorteo y la deliberación para la participación comunitaria, *Postconvencionales*, Nov. Número 4, págs. 75-94
- CsD (Artículo Colectivo de la Editorial de CdS) (2004), “La democracia realmente existente”, *Cuadernos del Sureste*, 12, Octubre, pág. 174-189.
- Delannoi, G. (ed) (2012), *Direct Democracy and Sortition*, Les Cahiers du CEVIPOF, SciencesPo, París. Avril, Núm. 56.
- Dieterlen, Paulette (Comp.) (1997), *Justicia Global y Local*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Elster, Jon (1990), “Local Justice”, *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 31/1: 117-140.
- — — (1993), “Local justice and interpersonal comparisons” en Elster, Jon y John Roemer (1993), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge (Mass), Cambridge University Press. Págs. 98-126.
- — — (1994), *Justicia Local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*, Barcelona, Gedisa [Título original: *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, NY, Rusell Sage Foundation, 1992. Traducción de Elena Alterman. Revisión

técnica de Cecilia Hidalgo].

— — — (1995a), “Introduction: The Idea of Local Justice” en Elster, Jon (Ed) *Local Justice in America*, NY, Rusell Sage Foundation. Capítulo 1.

— — — (1995b), “Conclusion: Local Justice and American Values”, en Elster, Jon (Ed) *Local Justice in America*, NY, Rusell Sage Foundation. Capítulo 6.

— — — (Ed) (1995c), *Local Justice in America*, NY, Rusell Sage Foundation.

Elster, Jon y Nicolas Herpin (Eds) (1995), *Ethics of Medical Choice*, Londres, Continuum.

Esposito, Roberto. (2006), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores [Título original: *Categorie dell'impolitico*, Bolonia, Il Mulino, 1988. Traducción de Roberto Raschella].

Estlund, David (2011), *La autoridad democrática*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores [Título original: *Democractic Authority. A Philosophical Framework*, Princenton, Princenton University Press, 2008. Traducción de Sebastián Linares y para el capítulo 4 de Linares y Sara Palacio Gaviria].

Farrar, Cynthia (1988), *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.

Finley, Moses (1981), “Demagogos atenienses” en M. Finley (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, Akal. Págs. 11-36.

— — — (1983), “Política” en M. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, Crítica. Págs. 33-48.

Fouchard, Alain (1997), *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, París, Les Belles Lettres.

Harms, Hans y Sonia Pereyra (2006), “La necesidad de repensar la democracia”, *Sistema: Revista de ciencias sociales*, N° 193, págs. 3-24

Jones, A. H. M. (1957), *Athenian democracy*, Oxford, Blackwell.

Kelsen, Hans (2006) [1929], *De la esencia y valor de la democracia*, Madrid, KRK Ediciones.

Leduc, Claudine (1976), *La Constitution d'Athènes attribuée a Xénophon*, París, Les Belles Lettres.

Manin, Bernard (1998), *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza [Título original: *The Principles of Representative Government*, Editado por CUP en 1997. Traducción Fernando Vallespín].

Ober, J. (1989a), *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton (NJ), Princeton University Press.

— — — (1989b), *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton (NJ), Princeton University Press.

- — — (1998), *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- Ostwald, Martin (2000), *Oligarchia. The development of a constitutional form in ancient Greece*, Stuttgart, Franz Steiner.
- Pettit, Philip (1999), *Republicanism*, Barcelona, Paidós [Título original: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Traducción de Antoni Domènech].
- — — (2006), *Una teoría de la libertad*, Buenos Aires, Losada [Título original: *A Theory of Freedom*, Cambridge, Polity Press, 2001. Traducción de Gregorio Cantera Chamorro. Revisión técnica de Javier Augusto Gómez Montero].
- Plácido, Domingo (1997), *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Crítica.
- Przeworski, A. (2010), *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores. Traducción de Stella Mastrangelo. [Título original: *Democracy and the Limits of Self Government*, CUP.]
- Ricœur, Paul (1999), *Lo justo*, Madrid, Caparrós Editores [Título original *Le juste*, 1995, Éditions Esprit. Traducción de Agustín Domingo Moratalla].
- Rodríguez Adrados, Francisco (1975), *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza.
- Rosanvallon, Pierre (2007), *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial. [Traducción de Gabriel Zadunaisky, Revisión Técnica de Carlos de Santos. Original: *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Éditions du Seuil, 2006.]
- — — (2009), *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad, proximidad*, Buenos Aires, Manantial. [Título original: *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*. Éditions du Seuil, 2008. Traducción de Heber Cardoso].
- Roth Deubel, André-Noël (2012), "Democracia participativa en América Latina: el uso del sorteo como dispositivo democrático para una gobernanza post-estatal", XVII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Cartagena, Colombia, 30 oct. - 2 Nov. 2012.
- Schneewind, J.B. (2009), *La invención de la autonomía*, México DF, FCE [Título original: *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Traducción de Jesús Héctor Ruiz Rivas].
- Sintomer, Yves (2012), "Tirage au sort et démocratie délibérative. Une piste pour renouveler la politique au XXIe siècle?", *La vie des Idées.fr* [Disponible es: <http://www.laviedesidees.fr/Tirage-au-sort-et-democratie.html>] Recuperado el 20 de agosto de 2013].

Waldron, J. (1999), *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press.

Walzer, Michael (1983), *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*, Basic Books, Nueva York.

Democracia, hegemonía y populismo. Ernesto Laclau lector de Claude Lefort.*

Democracy, hegemony and populism. Ernesto Laclau as reader of Claude Lefort.

TOMÁS GOLD

Instituto de investigaciones Gino Germani / Univ. De Buenos Aires

tomasgoldd@hotmail.com

Resumen: desde “Hegemonía y estrategia socialista”, Ernesto Laclau nutre su trabajo teórico con el análisis efectuado por Claude Lefort sobre el advenimiento democrático en la Modernidad. Sin embargo, a lo largo de su obra y especialmente en “La razón populista”, confronta directamente con el autor francés, produciendo fricciones en temas centrales para ambas obras, como el rol de lo simbólico, el lugar del poder y las condiciones mismas de posibilidad de la democracia. El presente trabajo contiene dos objetivos. En primer lugar, se intentará mostrar que la lectura de Laclau sobre Lefort no es del todo precisa en su última obra, generando tensiones especialmente en la conceptualización que de la experiencia democrática hacen ambos autores. En segundo lugar, se indagará en la caracterización laclauviana del Populismo, para comprender cómo la introducción de la cuestión de los “grados de encarnación” del pueblo genera una indistinción entre populismo y democracia que ha sido poco estudiada hasta el momento en la literatura especializada, y que constituye –a nuestro juicio- uno de los problemas centrales de “La razón populista”.

Palabras clave: Laclau, Lefort, democracia, populismo, hegemonía.

* Este trabajo es una versión reelaborada de una ponencia presentada en el marco de las “IV Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea”, realizadas en Buenos Aires en Noviembre de 2013. Agradezco a Martín Plot por los comentarios realizados a una versión previa de este artículo, así como también a mis compañeros de la asignatura “Teoría Política Contemporánea” de la Universidad de Buenos Aires. Sin los debates y controversias semanales sobre los autores aquí expuestos, este trabajo no hubiera sido posible.

Abstract: Since “Hegemony and socialist strategy”, Ernesto Laclau has adopted Claude Lefort’s understanding of modern democracy regarding his own work. However, in his posterior work and specially in “The populist reason”, Laclau’s conceptualization of democratic experience confronts with his initial thoughts, causing a rupture with Lefort’s understanding on the subject. This paper has two objectives. On the one hand, it will try to clarify how Laclau reads Lefort’s work in “The populist reason”, trying to prove that his latter understanding of the democratic experience is –in some aspects- contradictory with that of the French philosopher. On the other hand, it will try to follow Laclau’s consideration of populism, in order to understand the indefinición between Populism and Democracy, a subject that has been –in many cases- poorly studied, and represents one of the main theoretical issues regarding populism.

Key words: Laclau, Lefort, democracy, populism, hegemony.

Recibido: 16/12/2013.

Aprobado: 23/3/2014.

I. El carácter “abierto” de la modernidad

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe entienden la Hegemonía como la forma política que “solo se expande en la medida en que se incrementa el carácter abierto, no suturado de lo social”, proceso que “solo se impone a comienzos de los tiempos modernos” (2010, 182). Es allí cuando el *discurso* surge para los autores como un espacio no suturado, es decir, donde se aleja la “posibilidad de una pura fijación de diferencias”. Los autores reconocen a Claude Lefort como el inspirador de este diagnóstico, a través de su análisis sobre las “revoluciones democráticas” en Occidente, lo cual nos impulsa a comenzar a indagar en la obra del filósofo francés.

Efectivamente, el diagnóstico lefortiano sobre la Modernidad está basado en el estudio de la transición desde sociedades ancladas en un poder *incorporado*, hacia sociedades nucleadas en torno al poder como un *lugar vacío*. Se entiende que este pasaje no implica que el poder deja de existir, sino simplemente que, mientras en la pre-modernidad las sociedades remitían a un núcleo de poder con origen trascendente, en la modernidad “esta instancia ya no está referida a un polo incondicionado: en este sentido ella es como la marca de una separación entre el *adentro* y el *afuera* de lo social, y que instituye su contacto; ella se hace reconocer tácitamente como puramente simbólica” (Lefort 1985, 82). El carácter “simbólico” al que refiere Lefort implica que el poder sigue existiendo y estructurando a la sociedad toda, pero esta ya no puede representarse, en palabras de Laclau, como una “totalidad suturada”. En la Modernidad, las mismas sociedades deben hacerse cargo de la irreductible división constitutiva que les impide adquirir la forma de una “totalidad orgánica” pre-moderna, es decir, una sociedad coincidente con ella misma. En este punto, Lefort se hace cargo de su lectura de Maquiavelo (2010), como aquel que vislumbró por primera vez que la experiencia democrática implica un enfrentamiento con la “disolución de los referentes de certidumbre” y por ende con la inherente conflictividad relativa a los propios fundamentos del orden social. En su lectura de las obras maquiavelianas, Lefort descubre que “a diferencia de Marx, Maquiavelo entiende la división social como constitutiva de la sociedad política, y, por tanto, como insuperable” (2009, 568). Es a esta afirmación que Oliver Marchart ha llamado “momento maquiaveliano re teorizado”, es decir, al argumento “posfundacional” y “cuasitrascendental” de que “la sociedad no se funda en un principio positivo que reside en el origen de todo lo social, sino en una negatividad irresoluble con respecto a sí misma”

(2009, 126).

Este último diagnóstico de Lefort es revelador por su paralelismo con la lectura de Laclau y Mouffe sobre la modernidad en *Hegemonía y estrategia socialista*. La apertura a la Hegemonía como forma política solo es posible a partir de la experiencia de las revoluciones democráticas y la “desincorporación del poder” descritas por Lefort. Como expresan los propios Laclau y Mouffe respecto de dicho autor:

examinados a la luz de nuestra problemática, es posible vincular estos análisis a lo que hemos caracterizado como el campo de las prácticas hegemónicas. Es porque no hay más fundamentos asegurados a partir de un orden trascendente, porque no hay más centro que aglutine al poder, a la ley y al saber, por lo que resultará posible y necesario unificar ciertos espacios políticos a través de articulaciones hegemónicas (2010, 234).

Siguiendo este argumento, desde que el poder se revela como un *lugar vacío*, dichas “articulaciones serán siempre parciales y sometidas a la contestación, puesto que ya no hay garante supremo” (ibíd). Se abre así la misma posibilidad de la libertad, como expresa Laclau en una entrevista traducida en su obra *Emancipación y diferencia*, donde expresa que es en la dislocación misma de lo social inaugurada por la “revolución democrática” donde esta es posible. Es decir, “si la libertad y la dislocación van juntas, es en el terreno de una libertad generalizada que experiencias como las del totalitarismo contemporáneo resultan posibles”. Si esto es así, “la búsqueda de una libertad absoluta para el sujeto equivale a la búsqueda de una dislocación irrestricta y una total desintegración del tejido social” (1996, 41); en otras palabras, la libertad únicamente es posible cuando “gracias al desplazamiento del imaginario democrático”, las “relaciones de subordinación ya existentes van a ser rearticuladas como relaciones de opresión” (2010, 202).

La “revolución democrática”, identificada magistralmente por Tocqueville (2009), conlleva la “progresiva puesta en cuestión del principio jerárquico” a través del imaginario igualitario, el cual permite establecer una suerte de continuidad entre las luchas del siglo XIX y el accionar de los movimientos sociales de fines del siglo XX. Al igual que Lefort, Laclau y Mouffe leen en Tocqueville al autor que logró comprender las consecuencias de la desincorporación del poder y la mutación simbólica propias de la “revolución democrática”. Ahora bien, si para estos tres autores la modernidad es la que abre el campo de dislocación de lo social como posibilidad de la democracia, también genera la posibilidad del totalitarismo, que representa el intento de

suturar el campo social a través de un “garante supremo”, o, en palabras de Lefort, del “fantasma del *Pueblo-Uno*”. Como expone el autor francés en sucesivas oportunidades, el totalitarismo parte de la “reabsorción de lo múltiple en lo uno” y de un “ideal sustancialista” de la sociedad (2011, 184) donde, partiendo del análisis realizado por Ernst Kantorowicz (1985), se revela la desaparición de la “indeterminación radical que abre la democracia” y se intenta reimponerle “un centro absoluto”, restableciendo así “el cierre que habrá de restaurar la unidad” (2010, 234) del cuerpo social.¹

II. ¿Hegemonía = Modernidad?

Establecido ya que el punto de partida de Laclau y Mouffe se encuentra en deuda con el autor francés, en *Hegemonía y estrategia socialista* pareciera ser que los conceptos de “política” y de “hegemonía” se equiparan. O mejor dicho: la Hegemonía (es decir, la política propia de la modernidad post-revoluciones democráticas) se abre cuando el campo social deja de estar suturado, “solo se impone a comienzos de los tiempos modernos” (2010, 182). Por ende, “una situación en la que un sistema de diferencias se hubiera soldado hasta tal punto, implicaría el fin de la forma hegemónica de la política” (ibíd), siendo este el intento del fantasma totalitario que identifica Lefort.

Como ha señalado ya Benjamín Arditi (2007a), podemos decir que la Hegemonía es algunas veces tratada por Laclau y Mouffe como una “ontología política”, como “la forma universal de la política” -como pareciera verlo O. Marchart (2009, 200)-, pero otras veces como un “contenido óntico”, como un “fenómeno típicamente moderno y como un efecto de la revolución democrática”. Podemos ver aquí que se genera un problema en cuanto al entrecruzamiento de ontología e historia, ya que si la Hegemonía solo se abre con la Revolución Democrática (tal como es expuesta por Lefort), hay varias hipótesis que podríamos aventurar:

1. si se plantea a la Hegemonía como sinónimo de “política”, esto sería erróneo: solo es posible la hegemonía como política *democrática*, y por ende, no se puede afirmar a la Hegemonía como una “ontología política”, es decir, como el Ser de lo político mismo;²

1 Cabe aclarar que para Lefort no es posible un simple retorno a la imagen del doble cuerpo. Sin embargo, los intentos teológico-políticos de reducción a la unidad si lo son, ya que la aventura democrática es por sí misma frágil: de allí la imagen del totalitarismo como una sociedad “sin cuerpo”. Cfr. Lefort (1986).

2 Una operación similar realizará Laclau en La razón populista, es decir, el equiparamiento

2. en todo caso, si se plantea a la Hegemonía como sinónimo de política moderna, “la hegemonía pasa a ser la forma universal de la política o por lo menos de la política democrática”, y por ende no podría haber política moderna que *no fuese hegemónica*;
3. si este fuera el caso, debería desarrollarse una explicación (o deberíamos encontrar nosotros) de acontecimientos políticos que deriven en procesos no hegemónicos -como el totalitarismo y/o regímenes autoritarios-, ya que, como expresan Laclau y Mouffe, la Hegemonía “no puede funcionar en un escenario en el cual “el área abierta a las articulaciones diferenciales es mínima” (Arditi, 2007a).

El objetivo del presente trabajo no es “buscar una solución” a los nudos teóricos que genera la lectura de Lefort en la obra de Laclau, sino mostrar cómo dichos nudos generan ciertos desplazamientos que terminan acentuando algunos rasgos –a nuestro juicio- poco afines a la obra del pensador francés. Es decir que, si bien encontramos ciertos paralelismos en las concepciones de estos autores respecto del punto de partida que resultó ser *Hegemonía y estrategia socialista*, en *La razón populista* Laclau realiza algunas aclaraciones que lo alejan en gran medida de Lefort. Y, justamente, parecieran estar relacionadas con el tercer problema mencionado en el párrafo anterior: ¿qué lugar tienen las experiencias no democráticas en su teoría?, ¿cómo pueden ser pensadas a partir de la misma?

III. La doble crítica a Lefort

En su última obra, *La razón Populista*, Laclau dedica un apartado casi entero (“Democracia e identidades populares”) a la cuestión de la Democracia y el Totalitarismo, por lo que toma en consideración explícitamente la lectura que realiza Lefort de las formas políticas estrictamente modernas. En dicho texto el autor argentino reconoce, una vez más, que “en algún sentido ciertas distinciones que, con una terminología diferente, hemos introducido en este libro están claramente presentes en el texto de Lefort” (2011, 208). Sin embargo, poco después, explicita: “es aquí donde el análisis de Lefort toma un camino diferente del que hemos elegido en nuestro estudio [...]”. Este apartado contiene algunos de los pocos párrafos de la obra de Laclau en los cuales pareciera confrontar directamente con el autor francés, develándonos aspectos más específicos de

“política = populismo”. Cfr. Aboy Carlés (2010a) y Arditi (2007a). Volveremos sobre este punto.

la(s) divergencia(s) entre su pensamiento y el de aquel.

En principio, luego de pasar revista escuetamente a las concepciones lefortianas volcadas en el conocido artículo *La question de la Démocratie*, de las cuales hemos repasado algunas hasta aquí, Laclau hace alusión a un párrafo donde Lefort da cuenta del pasaje de la democracia a la instauración del fantasma totalitario (2011, 209). Posteriormente al mismo, nos presenta un párrafo que merece ser citado en su totalidad por la importancia que reviste para nuestro análisis:

En este punto, los lectores de este libro podrían comenzar a pensar que en esta última descripción [del totalitarismo] hay algo que resulta vagamente familiar. Varios de los rasgos de esa descripción podrían ser aplicados a los movimientos populistas que describimos en nuestro texto, la mayoría de los cuales, por supuesto, no son en lo más mínimo totalitarios. La construcción de una cadena de equivalencias a partir de una dispersión de demandas fragmentadas y su unificación en torno a posiciones populares que operan como significantes vacíos no es en sí misma totalitaria, sino la condición misma de la construcción de una voluntad colectiva que, en muchos casos, puede ser profundamente democrática. [...] el espectro de articulaciones posibles es mucho más diverso de lo que la simple oposición totalitarismo/democracia parece sugerir (2011, 209).

Es clara la advertencia de Laclau respecto del pensamiento de Lefort: si uno piensa las categorías políticas modernas respecto del par “democracia/totalitarismo”, este no refleja todas las experiencias políticas posibles. Justamente, la cadena de equivalencias construida en torno a significantes vacíos “populares” puede ser *en muchos casos* (es decir, no en *todos*) profundamente democrática. A este respecto, el párrafo siguiente ilumina todavía más la lectura laclauviana: “la dificultad con el análisis que hace Lefort de la democracia es que se concentra exclusivamente en los *regímenes* democráticos liberales y no presta una atención adecuada a la construcción de los *sujetos* democráticos populares” (ibíd). Y, finalmente, agrega: “Entre la encarnación total y la vacuidad total existe una gradación de situaciones que involucran *encarnaciones parciales*. Y estas son, precisamente, las formas que toman las prácticas hegemónicas” (2011, 210).³

En estos párrafos encontramos dos cuestiones problemáticas que conciernen a nuestro objetivo en el presente trabajo. En primer lugar, la lectura que hace Laclau de Lefort se desvía de aquella planteada en *Hegemonía y*

3 La cursiva es nuestra.

estrategia socialista, y contiene ciertas interpretaciones sobre el autor francés que creemos simplistas y algo restrictivas respecto de su pensamiento. En segundo lugar, y relacionado con esta primera cuestión, el argumento de la “gradación” reaparece nuevamente. Este problema, como vimos, se nos aparecía respecto del concepto de Hegemonía (ver *supra*, II), aunque en su obra posterior se acentuará respecto de la consideración laclauviana del populismo. Los dos próximos apartados estarán dedicados a clarificar, en alguna medida, estos dos dilemas.

IV. ¿Democracia vs. liberalismo? El trasfondo binario del problema

Ya hemos citado a Laclau cuando expresa que Lefort se concentra *exclusivamente* en los regímenes democráticos liberales y no en los sujetos democráticos populares. En este sentido, creemos pertinente plantear que hay una confusión en la recepción laclauviana respecto a los conceptos de “democracia”, “régimen político” y “poder” elaborados por el autor francés.

En primer lugar, esto pareciera suceder porque Laclau se nutre de la tajante división realizada por Chantal Mouffe –inspirada claramente en autores como C.B. Macpherson (1994) o Carl Schmitt (1982, 1996) - entre la *tradición liberal* y la *tradición democrática*, asociando la primera al “gobierno de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual” y la segunda al ideal de “la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular” (2011, 211). Es decir, Mouffe entiende que en la Modernidad hubo una relación contingente entre el liberalismo y la democracia, de donde resultó el régimen democrático liberal que hoy –afirma la autora- es concebido como una “relación necesaria entre esas dos tradiciones diferentes” (2000, 2-3). Siguiendo esta argumentación, Laclau puede afirmar que “Lefort solo percibe la cuestión de la democracia identificando implícitamente la democracia con la democracia liberal”, mientras entiende que la autora belga cambia “el terreno del debate”. Según ella, “la novedad de la democracia moderna es que, con el advenimiento de la “revolución democrática”, el viejo principio democrático según el cual “el poder debería ser ejercido por el pueblo” surge nuevamente, pero esta vez dentro de un marco simbólico dado por el discurso liberal, con un fuerte énfasis en el valor de las libertades individuales y los derechos humanos” (2000, 2).

No debatiremos aquí esta lectura de las “tradiciones políticas” de la modernidad por exceder las intenciones del presente artículo, pero sí estamos en

condiciones de afirmar que la adjudicación a Lefort de un ideal “democrático liberal” es sumamente simplista. De hecho, el autor francés dedicó numerosos artículos a criticar fuertemente dicha tradición y su lamentable peso en América Latina durante las décadas del neoliberalismo.⁴ El pensamiento de Lefort no puede ser reducido al “liberalismo” como tampoco a lo simplemente “democrático” (aunque dichas tradiciones puedan –o no– resultar útiles como “tipos ideales” weberianos); en todo caso, para su análisis deberíamos resucitar una vieja categoría del pensamiento político que en los últimos años ha adquirido cierto vigor: la de *republicanismo*. Esta categoría rompe con la dicotomía planteada por Mouffe y proseguida por Laclau, al mismo tiempo que nos permite repensar la democracia de otro modo⁵. Sin embargo, para avanzar en esta dirección, es importante terminar de plantear la lectura que realiza Laclau de la cuestión del *poder* y lo *simbólico* en Lefort, ya que es sintomática de su consideración sobre el autor francés.

A partir de las conclusiones planteadas previamente, Laclau entiende que “el aspecto que no ha sido tomado suficientemente en cuenta por Lefort” es que “el problema de la democracia se convierte en el de la pluralidad de marcos que hacen posible la emergencia del *pueblo*” (2011, 211). Poco más adelante se explora sobre esta confusa noción: “el eje de nuestro argumento sobre la democracia ha sido que es necesario transferir la noción de vacuidad desde el *lugar* del poder en un régimen democrático –como propone Lefort– hacia los propios sujetos que ocupan ese lugar” (ibíd.). Según Laclau, Lefort solo piensa la vacuidad del poder como un aspecto institucional, pero no piensa a las comunidades políticas como una *politeia* donde se deben considerar tanto los que ocupan el poder como el lugar del poder en sí mismo (2011, 214). El autor argentino entiende que, al ser el lugar del poder ocupado por una particularidad triunfante en una lucha hegemónica, esta tiene el “derecho legítimo” a ocupar ese lugar. Y luego, afirma que en el poder “hay vacuidad porque ella apunta a la plenitud ausente de la comunidad”, que solo puede ser encarnada en una fuerza hegemónica. Por ende, “la lógica de los dos cuerpos del rey no ha desaparecido

4 “La ideología liberal no responde a estas exigencias; ella sigue alimentando el desprecio a una democracia de masas”. Ver, entre otros, “Democracia y representación” en Lefort (2008).

5 Complejizando el panorama planteado aquí, James Ingram (2006) ha planteado que existe una tensión en el pensamiento de Lefort entre elementos propios de un “liberalismo exigente” y elementos “democráticos radicales”. Según este comentarista, ejemplos de cada uno de estos paradigmas pueden encontrarse en dos de los más renombrados de sus alumnos: Marcel Gauchet y Miguel Abensour.

en la sociedad democrática. [...] Este cuerpo inmortal es encarnado por la fuerza hegemónica. Lo que ha cambiado en la democracia en comparación con los *Anciens Régimes* es que en estos, la encarnación tenía lugar en un solo cuerpo, mientras que en la actualidad transmigra a través de una variedad de cuerpos.” (2011, 214-215).

La afirmación laclauviana de que la lógica de los dos cuerpos del rey no ha desaparecido en las sociedades democráticas choca directamente con la lectura que realiza Lefort de la Modernidad⁶. A diferencia de Nietzsche, por citar a uno de tantos ejemplos posibles, Lefort piensa que “la nueva relación de la modernidad con la trascendencia, generada por una profunda mutación, no puede entenderse por completo solo en virtud de su pérdida”, sino que “a pesar de haberse borrado la *figura* de la trascendencia premoderna, el *lugar* de esa trascendencia permanece como *lugar vacío*”; es por esta razón que “la modernidad es la desencarnación de la sociedad en la cual se *borra* la figura, pero no *el lugar del otro*” (Flynn 2008, 193-194). No es que la lectura de Laclau en este punto sea completamente errónea, sino que pareciera confundir el lugar del poder con el *lugar físico* del poder; y aún así, tampoco la noción de poder que utiliza es semejante a la que concibe Lefort. Como es notorio en *Nuevas reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo*, para Laclau las instituciones son únicamente “sedimentaciones” sociales, y no tienen ningún rol simbólico en sí mismas (1993, 48ss).

Aquí es donde, a nuestro juicio, se generan la mayoría de los deslizamientos de sentido. En virtud de las citas previas, es imposible decir, como hace Laclau, que Lefort piensa la vacuidad del poder como un aspecto institucional. Nada más alejado de esta posición⁷: justamente, esto es lo que permite la gran diversidad de constelaciones institucionales de la modernidad. La cuestión dilemática aquí es que Laclau pareciera emplear la noción de *poder* como “capacidad de mando” o simplemente “dirección del Estado”, y al realizar esa sustitución parece confundir la distinción entre *la política* y *lo político*⁸. En

6 Andrew Arato (2013) comprende esta afirmación de Laclau como una apuesta teórica de retorno a formas teológico-políticas. Volveremos sobre este tema en el último apartado.

7 En innumerables ocasiones Lefort afirma que entiende a la Democracia no como régimen político sino como “forma de sociedad”, impugnando la crítica de Laclau. Inclusive, ha afirmado que la idea de régimen no es la idea liberal que critica el autor argentino, sino la idea de *politeia*, que ya se ha perdido en la modernidad (Lefort 1985; 2011, 193). En todo caso, podríamos remitirnos a Aristóteles para recobrar el significado del término “régimen político” sin su connotación institucionalista, retomando una vieja tradición del pensamiento político occidental.

8 Este punto fundamental es generalmente pasado por alto. Si bien en Laclau parece primar

este punto, ya debería quedarnos claro que en *La razón populista* Laclau descontextualiza ciertas nociones centrales de la obra de Lefort. Ahora bien, para comprender por qué se separa de la lectura realizada en *Hegemonía y estrategia socialista*, creemos necesario recuperar y re-contextualizar dichas nociones, así como comprender algunas divergencias entre las obras de ambos autores.

Como ya hemos aclarado, la Modernidad en Lefort lleva la marca indeleble de la desincorporación de los “dos cuerpos del rey”, es decir, la separación del rey en tanto cuerpo político y en tanto cabeza de ese cuerpo. Como explica Martín Plot, luego de la decapitación simbólica del rey, la sociedad debe buscar un fundamento político para su auto-institución: las sociedades ya no están unificadas bajo un principio teológico que las unifique y las guíe, sino que quedan atrapadas bajo “una constante dinámica de auto-institución” de donde nace “la generación de un vacío de referencia trascendente generado por la separación de lo teológico y lo político” (Plot 2008, 11). Este proceso ya había sido identificado por Laclau cuando, en *Emancipación y diferencia*, nos hablaba de la posibilidad de la libertad a partir de la dislocación de la sociedad. Según Lefort, en las sociedades pre-modernas, “la estructura simbólica estaba fijada a otro lugar, es decir, fuera del tiempo” (Flynn 2008, 175): lo simbólico para Lefort es, en este sentido, lo que estructura la imagen de la sociedad para sí misma. Las sociedades pre-modernas del Antiguo Régimen se estructuraban en base al doble cuerpo del rey, otras, de otras formas; pero siempre su estructura simbólica estaba fijada fuera de ellas mismas⁹. La radical mutación introducida en la Modernidad, entonces, es que lo simbólico se ve monopolizado por lo político; lo político se transforma en aquel espacio en el que la sociedad se pone a sí misma en forma, en escena, y en sentido. Justamente, la lectura de Maquiavelo que citamos en los primeros párrafos responde a este cambio. Si la irreductibilidad del conflicto en sociedades pre-modernas estaba ordenada por el anclaje de lo simbólico en lo teológico, en las sociedades modernas este conflicto lo debe resolver la sociedad por sí misma y dentro de sí misma: “en este tipo de sociedad, la figura del pueblo se bosqueja, pero no puede fijarse, la unidad se sustrae, los criterios de lo justo y lo injusto, de lo verdadero y lo falso, del bien y el mal, son indeterminables” (Lefort 2011, 70).

una idea de poder asociada al posestructuralismo foucaultiano, en su crítica a Lefort utiliza argumentos más bien institucionalistas y ligados a una visión politológica más tradicional.

9 Lefort realizó una minuciosa lectura de trabajos etnográficos y antropológicos clásicos -volcada en estudios sobre Marcel Mauss, Pierre Clastres, y otros- para comprender y teorizar esta afirmación. Cfr. Flynn (2008), Moyn (2013).

En este punto, creemos que Laclau y Lefort van de la mano. Lo que Laclau rescata constantemente en sus escritos es lo que Derrida ha llamado “indecidibles”, los cuales responden según Laclau al pensamiento así llamado “posmoderno”, y que podríamos interpretar que según Lefort serían un síntoma acentuado de la “disolución de los indicadores de certeza” propia de la Modernidad (Laclau, 1997; Lefort, 1985). Pero si hasta aquí parecieran ir de la mano, su “propuesta de solución” al problema es algo distinta¹⁰. Lefort entiende que las sociedades deben auto-configurarse a ellas mismas a través del polo simbólico depositado y monopolizado por lo político. Por esta razón, en numerosas ocasiones habla de la *puesta en escena* que la política implica; los procedimientos propios de los regímenes democrático-representativos – alternancia en los cargos, elecciones periódicas, división de poderes, etc.-, si bien son lugares comunes, para Lefort son sumamente importantes. Justamente las instituciones representativas de la democracia son las que permiten revelar que “el poder no pertenece a nadie”, “que la autoridad de aquellos dotados de poder es creada y re-creada como resultado de la manifestación de la voluntad del pueblo” (Plot, op.cit.). Y podríamos agregar, del pueblo *en su totalidad*. Pero no por defender la “propiedad privada” o una “ciudadanía restringida”, al modo liberal más conservador, sino porque, al ser la división un hecho constitutivo de las sociedades modernas y no tener ya estas un polo simbólico trascendente que les de forma, es necesario *poner en escena* sus divisiones. Esto permite “reemplazar la noción de un régimen regulado por leyes, de un poder legítimo, por la de un régimen fundado en la *legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo* –debate forzosamente sin garante y sin término” (Lefort 1987, 40).

En base a esta exposición -necesariamente breve- del pensamiento de Lefort sobre la forma política democrática, podemos abordar la lectura laclauviana de la cuestión del *poder*. Si recuperamos una cita del autor argentino expuesta previamente, vemos que al decir que “la fuerza hegemónica encarna el lugar vacío del poder” existe una ambigüedad que a esta altura debería quedar clara. Encarnar dicho lugar implica para Lefort el retorno (imposible) a un poder reincorporado, donde el polo simbólico de la sociedad no dependa ya de ella

10 Inclusive es distinta en la obra de Laclau desde su proyecto con Mouffe de una “democracia radicalizada y plural donde se multipliquen “las posiciones de sujeto, los antagonismos y los puntos de ruptura” (2010, 238) y su proyecto en *La razón populista* donde se mantienen las herramientas analíticas previas pero se privilegia “la constitución de una frontera interna que divide a la sociedad en dos campos” a través de la centralidad del líder surgido “de manera casi imperceptible” por la lógica de la equivalencia propia de esta dinámica” (2011, 130). Volveremos sobre este punto.

misma; mientras que para Laclau pareciera implicar simplemente el acto de ocupar el lugar de las instituciones políticas donde se encuentra el polo simbólico que estructura a dicha sociedad¹¹. Inclusive, su afirmación siguiente simplifica aún más los términos: Laclau entiende que lo único que cambió desde el Antiguo Régimen es que, si antes el poder se encarnaba en un solo cuerpo, ahora se transmigra a través de una variedad de cuerpos (2011, 214-215). Esta lectura pareciera echar por la borda toda su comprensión de la obra de Lefort en cuanto al rol de lo simbólico y del poder; no es que simplemente hace algunos siglos el poder decisional lo tenía el Rey y ahora lo tienen los magistrados electos para dirigir el Estado. Lo que se está pasando por alto con dicha simplificación es que, a partir de la “mutación simbólica” de la modernidad, las consecuencias de la “disolución de indicadores de certeza” deben ser confrontadas por un régimen que evite nuevamente la incorporación del poder. Este es el régimen democrático representativo, el cual *pone en escena* la división de la sociedad, inaugurando la discusión sobre lo justo y lo injusto, lo malo y lo bueno, etc., de manera tal que *la sociedad misma* se auto-instituya, necesariamente sin ninguna estabilización ni consenso definitivo (y por ende, a través de una necesaria ampliación del principio igualitario). Pero no todas las formas de sociedad mantienen este régimen: la búsqueda de dicha estabilización y consenso -siempre imposibles- se corresponderá con sociedades teológico-políticas de reducción a la unidad, y por ende de condensación de las esferas del poder, el saber y la ley.

V. “Encarnaciones parciales”: la cuestión de la (in)distinción entre populismo y democracia

El diagnóstico de Laclau sobre el poder es consecuente, en nuestra lectura, con el segundo problema que resaltamos en el apartado III y que habíamos dejado a un lado. En efecto, la visión de Lefort sobre las sociedades democráticas no impugna necesariamente la conceptualización que realiza Laclau de la hegemonía, pero pareciera generar ciertas rispideces con su teorización sobre el populismo. Como bien ha resaltado Gerardo Aboy Carlés respecto de la configuración de los populismos en la obra laclauviana, es la tensión entre *plebs* y *populus* la base de los mismos, lo que genera un problema ya que “esa parte, la *plebs*, se identifica con el todo, se concibe como el único *populus* legítimo” (Aboy Carlés 2010, 13-14; Laclau 2011, 108). Efectivamente,

11 Como es evidente, dicha afirmación de Laclau no deja de contrastar con los ejemplos que dará en *La razón populista*, como por ejemplo el liderazgo de Perón en el exilio.

encontramos aquí la equivalencia entre lo que Aboy llama “modelo jacobino” y el modelo de populismo propugnado por Laclau: la pura preeminencia equivalencial de su modelo no implica únicamente la “inmersión” de la *plebs* en el *populus*, sino la consideración de que la *plebs* es *efectivamente* el *populus*. Aunque el autor nos prevenga de que “las equivalencias pueden debilitar, pero no domesticar las diferencias”, y por ende que “la equivalencia no intenta eliminar las diferencias” (2011, 105), lo que separa a una articulación institucionalista de una populista es justamente su preeminencia. Y su preeminencia depende, en última instancia, del vaciamiento del nombre de un líder que mantenga unida dicha equivalencia. Por esta razón, escribe el autor, “de manera casi imperceptible, la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y esta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder” (2011, 130).

En este punto es inevitable recaer en la cuestión de la gradación del populismo –que el mismo Laclau reconoció en sucesivas ocasiones- para resolver la presencia (o no) del “fantasma del pueblo-uno”¹². En otras palabras: ¿cómo reconocer aquellos populismos con derivas teológico-políticas, de aquellos que amplían el campo democrático? O podríamos comenzar con una pregunta más austera y precisa, pero que apunta al mismo dilema: ¿en qué medida la lógica populista concebida por Laclau no es capaz de destruir a una comunidad política al asumir como la lógica política *par excellence* a la preeminencia equivalencial de la *plebs* que se concibe a sí misma como *populus*? Como repite Laclau sucesivamente en su obra, no todas las articulaciones populistas son democráticas, pero sin embargo no nos otorga una vara de medición para poder discernir entre ellas. Queda claro que no alcanza con que Laclau nos afirme que la encarnación total “es imposible”, ya que nadie niega esto, ni siquiera el mismo Lefort¹³. Pero, aunque dicha encarnación sea

12 Desde una perspectiva afín a la de Laclau, Paula Biglieri ha criticado a Gerardo Aboy Carlés por haber intentado conceptualizar el populismo bajo la “opción por los grados” (2007, 34-36). Según Aboy Carlés, Laclau asimila los conceptos de “Hegemonía”, “Populismo” y “Política”, generando la necesaria identificación de la identidad populista con una cuestión de grados: ¿cuándo la lógica equivalencial y la lógica diferencial generan una identidad que podemos calificar de populista? Aunque estuviéramos de acuerdo con la crítica de Biglieri (según la cual es imposible identificar cuán fuerte o débil es un populismo), esta debería ser aplicada también a Laclau: como es claro en los ejemplos que tomamos previamente, el mismo pensador argentino da pie para la identificación de distintos “grados de populismo”.

13 De aquí una de sus diferencias con Hannah Arendt respecto de su lectura del totalitarismo: “Si uno quiere atenerse a una estricta definición del régimen “verdaderamente totalitario”, tropieza con la objeción bien fundada de que jamás se descubre una sociedad regulada de punta a punta, uniformizada bajo el efecto de la ideología y del terror” (Lefort 2011,

imposible, si todo populismo intenta una “encarnación parcial” (2011, 210), ¿cuán parcial –y por ende cuán peligrosa– puede ser dicha encarnación?¹⁴ El problema de la teorización laclauviana del populismo parece ser similar al que encontramos en los primeros apartados: ¿bajo qué condiciones y lógicas el populismo puede derivar hacia tendencias autoritarias si su definición misma depende de la fuerza de la preeminencia equivalencial?

Este mismo tema fue objeto de discusión en una mesa redonda hace pocos años, donde se generó un debate con el propio Laclau sobre el problema de las democracias en América Latina¹⁵. En dicho debate, la catedrática Claudia Hilb formuló un interrogante similar al que proponemos aquí: “¿Porqué aprobaríamos o desaprobaríamos un populismo?”. Es claro que la autora hizo alusión al cuestionamiento anterior, es decir, ¿cómo reconocer *las derivas de un populismo*? A lo cual ella respondió: “[...] para construir nuestra vara de juicio del populismo pienso que no hay otra medida que la de oponerle al componente democrático-populista el componente liberal. Es decir, confiar en instituciones que impidan la apropiación omnimoda de la voluntad y del saber” (2007, 25). Como se puede ver en el mismo debate, Laclau se postuló de acuerdo con dicha afirmación, a la que agregó que “el populismo [...] no puede ser la única lógica que predomine”, ya que el “principio de la voluntad popular tiene que ser limitado por mecanismos institucionales” (2007, 26-27).

Ahora bien, creemos que estas dos últimas afirmaciones del autor chocan con su lectura de Lefort y hasta del liberalismo y del populismo mismo, lecturas de las que ya hemos dado cuenta en el presente trabajo. En primer lugar, Laclau afirma –una vez más– que el populismo es *una de muchas* lógicas posibles, con lo cual aporta a la tesis central de Aboy Carlés, según la cual habría diversas maneras posibles de resolver la tensión entre *plebs* y *populus* (2010a y 2010b), y por lo tanto el privilegio de la “preeminencia equivalencial” sería solo una de ellas. Pero además, en segundo lugar, reconoce un lugar central a los mecanismos institucionales que sirven de marco (flexible, por supuesto) al principio de la voluntad popular. Y es aquí donde no podríamos decir que su visión difiera en los aspectos fundamentales del planteo de Claude Lefort, que

171).

14 Máxime si una de las críticas que han recibido los “populismos latinoamericanos” ha sido que estos parecieran muchas veces abrir la puerta “a una percepción del ejercicio del poder como una *posesión* en vez de una *ocupación*” (Arditi 2007b, 83).

15 La mesa de discusión fue presentada por Claudia Hilb y Susana Villavicencio el 9 de Mayo de 2007, participando en ella Ernesto Laclau, Isidoro Cheresky, Liliana De Riz y Vicente Palermo.

tanto había criticado en *La Razón Populista*.

¿Por qué criticó fuertemente a Lefort si nuevamente sus afirmaciones parecieran confirmar los paralelismos entre ambas obras? En otras palabras, ¿por qué define normativamente al populismo como lo político *por excelencia*, si luego parece afirmar que puede tener tanto valor como otro tipo de lógicas – incluida la institucional- e inclusive debería contrapesarse con ellas? Este último interrogante no puede ser cerrado con una reconsideración de la obra de Lefort, sino que la tensión entre mecanismos institucionales y populismo es, efectivamente, una de las tensiones que marcan el resurgir de la literatura existente sobre el tema, resurgimiento que el mismo Laclau ayudó a fomentar con su influyente obra (De la Torre, Peruzzotti, 2008).

VI. Palabras finales

Si retrocedemos en el texto, finalmente, encontraremos que Laclau nos proponía dos críticas distintas a Lefort dentro de *La razón populista*. La primera es aquella según la cual Lefort se centra en el régimen democrático liberal, y de esta manera su comprensión de la democracia es inevitablemente restringida. Hemos intentado, a lo largo del trabajo, “deconstruir” esa crítica para mostrar que la concepción lefortiana de la democracia tiene poco que ver con las características que le adjudica Laclau, características que se derivan de ciertos deslizamientos de sentido que realiza el autor argentino sobre conceptos clave del pensamiento del filósofo francés.

Sin embargo, existe una segunda crítica que hemos pasado por alto hasta aquí; aquella según la cual la dicotomía lefortiana “Democracia/Totalitarismo” no refleja las experiencias políticas modernas en su total complejidad. Esta segunda crítica es, a nuestro parecer, sumamente relevante, y su importancia se ve reflejada en la reconsideración que han hecho varios autores sobre esta misma idea respecto a las experiencias populistas de la región. En efecto, la conceptualización del populismo como una lógica política que desestabilizaría la división “Democracia/Totalitarismo” de Lefort es recurrente en algunos trabajos recientes, los cuales intentan refutar esta dicotomía, complementarla, o complejizarla de diversas maneras (Aboy Carlés, 2010b; Arato, 2013; De la Torre, 2013a, 2013b; Cheresky, 2012; Rinesi, 2008). En lo que respecta a esta última cuestión, nos gustaría cerrar el presente trabajo mencionando simplifadamente algunas tesis recientes que parecen tener una consideración menos normativa sobre los populismos y “neopopulismos” de la región, basándose generalmente

en análisis históricos y discursivos que permiten diversas teorizaciones sobre las experiencias pasadas y actuales de Latinoamérica.

Una primera idea interesante es aquella del populismo como una lógica de articulación política entre muchas otras posibles, idea que es posible encontrar en la obra de Francisco Panizza (2008, 2009). Este autor nos aclara que la definición de populismo de Laclau contiene un fuerte contenido normativo, y entiende que debe contrapesarse dicha definición con otras lógicas, como la liberal-republicana ó la de los movimientos de base, para que el populismo pueda convertirse en una fuerza democratizante. Por otro lado, el mismo Gerardo Aboy Carlés (2010b) critica a Laclau por contraponer normativamente populismo e institucionalismo, sin considerar las experiencias políticas latinoamericanas del siglo XX y XXI en su verdadera complejidad histórica. Otro enfoque interesante es el retomado por Enrique Peruzzotti (2008), quien entiende que el estudio del populismo nunca debería desligarse de los modelos de democracia a los que usualmente se contraponen, y quien, al igual que Carlos de la Torre (2013a), apunta a radicalizar una complejización de la democracia, en vez de una dicotomización equivalencial de la misma. Por último, Isidoro Cheresky (2012) propone comprender a los recientes “neopopulismos” de la región como procesos guiados por liderazgos “semi-encarnados”, los cuales oscilan entre su accionar instituyente de nuevos proyectos democráticos, y su tendencia a considerar las mayorías electorales como símbolo de una voluntad popular indivisible que brinda legitimidad ilimitada a sus acciones.

Releyendo estos textos, nos queda claro que la relación entre el populismo y las instituciones democrático-representativas varía notablemente. ¿En qué medida ciertos elementos institucionales de la democracia representativa moderna son necesarios para contener el principio inmanente de la voluntad popular?, ¿hasta dónde la lógica equivalencial del populismo puede destrozarse una comunidad política, reactivando fantasmas teológico-político de reducción a la unidad?, ¿cómo generar una “vara de juicio” de los populismos que nos permita discernir estas cuestiones sin reprimir los rasgos democratizantes de los mismos, sin retornar a la estigmatización cruda de décadas pasadas? Todos estos interrogantes no pueden ser ignorados, y creemos que una relectura de la obra de Lefort es sumamente necesaria para comprender las experiencias populistas contemporáneas. Pero debemos tener cuidado, ya que si asumimos – como Laclau – que los estudios de Lefort sobre la democracia iluminan las experiencias contemporáneas, ¿a qué lógica nos referimos cuando hablamos de

populismo? y ¿en qué medida entra dicha lógica en colisión con los principios liberales –por un lado- y democrático-representativos –por otro lado? Los recientes trabajos aquí citados parecen querer profundizar y aclarar esta acuciante cuestión.

Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo (2010a), “Populismo, regeneracionismo, democracia”, *POSTdata*, n°15, Abril, pp.11-30.
- — — (2010b), “Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas”, *Pensamiento Plural*, Pelotas, n° 07, Julio-Diciembre, pp.21-40.
- Arato, Andrew (2013), “Political Theology and Populism”, *Social Research*, Vol. 80, n° 1.
- Arditi, Benjamín (2007a), “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma post-marxista habitual”, *Contemporary politics*, Vol.13, N° 3. [mimeo]
- — — (2007b), *Politics in the edge of liberalism. Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Biglieri, Paula (2007), “El concepto de Populismo. Un marco teórico”, Biglieri, P.; Perelló, G. (ed.) *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista*, San Martín, UNSAMedita.
- Cheresky, Isidoro (2012), “Mutación democrática: otra ciudadanía, otras representaciones”, Cheresky, I. (comp.) *¿Qué democracia en América Latina?*, Buenos Aires, Prometeo-CLACSO.
- De la Torre, Carlos; Peruzzotti, Enrique (2008), “Introducción. El regreso del populismo”, De la Torre, C.; Peruzzotti, E. (ed.), *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Quito, FLACSO.
- De la Torre, Carlos (2013a), “The People, Populism, and The Leader’s Semi-Embodied Power”, *Rúbrica Contemporánea*, Vol. 2, n° 3.
- — — (2013b) “El populismo latinoamericano: entre la democratización y el autoritarismo”, *Nueva Sociedad*, n° 247, pp. 120-137.
- Flynn, Bernard (2008), *Lefort y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Hilb, Claudia; Villavicencio, Susana (2007), “Reinterrogando la democracia en América Latina. Conversaciones entre Isidoro Cheresky, Liliana De Riz, Ernesto Laclau y Vicente Palermo”, en *Argumentos*, n° 8, Instituto Gino Germani, FCS, UBA.
- Ingram, James (2006), “The politics of Claude Lefort’s Political: between Liberalism and Radical Democracy”, en *Thesis Eleven*, Vol. 87, pp. 33-50.

- Kantorowicz, Ernst H. (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de Teología Medieval*, Madrid, Alianza.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2010), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (1993), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- — — (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- — — (1997), “Deconstrucción, Pragmatismo, Hegemonía”, *Revista Ágora*, n° 6, pp.63-89.
- — — (2011), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude (1985), “El problema de la Democracia”, *Revista Opciones*, N° Mayo-Agosto, Santiago de Chile.
- — — (1986), “The Image of the Body and Totalitarianism”. Lefort, C., *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Massachusetts, MIT Press.
- — — (1987), “Los derechos del Hombre y el Estado Benefactor”, *Revista Vuelta*, n° 12, Santiago de Chile.
- — — (1990), *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- — — (2009), “La ciudad dividida y el sentido del republicanismo. Conversación con Claude Lefort”, Lefort, C. (2010).
- — — (2010), *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta.
- — — (2011), *Democracia y representación*, Buenos Aires, Prometeo.
- Machpherson, Crawford Brough (1994), *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza.
- Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (2000), *The democratic paradox*, London, Verso.
- — — (2011), *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Moyn, Samuel (2013), “Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division”, Plot, M. (ed.) *Claude Lefort. Thinker of the political*. New York, Palgrave Macmillan.
- Panizza, Francisco (2008), “Fisuras entre Populismo y Democracia en América Latina”, *Stockholm Review of Latin American Studies*, issue n° 3, December.

- — — (2009), “Introducción. El populismo como espejo de la democracia”, Panizza, F. (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Peruzzotti, Enrique (2008), “Populismo y representación democrática”, De la Torre, C.; Peruzzotti, E. (ed.), op.cit.
- Plot, Martín (2008), *La carne de lo social*, Buenos Aires, Prometeo.
- Rinesi, Eduardo (2008), “Democracia, Populismo y República”, *Revista Pampa*, edición especial, “Pensamiento crítico y política”, Buenos Aires.
- Schmitt, Carl (1982), *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza.
- — — (1996), *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.
- Tocqueville, Alexis de (2009), *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica.

Emmanuel Levinas, un crítico del liberalismo. Reflexiones en torno al “conservadurismo inquieto” y la “razón de guerra” del Estado liberal.

Emmanuel Levinas, a critic of Liberalism: liberal state's "worried conservatism" and "reason of war".

PABLO RÍOS FLORES

Universidad de Buenos Aires / Conicet

pablofacundorios@gmail.com

Resumen: El presente trabajo tiene por objeto analizar un conjunto de reflexiones críticas de Emmanuel Levinas sobre el liberalismo. Tal análisis se concentrará en torno a dos ejes conceptuales presentes en los argumentos levinasianos: el “conservadurismo inquieto” y la “razón de guerra” del Estado liberal. A partir de estos dos ejes se articulará un modelo interpretativo crítico de los fundamentos de la sociabilidad política liberal, cuyo alcance tiene vigencia aún hoy.

Palabras clave: liberalismo, política, conservadurismo, razón, guerra.

Abstract: The present paper's objective is to analyse Emmanuel Levinas' critical thoughts on liberalism. This analysis will focus on two conceptual axes present in Levinas' arguments: liberal state's "worried conservatism" and "reason of war". Based on these two main ideas a critical interpretative model will be articulated on the foundations of liberal sociability. This model is valid even today.

Key words: liberalism, politics, conservatism, reason, war.

Recibido: 14/10/2013.

Aprobado: 23/6/2014.

I

En el *Post scriptum* a la traducción norteamericana de su artículo *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*¹, Emmanuel Levinas lanza el siguiente interrogante: “Debemos preguntarnos si el liberalismo satisface la dignidad auténtica del sujeto humano” (Levinas 1934, 23). Esta pregunta no significa, siguiendo a Horowitz, que resulta necesario “agregar algo” al liberalismo (Horowitz 2006, 13). Por el contrario, apunta a poner en cuestión la imbricación entre dignidad humana y liberalismo que el idealismo trascendental² habría considerado necesaria. “El famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se quiere y se cree libre” (*Ibid*, 23), no quedó a resguardo de “la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo” (*Ibid*, 23). Pero ¿qué significa este “no quedar a resguardo”? ¿Una contingencia, una debilidad o, por el contrario, una complicidad? Levinas descarta la primera opción, pues el nacionalsocialismo no fue “ninguna anomalía contingente de la razón, ni [...] ningún malentendido ideológico accidental” (*Ibid*, 23). Entonces, ¿cuál es la responsabilidad que, para el Levinas de *Quelques réflexions*, le corresponde al liberalismo frente al Mal radical del nacionalsocialismo?

En *Quelques réflexions* Levinas parece oponer dos corrientes de pensamiento: la “tradición humanista europea” (judaísmo, cristianismo, liberalismo y marxismo) y la nueva corriente del “hitlerismo”. Según la perspectiva de Michel Delhez (2002, 129-148), esta división intentaría confrontar dos campos: el de la libertad y autonomía del humanismo contra el particularismo racista del nacionalsocialismo. Para ello Levinas habría reducido y asimilado la tradición humanista europea al ideal racional de autonomía, participando ingenuamente del campo antifascista de la década de 1930. Bajo

1 El artículo “*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*” apareció en la revista *Esprit* en 1934. El *Post scriptum* o “Preface Note” fue incluido junto con la traducción norteamericana de este artículo en *Critical Inquiry*, otoño de 1990, vol. 17, n° 1, pp. 63-71.

2 En el *Post scriptum* a *Quelques réflexions*, Levinas se refiere al idealismo trascendental en contraposición a la ontología del ser. Si bien “idealismo trascendental” podría remitir, tomando en consideración el artículo de 1934, a la “tradición humanista europea” (judaísmo, cristianismo, liberalismo y marxismo), aunada bajo el ideal racional de autonomía, frente a la filosofía del hitlerismo, sin embargo es posible otra interpretación. En el *Post scriptum* Levinas parece vincular “idealismo trascendental” con liberalismo, en un sentido más específico, aquel que en *Quelques réflexions* era representado por el “pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos [...] del siglo XVIII” (Levinas 1934, 11) y al cual el marxismo, marchando “a contrapelo de la cultura europea” (*Ibid*, 13), impugnaría.

esta lectura, Levinas reivindicaría en bloque a la tradición humanista europea para contrarrestar el avance del fascismo alemán. Sin embargo, esta lectura puede resultar apresurada. El objetivo principal de *Quelques réflexions* es determinar la particularidad de la filosofía del hitlerismo. En este marco, la caracterización de la “tradición humanista europea” en contraposición al nacionalsocialismo solo tiene como objetivo marcar la novedad de la filosofía subyacente a este último. Ahora bien, incluso dentro de este contexto, Levinas no le ahorra críticas específicas al liberalismo. Dos conceptos resultan claves para entender esta crítica solapada: las nociones de “obstáculo” y de “propagación de la idea”.

Si bien el sujeto racional y autónomo del liberalismo se define por su libertad espiritual y separación respecto del fatal condicionamiento de la historia, del mundo y de su propio cuerpo, esta separación comporta un drama: aquello de lo que se ha separado se le presenta entonces como un “obstáculo”, como una fuerza ajena que limita su libertad. Esta limitación no implica, sin embargo, un repliegue del sujeto en lo de sí. Las sombras de lo irracional no le permiten mantenerse en la cómoda seguridad de su propia posesión. A través de “la luz de la razón” el sujeto autónomo debe intentar exorcizar “la materia física, psicológica y social” (Levinas 1934, 11) que parece cuestionar su imperio armónico. La forma en que la razón combate las fuerzas que ponen en peligro su integridad, el modo de resistencia de la razón, se caracteriza por la propagación de la “idea de libertad”. La idea de libertad debe propagarse para alcanzar a todos los hombres y, superando los obstáculos (historia, mundo y cuerpo) que impiden su auténtica realización, llevar a cabo un “proceso de igualación” (*Ibid*, 20) por medio de la “asimilación racional o la comunión mística entre espíritus” (*Ibid*, 19). Este modo de concebir lo otro como una fuerza irracional y ajena que obstaculiza el proceso racional de igualación (modo de universalidad del idealismo liberal: la expansión de la idea) encontrará una dura objeción por parte de Levinas ya en sus escritos de juventud. Solo un año más tarde la crítica específica al liberalismo, que aún permanece solapada, podrá comprenderse cabalmente. En *De l'évasion*, el filósofo francés articulará las nociones de “obstáculo” y “expansión de la idea”, en su objeción al pensamiento idealista y burgués (Levinas 1935). En este artículo, Levinas desplegará un análisis crítico del liberalismo desarticulando el entramado de una “tradición humanista europea” y rescatando la inspiración del marxismo en su impugnación de la

concepción del hombre racional y autónomo.³ Es por esta razón que el cuestionamiento al sujeto idealista liberal se anudará así con el cuestionamiento al sujeto burgués.

A partir de su separación respecto del mundo, al sujeto idealista o liberal “le está prometida la paz consigo mismo” (Levinas 1935, 75). Las fuerzas que se oponen al yo, no dejan de presentarse como obstáculos extraños a él y, en ese sentido, no ponen en duda su integridad. “Esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y su filosofía” (*Ibid*, 76). Sin embargo, el no-yo que se le opone se presenta como un obstáculo, como una “realidad ajena que lo asfixia” y a la cual debe torcer para “asegurar la expansión de su realidad propia” (*Ibid*, 75). De modo que si el burgués se caracteriza por su suficiencia, “se preocupa [no obstante] de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente en que él posee. Es esencialmente conservador, pero vive un conservadurismo inquieto” (*Ibid*, 76). Esta doble característica del sujeto idealista y burgués, la suficiencia del yo en la posesión de sí y el enfrentamiento con el no-yo que se presenta como un obstáculo o amenaza a su posesión, lo arrojan más allá de sí para defenderse de todo aquello que amenaza su integridad. La trascendencia del hombre liberal⁴, la propagación de la “idea de libertad”, presenta no obstante una doble vía.

En su artículo “Liberté et commandement” de 1953, Levinas describe cómo para garantizar su libertad, el sujeto idealista debe “instituir fuera de sí un orden de razón; [...] confiar lo razonable a lo escrito, [...] recurrir a una institución”

3 En *Quelques réflexions* Levinas afirmaba: “El espíritu humano ya no se presenta para el marxismo como la pura libertad, como el alma que se eleva por encima de toda atadura [...] la pura razón [...] sino que traduc[e] a cada momento la oposición de las civilizaciones burguesa y proletaria” (Levinas 1934, 12).

4 En *De l'évasion* Levinas afirma que el idealismo habría fracasado en su pretensión de combatir al ontologismo (Levinas 1935, 77). En su intento de escapar del encadenamiento al ser, la concepción idealista de la trascendencia y la libertad habría subestimado el problema de la existencia: “La manumisión del idealismo respecto al ser está basada en su subestimación. Desde entonces, en el mismo momento en que el idealismo se imagina haberlo superado este lo invade por todas partes” (*Ibid*, 115). Esta crítica al idealismo se enmarca, en *De l'évasion*, en el cuestionamiento de la relación entre trascendencia, libertad e impulso vital creador. La imagen de esta “razón libre”, desligada del peso de la historia, del mundo y del propio cuerpo, que “elige guardando eternamente las distancias” (Levinas 1934, 12) puede vincularse al hombre del mundo moderno liberal de *Quelques réflexions*. Aún más, en *De l'évasion* la crítica al idealismo viene inmediatamente precedida por el cuestionamiento al sujeto burgués, lo cual no es más que una explicitación- desde un cierta perspectiva marxista- del cuestionamiento del hombre liberal en *Quelques réflexions*, tal como se expuso previamente.

(Levinas 1953, 72). Aquello que lo lleva a conformar este orden racional es el temor siempre latente a la tiranía de todo poder ajeno a él que cuestione su integridad como sujeto autónomo. “La libertad, en su temor a la tiranía, acaba en institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, en un Estado” (*Ibid*, 72). El ideal de paz y suficiencia del sujeto racional y autónomo lo conduce a la alienación en la voluntad general y a la instauración de un Estado que “le evite las pruebas de la tiranía” (*Ibid*, 73). Así, queda a merced de la razón impersonal de la institución, siempre y cuando lo proteja de toda amenaza a su integridad y promueva la expansión de su libertad.⁵ Este último punto, señala la segunda vía de la trascendencia del hombre liberal. Su búsqueda de seguridad es también instinto de posesión (Levinas 1935, 76). El orden burgués se expande con la fuerza de una idea: el proceso de igualación implica para el sujeto idealista arrojar el “blanco manto de <<su paz>> interior” “sobre el antagonismo que le opone al mundo” (*Ibid*, 76), alcanzar el orden cosmopolita a partir de un “instinto de integración” (*Ibid*, 76). A partir de esta caracterización, Levinas puede definir el “ideal de paz y de equilibrio” (*Ibid*, 77) y la necesidad de integración e igualación del idealismo burgués como esencialmente imperialista. Con el término “conservadurismo inquieto” (*Ibid*, 76) pretende mostrar el particular carácter reaccionario y combativo que aquel ideal de paz porta consigo. Esta última afirmación podrá comprenderse mejor si consideramos una de las observaciones más relevantes de Levinas en su obra *De l'évasion*: el idealismo, a pesar de su búsqueda de trascendencia, no habría ido más allá del ontologismo.

Es necesario elucidar, antes de continuar, qué comprende Levinas por “idealismo” en *De l'évasion*. El término “idealismo” parece relacionarse con lo que en *Quelques réflexions* identificaba con el “pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos” (Levinas 1934, 11), el “mundo liberal”. En *Quelques réflexions* Levinas caracterizaría al “mundo moderno”⁶ como aquel que intentando trascender el “mundo brutal [de la naturaleza] y de la historia

5 No se debe comprender esta crítica de Levinas como una impugnación o rechazo de las instituciones y del Estado, sino de su modo de legitimación, los fundamentos de su constitución. Teniendo en cuenta esta advertencia sería necesario distinguir estos fundamentos o “razones” específicas que conducen a la alienación en la voluntad general y a la constitución de una comunidad política. Ello nos llevaría a distinguir las diversas teorías sobre el origen o fundamento del Estado. Sin embargo, solo se pretende exhibir aquí una característica compartida por tales concepciones: la alienación en la voluntad general y la instauración de un “mandato externo” (objetivación de la ley) se asientan sobre el temor latente a la tiranía de lo otro-que-yo, lo irracional, lo inorgánico.

6 La denominación “mundo moderno” en *Quelques réflexions* se refiere al “mundo liberal”, quedando en este caso exceptuado el marxismo.

implacable de la existencia concreta” (*Ibid*, 11) habría colocado al mundo espiritual de la razón en un plano superior al real. El sujeto autónomo es aquel capaz de trascender el destino trágico de la naturaleza física, social e histórica a partir de su subsunción o subordinación al orden racional. De esta forma, el liberalismo de *Quelques réflexions* parecía oponerse al ontologismo hitleriano que “encadenaba” al sujeto al destino biológico de la raza y a la comunidad de la sangre (“llamados de la herencia y del pasado”). Sin embargo, este ideal de autonomía propio de la tradición liberal e idealista, habría conservado- según *De l'évasion*- el punto central del ontologismo: el ideal de suficiencia del ser. El sujeto liberal no habría concebido la insuficiencia de su ser propio más que como una limitación del ser, combatiendo por una armonía entre el mundo y él, por el perfeccionamiento o completitud del ser. La noción de trascendencia del idealismo liberal condenaría al sujeto a la aspiración de suficiencia: “la comunión con el ser infinito seguía siendo su única preocupación” (*Ibid*, 78). Este movimiento de integración que conducía al sujeto a alienarse en la voluntad general, lo llevaría pronto a quedar “preso en el engranaje incomprensible del orden universal” (*Ibid*, 78). Levinas muestra así el movimiento que conduce del ideal liberal de autonomía al orden imperialista que reclama al sujeto un último sacrificio: si ha de garantizar su libre posesión y la expansión del espíritu contra los obstáculos que amenazan la libertad, debe quedar a merced de las fuerzas racionales que lo reclaman. “El mundo reconstruido por la filosofía idealista [está] bañado de razón y sometido a la razón” (Levinas 1934, 11). De modo que el sujeto liberal que queda preso del engranaje universal de la razón, “no es ya el individuo que todavía no dispone de sí, sino una persona autónoma que, sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del término, movilizable” (Levinas 1935, 78). Experiencia del “ser del yo” que, según Levinas, ha permitido conocer la guerra y posguerra.

Estas palabras no pueden sino recordar aquella obra que años antes había publicado Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung* (1930, 9-30). En esta obra, el pensador alemán intentaba develar la relación entre la movilización total de las fuerzas del Estado en guerra y la disponibilidad necesaria para dicha movilización. Tras la movilización total de las fuerzas aliadas durante la Gran guerra (principalmente Estados Unidos de Norteamérica) se encontraba, para dicho autor, “la gran Iglesia popular del siglo XIX” (Jünger 1930, 104): el progreso. El ideal humanitario habría servido como justificación simbólica para dicha movilización, lo que solo fue posible gracias a la fe instalada en los corazones de

aquellos hombres: la fe en el progreso de la razón libre. Levinas pudo advertir en *De l'évasion* la vinculación entre la concepción de autonomía del idealismo burgués y el sacrificio final que su propio ideal le exigía al sujeto: la necesidad de alienación en el todo para garantizar la libertad como suficiencia e integridad. A diferencia de Jünger que veía en el fenómeno de la “movilización total” el fin de los valores de la burguesía mundial (libertad, razón, humanidad) y el triunfo de la “voluntad de potencia”⁷, Levinas encuentra en el liberalismo en tanto “conservadurismo inquieto”, la articulación entre el concepto *negativo* y *positivo* de libertad⁸. El “yo burgués” separado del mundo, libre del condicionamiento de la naturaleza física y autosuficiente, debe enfrentarse a la amenaza del no-yo que obstruye o pone en peligro su integridad. Replegado sobre sí intenta liberarse del miedo respecto a aquello que pone en riesgo su posesión armónica, busca liberarse del despotismo de algo que no puede controlar. Este ideal de suficiencia lo conduce más allá de sí, en un movimiento trascendente que lucha por un ser mejor, por una mayor armonía con el mundo, por una comunión con el ser infinito. Ideal de paz que le exige un sacrificio: la alienación en la fuerza racional merced a la cual pueda garantizar su libre posesión. Así, el conservadurismo del sujeto burgués no es simplemente temeroso y replegado en lo de sí, sino también “inquieto”, es decir, capaz de trascender su encierro por la alienación en el todo racional que le garantiza su integridad y autosuficiencia. Pero ello significa, al mismo tiempo, un compromiso: la verdadera libertad es una empresa de continua *conquista*.

II

-
- 7 Jünger había analizado cómo la “gran Iglesia del progreso” había posibilitado la “movilización total” de las fuerzas aliadas y la constitución de una gran maquinaria de guerra. Este devenir del espíritu occidental en “voluntad de potencia”, habría exhibido para el pensador alemán la verdadera faz del liberalismo, arrancando su máscara humanitaria y dejando aparecer el fetichismo bárbaro de la máquina. En la nueva sociedad industrial “solo [serían] posibles [para Jünger] dos paisajes: el del taller y el del combate” (Rossi 2003, 69-70). A partir de un “realismo heroico”, el autor alemán llamaba a la nación alemana a aceptar este proceso ineluctable y, superando a los demás países, ponerse al frente de esta nueva era. El núcleo de su “realismo heroico” implicaba “la aceptación de la funcionalización total de la vida” (*ibid*, 69-70).
- 8 Hacemos referencia a la clásica distinción entre el concepto “negativo” y “positivo” de libertad, expuesta por Isaiah Berlin en su conocido artículo “Two concepts of liberty” (Berlin 1958, 205-211). No se pretende con tal afirmación minimizar o incluso eliminar la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, y el modo correspondiente de legitimación de los fundamentos del Estado. Simplemente se intenta evitar la identificación lineal y unívoca entre libertad negativa y pensamiento burgués.

Retomemos la afirmación de Levinas en *De l'évasion*: el idealismo, a pesar de su búsqueda de trascendencia, no habría ido más allá del ontologismo. El ideal de suficiencia del ser, que conserva el idealismo liberal, promueve la “movilización total” de los hombres lanzándolos a la lucha contra todo aquello que amenaza su libertad. Es una lucha por su integridad, es un combate por su propia existencia. En 1947, Levinas publica su obra *De l'existence à l'existant*, aportando nuevos elementos a su crítica del ideal de suficiencia. La lucha del sujeto burgués contra aquello que amenaza su integridad y pone en cuestionamiento su libre posesión, se comprende allí “como el cuidado [*souci*] que el ser procura de su propia duración y [...] conservación” (Levinas 1947, 26). La lucha “contra el porvenir que introduce cosas desconocidas en los problemas resueltos en los que vive” (Levinas 1935, 76-77) se presenta como una lucha por la conservación de la propia existencia: nueva lectura de Levinas del “conservadurismo inquieto” del liberalismo. Antes que un repliegue en lo de sí, el idealismo liberal promovería “la lucha del ser ya existente por la prolongación de esa existencia” (Levinas 1947, 26). El burgués no se caracterizaría por la despreocupación y el gozo⁹ solitario, sino que “mediocrementemente materialista, al goce, [preferiría] la certidumbre del mañana” (Levinas 1935, 76). Es importante detenerse en esta crítica de Levinas al “materialismo mediocre” del hombre burgués, en su relación con el ideal de lucha por la propia existencia.

Según el pensador francés, el “materialismo” del hombre burgués se asienta sobre una concepción del ser basada en el tiempo de la economía: es la lucha del ser por prolongar su existencia, por procurar su duración y conservación. Este modelo ontológico-económico del ser que busca “perseverar en el ser”, sería el producto de una confluencia entre aquel ideal de suficiencia (la búsqueda de identidad o plena inmanencia del ser), que idealismo y ontologismo compartirían, y el nuevo prototipo de relación entre el existente y la existencia que el desarrollo de las ciencias biológicas del siglo XIX había permitido conocer (Levinas 1947, 26): la concepción de la vida como “lucha por la existencia”. Así, Levinas concibe al materialismo burgués como el resultado de un orden ontológico-económico que impone a los hombres un modelo de existencia: la del ser “preocupado de ser”. El orden social basado en dicho modelo promovería la

9 Levinas evita así las clásicas críticas al liberalismo provenientes de los sectores “revolucionarios conservadores” alemanes. Estos últimos, contraponían a la búsqueda de seguridad y tranquilidad propias del mundo burgués, una retórica de la vida peligrosa y la comunidad de la guerra. El cuestionamiento al liberalismo encontrará, en Levinas, una vía alternativa a esta “ideología de la guerra”. Cfr. Losurdo 1991.

funcionalización total de la vida, con vistas a preservar el bien máspreciado del sujeto libre: su integridad vital. En este punto puede comprenderse cómo los argumentos de Levinas pueden desembocar, según Wolfgang Krewani (2008, 109-119), en el concepto de biopoder o biopolítica: la biopolítica realizaría en el plano de la política la circularidad del ideal ontológico de suficiencia del ser. Si bien el concepto de biopoder ha sido utilizado para explicar el carácter peculiar de la política del Tercer Reich¹⁰, el ideal biopolítico alcanzaría incluso al idealismo liberal. El “conservadurismo inquieto” del liberalismo no estaría suficientemente a resguardo de las exigencias que impone el biopoder. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial no fue el producto de una anomalía o contingencia de la razón sino que, por el contrario, estuvo íntimamente relacionada con la necesidad de la biopolítica de “someter la vida misma a una incesante movilización” (Agamben 1995, 187). Algo que el propio Levinas había advertido, como vimos previamente, incluso antes de la guerra, cuando en 1935 afirmaba: “lo que está preso en el engranaje incomprensible del orden universal [es] [...] una persona autónoma que, sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del término, movilizable. Cuestionada, esa persona adquiere la conciencia punzante de la realidad última cuyo sacrificio se le pide [...] lo que cuenta en toda esta experiencia del ser [...] [es] el de la inamovilidad misma de nuestra presencia”, el “sentimiento agudo de estar clavado” (Levinas 1935, 78-79) al ser.

Sin embargo, otro punto de *De l'existence à l'existant* puede ser destacado en esta crítica de Levinas al “materialismo mediocre” del burgués. El ideal ontológico-económico de la “perseverancia en el ser”, que el idealismo no habría podido superar, influye sobre la relación del sujeto con el mundo. El mundo basado en el “cuidado de existir” es pensado como un conjunto de útiles cuya finalidad última es la conservación de la existencia¹¹. Tras las cosas del mundo,

10 En su obra *Homo Sacer: Il potere sovrano e la vita nuda*, Giorgio Agamben considera los análisis de Levinas en *Quelques réflexions*, como una de las más importantes contribuciones a la comprensión del nacionalsocialismo desde el punto de vista de la biopolítica (Agamben 1995, 190-194).

11 En su crítica a la concepción del mundo de las necesidades materiales y del trabajo del “idealismo capitalista”, Levinas embiste contra la concepción heideggeriana del mundo como un conjunto de útiles. No obstante ¿de qué modo es posible encontrar en la filosofía de Heidegger, antimodernista y partidario del nacionalsocialismo, elementos que permitan una crítica contra el “idealismo capitalista”? Esta respuesta exige un análisis que escapa a los objetivos y alcance del presente trabajo. Sin embargo, se puede considerar que el punto destacado de la crítica levinasiana es la no escisión entre “idealismo capitalista” y la ontología heideggeriana que en el Post scriptum de *Quelques réflexions* aparece vinculada al nacionalsocialismo (Levinas 1934, 23). Este eje de su análisis nos permite acercarnos al

tras los “alimentos terrestres”, retorna el fin último de la vida desnuda o el puro existir, un mundo en el que solo se come *para vivir*. Esta estructura del mundo como un conjunto de útiles, concibe a los objetos como mero “material” <con vistas a> la existencia, subordinando toda relación mundana a la finalidad ontológica. La concepción de las cosas como útiles no solo expresa el ideal biopolítico de la “circularidad del ser” (ser que persevera en el ser), sino que también se enmarca dentro de la perspectiva propia de la “lucha por la existencia”: la concepción del mundo como un espacio de guerra. “La alimentación es, para la Intendencia, avituallamiento, las casas y los albergues, acuartelamiento” (Levinas 1947, 54). Es el espacio de la guerra, promovido por el ideal biopolítico, el que lleva finalmente a aquella reducción del mundo a un conjunto de útiles: “Es solo en las épocas de miseria y de privaciones cuando se perfila, tras los objetos del deseo, la sombra de una finalidad ulterior que oscurece el mundo. Cuando hay que comer, beber y calentarse para no morir, cuando el alimento se convierte en carburante- como en ciertos trabajos duros- también el mundo parece haber llegado a su fin, trastocado, absurdo” (*Ibid*, 57).

Ahora bien, la crítica de Levinas a esta concepción del mundo basada en el ideal ontológico-económico, no desemboca en un rechazo de todo materialismo y en una reivindicación del espíritu por sobre lo real. Contra las filosofías de la dignidad que, aceptando los presupuestos ontológicos de la relación con el mundo, intentan reivindicar una trascendencia del sujeto en el reino del espíritu (o en un mundo auténtico), Levinas afirma: “desconocer la sinceridad del hambre y de la sed; es, bajo el pretexto de salvar la dignidad del hombre [...] cerrar los ojos a las mentiras de un idealismo capitalista y a las evasiones en la elocuencia y el opio que este propone” (*Ibid*, 57). Así, el autor francés se opone a toda “hipocresía del sermón” (*Ibid*, 58) que, pretendiendo superar las condiciones de un materialismo vulgar, apelaría a una defensa de la “dignidad” de la persona por encima de los bajos instintos de la necesidad¹². Del mismo modo, en su libro *Le Temps et l'Autre*¹³, Levinas cuestiona la concepción del idealismo clásico que concibe la vida cotidiana de las necesidades materiales como una simple

espíritu de la crítica levinasiana con interpretaciones contemporáneas que exhiben la relación entre capitalismo y nacionalsocialismo. Véase, por ejemplo: Traverso 2005, 227-258.

12 Contra la “hipocresía del sermón” de las filosofías de la dignidad, Levinas no duda en reivindicar el materialismo y el ideal de lucha y sacrificio propuesta por el marxismo (Levinas 1947, 57-58).

13 Durante los años 1946 y 1947, Levinas dicta cuatro conferencias en el *Collège Philosophique* de Jean Wahl, que serán publicadas posteriormente con el título *Le Temps et l'Autre* (Levinas 1948).

secuela animal que la actividad del espíritu debe constantemente superar (Levinas 1948, 100), reivindicando por el contrario la grandeza de las luchas de la clase obrera, pues “en el desafío con que las masas responden a las elites cuando se preocupan más del pan que de la angustia hay algo más que ingenuidad” (*Ibid*, 99-100).

Para Levinas, la reducción de las cosas a mero material o combustible, cuando se come para vivir o se trabaja para subsistir, solo puede surgir en un mundo de “lucha por la existencia”, un mundo de carestía, miseria y privación. El idealismo capitalista, en lugar de cuestionar el ideal ontológico-económico de esta concepción biopolítica, lo acepta como parte constitutiva del hombre, aunque como un residuo animal instintivo. De este modo, lleva a cabo un doble proceso encubridor: por un lado, la naturalización del ideal ontológico-económico como necesidad animal y, por otro lado, la condena del ámbito de la necesidad corporal (el hambre, la sed, etc.) como alejada de lo propiamente humano. Al naturalizar el ideal de “perseverancia en el ser”, el idealismo capitalista encubre las verdaderas condiciones que convierten al mundo en un ámbito de lucha por la existencia, las razones por las que el mundo se transforma en un espacio de guerra, miseria y carestía. Al mismo tiempo, relega a un nivel inferior a todo reclamo que apele al ámbito de la necesidad, pues las necesidades corporales deben subordinarse a finalidades espirituales superiores: es necesario sacrificar la voz instintiva del cuerpo que pide alimentos, si ello supone alcanzar la dignidad de pertenecer a un orden libre y racional.

III

En el Prefacio a su obra *Totalité et infini*, el filósofo francés retoma las críticas previamente esbozadas (Levinas 1961a). El ideal de suficiencia del ser que condena a los sujetos a las exigencias del biopoder, la alienación en el todo racional y la transformación del mundo en un espacio de lucha por la existencia, es descrito por Levinas del siguiente modo: “la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro [...] El acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es la movilización de los seres, anclados hasta aquí en su identidad, movilización de absolutos, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer” (*Ibid*, 47). El espacio de la guerra es aquel que define la concepción ontológica-económica del ser “preocupado por ser”. En este ámbito, el sujeto autónomo comprometido con su propio ideal de paz e integridad debe sacrificarse para conservar su libertad. Sometidos a la finalidad ontológica, los

individuos se transforman en “meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas” (*Ibid*, 48). Para Levinas “la faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (*Ibid*, 48). El concepto de totalidad, núcleo central de la obra, resume así la crítica levinasiana al ideal biopolítico que domina la filosofía occidental, y al que el idealismo liberal no habría podido escapar.

Se ha considerado la crítica a la noción de totalidad como una condena a los totalitarismos del siglo XX, en particular al nacionalsocialismo. Sin embargo, el pensador francés va más allá de la clásica oposición entre los regímenes fascistas y las democracias liberales. Sus argumentos revelan el punto de contacto o núcleo de connivencia que sostiene a ambas concepciones: el ideal biopolítico del “ser que persevera en el ser”. Al retomar la crítica ya esbozada en *De l'évasion a la movilización total de absolutos*, Levinas vuelve a cuestionar el ideal ontológico-económico que penetra al idealismo burgués. Recordemos previamente las notas que caracterizaban el “conservadurismo inquieto” del sujeto liberal: la concepción de un yo que se basta a sí mismo, el enfrentamiento con el no-yo percibido como un obstáculo, una libertad basada en la alienación en el todo racional para hacer frente a la amenaza del no-yo, sacrificio de la libertad en una movilización total que busca conservar la libertad. Al mismo tiempo, esta concepción del “conservadurismo inquieto” del idealismo burgués confluía con el ideal biopolítico de “perseverancia en el ser”, exhibiendo un modo peculiar de comprender la sociabilidad: el mundo es un espacio de “lucha por la existencia”.

En este contexto puede comprenderse aquello que afirma Levinas en su obra *Totalité et infini*: “El idealismo profundizado hasta el fin lleva toda ética a la política” (*Ibid*, 230). Esta afirmación puede sugerir, en una lectura apresurada, un rechazo de la política por parte de Levinas. Sin embargo, es necesario analizar detenidamente aquello que el autor francés intenta expresar. En el Prefacio a *Totalité et infini*, Levinas define la política del siguiente modo: “El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra- la política- se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón” (*Ibid*, 47). Pero, ¿en qué sentido, para Levinas, el idealismo “lleva toda ética a la política”? Y, al mismo tiempo, ¿por qué la política se transforma en el “arte de la guerra”?

En la base del idealismo, el filósofo francés advierte una concepción *alérgica* del yo respecto a todo aquello que es no-yo. El sujeto liberal concibe *lo otro* como un obstáculo, como un límite a su libertad. El no-yo como límite y

negación de la libertad del yo debe superarse en un orden que trascienda esta limitación. Con el fin de garantizar su integridad frente a la amenaza de lo *otro-que-yo*, el sujeto se aliena en la voluntad general. Solo por el común deseo de lo universal, en un “cálculo ideal [y] [...] bajo el dominio de las necesidades ideales que los atraviesan desde todas partes” (*Ibid*, 230), los individuos pueden escapar de la imprevisibilidad de una voluntad o fuerza extraña a su integridad. Así, se produce “la constitución de instituciones razonables en las cuales llega a ser objetiva y efectiva una razón impersonal [que actúa ya] en las personas que hablan y [que] sostiene su efectiva realidad” (*Ibid*, 230)¹⁴. El Estado universal se transforma en una garantía contra toda amenaza que intente cuestionar la integridad y suficiencia del sujeto liberal. “La conciencia individual [...] se reabsorbe en el orden universal del Estado que, desde un comienzo, parecía entrever o constituir” (*Ibid*, 221), merced a su propia finalidad: la protección contra la tiranía del no-yo. Sin embargo, el sujeto absorbido en la totalidad racional del Estado debe pronto sacrificarse por su propio ideal, “lo que posee se convierte en un capital cargado de intereses” (Levinas 1935, 77). El Estado fundado en el ideal de preservación de la libertad, en su voluntad de suficiencia y autoconservación, exige a los miembros de la totalidad racional un sacrificio permanente: la movilización del cuerpo colectivo contra toda amenaza a la voluntad general. El Estado asentado en “el famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se quiere y se cree libre” (Levinas 1934, 23), no abandona el ideal alérgico que fundamenta la voluntad general. La política, en el Estado racional, se transforma en un ámbito de lucha contra toda amenaza que ponga en cuestión su integridad. La “razón de guerra” constituye el corazón mismo del concepto idealista de libertad.

La relación ética del *cara-a-cara* que Levinas opone a la política basada en la “razón de guerra” implica un cuestionamiento de los presupuestos del Estado racional promovido por el idealismo liberal. Su objetivo es poner en tela de juicio el fundamento mismo de la constitución del Estado racional: “la relación con el Otro [...] que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad” (Levinas 1961a, 216). La constitución de una

14 Levinas afirma: “la constitution des institutions raisonnables dans lesquelles devient objective et effective une raison impersonnelle qui oeuvre déjà dans les personnes qui parlent et soutient déjà leur effective réalité” (Levinas 1961b, 239). Daniel Guillot traduce: “la constitución de instituciones razonables en las cuales llega a ser objetiva y efectiva una razón impersonal que ya se abre en las personas que hablan y sostiene ya su efectiva realidad” (Levinas 1961a, 230). Se elige modificar levemente la traducción de Guillot para rescatar el significado de “oeuvre”.

comunidad basada en el miedo a la amenaza del otro, carácter alérgico de la sociabilidad liberal, finaliza en la absorción de las voluntades en una legalidad impersonal, en la alienación a la voluntad general que es ya razón de Estado. Con la identificación entre la voluntad y la razón, intención última del idealismo (*Ibid*, 230), toda multiplicidad es absorbida en la totalidad racional que mueve y promueve su propia conservación. Ya vimos previamente cómo esta búsqueda de autoconservación, al confluir con el ideal ontológico-económico de la biopolítica, finalizaba en la movilización total de los seres autónomos y en la constitución de un espacio de lucha por la existencia.

Ahora bien, el rechazo de Levinas a este modo de comprender la política, a través de su ética heterónoma del rostro (la relación del *cara-a-cara*) y su crítica a la noción de totalidad, ¿implica un abandono de la política en favor de la ética? ¿No supondría ello, finalmente, dejar la política en manos del idealismo liberal y, por ende, aceptar el triunfo de la “razón de guerra”?

IV

En *Éthique et infini*¹⁵, Levinas afirma: “Mi crítica de la totalidad surgió, en efecto, después de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado” (Levinas 1982, 74). Estas palabras no pueden sugerir un abandono de la política a sí misma y una mera preocupación por la ética. ¿Cómo podría existir una separación entre la responsabilidad ética y la cuestión política? Levinas jamás aceptó que las críticas al Estado racional culminaran en una protesta individual¹⁶ o en un rechazo de toda forma institucional. Pues “la libertad no se realiza fuera de las instituciones sociales y políticas [...] la libertad apolítica se explica como una ilusión” (Levinas 1961a, 255). Su ética heterónoma siempre estuvo asentada en la necesidad de pensar una nueva forma de sociabilidad, pero una sociabilidad política. En este sentido, la relación política no fue pensada como un complemento o, incluso, una degradación de la responsabilidad ética sino, por el contrario, como la fuente misma de sus preocupaciones. Pero ello no significa una aceptación resignada de los presupuestos del idealismo liberal: “buscamos una vía para salir del idealismo” (Levinas 1962, 93).

15 *Éthique et infini* recopila un conjunto de conversaciones entre Emmanuel Levinas y Philippe Nemo, registradas entre febrero y marzo de 1981.

16 Levinas afirma: “En lo que concierne al Estado y a la opresión del Yo por el Estado [...] No quiero protestar contra todas las molestias que un individuo puede tener en un Estado. Sería regresar al egoísmo contra el que la Razón tiene razón. El Yo que defiende contra la jerarquía es el necesario para hacer justicia al Otro” (Levinas 1962, 109).

El interés por la relación entre ética y política en el pensamiento de Emmanuel Levinas ha conducido a muchos especialistas a reflexionar sobre el vínculo e interacción entre responsabilidad y justicia. Entre tales estudios, cabe destacar el análisis de Annabel Herzog en su artículo “Is Liberalism ‘all we need’? Lévinas’s Politics of Surplus” (2002 204-227). Su interpretación se aleja de aquellas lecturas que al analizar el complejo vínculo entre ética y política en el pensamiento levinasiano, concluyen que existe en el filósofo francés una separación entre ambas esferas y una defensa o resignación, en el plano político, al Estado liberal. Frente a quienes ven en Levinas un salto o hiato entre ética y política, Herzog antepone un pasaje concreto entre ambas: la miseria. La base de la ética es la miseria, soy responsable del otro porque está hambriento (y esto, como afirma Herzog, no es una simple metáfora), el otro me reclama. Esta miseria es el hambre concreto, no una determinación abstracta del Otro sino una consecuencia de la forma de sociabilidad política. La virtud de este análisis es evitar el encubrimiento de las condiciones políticas y materiales que conducen a la situación de carestía. Contra toda “hipocresía del sermón”, su análisis no oculta que el origen del hambre surge de la propia política. Según lo expuesto en nuestro trabajo, esta se correspondía con un Estado racional asentado en un ideal alérgico, una máquina de exclusión que promueve el ideal ontológico-económico de “perseverancia en el ser” y “lucha por la existencia”. Aquellos a quienes debemos hacer frente en sus reclamos, aquellos que nos miran desde su “desnudez proletaria” (Levinas 1972, 39), son el resultado de un modo particular de sociabilidad política: la sociabilidad promovida por el idealismo liberal.

Sin embargo, según el análisis de Herzog del pensamiento levinasiano, la política es tanto el origen como la cura del hambre, la solución es política. Pero ello implica pensar la política por una vía diferente a la del idealismo liberal. La autora sugiere una “política de la excedencia” que, invirtiendo la idea del Estado asentado sobre el ideal ontológico-económico de “perseverancia en el ser”, ponga en peligro sus fronteras y reservas por los que no tienen nada que dar, una política para los desheredados de la tierra, un Estado para aquellos que no luchan o no pueden luchar por su existencia. He aquí la propuesta levinasiana que, según la lectura de Herzog, resquebraja la idea tradicional de Estado y dota a la política de un significado ético. Esta “política de la excedencia” implica ir más allá del liberalismo, de su “conservadurismo inquieto” y de su “razón de guerra”. Tarea compleja que la filosofía de Levinas nos invita a pensar.

V

Indagar una vía alternativa a la tesis según la cual Emmanuel Levinas habría defendido o, tal vez, aceptado con resignación el Estado liberal como un modo privilegiado de sociabilidad política, es reconocer el constante esfuerzo del autor francés por denunciar las injusticias derivadas del régimen liberal y su persistente preocupación por pensar un modo alternativo de sociabilidad.

En el presente trabajo, se analizaron algunas de las consideraciones críticas de Levinas sobre el liberalismo, sin intentar definir o calificar el carácter esencial de la filosofía política levinasiana. Dada la complejidad de su obra, e incluso de las ambigüedades o cambios que pueden surgir en el pensamiento político de todo filósofo, este trabajo solo tuvo como objetivo resaltar ciertas reflexiones que pueden interpelarnos aún hoy. En este sentido, lejos de clausurar el interrogante inicial, este persiste: ¿Satisface el liberalismo la dignidad auténtica del sujeto humano? Pregunta inspirada por el deseo de justicia, por la necesidad de pensar un nuevo modo de sociabilidad política. Resignación imposible, responsabilidad sin clausura.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, España, Pre-textos, 2006.
- Berlin, Isaiah (1958), “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. Julio Bayón, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 205-211.
- Delhez, Michel (2002), “La Kehre levinassienne”, *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 100, N° 1-2, pp. 129-148.
- Herzog, Annabel (2002), “Is Liberalism ‘all we need’? Lévinas’s Politics of Surplus”, *Political Theory*, Vol. 30, n° 2. Sage Publications, Abril 2002, pp. 204-227.
- Horowitz, Ascher; Horowitz, Gad (2006), "Is Liberalism All We Need? Prelude via Fascism", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics*, Horowitz, Asher; Horowitz, Gad (eds), Toronto, University of Toronto Press, pp. 12-23.
- Jünger, Ernst (1930), “La movilización total”, en *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, TusQuets, 2003.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus (2006), “A propos de la notion de justification dans la philosophie de Levinas”, en Emilio Baccharini, Francesca Brezzi, Joëlle

- Hansel, Irene Kajon, *Emmanuel Levinas. Prophetic inspiration and philosophy*, Actas del Congreso Internacional en el Centenario de su Nacimiento, Roma, Florencia, La Giuntina, 2008, pp. 109-119.
- Levinas, Emmanuel (1934), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- — — (1935), *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2000.
- — — (1947), *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000.
- — — (1948), *El tiempo y el otro*, trad. J. L. Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 2003.
- — — (1953), “Libertad y mandato”, en *La realidad y su sombra, Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, trad. Antonio Domínguez Leiva, Madrid: Trotta, 2001.
- — — (1961a), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel Guillot, Salamanca, Sígueme, 1987.
- — — (1961b), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París, Le Livre de Poche, 1990.
- — — (1962), “Trascendencia y altura”, en *La realidad y su sombra, Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, trad. Antonio Domínguez Leiva, Madrid, Trotta, 2001.
- — — (1972), “Ideología e idealismo”, en *De Dios que viene a la idea*, trad. Graciano Gonzalés E.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díaz, Madrid, Caparrós Editores, 1995.
- — — (1982), *Ética e infinito*, trad. J. M. Ayuso Díez, Madrid, Visor, 1991.
- Losurdo, Domenico (1991), *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, trad. Antonio Bonnano, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Rossi, Luis A. (2003), “La política del heroísmo: Ernst Jünger entre 1920 y 1932”, *Revista de historia intelectual Prismas*, Buenos Aires, año 7, N° 7, pp. 51-71.
- Traverso, Enzo (2005), “Interpretar el fascismo. Notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile”, *Ayer* 60 (4): 227-258.

Aportes para una genealogía de la democracia en el siglo XX a partir de la contraposición Kelsen/Schmitt.

Contributions to a genealogy of democracy in the twentieth century starting from the opposition Kelsen/Schmitt.

ANDRÉS FORTUNATO

Universidad de Buenos Aires - Escuela de Defensa Nacional

andfortu@gmail.com

Resumen: en este trabajo analizo las teorías de Carl Schmitt y Hans Kelsen sobre la democracia a la luz del tópico weberiano de la racionalización. Mi tesis es que el contrapunto entre los dos juristas no escapa a la escisión epocal que caracteriza a la modernidad decimonónica y continúa en el siglo XX. Por último, sostendré que la manifestación política de este fondo aporético—sobre el cual hay que entender el desafío de la democracia— es lo que Schmitt denomina Estado total.

Palabras clave: democracia, Estado total, secularización, racionalización, Schmitt, Kelsen.

Abstract: In this work I analyze the theories of Carl Schmitt and Hans Kelsen of democracy in the light of the weberian topic of rationalization. My thesis is that this counterpoint does not escape the contemporary split that characterizes the nineteenth century modernity and continues in the twentieth century. At last, I'll maintain that the political manifestation of this aporetic background—over which one must understand the challenge of democracy—is what Schmitt calls the total State.

Key words: democracy, total State, secularization, rationalization, Schmitt, Kelsen.

Recibido: 22/10/2013.

Aprobado: 9/10/2014.

“[...] es como si en nuestros días se hubiera roto el lazo natural que une las opiniones a los gustos y los actos a las creencias. La simpatía que en todo tiempo se observó entre los sentimientos y las ideas de los hombres parece destruida, y se dirían abolidas todas las leyes de analogía moral.”

A. de Tocqueville, *La democracia en América*

“[...] la democracia es, de acuerdo a su idea, una sociedad sin padres”

H. Kelsen, *Los fundamentos de la democracia*

“Todo pensamiento democrático se mueve con clara necesidad en ideas de inmanencia”

Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*

I. Introducción y periodización

En los últimos años se han multiplicado los textos y las teorías acerca de la crisis de la democracia en el contexto de la globalización. Desde 1975, cuando la comisión trilateral publicara el informe *The crisis of democracy* (Crozier, Huntington y Watanuki, 1975) se ha reforzado la idea de una crisis terminal de los sistemas democráticos¹. Esto no parece extraño en una época que adolece de una excesiva afición por la novedad y, sin embargo, se torna sospechoso en la medida en que observamos que tanto en estos debates como en la teoría política no existe claridad y distinción respecto a qué es la democracia, esto es, qué es aquello que entra en crisis. Por otro lado, el hecho mismo de que la crisis se deba a un “exceso de democracia”, como señalan los autores del informe, muestra que la democracia es el horizonte político de nuestro tiempo: no es concebible un más allá, una verdadera *pos-democracia* sin que sea definida meramente por la vía negativa. Incluso la crisis de la democracia es consecuencia de la democracia. Lo cierto es que lo que se revela parece ser un fondo problemático más que el fin de un concepto. La democracia es un problema y, en este sentido, podría pensarse que siempre estuvo en crisis, es decir, que nunca lo estuvo. Pero incluso hay problemas para comprender el problema: “democracia” se dice de tantas maneras que ha sido tanto el principio fundamental de lo político como una forma de gobierno en particular, tanto el

1 Algunos de los textos más representativos son: (Crouch, 2004), (Rancière, 1995), (Galli 2011).

reinado del atomismo liberal, como la expresión de la voluntad general, tanto la limitación del poder en pos de la libertad privada, como la absolutización del poder en pos de la libertad total, tanto ‘tecnocracia’, como ‘populismo’. Pero quizás esto no sea un problema externo al concepto de democracia, sino constitutivo; quizás esta sea una de sus principales características: la esencia de la democracia es el relativismo, decía Kelsen; un bazar de constituciones, decía Platón. Se plantea entonces una situación claramente problemática: cómo pensar aquello que constituye políticamente a la época, pero de forma indefinida. O incluso paradójica: cómo hacer una teoría que tenga cierto nivel de normatividad en base a un problema que rechaza todo tipo de normatividad, que hace de la normatividad un *lugar vacío*.

En este trabajo me propongo aportar a la genealogía de la problemática de la democracia en lo que respecta a su desarrollo en algunos textos europeos de la primera mitad del siglo xx. El problema que analizaré será el del *terreno común* que permite la contraposición entre las teorías jurídico-políticas de Schmitt y Kelsen; ambas enfrentadas respecto al significado y las consecuencias de la democracia en su época. Que dos autores tan disímiles compartan el modo de plantear el problema de la normatividad en la democracia, es un ejemplo de cómo se constituye como un horizonte ineludible para posiciones tanto políticas como teóricas. La tesis que defenderé será que esta contraposición se comprende a la luz de una segunda etapa en el proceso de secularización, que llamaremos, siguiendo a Weber², pero sobre todo a Schmitt, *racionalización*. Los problemas que presenta esta etapa son derivados de una escisión fundamental entre forma y materia, norma y vida o ley y decisión; y se expresan principalmente en el surgimiento del Estado total o la disolución de la diferencia entre Estado y sociedad civil. De modo que el concepto de democracia que aquí desarrollaremos excede a las formas políticas particulares como “democracia liberal”, “democracia directa” o incluso la democracia como homogeneidad que defiende Schmitt. En algún momento de la modernidad la democracia dejó de ser una forma de gobierno entre otras, un régimen más, para ser un dato básico

2 Esto no es solo una decisión metodológica, tiene también sus razones histórico-conceptuales, siendo que M. Weber fue una gran influencia en el debate político de la República de Weimar y, en muchos sentidos, las teorías de Kelsen y de Schmitt quieren ser respuestas a los problemas planteados en sus obras. Schmitt asistió a las lecturas públicas de Weber “La política como vocación” y “La ciencia como vocación”, discutía personalmente con él y a su vez atendió a su curso sobre “Lineamientos para una historia universal social y económica”. Habermas diría que Schmitt era un “verdadero estudiante” o por lo menos un “hijo natural” de Weber (McCormick 1996, 32).

de la realidad: ¿quién se declara, hoy en día, anti-democrático? El Estado no es una entidad independiente de la democracia; de hecho, la democracia le exige una constante adaptación a los nuevos escenarios que le plantea. El mayor de esos problemas es qué forma política tiene que adquirir una mediación visible y pública entre la normatividad y los hechos, en un contexto en el que esa forma no parece estar por encima de la sociedad (o ser neutral a ella) o de la pluralidad de actores.

No se trata, sin embargo, de descubrir las novedades del siglo xx, sino de mostrar cómo ciertos conceptos modernos y, sobre todo, ciertas problemáticas se re-significan. No se trata de encontrar el quiebre absoluto entre la “era del Estado” y el comienzo de una forma política nunca antes vista. Es preciso rechazar el abordaje dicotómico a la cuestión de la secularización. Esto conduce a un falso dilema: o bien estamos frente a la liquidación de la teología o bien esta permanece, ya sea funcional o sustancialmente. Por lo contrario, si entendemos que la secularización es un proceso que no es pasible de ser sintetizado bajo un concepto unívoco o un sentido unilateral, seríamos más coherentes con aquellos postulados de la historia intelectual que la distinguen de su predecesora, la historia de las ideas (Palti, 2007). No buscamos núcleos eidéticos que nacen, crecen y mueren en la historia, lo que tratamos de hacer es trazar una genealogía de las condiciones aporéticas que permiten los posicionamientos tanto políticos como teóricos que están sujetos a la variación y la multiplicidad de sentidos propia de la situación. De esta forma podríamos distinguir, entonces, diferentes capas de la problemática de la secularización que se van desarrollando con el correr del tiempo. Esto permitiría evadir los problemas que tienen las teorías que la convierten en un bloque homogéneo y persistente de negación o afirmación de la teología iniciado en el siglo xvii o, más tarde, en el xviii. Las transformaciones políticas del siglo xx deben ser entendidas, entonces, como re-significaciones y profundizaciones de conceptos modernos. Por eso es que *racionalización*, como veremos, no implica secularización completa, si entendemos que su negación (irracionalidad, mito, estetización) le es inherente.

II. Racionalización y escisión

En el año 1923 se publican dos libros que, desde diferentes perspectivas, llegan a conclusiones similares. *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács y *Catolicismo romano y forma política* de C. Schmitt se proponen realizar un diagnóstico de los problemas políticos de la época y, al mismo tiempo, bocetar

algunas líneas teóricas dirigidas a resolverlos³. Ambos asistieron a las clases de M. Weber, ambos rescatan ciertos aspectos del diagnóstico que el maestro realizara acerca de la modernidad, ambos lo critican. En uno y otro caso, la principal crítica a la tesis weberiana de la racionalización es que el proceso de formalización racional no debe ser entendido como una simple reducción del mundo de la vida a un conjunto de procedimientos guiados por el principio rector de una racionalidad monista. La industrialización capitalista o racionalización es una profundización de dualismos y contradicciones, no la liquidación de un elemento por el otro, la destrucción del contenido por la forma. Pareciera que, de esta manera, están recuperando aquella tesis del padre de la sociología y mentor intelectual de Weber, Simmel, expuesta en *El conflicto de la cultura moderna*: la modernidad es la época del conflicto entre vida y forma. La verdadera herencia viene, sin embargo, de Hegel. Ambos trabajos son profundizaciones de líneas enfrentadas del hegelianismo, Schmitt a través de la teología y Lukács a través del marxismo que, a pesar de sus diferencias, repiten el *dictum* del joven Hegel: “La escisión (*Entzweiung*) es la fuente de la necesidad (*Bedürfniss*) de la filosofía, y, como formación de la época, la cara dada y dependiente de la forma” (Hegel 1999, 12). Aunque, en su caso, la búsqueda de una síntesis filosófica se encuentra necesariamente fusionada a la búsqueda de un proyecto político que logre superar el dualismo y neutralizar el conflicto.

La racionalización, como señala Lukács, parece haber culminado en la absolutización de una jaula de hierro carente de sentido, por un lado, y en la imposibilidad de establecer relaciones entre ese sistema de formalizaciones y la práctica concreta o la experiencia vivida⁴, por el otro. Sin embargo, también precisa estetización y mitología para cristalizarse. La estética y la irracionalidad (utilizando terminología de Lukács) parecen ser la única salida posible para el sujeto que se encuentra frente a la imposibilidad de ubicar su propia experiencia en el mundo objetivo de la jaula de hierro (Lúkacs 1977, 317).

La postura de Schmitt es similar en muchos aspectos. Ya en *Romanticismo político* da cuenta del romanticismo en tanto epifenómeno de la situación espiritual de Europa. El tipo subjetivo del romántico es el típico

3 Para desarrollar esta relación nos basamos en un excelente artículo de McCormick (1998).

4 “Esta racionalización del mundo, en apariencia completa, que llega hasta lo más profundo tanto de lo físico como de lo psíquico del ser humano, encuentra, sin embargo, sus límites en el carácter formal de su propia racionalidad. Es decir, la racionalización de los elementos aislados de la vida, las legalidades formales que de allí surgen, se ensamblan inmediatamente y para el ojo superficial en un sistema unificado de <leyes> generales [...]” (Lúkacs 1977, 276).

individuo que hace de toda norma la *occasio* para actuar como dicta su propia interioridad. El romanticismo del siglo XIX sienta las bases subjetivas para la dominación técnica propia del siglo XX⁵. La tendencia histórico-conceptual que ambos autores analizan en la década del 20' podría ser interpretada como una anticipación de las vertientes que más tarde serían comprendidas como 'estetización de la política'. La clave jurídica de la dominación (*Herrschaft*) técnica es que, recuperando un motivo weberiano, se caracteriza por ser legitimada por la propia legalidad. Si bien Schmitt distingue entre diferentes tipos de estatalidad que nunca se encuentran aislados, sino que dan lugar a formas mixtas, la *legale Herrschaftes*, sin duda, la que tiende a prevalecer sobre los otros tipos. El problema es el siguiente:

Hoy, p. ej., podría decirse, sin incurrir en contradicción, que la disolución del Reichstag es 'rigurosamente legal' aun cuando constituya un golpe de Estado; y, a la inversa, que una disolución del Reichstag responde propiamente al espíritu de la Constitución, aunque no sea legal. Tales antítesis sirven de expresión documental del desmoronamiento de un sistema de legalidad que termina en un formalismo y un funcionalismo sin objeto que no guarda relación con la realidad (Schmitt 1971, 15).

Schmitt describe en este párrafo la situación alemana de 1932, pero en textos posteriores estas antítesis del formalismo se extenderán por todo el mundo (Schmitt 2012). La *legale Herrschaft*, entonces, produce una situación en la que el poder descansa en la ley (la "ley gobierna" de manera impersonal) y no en una voluntad, identidad o tradición legitimadoras. Lo cual convierte al Estado en un reino de los medios donde los fines se encuentran desarticulados y cualquier movimiento político puede, por ende, apropiarse de la ley para llevar a cabo los fines que considera universales. Esta contraparte política del funcionalismo legal comparte con el romanticismo el hecho de que se constituye como una pura particularidad que se justifica a través de universales abstractos sin auxilio de la mediación. Como no existe autoridad mediadora que tenga la última palabra en la interpretación de la ley, esta queda librada al relativismo de los individuos. Un individuo puede encontrar, dentro de su interioridad (como en el romanticismo), el universal sin necesidad de que este valga para el exterior⁶.

5 "En realidad, la romántica del Siglo XIX — si no queremos convertir, de manera romántica, esa palabra un tanto dadaísta de "romántica" en un vehículo de confusión — significa solamente la etapa intermedia de lo estético situada entre el moralismo del Siglo XVIII y el economismo del Siglo XIX. [...] En el desarrollo espiritual posterior, el esteticismo romántico es un servidor de lo económico y se convierte en un fenómeno colateral" (Schmitt 1932, 70).

6 "Es el destino de nuestro tiempo, con su racionalización e intelectualización y, sobre todo,

Asimismo, un movimiento político puede llevar violentamente a cabo acciones justificadas por los fines que considera universales sin importar los obstáculos y las críticas que se le presenten, mientras esté utilizando medios legales. La *legale Herrschaft* repite, entonces, el esquema de la racionalización que había construido M. Weber: la vida en común se rige por normas vacías de contenido, legitimidad o sentido; pero esto no resulta en un automatismo social, sino en un politeísmo de los valores o lucha entre los dioses de la era sin dioses⁷.

No es extraño que esta escisión se replique en el ámbito de la teoría, dando lugar a posiciones que, dicho en términos generales, enfatizan o bien la norma o bien la existencia. A su vez, tampoco es extraño que esta escisión sienta las bases para el devenir del concepto de democracia en tanto es pensado en los textos que pertenecen a esta configuración aporética.

II.a Kelsen

La contraparte teórica del funcionalismo de la *legale Herrschaft* es, según Schmitt, el positivismo jurídico. H. Kelsen, como principal adversario de la polémica, desarrolla una teoría del derecho que fundamenta exclusivamente en la norma y rescinde por completo la dimensión “fáctica” y, en términos de *Teología política*, “excepcional” de la decisión o la autoridad que ejerce el poder a través del cual la ley tiene vigencia.⁸ Para Kelsen, tanto el funcionamiento como la validez del sistema jurídico se explican a la inversa de como lo hace Schmitt, la autoridad que aplica la ley lo hace porque está legitimada por la ley, porque es nombrada en función de la ley. De esta forma, el problema de la soberanía queda completamente anulado.

Porque si “poder” no se refiere al dominio de los juicios de valores sino al dominio de la realidad determinada por la ley causal, lo que significa la capacidad de producir un efecto, sería entonces fácil demostrar que la soberanía, como supremo poder no puede ser en este sentido una característica de los Estados como entidades legales. [...] Este concepto de soberanía en términos de causalidad es metafísico, no científico, es

con su desmagificación del mundo, que los valores fundamentales y más sublimes se hayan retirado de la vida pública al reino transmundo de la vida mística o a la fraternidad de las relaciones inmediatas entre los individuos” (Weber 2007, 82).

7 “Titanes”, dirá E. Jünger en un texto de 1993, “El próximo siglo pertenece a los titanes; los dioses se desvanecen aún más en su aparecer” (Jünger, 2003).

8 Aunque facticidad y excepcionalidad no son lo mismo (ya que tanto en normalidad como en estado de excepción hay aplicación fáctica de la ley), es a partir de la excepción cuando se revela la verdad de la situación fáctica de un determinado nomos o sistema jurídico-político, esto es, quien es el soberano.

derivado de una tendencia a deificar el Estado lo que inevitablemente conduce a una teoría política que es más teología que ciencia del Estado (Kelsen 1974, 216).

La ciencia del Estado se dedica a la validez jurídica y el resto se encuentra atado a la cadena causal de la facticidad. Por su parte, las teorías políticas que son “más teología que ciencia del Estado” no solo son anacrónicas, sino que suponen una filosofía de la historia contradictoria: convierten a la modernidad en un proceso de de-divinización y re-divinización, sin distinguir correctamente las características que son teológicas de las que no lo son. El positivismo jurídico, por el contrario, responde a la problemática de la secularización con un relativismo que corresponde al horizonte político democrático. Si “el positivismo está asociado al relativismo” (Kelsen 2004, 11) no es solo porque “Lo absoluto en general y los valores absolutos en particular pertenecen a una esfera trascendental que está más allá de la experiencia científica” (Ibíd.), sino también porque constituye la epistemología que corresponde a la democracia, en tanto esta es “el eslogan dominante en los espíritus de los siglos XIX y XX” y es, a su vez, “la expresión de un relativismo político” (Kelsen 1920, 37).⁹ De esta forma, hay un nexo insoslayable entre la filosofía político-jurídica normativista de Kelsen y la democracia como horizonte de la época, podríamos agregar, secularizada y racionalizada¹⁰. Schmitt no dirá que el positivismo se corresponde con la democracia, ya que, si esta se ha convertido en un horizonte político ineludible, debe encontrar la forma de re-pensarla de forma tal que esta se convierta en un arma contra el parlamentarismo y las tendencias disolutorias del Estado. Kelsen, en este sentido, coincide con Schmitt en el diagnóstico respecto a los conceptos teológico-políticos: no *funcionan* en una *legale Herrschaft*. Dice Kelsen en su *Teoría general del Derecho y el Estado*:

El individuo que es o tiene autoridad debe haber recibido el derecho de expedir mandatos obligatorios, de tal manera que otros individuos se encuentren obligados a obedecer. Tal derecho o poder solo puede ser conferido a un individuo por un orden normativo. Así pues, la autoridad es originariamente la característica de un orden normativo. Solo un orden normativo puede ser ‘soberano’, es decir, autoridad suprema,

9 Y a su vez: “Aquel que prefiere la democracia a la autocracia tiene una disposición más fuerte a una cognición científica de la sociedad en general, y del Estado y la ley en particular” (Kelsen 1955, 34).

10 Si bien la obra de Kelsen no abunda en consideraciones históricas acerca de la democracia y menos acerca de la secularización, podríamos analizarla en base al esquema de la racionalización sin violentar su pensamiento a través de una prolepsis; al contrario, le estaríamos agregando un nivel de análisis que él mismo conocía por haber estudiado con M. Weber, a quien conoció “personalmente” y estudió “con mucho detenimiento” (Kelsen, 2004, 28).

o última razón de validez de las normas que un individuo está autorizado a expedir con el carácter de 'mandatos' y que otros individuos está obligados a obedecer (Kelsen 1958, 456).

Si "solo un orden normativo puede ser soberano", entonces no puede haber soberanía. De hecho, en un Estado democrático por ejemplo, la soberanía popular no es más que una 'máscara totémica' (Kelsen 1989, 249), una ficción legitimadora. Si bien esta ficción es necesaria, ya que debe haber algún tipo de "decisión" que legitime el funcionamiento de la ley, no es una decisión real, es una norma más, que se manifiesta bajo la forma del deber ser. De esta forma, la posición de Kelsen no sale de la forma legal y no puede explicar su funcionamiento e incluso su legitimidad más que a partir de ella misma. A pesar de que, como demuestra Carlos Herrera en su artículo (Herrera 1998) sobre las relaciones de Schmitt y Kelsen con el liberalismo, el jurista austriaco está muy lejos de poder ser caracterizado como un liberal *strictu sensu*, no deja de ser cierto que, como sostiene Duguit (1928: 64, citado en Herrera, 1998: 210) la identificación entre Estado y estado de derecho impide una limitación del Estado por el derecho, ya que se da en términos normativos y no a través de una autoridad. Es precisamente en este punto en el que Kelsen tiene una deuda respecto a la *armonía preestablecida* que Schmitt ubica entre los principios metafísicos del liberal-parlamentarismo. La diferencia estriba en que, para Kelsen, aquella armonía, en vez de tender hacia el "orden" mercantil de la libre competencia, tendería a un fortalecimiento político del proletariado, expresado a través de la actividad de los partidos políticos en el parlamento, lo cual se produce de forma casi automática o, por lo menos, sin la intervención de una autoridad superior a los agentes de la sociedad civil. Hay un punto en el cual si la última instancia de definición de la norma no se remite a un sujeto, esta debe autoregularse. La lógica no deja de excluir el momento de la decisión. Pero esta identificación entre Estado y derecho lejos de significar una identidad entre norma y existencia conlleva una exacerbación de su escisión: cuanto más unida se presente formalmente la norma, más fragmentada estará en la realidad, más abstracta será. Sin embargo, la lectura que aquí hacemos no es necesariamente schmittiana. Como veremos, la contraposición entre ambos autores tiene puntos ciegos tanto en uno como en otro.

II.b Schmitt

Schmitt reconoce, como ya señalamos, que la época que le tocó vivir

manifiesta una escisión entre sujeto y objeto que se puede observar, por ejemplo, en el rechazo del romanticismo a la dominación técnica del mundo. Si bien en un comienzo el jurista creía que la potencia representativa del catolicismo como *complexio oppositorum* todavía constituía la solución al caos al que tendía la racionalización; hacia el final de su obra, la teología se transforma en el refugio de lo que podríamos llamar su *clasicismo político*. Schmitt es consciente de que la forma política ha variado y de que el nomos de la tierra ya no es actual, sino un concepto clásico, esto es, un modo de conservar el orden frente al vertiginoso cambio. Es por eso que se considera a sí mismo “el último representante consciente del *jus publicum europeum* [...], vivo su fin como Benito Cereno experimentó el periplo del barco pirata” (Schmitt 1994, 71). Y si bien Schmitt creía que la racionalización no podría resultar en un estadio completamente des-teologizado, ya que en ese caso no habría más política ni, por ende, protección frente a un caos completo o guerra total similares al Estado de naturaleza hobbesiano, tampoco logró desarrollar una teoría de los cambios en la teología política que le permitiera dar cuenta de la situación que le era contemporánea.

Aun así, podemos entender que aquellos intentos de *complexio oppositorum* no escapan a la escisión que el propio Schmitt describe. Aquí hay que señalar la crítica que le hace K. Löwith en su artículo *Der okkasionelle dezisionismus von C. Schmitt*, donde reactiva las críticas de Schmitt al romanticismo, pero sobre el propio jurista. En este texto Löwith señala los peligros de una teoría que reduzca por completo la normatividad a la facticidad. Si las teorías de Kelsen y el neo-kantismo no se salvaban de la ilimitada violencia de la abstracción, como señala Schmitt en *La tiranía de los valores*, el propio Schmitt corre el peligro de que el decisionismo se convierta en ocasionalismo, otra palabra para relativismo. Así, la teoría de Schmitt podría ser coherente con una forma política subjetivista que no logra convertirse en norma sino a través de la subjetividad del más fuerte o capaz de brindar protección; o, como señala Löwith, una exteriorización ocasional de su propia subjetividad frente a la *realpolitik*. Lo cierto es que “el derecho es siempre 'derecho de una situación'” (Schmitt 2009, 18), lo cual significa que las condiciones de posibilidad de la normalidad son establecidas por la subjetividad del soberano. En una época donde ya no hay representación directa de la trascendencia, el soberano no es *auctoritas* sino una subjetividad más frente a la *legale Herrschaft*. Es por eso que, como Weber, Schmitt debe desmarcar la democracia del parlamentarismo, de esa forma todavía quedaría potencial unificador (en términos teológicos) tanto en el mito como en la dictadura. Ahora, cuál deba ser la forma de la democracia

para Schmitt es algo que no queda claro. Si en algunas de sus obras parece defender una democracia cesarista como el único medio de lograr la homogeneidad necesaria para que no reine el atomismo liberal, en otras parece criticarla como una forma más de Estado total. En concreto, cuando en 1938 Schmitt reconfigura su interpretación del *Leviatán* busca un concepto de Estado ya no meramente decisionista sino trascendente a la sociedad civil y, por ende, alternativo al Estado del cesarismo nazi (Dotti, 2002). Hay, sin duda, una gran ambigüedad en el diagnóstico schmittiano de la democracia en el contexto de la racionalización. Podríamos pensar que si bien Schmitt entiende que la democracia es un proceso histórico que abarca todos los ámbitos de la sociabilidad (lectura que encuentra un antecedente en Tocqueville) y se caracteriza por menguar la potencia teológica de los conceptos políticos y provocarle una crisis al Estado, por otro lado también entiende que ese mismo proceso es inevitable: la democracia no es post-política, obliga a que se produzcan transformaciones en el dominio de lo teológico-político. Por un lado, “La crisis del Estado moderno se funda en que una democracia de masas o una democracia de todos los seres humanos no puede llevar a cabo ninguna forma de Estado [...]” (Schmitt 1990, 21), por otro lado “la historia de las ideas políticas y de las teorías del Estado durante todo el siglo XIX puede ser abarcada con un simple tópico: la marcha triunfal de la democracia. Ningún Estado del marco cultural de la Europa occidental se resistió a la extensión de las ideas e instituciones democráticas” (Op. Cit., 29) y, sobre todo, “una visión científica de la democracia tendrá que desplazarse a un terreno especial, que he denominado 'teología política'” (Op. Cit., 40). Por un lado, entonces, se opone a Kelsen en lo que respecta al potencial político de la democracia y, por el otro, coincide con él en que la democracia ha llegado para quedarse. Es esta ambigüedad, esta indefinición de la democracia, la mejor prueba de la antítesis en la cual se encuentran tanto el pensamiento de Kelsen como el de Schmitt, ni uno ni otro están dispuestos a relativizar los extremos que defienden: o bien es la trascendencia, o bien es el relativismo democrático. Las respuestas siguen dándose en términos dicotómicos, a tono con la escisión epocal. En el caso de Schmitt el problema se encuentra en la imposibilidad de conjugar su concepto de lo político con su propio diagnóstico de la política en el siglo XX: si por un lado reconoce que la inmanencia democrática se ha convertido en un horizonte ineludible,¹¹ por otro lado sigue pensando en lo político como un modo de

11 “El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al

representar la trascendencia y al Estado como una entidad necesariamente trascendente (o neutral) a la sociedad civil. El conflicto parece irresoluble por lo menos en los términos en los que plantea Schmitt. Como señala Dotti (2002) la trascendencia del Estado es lo que hace que Schmitt rechace tanto a las democracias liberales como al totalitarismo en todas sus versiones, ya que en ambos casos el Estado se identifica con la sociedad en movimiento. Pero está claro que la trascendencia del Estado moderno es contradictoria con la inevitable inmanencia democrática. Paradójicamente, en este punto Schmitt recupera un tópico de la tradición liberal: la neutralidad del Estado. Como señala Dotti (2005 y 2008) el concepto de Estado que Schmitt defiende frente al pluralismo liberal y al partisanismo totalitario proviene de sus lecturas del liberalismo francés del siglo XIX, particularmente de Constant. Esto resulta paradójico no solo porque es uno de los mayores críticos del liberalismo del siglo XX reivindicando ideas fundamentales del liberalismo, sino también porque podría interpretarse que la neutralidad estatal supone el aumento de los poderes indirectos y, por ende, de las facciones. ¿Por qué? En la medida en que el Estado neutral sólo interviene en casos excepcionales, mientras haya normalidad la sociedad es la que se encarga de resolver cualquier tipo de problemática económica, ya que si el Estado interviniese perdería su neutralidad a favor de alguna de las partes. Pero en sociedades donde el conflicto de intereses económicos es constante, esto significa que si bien es para resolver el problema del partisanismo y la lucha facciosa que Schmitt se inclina hacia la noción de neutralidad de Constant, o en palabras de Dotti (2008), para enfrentar el peligro de la crisis revolucionaria en el orden estatal weimariano, la restricción del poder neutral a la *auctoritas* o la intervención sólo en la excepción implica que en la *potestas*, el gobierno o la normal administración de las cosas, el criterio queda en manos de la pluralidad societal expresada a través de los partidos. Pero si la planificación económica a largo plazo pertenece a la segunda dimensión, a la normalidad, ¿qué criterio debe seguir para evitar caer constantemente en crisis políticas y económicas? Desde nuestro punto de vista, la deuda de Schmitt con el principio liberal de la neutralidad le impide dar cuenta de esta problemática, ya que ese criterio queda en manos del pluralismo de la sociedad y no de la construcción de una unidad política supra-partidaria (cuya activación se restringe a lo excepcional). Esta

Estado. En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre estas representaciones de la inmanencia; la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados [...]” (Schmitt 2009, 47).

cuestión, en los términos en que venimos planteando el problema, se traduce como la imposibilidad de pensar la mediación *normal* o institucional entre normatividad y facticidad, que para Schmitt sólo aparece verdaderamente (en su estado más *soberano*, *absoluto* o *neutral*) en estado de excepción, para restaurar el orden. El resto del tiempo, la soberanía no puede sino mostrarse mutilada, agobiada por criterios provenientes de la inmanencia de la sociedad (economía y técnica) que, para Schmitt, no le pertenecen.

Para Kelsen, por lo contrario, la democracia se realiza en la coexistencia de diversas interpretaciones de la norma que define a un sistema político-jurídico. Aquello que garantiza el pluralismo no es sino la imposibilidad de trazar un puente entre el ideal de la democracia y su realización en el Estado: el parlamento. Este provee las bases para que el proletariado utilice la democracia de la misma forma en que lo hizo la burguesía (Herrera 1998, 211), esto es, los medios pueden ser utilizados por cualquier fuerza política, dependiendo de la coyuntura. Ahora bien, esa coyuntura (socio-económica) se torna la dimensión determinante de cuánto pluralismo hay en democracia. Si efectivamente el acceso al parlamento depende exclusivamente de la correlación de fuerzas partidarias que responden a la situación social, entonces esa lucha no encuentra fin y, como decíamos, democracia y Estado se tornan inconciliables.

Por un lado, entonces, el nuevo espacio de la opinión pública lleva la marca del relativismo propio de la configuración social de fuerzas y, por el otro, el reinado de la inmanencia que solo puede ser salvado de la guerra civil por una apertura neutral a la trascendencia que ya no parece tener vigencia. Aquella confianza en el potencial de la tradición católica para restituir el dominio de la representación que Schmitt develaba en *Catolicismo romano y forma política* se transforma, en textos posteriores, en una suerte de resignación cuando reconoce que la escisión no parece ser salvable y que, incluso, la misma teología política parece tener que habitarla. Algo que ya en aquel texto de 1923 se encontraba patente: la *complexio oppositorum* no es ni una superación dialéctica ni un tercer término romántico. Pero, ¿qué es entonces? De lo que estamos seguros, diría Schmitt, es de las terribles consecuencias de que no exista. Si la representación ya no se encuentra corporizada por una instancia absolutamente trascendente a la sociedad civil, entonces debe surgir de su propia inmanencia. Esto redundará en una tendencia hacia la relativización de la representación en manos del pluralismo de la sociedad civil. En otras palabras, la escisión entre norma y existencia indica que el Estado que antes se constituía como la encarnadura de

esa norma ahora se confunde con la sociedad civil y, por ende, pierde su potencial mediador. Parafraseando a Kant: normas sin existencia son vacías y existencias sin norma son ciegas. El desafío que plantea la democracia es, de acuerdo a Schmitt, el de cómo darle contenido a la normatividad cuando esta es accesible a todos y, por ende, no es accesible para nadie, porque carece de referencia fáctica, carece de una voz autorizada. Dicho de otra forma: cómo sacar la unidad política de la multiplicidad misma o cómo generar comunidad al interior de la fragmentación. Uno de los métodos que Schmitt explora en su *Doctrina de la constitución* es precisamente el de la homogeneidad política a través de la aclamación del poder ejecutivo encarnado en el presidente del *Reich* que, a diferencia del canciller, que es elegido por el parlamento, es elegido por todo el pueblo y, por ende, representa de forma más homogénea. Si los fundamentos de todo Estado requieren que haya tanto identidad como representación¹², el problema es cómo conjugarlas, ya que cada una tiende a extremos opuestos: ya sea la homogeneidad absoluta (principio monárquico) o la pluralidad partidaria (principio parlamentario).

III. Estado total

Este giro en la relación entre immanencia y trascendencia que caracteriza a la secularización del siglo XIX se transforma, a partir del siglo XX, en una crisis del Estado. Es en función de esta crisis que podemos introducir una nueva etapa en el proceso de racionalización. Desde que Weber realizara su diagnóstico de la modernidad, no ha habido consenso respecto a la periodización de un proceso tan vasto y problemático. Y sin embargo fueron los autores del *modernismo reaccionario* (Herf 1984) quienes primero escribieron sobre las manifestaciones de este proceso en lo que refiere a la primera mitad del siglo XX. Podemos encontrar en Schmitt una figura emblemática de ese recorte espacio-temporal, precisamente por ser el que se dedica a identificar las consecuencias políticas de la transformación. En su muy citada conferencia del año 1929 en Barcelona, Schmitt desarrolla una teoría de los grandes desplazamientos en la historia de los conceptos. El último de ellos, que se constituye como la signature del siglo XX, es el de la técnica. Esta comienza a ser el “área central” a partir de la cual adquieren sentido todos los conceptos espirituales y políticos de la época, en tanto estos son “existenciales y no normativos”.

12 “En la realidad de la vida política no hay un Estado que pueda renunciar a todos los elementos estructurales del principio de la identidad, como no lo hay que pueda renunciar a todos los elementos estructurales de la representación” (Schmitt, 1982: 206).

Esta nueva “área central” del proceso de secularización debe ser entendida como la culminación del proceso de racionalización y el comienzo de una nueva época. Claro que la genealogía de esta novedad no se reduce a una herencia del pasado inmediato, ni siquiera se detiene en lo que Koselleck llama *Sattelzeit*. Los problemas de este proceso comienzan con lo que Schmitt llama la gran “época técnica” cuya primera máquina es el Leviatán (Schmitt 2002, 33). La época técnica culmina, entonces, en el siglo XX con la apertura a una nueva forma política y la transformación completa de su principal máquina, el Estado. Aquellas oposiciones que signaban la política del siglo XIX comienzan a difuminarse y, en su lugar, aparece lo que Schmitt llama el “Estado total”.

El Estado llega a ser la ‘auto-organización de la sociedad’. Con ello se suprime, como ya se mencionó, la distinción hasta entonces siempre presupuesta entre Estado y sociedad, gobierno y pueblo, lo cual convierte a todos los conceptos e instituciones basadas en esta condición (ley, presupuesto, autonomía administrativa) en nuevos problemas. En forma simultánea tiene lugar un hecho más trascendental todavía. Si la sociedad se organiza a sí misma como Estado, si el Estado y la sociedad han de ser fundamentalmente idénticos, todos los problemas sociales y económicos devienen problemas pertenecientes a las atribuciones directas del Estado y ya no es posible diferenciar entre los asuntos estatal-políticos y los social-apolíticos (Schmitt 2001, 87).¹³

De esta forma, la neutralidad que garantizaba el Estado liberal ya no es posible en los mismos términos, porque el Estado no es el universal concreto que puede brindar una solución superior a los intereses particulares que habitan la sociedad civil; por lo contrario, el hecho de que sea una “auto-organización de la sociedad” implica que su unidad política se encuentre debilitada constantemente por sus propias partes.¹⁴ Debemos señalar, aquí, en qué medida la crítica que Kelsen realiza en su respuesta a *El defensor de la constitución* no

13 No estamos para nada de acuerdo con la traducción al español del título de este artículo de Schmitt publicada en el Fondo de Cultura Económica. En *Die Wendung zum totalen Staat*, “total” no puede ser interpretado como “totalitario” en la medida en que no se restringe a los fenómenos políticos que esa categoría mienta, sino que también (y sobre todo) abarca aquellos que se le suelen oponer, esto es, las democracias liberales.

14 Si bien las partes no pueden serlo sino de un todo, este proceso consiste precisamente en la igualación del todo con las partes, en la pérdida de la delimitación interno/externo (cuyo ejemplo paradigmático será, posteriormente, la proliferación de ONGs que trabajan con una lógica que erosiona al Estado tanto local como internacionalmente). Lo cual redundaría en que, por un lado, predomina el partisanismo político y, por el otro, la totalidad no se pierde, sino que se fagocita a las partes. Paradójicamente, la fragmentación de la unidad política conlleva la absolutización de un mismo espacio que podríamos llamar totalidad, ya que no hay diferentes jerarquías entre los actores, sino que todos son todo lo que pueden ser. El atomismo es la expresión más acabada de la totalidad, esta existe de forma inmediata, indiferenciada.

da en el blanco. El argumento más fuerte de Kelsen es el siguiente: las ideas de Schmitt sobre el Estado total son contradictorias con sus ideas sobre el pluralismo. Para Kelsen, Schmitt confunde estas dos tendencias contrapuestas que él mismo encuentra en la situación política que les es contemporánea. Si el pluralismo conlleva una separación clara entre Estado y sociedad propia del Estado liberal del siglo XIX, el Estado total las unifica bajo el propio Estado. Si el pluralismo amenaza la unidad estatal, subordinándola a un proceso de atomización de la política, el Estado total reduce las facciones sociales a elementos estatales integrados. Y sin embargo, el diagnóstico de Schmitt respecto al Estado total no se refiere a un fortalecimiento del Estado. Por lo contrario, como señala en el prólogo a la segunda edición de *El concepto de lo político*, la era del Estado ha llegado a su fin. El Estado total es la realización del pluralismo del siglo XX. Kelsen, en cambio, compara el Estado total con el pluralismo del siglo XIX. La diferencia no es menor, ya que en el siglo XX, el pluralismo es la forma en la que se da la “auto-organización de la sociedad”. Lejos de resultar en una unidad política diferenciada de los actores sociales, la identidad entre Estado y sociedad pluraliza las *lealtades*, los vínculos y los contratos políticos. La acusación de “ideológico” que Kelsen le lanza a este diagnóstico que estamos desarrollando a partir de los textos de Schmitt, lejos de constituir una refutación, lo refleja simétricamente. El Estado total se ha vuelto un asunto de ideología y no de autoridad. Especial atención nos merece el uso de la palabra “filosófico” en la siguiente cita:

[...] en la misma medida en que el estado se transforma en una estructura pluralista, en lugar de la fidelidad al Estado y a su Constitución aparece la fidelidad a la organización social, hacia las estructuras que sustentan el pluralismo estatal, e incluso, como anteriormente hemos manifestado ya, el complejo social muestra frecuentemente la tendencia a ser total, es decir, a lograr la sujeción de los ciudadanos por él abarcados tanto en el orden económico como en el filosófico (Schmitt 2009a, 162).

Creemos que el adjetivo “filosófico” está usado, aquí, en el sentido de *Weltanschauung* o cosmovisión, esto es, como aquellas expresiones de la cultura que sincretizan el conjunto de creencias de un complejo social determinado. De esta manera, la dimensión ‘filosófica’ o, *mutatis mutandis*, ‘ideológica’ se vuelve fundamental en la conformación de la ‘totalidad’ en ese complejo social. Totalidad que, lejos de instanciarse en una figura de autoridad estatal, sirve de base para la proliferación de fidelidades. Nótese que, de esta forma, se diluye el vínculo entre los conceptos de totalidad y Estado. Por lo

contrario, la totalidad o el totalitarismo (la ausencia de mediaciones y, por ende, la identificación entre la multiplicidad de subjetividades pseudo-políticas y la inmanencia de lo social) aparece cuando no hay Estado o cuando está, pero en proceso de descomposición.

Por otro lado, el Estado social o total del siglo xx no debe dejar de buscar formas de neutralidad, aquellas que, según Schmitt, le provea la técnica. Aun cuando, como ya vimos, Schmitt se encuentra preso de la contraposición entre norma y acción de la racionalización, reconoce que el concepto de lo político debe adquirir una nueva forma en una era en la que el área central (*Zentralgebiet*) se ha convertido en la técnica y la economía. Si bien es cierto que la distinción amigo-enemigo es propia del concepto de lo político, este concepto es necesariamente existencial y, por ende, histórico. De modo que no solo está sujeto a las variaciones históricas sino también a la concepción de la historia que. De modo que lo político no pierde su autonomía cuando se vuelca hacia la técnica y la economía para definir amigo-enemigo, en todo caso estas se vuelven políticas. Este giro es necesario cuando el dictum *cujus regio ejus religio* se transforma en *cujus regio ejus oeconomia* y la distinción amigo-enemigo se manifiesta principalmente a través de proyectos económicos y medios tecnológicos. Esta crisis que Schmitt observa en 1929 y que W. Lippmann,¹⁵ con otro vocabulario y otra línea política, diagnostica en la misma época (incluso antes, *The phantom public* se publica en 1927), podría ser el germen de la que en los 70's la comisión trilateral denomina crisis de gobernabilidad (Huntington et al. 1975). Podría ser el germen de la crisis que Claus Offe analiza desde una perspectiva afín al marxismo en los 80's.¹⁶ No es de ningún modo casual que el sociólogo conecte la crisis de gobernabilidad con la secularización en tanto esta produce la separación entre norma y acción.¹⁷

15 Me refiero a su obra *The phantompublic* que, por otro lado, es importante para comprender la genealogía del neoliberalismo. No sería sino en un coloquio denominado "Walter Lippmann" de 1938 que se daría cita el *Think tank* neoliberal (Hayek y von Mises entre otros) que se proponía, como señala Foucault, solucionar los problemas que el *Laissez-faire* dejaba irresueltos a través de "una vigilancia, una actividad, una intervención permanente" (Foucault 2008, 158). Lo cual permite pensar otra de las vertientes por las cuales la política se manifiesta a través de la economía.

16 Al respecto, el mismo Offe reconoce que se encuentran muchas coincidencias entre los autores conservadores que teorizan sobre la ingobernabilidad del Estado en el capitalismo tardío (entre los que podríamos incluir a Schmitt, aunque no lo mencione) y la crítica socialista (Offe 1984, 65).

17 "La neutralización política y normativa de la esfera de la producción y los mercados está conectada con el fenómeno de la secularización. La validez de las normas está refinada y relativizada por la causalidad de las leyes del mercado." "[...] En consecuencia, el sistema

Ahora bien, se podría pensar que, contrariamente a la posición que estamos defendiendo, el Estado total, en tanto es el espacio de inmanencia de lo político, redundaría en una *identificación* entre norma y existencia. Esta identidad estaría garantizada por la politización y normalización de todos los ámbitos de la vida social. Así, desde esta perspectiva crítica podría pensarse que en virtud de que no existe distinción entre privado y público, la existencia en sociedad se encuentra completamente reglada y normada por procesos que escapan a los mismos sujetos. Cierta sentido común contemporáneo que concluye que “todo es político”¹⁸ seguiría esta línea. La autonomía de la política y la escisión entre norma y existencia eran posibles cuando todavía quedaban remanentes de la trascendencia teológica, cuando había necesidad de una mediación entre universal y particular. En la medida en que no hay más mediación posible, tampoco hay un espacio diferenciado (justamente el de la mediación) de la política. Si bien hay algo de cierto en esta crítica, el problema es que el Estado total no cierra la escisión, sino que la profundiza aún más, convirtiéndola en lo que Schmitt llama la tiranía de los valores. Decisión y valor se convierten en dos polos cuya relación nunca es concreta, sino siempre abstracta. La universalidad del valor es interpretada y aplicada por la subjetividad individual, lo cual redundaría en una lucha eterna de particularidades. No hay juez que dirima la situación, ya que el juez mismo es un individuo más, intérprete del valor. El resultado es que:

La libertad puramente subjetiva de la posición de valores conduce empero a una lucha eterna de los valores y las cosmovisiones, a una guerra de todos contra todos, a un eterno *bellum omnium contra omnes*, en comparación con el cual el viejo *bellum omnium contra omnes* e incluso el estado de naturaleza homicida de la filosofía del Estado de Thomas Hobbes son verdaderos idilios. Los viejos dioses emergen de sus tumbas y luchan nuevamente sus viejas luchas, pero desencantados y –como tenemos que añadir hoy en día– con nuevos medios de lucha [...] espantosos productos de la ciencia prescindente de valores y de la industria y la técnica a las que ella sirve (Schmitt 2012a, 130).

Si bien es cierto que esta situación implica una tendencia hacia la

capitalista está constantemente enfrentado al dilema de tener que abstraer tanto de las reglas normativas de la acción como de las relaciones significativas entre los sujetos, sin poder ignorarlas.” “Las sociedades industriales capitalistas desarrolladas no tienen a su disposición un mecanismo a partir del cual reconciliar las normas y valores de sus miembros con los requerimientos sistémicos funcionales que las subyacen. En este sentido, estas sociedades son siempre ingobernables.” (Op. Cit., 82-83)

18 Es posible encontrar este pensamiento en algunas interpretaciones que se desprenden de ciertos trabajos de Deleuze, por ejemplo: “En resumen, todo es política pero toda política es a la vez *macropolítica* y *micropolítica*” (Deleuze y Guattari 2002, 218).

politización total de la vida social, esto no puede convertirse nunca en una posibilidad real por las mismas razones por las que no existen verdaderos autómatas, ni siquiera de la ley. El sistema de la *legale Herrschaft* en el Estado total no puede auto-regularse infinitamente. Como demostró Canguilhem en su escrito *Máquina y organismo*, todo mecanicismo supone un finalismo y, en el espectro que analiza Canguilhem (modernidad y cartesianismo),¹⁹ los fines de la máquina moderna están puestos por el hombre, como un organismo le otorga movimiento a sus prótesis. Parafraseando, podemos decir que los fines que se plantea el Estado total no pueden originarse en el mecanismo mismo de los códigos (legales y valorativos), sino que su movimiento depende de la existencia de una contradicción entre ellos mismos y su contraparte subjetiva. Es por eso que la racionalización, si bien ha sido interpretada como un giro hacia la inmanencia, no implica la clausura de lo teológico político en términos absolutos. Deja abierta la puerta para que lo religioso-simbólico se le presente a las subjetividades dentro mismo de la “auto-organización de la sociedad”, ya no como una trascendencia de la cual emana la unidad comunal, sino como dioses que luchan entre sí.

Por eso es que también persiste la autonomía de la política. La politización absoluta implicaría la anulación del conflicto, ya que la validez de la ley y la autoridad no estaría dada por la neutralización del conflicto; por lo contrario, la validez de la ley surgiría de sí misma y la obediencia sería inmediata. No puede haber disposición al conflicto en una sociedad en que la obediencia es automática, en que la subjetivación se produce a través de mecanismos de control inmediato²⁰. Una sociedad sin una instancia exterior a la subjetividad que haga valer a la ley es una sociedad sin interferencia entre la norma y su aplicación, una sociedad sin conflicto, una sociedad de autómatas.

19 Aún más: “La racionalización de las técnicas hace olvidar el origen irracional de las máquinas.” y “Falta añadir que el trastorno de la relación entre la máquina y el organismo, operada como una compresión sistemática de las invenciones técnicas como comportamiento del viviente, encuentra alguna confirmación en la actitud que la utilización general de las máquinas poco a poco impone a los hombres de las sociedades industriales contemporáneas” (Canguilhem 1976, 146-147).

20 La “modulación universal” de los “mecanismos de control” en *Postdata sobre las sociedades de control* de G. Deleuze, parece ser el mejor ejemplo de la idea de la politización como disolución de la diferencia entre norma y existencia. En la literatura encontramos expresiones geniales de estos problemas: la “policía filosófica” que anticipe conceptualmente la realización del crimen (una idea aparece en *The man who was Thursday*, G. K. Chesterton); o *Minority report* de Phillip Dick, donde hay videntes que hacen predicciones “precognitivas” sobre crímenes.

Sin embargo, lo que sucede es que el conflicto se exagera tanto hacia afuera como hacia adentro de los Estados. En el primer caso por el fenómeno de la guerra total, en el segundo por la debilidad de los sistemas institucionales. Paradójicamente, el aceleramiento de la “politización” coexiste con su antítesis, una tendencia hacia la despolitización. No habría política en una sociedad donde este todo politizado y controlado. La persistencia del conflicto y la autonomía de la política significa que la tensión o la relación prevalecen por sobre ambos extremos.

La descripción del problema del Estado total que hemos realizado tiene el carácter de un diagnóstico. Si bien nos limitamos a los textos de Schmitt y señalamos algunas de sus derivas en otros autores y otras disciplinas, podría considerarse al fenómeno del Estado total como una manifestación de la problemática que determina el horizonte político a partir del siglo xx. Schmitt no se dedica a elucidar un nuevo concepto de Estado, sino a mostrar las condiciones a las cuales tiene que enfrentarse para sobrevivir y adaptarse. Ahora bien, esta misma problemática es la que delimita los contornos del concepto de democracia. Estas mismas condiciones son las que tiene que poder incorporar una teoría de la democracia para ser contemporánea. A su vez, es la propia democracia la que determina los contornos de lo político, si entendemos que el Estado total forma parte de aquel largo proceso que Tocqueville ha llamado la ‘revolución democrática’. La democracia ya no puede ser entendida como una forma de gobierno entre otras sino como la forma política por excelencia.²¹ Se trata, entonces, de comprender el modo en que la democracia produce mediaciones entre norma y existencia de forma tal que una no fagocite a la otra. Dicho de otra forma, se trata de comprender el modo en que la democracia ha transformado al Estado. Volviendo al inicio de este trabajo, la explicitación del horizonte problemático de la racionalización nos sirve para mostrar hasta qué punto es completamente vano hablar de una crisis terminal del Estado, así como es vano hablar de una crisis terminal de la democracia, en la medida en que las nuevas formas de ambos elementos son incomprensibles sin su interrelación. Parece que hay crisis de la democracia cuando no hay autoridad estatal que sustente la legitimidad democrática frente a los poderes indirectos. Parece que hay crisis del Estado cuando no hay una legitimidad democrática que sostenga la soberanía. En ambos casos la crisis es del pensamiento, que se muestra

21 Una primera aproximación hacia una teoría no clásica de la democracia, esto es, que no la conciba como una forma de gobierno, se encuentra en los trabajos de Claude Lefort. Particularmente en Lefort (1986)

incapaz de captar los movimientos políticos de su época más allá de las clásicas dicotomías de la modernidad decimonónica. Estos límites se ven de forma muy clara en el debate Kelsen-Schmitt. Una tercera posición entre el normativismo y el decisionismo se muestra completamente necesaria. Esta posición evitaría la violencia de los extremos del formalismo y el ocasionalismo, entre los cuales, en el fondo, no hay ninguna diferencia.

IV. Conclusión

En este trabajo hemos intentado señalar de qué modo la oposición entre el normativismo de Kelsen y el decisionismo de Schmitt forman parte de una problemática mayor que se traduce como la ausencia de una mediación clara entre normatividad y facticidad. Por supuesto que las teorías de Kelsen y de Schmitt no pueden reducirse a un posicionamiento tan simple y dicotómico, hemos señalado de qué modo en el caso de Schmitt el decisionismo es una etapa más entre otras etapas de su obra. Sin embargo, cuando leemos las críticas que se hacen entre sí sus argumentos se polarizan y establecen un terreno común de oposición que descansa sobre la completa negación de los principios que fundamentan la posición del otro. Ese terreno en común fue el objeto de nuestro trabajo. Como intentamos demostrar, la mayor consecuencia de este fondo problemático es que en ambos casos hay serias dificultades para comprender cuál sea el Estado que le corresponde a la democracia y, a su vez, cuál sea la democracia que le corresponde al Estado. En ambos casos existe una desconexión entre democracia y Estado que hasta podría pensarse como una oposición. En el caso de Schmitt porque la metafísica de la democracia remite, en última instancia, a la inmanencia y todo Estado se define en referencia a la trascendencia. En el caso de Kelsen porque si bien suele entenderse que identifica Estado con estado de derecho, lo cierto es que termina subordinando el primero al segundo, ya que esa identificación se da en términos normativos, esto es, jurídicos. La prueba de esto es su concepción de la soberanía, que remite en última instancia a la normatividad. La democracia es la forma política natural de la concepción que, en palabras de Kelsen, desarrolla el “positivismo” en oposición a las visiones “metafísicas” o “teológicas” que subordinan la normatividad o la racionalidad al Estado. De modo que el Estado que se identifica con el estado de derecho ya no es un Estado, o por lo menos carece de referencia a la dimensión de poder fáctico que todo Estado precisa.

Es en el contexto de esa oposición que surge el diagnóstico del Estado

total de las democracias liberales y los totalitarismos. Cuando la autoridad ya no puede surgir sino de la sociedad misma, las instituciones y la política adquieren un dinamismo que hace que la relación Estado - sociedad civil no pueda entenderse unilateralmente. Esto quiere decir que el Estado ya no puede ser o un ente superior a la sociedad civil, un ente que se identifique con ella o simplemente un actor más entre una pluralidad de actores. Por lo contrario, debe ser tanto trascendente como immanente.

Bibliografía

- Canguilhem, G. (1976), *Maquina y organismo*, en *El conocimiento de la vida*, Trad. Felipe Cid, Barcelona, Anagrama.
- Crouch, C. (2004), *Post-democracy*, Cambridge, Ed. Polity.
- Crozier, Huntington y Watanuki (1975), *The crisis of democracy*, New York University Press.
- Deleuze G. y Guattari F. (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Trad. José Vázquez Perez, Valencia, Pre-textos
- Dotti, J. E. (2002), “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo, *Deus Mortalis*, n° 1: 93-190.
- — — (2005), “*Ménage à trois* sobre la decisión excepcional. Kierkegaard, Constant y Schmitt”, *Deus Mortalis*, n° 4: 303-379.
- — — (2008), “La cuestión del poder neutral en Schmitt”, *Kriterion*, vol. 49, n° 118.
- Duguit, L. (1928), *Traité de droit constitutionnel*, 3 ed., T. 1, Paris.
- Foucault, M. (2008), *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France 1978-1979*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Galli, C. (2011), *Il disagio della democrazia*, Torino, Einaudi.
- Hegel, G. W. F (1999), “Differenz des fichte’schen und schelling’schen Systems der Philosophie”, *Hauptwerke Band I*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Herrera, C. (1998), “Schmitt, Kelsen y el liberalismo”, *Doxa*, n° 21, vol. 2.
- — — (2008), “La herencia weberiana en la República de Weimar”, Trad. Mónica Padró, *Res publica*, 20, pp. 95-118.
- Herf, J. (1984), *Reactionary modernism*, Cambridge University Press.
- Jünger, E. (2003), “Metamorfosis. Un Pronóstico Para El Siglo xxi”, *Revista Philosophica*, N° 26, Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

- Kelsen, H. (2004), *A new science of politics*, Ed. Ontos.
- — — (1974), “El principio de igualdad de soberanía entre los estados como base de la organización internacional”, *Boletín mexicano de derecho comparado*, Año VII, N° 21.
- — — (1920), *Wesen und Wert der Demokratie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen.
- — — (1955), “Foundations of democracy”, *Ethics*, Vol. 66, n° 1, Part 2, The University of Chicago Press.
- — — (1958), *Teoría general del Derecho y del Estado*, Trad. Eduardo García Maynez, México, UNAM.
- — — (1989), Dios y Estado, en O. Correas, *El otro Kelsen*, México, UNAM
- Lefort, C (1986), *Essais sur la politique*, Paris, Ed. Du Seuil.
- Lukács, G. (1977), Geschichte und Klassenbewusstsein, en *Gesamtausgabe BII*, Darmstadt, Luchterhand.
- Mccormick, J. (1996) *Carl Schmitt's critique of liberalism*, Cambridge University Press.
- — — (1998), “Transcending Weber’s categories of modernity? The early Lukács and Schmitt on the Rationalization thesis”, *New German Critique*, n° 75 (Agosto).
- Offe, C. (1984), *Contradictions of the Welfare State*, Hutchinson & Co.
- Palti, Elias (2007), De la historia de las ideas a la historia de los lenguajes políticos. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano, en C. Mcevoy y A. M. Stuyen, *La república peregrina: hombres de armas y letras en América del Sur. 1800-1884*, Kima, IFEA-IEP.
- Rancière, J. (1995), *La Méésentente*, Paris, Ed. Galilée.
- Schmitt, C. (1932), *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker&Humblot.
- — — (1971), *Legalidad y legitimidad*, Trad. José Díaz García, Madrid, Aguilar.
- — — (1982), *Teoría de la constitución*, Trad. Francisco Ayala, Madrid, Alianza.
- — — (2012), *La revolución legal mundial*, Trad. S. Abad, Buenos Aires, Hydra.
- — — (1994), *Ex captivitate salus*, Trad. Anima Schmitt de Otero, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cia.
- — — (2009), *Teología política*, Trad. Francisco Conde y Jorge Pérez, Madrid, Trotta.
- — — (2009a), El defensor de la Constitución, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional*, Trad. Manuel Sánchez Sarto, Madrid, Tecnos.

- — — (1990), *Sobre el parlamentarismo*, Trads. Thies Nelsson y Rosa Grueso, Madrid, Tecnos.
 - — — (2002), *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Trad. Javier Conde, Buenos Aires, Struhart & Cia.
 - — — (2001), El giro hacia el Estado totalitario, Trad. Angélika Scherp) en *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - — — (2012a), *La tiranía de los valores*, Trad. S. Abad, Buenos Aires, Hydra.
- Weber, M., (2007), *La política como profesión. La ciencia como profesión*, Trad. J. Abellán, Ed. Austral.



RESEÑAS



GRAEBER, David (2014). *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel, 714 pp.

La deuda no es simplemente un subproducto de una ristra de operaciones económicas. El análisis típicamente numérico de los balances financieros no es el que nos ofrece este autor, un antropólogo norteamericano que sorprende con un análisis beatífico que por fin ve la luz en castellano. Es un libro ambicioso. Un amigo del autor confesó al leer el borrador que “no sabía de nadie que hubiese escrito un libro así en cientos de años” y, ciertamente, no le faltaba razón. A lo largo de la obra se combinan a la perfección una radical puesta en cuestión de asunciones económicas ampliamente difundidas y que forman parte del auténtico credo de nuestro tiempo con un estilo sencillo, directo y lleno de guiños; que lo hacen apto para un público no especialista.

Sin embargo, a pesar de la importancia de su papel crítico y pedagógico, tal vez el rasgo más característico del título que tenemos entre manos sea el holismo propio de una investigación antropológica de calado. Graeber se toma las páginas necesarias para presentarnos con todo lujo de detalle una auténtica enciclopedia de las deudas y una explicación de cómo han configurado a lo largo y ancho del mundo aspectos básicos de infinidad de instituciones sociales e hitos históricos. Cualquiera puede descubrir los intrincados nexos entre deudas de muy diversos tipos y sociedades también heterogéneas, mientras el lector especialista puede perderse en un aparato crítico riquísimo –que constituye una quinta parte del volumen del libro- y que vuelve una argumentación sugerente y arriesgada en un desafío para quien pretenda refutarla.

Tampoco es casual que el autor -apodado ‘líder’ del conocido movimiento *Occupy Wall Street*- comience ejemplificando a la perfección el punto decisivo de la obra, que podríamos resumir en una pregunta sencilla, provocadora y quizá hasta ingenua: ¿debemos pagar nuestras deudas? En un contexto internacional de crisis económica, en el que la sombra de la

bancarrota planea por igual sobre empresas, estados y familias, y en el que la necesidad de crédito se ha convertido en poco menos que garantía de supervivencia para unos y otros, Graeber ha tomado el pulso a nuestras convicciones afirmando que la necesidad imperiosa de pagar no solo constituye una suerte de imperativo económico a revisar, sino, antes bien, la premisa fundamental de nuestras nociones de justicia y moralidad cuyo origen conviene rastrear.

Para ello, se nos invita a recorrer los orígenes de los sistemas crediticios en los albores de la humanidad y en las pequeñas comunidades ‘primitivas’, estudiadas por los antropólogos. En este momento se nos advierte de que se derrumbará sin solución el mito fundacional de la disciplina económica: el trueque. Casi cualquier manual de economía universitario comienza imaginando el fantástico mundo del trueque: algo así como una economía y sociedad parecidas en lo esencial a la nuestra pero sin dinero, lo cual obligaría a intercambiar directamente unos objetos por otros. ‘Te doy veinte gallinas por esta vaca’. Además de lo dudoso de las premisas, la conclusión no podría estar más equivocada.

La economía clásica siempre ha supuesto que el orden de los acontecimientos, en lo que a la historia de los intercambios se refiere, era tal que al trueque le sucedía la moneda, y a esta, el crédito y la deuda. Sin embargo, Graeber pone sobre la mesa toda una serie de datos que refutan por completo aquella ficción en lo que quizás sea el episodio más sonado en el que una teoría ha sido falsada en toda la historia del saber: no hay en la literatura etnográfica disponible ni un solo ejemplo de algo parecido a un trueque. Allá donde se ha observado cualquier actividad económica en sociedades sencillas, las personas mantienen infinidad de deudas de muy diverso tipo con sus vecinos. Pero no solo eso, el registro arqueológico demuestra que algunos de los más antiguos documentos recogen anotaciones de créditos y débitos. Lo más hiriente tal vez sea que mientras Adam Smith escribía en su proverbial obra *La riqueza de las naciones* sobre aquella tierra del trueque, ambientándola en las llanuras de los nativos norteamericanos, ya se encontraban publicadas las obras de Lewis Henry Morgan –considerado el padre de la antropología norteamericana– sobre las seis naciones iroquesas, en las que tal hipótesis se desmentía.

¿Qué intención o motivos movían una y otra vez a los economistas a cerrar los ojos ante todas las pruebas y testimonios? La fantasía del trueque es solo el artilugio intelectual que permite obviar de inmediato las verdaderas ficciones que

permitieron a la economía constituirse como disciplina: que el ser humano es un individuo que actúa maximizando el beneficio y que el intercambio de mercancías –especialmente cuando interviene el dinero– es por completo ajeno a la actividad del estado. Estas dos asunciones permiten independizar intelectualmente la economía en una esfera que simplemente no es pensable como tal en las comunidades estudiadas tradicionalmente por la antropología, donde ni el estado ni la moneda aparecen en absoluto.

Por decirlo con otras palabras, frente a la omnipresencia del *don*, del regalo, en las sociedades más simples; la *gran transformación* que supuso el intercambio generalizado de bienes con moneda exigió toda una serie de mediaciones institucionales entre las cuales el estado tiene un papel predominante. La vida económica allí donde han permanecido comunidades sencillas obedeció –y todavía obedece– a imperativos morales cuyos lazos con las personas constituyen un auténtico cemento social. Graeber, lejos de petrificar aún más la dicotomía entre nuestras sociedades y aquellas que se nos antojan exóticas, analiza la pendiente resbaladiza que las separa.

En las sociedades en las que es dominante lo que el autor llama principio del ‘comunismo’, se establecen *esferas de intercambio* en las que los objetos de cada una pueden intercambiarse entre sí, pero jamás por un objeto de otra esfera diferente. Esta característica, omnipresente también en la literatura etnográfica, da cuenta de la diversidad propia de todas las sociedades estudiadas; de que los seres humanos no son intercambiables por cualquier otra cosa. Si bien es verdad que en este tipo de economías no cabe hablar propiamente de dinero, –pues su uso generalizado es precisamente la negación de las esferas de intercambio– un análisis de su antecedente más inmediato revela que en lugar de usarse para intercambiar ‘pollos por gallinas’ resultaba ser algo más parecido a una ofrenda para arreglar matrimonios o para compensar la muerte violenta de un vecino. Graeber sugiere para este tipo de vida económica el paradójico nombre de ‘economía humana’. ¿Qué mide el dinero en estas sociedades? La respuesta es sencilla, ni más ni menos que una deuda impagable: el valor de la vida humana.

Sin embargo, el mito del trueque y la ficción de que todas las relaciones humanas se basan esencialmente en el cálculo de intereses persiste más allá de los círculos de economistas. Es por eso que en un momento inesperado de la obra, el autor llama al estrado a un testigo quizá inesperado: Friedrich Nietzsche. En su obra *la genealogía de la moral*, publicada más de un siglo después que la

obra cumbre de Adam Smith, personifica a la perfección los resultados de imaginar el mundo en términos exclusivamente comerciales, ignorando con más saña aún el conocimiento etnográfico obtenido hasta la fecha.

Para Nietzsche, los actos de comprar y vender preceden a cualquier otra forma de relación interpersonal y los atributos de estas acciones se transfieren a las primeras instituciones humanas. Adam Smith también lo creía, al admitir que el origen mismo del lenguaje se basaba en nuestra natural propensión al intercambio. Para ambos, la sociedad viene después. Pero Nietzsche fue más lejos afirmando que todo sistema humano de moralidad provenía de esta capacidad de negociar, calcular e intercambiar. Después de señalar que la palabra alemana '*Schuld*' significa tanto 'deuda' como 'culpa' concluye que en la antigüedad ser deudor es equivalente a ser culpable y que los acreedores, lejos de exigir compensaciones monetarias en forma de interés, torturaban al deudor mientras establecían cuánta carne de su propio cuerpo debían llevarse como pago. En otro orden de cosas, Nietzsche también asegura que los seres humanos imaginan sus relaciones con la sociedad en estos términos y que si los 'hombres primitivos' rinden lealtad a la tribu de la que forman parte es porque le ofrece seguridad que de otro modo no encontraría y que además, los rituales conmemoran las deudas con los espíritus de los fundadores. En opinión de Nietzsche no hay nada gratis y siempre cabe la sospecha de no haberles devuelto el favor con creces. Esa deuda no pagada es lo que justificaría que, ante la desobediencia de las leyes ancestrales, la tribu reaccione como un acreedor furioso. No hace falta decir que no existe ni un solo testimonio o prueba de semejantes imaginaciones que, por otro lado, son perfectamente coherentes si se aceptan las hipótesis de partida.

Sin embargo, la mejor respuesta a quien quiera que pudiera tomarse en serio estas fantasías en las que los 'salvajes' se mutilan unos a otros para pagar sus deudas sea escuchar a uno de ellos. Así caeremos en la cuenta de que aquella ficción se parece más a la visita de un cobrador y sus matones de hoy en día. Aunque es solo un ejemplo entre muchos de los testimonios recogidos, se ha convertido en una de las frases más típicas de la antropología: "*En nuestro país somos humanos. Y como somos humanos nos ayudamos. No nos gusta que nos den las gracias por eso. Lo que hoy consigo yo, puede que mañana lo obtengas tú. Por aquí decimos que con los regalos se hacen esclavos, y con los látigos, perros.*" Esta reflexión sobre la prohibición de calcular intereses, de 'llevarle la cuenta' a nadie, o de camuflar un agradecimiento o un regalo con un

chantaje o un soborno supone un desafío a nuestra forma de pensar desde los principios de nuestra sociedad a nuestra vida cotidiana, si es que cabe distinguirlas. Pero este es solo el principio de una historia de más de cinco mil años en la que se dan cita desde las religiones y las filosofías más antiguas hasta los sistemas políticos y económicos actuales.

A través de esta rigurosa historia -considerada el libro más influyente del año por el diario *The Guardian*- pero no por ello menos amena y transversal, se nos muestra de forma clara y rotunda que, no siendo falso el tradicional discurso sobre los orígenes del capitalismo a través de la 'acumulación primitiva' y la progresiva desposesión, vallado y apropiación de tierras comunales; hay una historia menos conocida en la que se convirtieron las economías humanas del crédito en las economías del interés y de la gradual transformación institucional de las redes morales entre personas debido a la intrusión más o menos anónima del poder del estado y de unas dosis de violencia difíciles de ponderar. Hasta tal punto esto es así que nuestras más íntimas convicciones sobre la justicia y la ética se han visto trastocadas por ella, desde el albor de los tiempos hasta la actualidad, en el que las finanzas especulativas nos ofrecen un mundo en el que solo somos libres de comprar un pedazo de nuestra propia servidumbre.

Por OCTAVIO BARRIUSO VARELA
Universidad Complutense de Madrid
octaviobarriuso@gmail.com

SERRA GIMÉNEZ, Francisco (2014). *El Derecho en la época constitucional*. Clásicos Dykinson, Madrid. 150 pp.

La gestación del Estado contemporáneo es inseparable de su forma jurídico-política, la Constitución. A ello se debe que esta, en su relativamente breve decurso histórico, haya servido de centro de condensación de cuantos problemas plantean el vínculo social y su organización política: la pretensión de regular los centros de poder, las tensiones entre libertad y justicia distributiva, la protección de los derechos de los ciudadanos... Las polémicas que la rodean son trasunto de las que caracterizan cada época y sus modelos teóricos, pese a su apariencia técnico-jurídica, traslucen el conflicto entre las diferentes concepciones sobre la sociedad y el sentido de la política.

Es el presente un texto bien planteado, bien escrito y bien editado. Del tercero de esos méritos, atribuible al editor, no voy a ocuparme aquí. Con respecto a los otros dos, los imagino vinculados a los referentes esenciales del autor: la docencia de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la UCM y la de Derecho Constitucional en la Facultad de Ciencias Políticas de la misma universidad. De ahí que el texto trasluzca, bajo su dedicación a los problemas teórico-constitucionales, la perspectiva del filósofo del derecho.

Todo el desarrollo del libro constituye un compendio, de gran utilidad didáctica, de lo que solemos denominar los grandes temas. Dicho convencionalmente, una parte *histórica* y una *sistemática* que, como es obvio, no aparecen como separadas, dada la profunda vinculación que las une y la necesidad de explicar y entender la una a través de la otra. En la primera de ellas, se explica sucintamente el panorama teórico del iusnaturalismo moderno, así como las grandes construcciones doctrinales del positivismo: la escuela histórica, la iuspublicística alemana, la *reine Rechtslehre* kelseniana y, tras la segunda Guerra Mundial, el retorno del iusnaturalismo. Las transformaciones del constitucionalismo son examinadas a continuación, en sus múltiples modalidades históricas y geográficas. Acaso este apartado, de particular interés, hubiese merecido un capítulo aparte; pese a su indudable

vinculación con el anterior, posee entidad propia. La claridad conceptual y expositiva con que están tratadas las diferentes formas de Estado en relación con el concepto de Constitución es digna de reseña: por poner un ejemplo, el Estado legal de derecho se opone al constitucional y el liberal al social, algo que incluso ciertos profesionales de la docencia universitaria olvidan con frecuencia. Los problemas centrales de esta materia aparecen en este bloque: el sentido del constitucionalismo social, la rematerialización y rigidificación de las constituciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la nueva interpretación que ello entraña de los derechos, el vínculo entre estos y los principios rectores de la política social y económica, el conflicto entre el Estado constitucional y el Estado social (so capa de la administrativización del poder que este último provoca), la diferencia entre el Estado social y el *Welfare State* [...] El esfuerzo por resumir un dilatadísimo desarrollo doctrinal es encomiable y, pese a la enorme dificultad del proyecto, exitoso: quien no conozca las concepciones teóricas sobre la Constitución -y aun sobre la ciencia jurídica en general- generadas durante los últimos dos siglos y medio hallará aquí un apretado, pero eficaz resumen de sus características esenciales.

El segundo bloque se centra en el sentido del concepto de *ordenamiento jurídico* en la época constitucional, en sentido estricto, y a las crisis que lo agitan. Pese a la brevedad del desarrollo, es de agradecer que el autor haya utilizado un tratamiento en profundidad, sin limitarse a la idea de sistema (Luhmann, Teubner) ni a su problemática relación con el Estado constitucional ya transfigurado, con respecto a su antecesor, por la aparición de los principios. Es, nos dice, la propia idea de una *regla de juego* capaz de regular e integrar en su seno todos los conflictos la que ha entrado en crisis, ante la multiplicación de los centros de poder económico y político, la desregulación económica y la pérdida de importancia del derecho estatal; todo lo cual se traduce en la crisis de la vieja pretensión de que la Constitución regule, sin huecos ni fisuras, la vida de una comunidad política. Los principios no proporcionan, por sí mismos, una panacea para retomar esa regulación; son flexibles y plásticos, pero es ahí precisamente donde está su riesgo, pues se abren a diversas interpretaciones, en ocasiones totalitarias. Y sobre ese panorama de inestabilidad, asistimos, nos dice el profesor Serra, a la única certeza: la reducción de la política a la economía. Frente a la constante desregulación, “ [...] el capitalismo está más organizado que nunca, pues ha conseguido neutralizar al movimiento socialista, al activismo obrero y a las relaciones sociales no mercantilizadas” (p. 79). En aras de ese discurso único, los poderes ejecutivos amenazan con enervar todo principio

rector por la vía de la excepcionalidad cotidiana, mediante el abuso del Decreto-Ley.

El tercer bloque aparece como una conclusión, pero solo por el lugar que ocupa en el texto. Una frase lo resume eficazmente: “El mundo contemporáneo, en el que la determinación del Derecho aplicable es el resultado de una ‘interpretación’ [...], no nos ofrece ninguna solución clara” (p. 92). Es menos una posición pesimista que una constatación lúcida, al menos si tenemos en cuenta los mimbres con que se ha urdido la doctrina constitucional de los últimos dos siglos. Si esa falta de claridad es inseparable del campo temático que nos ocupa o si, por el contrario, puede ser superada a través de un modelo que no fragmente los ámbitos del discurso, es cuestión ajena a una obra didáctica y expositiva como esta. Así y todo, pese a que constata la dificultad de cohonestar en nuestro mundo complejo seguridad, justicia, libertad, tendencia a la igualdad y bien común “ [...] porque es casi imposible conciliar metas tan distintas”, el autor no deja de apuntar, como colofón, un sentido *fuerte* para la teorización constitucional mediante su rechazo a cierta schmittiana tendencia a la excepcionalidad, resurgida en nuestros días bajo ciertos mecanismos de supuesta defensa social que acaban por sacrificar bastante más de lo que salvan. Una tendencia que suele resumirse, tópicamente, en el llamado *derecho penal del enemigo*: “[...] cuando se acude a esos procedimientos [...] lo que se está resintiendo es el mundo jurídico en su conjunto, y quizás una vida así, con el mero mantenimiento de las Constituciones, pero privadas de su sentido originario, no merece ser salvada” (p. 94).

Un último bloque, que aparece como apéndice, trata las transformaciones en el concepto de ciudadanía. Con la concisión que caracteriza al texto, se hace un breve repaso histórico de ese *status* que, bajo la égida del Estado moderno, superó su inicial referencia a lo urbano para universalizarse, siempre de un modo incompleto (el ejemplo más característico es la escisión de la DDHC de 1789 entre derechos del *hombre* y del *ciudadano*), siempre defraudando las promesas de liberación que generaba: “Los derechos del ciudadano nunca han llegado a convertirse en derechos del hombre y cada momento de extensión de la ciudadanía ha coincidido con un vaciamiento de su contenido concreto” (p. 143). Esa crisis está muy sintéticamente expresada y las páginas que la exponen se cuentan, a mi entender, entre lo mejor del libro: la constante adjetivación de la ciudadanía (civil, política, social, cosmopolita), la dificultad para reconducir todas esas modalidades del concepto, no hace sino reflejar la evidencia de los

diferentes fundamentos y su relativa inconmensurabilidad. Un problema que el autor ha tratado anteriormente al referirse a los modelos de Estado, de Constitución, de derechos. El panorama de dispersión teórica, de irreductibilidad a un fundamento común, aparece aquí de modo particularmente dramático: la exacerbación de lo diferencial, la multiplicación de las identidades, la variedad y diversidad de derechos subjetivos en que estas se materializan, han hecho imposible la pervivencia de un concepto abstracto de ciudadanía. El apéndice se cierra, así, del mismo modo que el tercer bloque, mostrando la lógica implacable y acaso perversa que alienta tras ambos.

Con respecto a las notas, su utilización ha sido acertada: figuran al final del cuerpo del texto, para no entorpecer la lectura. La erudición del profesor Serra, que no extrañará a quienes lo conocen, está presente en ellas (hay, claro, referencias a Jellinek, a Kelsen, a Stolleis y Alexy; pero también a Gauchet, a Zweig, a Illouz y Heidegger), si bien aparece cuidadosamente dosificada: pese a la gran cantidad de citas, todas ellas cumplen una función ilustrativa con respecto al discurso contenido en el texto.

El Derecho en el Estado constitucional encierra, en suma, un sintético y estupendo tratamiento de cuestiones capitales de Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho, tan útil para los profesionales (a los que nos permitirá refrescar no pocas cuestiones que damos alegremente por sabidas) como para los alumnos de Ciencias Políticas y Derecho y, en general, para eso que enigmáticamente denominamos el *público culto*.

Por JOSÉ LUIS MUÑOZ DE BAENA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

jlmunozb@der.uned.es

CASTEL, Robert; et al. (2013). Individuación, Precariedad, Inseguridad: ¿desinstitucionalización del presente? Buenos Aires, Paidós. 176 pp.

Individuación, precariedad, Inseguridad es una obra editada en cinco secciones, escritas por reconocidos sociólogos quienes se convocaron el 1 de marzo de 2011 en una conferencia organizada por la Casa Argentina en París. Robert Castel, Denis Merklen, Numa Murard y Gabriel Kessler focalizan en el tema de la vulnerabilidad ciudadana del presente, las relaciones productivas en la modernidad y el rol del riesgo en la vida social de las personas, entre los temas más importantes. Si bien a primera vista, cada argumento parece (por tratarse de diversas personas) contradictorio con los restantes, lo cierto es que una lectura profunda revela todo lo contrario.

Gabriel Kessler y Denis Merklen inician la discusión con un capítulo dedicado al delito, a la percepción de seguridad y al riesgo. Según la postura de los especialistas, las prácticas delictivas, lejos de lo que piensa el imaginario social, no son propias de sujetos específicos, sino que se crean espacios de interacción entre esos sujetos y sus normas. Estos espacios combinan prácticas delictivas y legales. Muchos de los testimonios recogidos evidencian que quienes delinquen también poseen un trabajo legal y estable. ¿Es el delito un nuevo tipo de riesgo?

Kessler y Merklen aducen que el riesgo, lejos de ser una categoría objetiva, permite una negociación entre los actores con el fin de crear atmósferas colectivas. Lo que es seguro para un grupo no lo es para otro. La inseguridad denota los límites simbólicos de la propia territorialidad y corporalidad.

Por el contrario, Robert Castel afirma que el riesgo debe ser tomado seriamente como una cuestión a combatir. Famoso por su paradoja de la seguridad, es Castel quien parte del supuesto contrario a la tesis de Kessler y Merklen. Si el riesgo es una cuestión discursiva, ¿cómo se lo puede combatir?, precisamente por discursivo el riesgo crea narrativas apocalípticas

que paralizan a la sociedad.

En perspectiva, Castel explica que el cientista social se abre camino a un dilema por medio de la cual las sociedades modernas se desarrollan en climas de estabilidad respecto a peligros que ya han sido dominados, pero que en esa estabilidad experimentan un proceso de inflación del riesgo, en donde los miedos afloran por doquier. El clima constante de inseguridad resulta de la imposición europea del principio precautorio, el cual enfatiza la necesidad de intervención antes que el riesgo haga su aparición en la comunidad.

En perspectiva, es importante identificar los riesgos para crear las tipologías necesarias con el fin de comprender sus causas. Caso contrario, la sociedad entraría en un sentido auto impuesto de terror. Estos tipos pueden clasificarse en tres,

i) *Riesgos sociales*, entendidos como aquellos aspectos que no dependen de la autonomía del sujeto, como el desempleo.

ii) *Población de riesgo*, categorías establecidas para marcar qué factores pueden coadyuvar en determinada patología social. El grado de marginalidad puede ser un factor de riesgo para llevar a cierto grupo a la delincuencia.

iii) *Nuevos Riesgos*. Entendidos como categorías vinculadas a peligros ecológicos en donde la seguridad global está en juego.

Castel considera que el principio precautorio es anti-científico por naturaleza, ya que pone obstáculos al progreso tecnológico. La vulnerabilización consiste en destruir los derechos laborales obtenidos desde la década del 70.

¿Cuales son los factores que fomentan la precarización laboral?

De alguna u otra forma, las clases trabajadoras perciben mayores riesgos en la actualidad debido a la “desprotección” que ha producido el abandono del estado de bienestar, y toda la seguridad jurídica y laboral obtenida hasta la década de los ochenta. La modernidad tardía ha erosionado el horizonte de estabilidad del trabajador respecto a la protección social, a sus potenciales accidentes, enfermedades o todo daño que pudiera sufrir a futuro. Las diferentes políticas del estado neoliberal en conjunto con la flexibilización laboral han generado una precarización que es funcional a la “inflación de riesgos”. Nadie sabe qué va a pasar, mucho menos si podrá mantener su fuente de trabajo. Si bien la postura de Castel es elocuente y acorde a las contradicciones discursivas de las demandas de seguridad en todo el mundo y a las respuestas inexistentes

del estado, no menos cierto es que no existe un abordaje sobre el rol del proceso de “individualización” en su argumento. Si partimos hacia estructuras más atomizadas, ¿por qué la ciudadanía cada vez está más preocupada por riesgos globales como el cambio climático, o la energía nuclear?

Este punto será retomado en forma brillante por Denis Merklen, quien sugiere que las instituciones sociales no han desaparecido, ellas fueron diseñadas para crear “nuevas subjetividades”. Se educa al hombre moderno para ser artífice de su propio destino, los riesgos hablan de su habilidad como trabajador. Se impone una movilidad como necesidad que lleva al trabajador, en constante competencia, a controlar su propia biografía; sus posibilidades de tener éxito ya no dependen de las instituciones sino de él mismo.

A diferencia de otras épocas, hoy se eligen aquellos aspectos que hacen a la subjetividad y a la construcción biográfica. Cada uno elige cuándo ser padre, cuándo terminar los estudios, cuándo casarse, etc. El futuro queda determinado por la autogestión individual. El sujeto, y ya no la sociedad, es gestor de su propio ser. Todo lo malo que sucede, es responsabilidad del propio ciudadano, el cual no supo prever a tiempo su padecer. Desde esta perspectiva, riesgo por un lado e individuación por el otro parecerían las dos caras de la misma moneda. Merklen reconoce que el riesgo genera lazos de legitimidad específicos y un reconocimiento a quien puede controlarlo.

Empero, esta nueva forma de construir lo individual no amerita mayores libertades, sino todo lo contrario. Cada ciudadano queda atrapado entre la inmovilidad y la desprotección del riesgo. Solo aquellos que tienen un capital suficiente para movilizar sus recursos pueden beneficiarse del proceso de subjetivización. Lejos de homogeneizar las conductas subjetivas, la misma subjetividad crea jerarquización. A diferencia de Beck, Merklen considera que la posmodernidad genera grupos humanos mucho más desiguales que “la modernidad industrial”. Sobre este tema volveremos en las líneas siguientes porque representa el punto de unión que permite comprender la paradoja de Castel.

Por último, pero no por ello menos importante, las dos últimas secciones se encuentran estructuradas para discutir el problema del “ciudadano indeseable”, aquel que se presenta como un actor peligroso pero necesario para el *status quo*. Kessler explora las dicotomías e imposibilidades del delito urbano argentino, mientras Murard y Lae explican que la masificación de la pobreza

resulta de la descomposición de la misma industrialización urbana.

Aquellas zonas caracterizadas por el trabajo industrial, son hoy reductos de pobres marginados y relegados del consumo masivo. Se abre una clasificación discordante entre el mendigo, el bandido y el buen trabajador. Si el primero no mantiene los mínimos recursos para su propia subsistencia, el bandido dialoga en posición pero complementariamente con el orden económico. El “buen trabajador” es el fiel arquetipo del mundo consumo. Pero las tres tipologías se encuentran atravesadas por la “disgregación familiar”, por la descomposición del lazo social, tan ampliamente discutido por los padres fundadores de la sociología.

Por lo expuesto, el libro ofrece al lector una respuesta sólida al problema de la precarización laboral así como también a las cuestiones vinculadas a la percepción de seguridad; empero deja algunas partes inconclusas. Todos los autores que conforman esta valiosa edición describen una realidad en forma convincente, aun cuando sigue faltando una explicación total del problema del riesgo.

De manera práctica debemos definir la cuestión siguiente:

¿Es el riesgo una categoría que nos hace más iguales?, o ¿jerarquiza aún más las sociedades resaltando las desigualdades existentes?.

Al igual que Beck, los autores del trabajo sostienen que “el proceso de reflexividad” ha creado cambios estructurales en la sociedad, los cuales generan un conocimiento reflexivo de los eventos. A diferencia de la sociedad industrial de clases la cual era totalmente “jerárquica”, la era posmoderna implica un proceso de homogeneización en donde las clases desaparecen. Las personas pasan a ser sometidas al “riesgo” de igual manera.

En contraste con el argumento del libro, consideramos que ciertamente, el riesgo abre camino a una nueva jerarquización donde quienes tienen recursos se ponen por encima de quienes solo se limitan a sufrir las consecuencias de decisiones que se toman en otros círculos. Hay una relación directa entre la percepción de los riesgos y la posición socio-económica del grupo. Beck no observa de hecho que sectores pasivos como jubilados o retirados perciban menores riesgos que los económicamente activos. Aun cuando la reflexividad exista, la contratación de seguros a cambio de diversas cuotas de capital muestra que la sociedad del riesgo ostenta un grado de desigualdad mayor que la industrial. Partiendo de la base de que el valor de la mercancía marcaba la

cadena productiva fordista industrial, las sociedades posmodernas se estructuran de acuerdo a la habilidad y capacidad de cada grupo en identificar, aislar y mitigar los riesgos. Este mecanismo diferencial sugiere que a diversos riesgos diferentes son las formas de adaptación. La jerarquización del grupo, que dependerán del estatus conferido y de la exclusividad de producir seguridad.

Por MAXIMILIANO E. KORSTANJE

International Society for Philosophers, Sheffield, Reino Unido.

maxikorstanje@arnet.com.ar

CRITCHLEY, Simon (2014). Tragedia y Modernidad. Trad. Daniel López, Santiago Rey y Ramón del Castillo. Madrid, Trotta. 78 pp.

Tragedia y Modernidad recoge un texto titulado “Filosofía de la tragedia, tragedia de la modernidad” precedido por una presentación de Ramón del Castillo y acompañado por una entrevista final en la que conversan Tood Kesselman y Simon Critchley, autor del presente libro y cuya biografía es expuesta en el mismo por Ramón del Castillo.

Lo que este escrito plantea es, parafraseando a su autor, la definición de la tragedia como aquello que puede conducir a la experiencia de la verdad que no es ni filosófica ni científica, o como experiencia de ambigüedad moral, complejidad política y diversidad del yo que realza lo perecedero, frágil y moroso. Partiendo de las tragedias griegas y de su interpretación, Simon Critchley examina la vulnerabilidad del yo en relación a los otros y la negociación con otro que es el enemigo, al tiempo que muestra la vinculación entre la tragedia y el destino: “somos cómplices, al parecer sin saberlo, de la calamidad que se cierne sobre nosotros” (p. 36). Respecto a la modernidad, expone un mundo acelerado en el que se pretende encontrar sin conseguirlo una teoría unificadora de la realidad. El “budismo europeo” que mencionaba Nietzsche es para Critchley un “budismo americano”, y el error moderno es la negación del pasado y el exceso de atracción hacia un futuro que está condenado a consumir su destino.

Empezando por el análisis de *Edipo rey*, Critchley explica la tiranía que ejerce Edipo, quien no escucha a Tiresias. De este modo, el tirano no experimenta la vergüenza: su falta de vergüenza es una enseñanza de la tragedia griega que conduce a la conclusión, varias veces reiterada, de que quien participa en una tragedia está colaborando de forma complaciente con ella, y de ahí que la comparación del autor con políticos contemporáneos le lleve a trazar una línea de separación y otra de unión entre la tragedia y la

modernidad, pues aunque insiste en la distinción entre tragedia clásica y moderna, antigüedad y modernidad, encuentra un denominador común: “lo que caracteriza tanto a una como a otra son personajes completamente desorientados por la situación a la que se han visto abocados. No saben cómo actuar” (p. 31).

Tras el preámbulo en el que se exploran las distintas y posibles definiciones de la tragedia, y en el que el lector descubre que el texto es un esbozo de las intenciones u objetivos marcados para un libro que se publicará en 2014, *Tragedy's Philosophy*, el escrito queda dividido en dos excursos: “la crisis de la Eurozona” y “la lógica de venganza después del 11-S”. Mientras en el primer excursus, como ya se ha dicho, se explicita la relación entre la libertad, la tragedia y el destino, “El destino requiere nuestra libertad para poder consumarse” (p. 38), en el segundo excursus Critchley se centra en la venganza, tema trágico que sitúa en la actualidad para exponer, por un lado, cómo la venganza conduce a una infinita cadena de venganzas y, por otra parte, cómo influye la persuasión. En este segundo excursus, al hilo del atentado del 11-S, se describen y relacionan con la venganza las acciones y reacciones de Al-Qaeda, Bush y Osama Bin Laden, al tiempo que con alusiones a Gorgias, Nietzsche y Platón, Critchley va guiando al lector hasta la sofistería, la posibilidad de que el mundo solo pueda justificarse en fenómenos estéticos, y la *theatrokatis*: “la tragedia es un espectáculo cívico: es la puesta en escena de la democracia” (p. 46). El autor, invita así, a entender la tragedia desde la vida moral y política que se representa en el teatro para, finalmente, exponer el esbozo de sus interpretaciones de las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, concretamente de *Edipo rey* y *La Orestíada*, aunque será en Eurípides en quien se centrará para mostrar la conciencia que llegó a tener del fracaso de las formas trágicas tradicionales con los términos “lo irreconciliable” y “lo incontenible”.

Volviendo a la modernidad e incluso a la actualidad, se diría que los puntos clave de este escrito son la subjetividad fragmentada como camino que finaliza en la escisión entre el pensamiento y la acción, la responsabilidad de transmitir el pasado, y la tragedia como una posible perspectiva desde la que analizar los conflictos que definen el presente. Será en el último apartado de esta edición, “Tragedia y modernidad. La lógica del afecto”, donde Todd Kesselman le preguntará a Critchley sobre el concepto “verdad” y conducirá con ello a reiteradas alusiones a la *República* y a nuevas definiciones de la tragedia mientras se irá trazando un marco en el que la verdad está ligada a un exceso de

emotividad que hace que los afectos sean más relevantes que la razón, si bien es cierto que, hablando de emociones o afectos y retrocediendo a la tragedia clásica, Critchley dirá que no puede haber verdad sin sufrimiento: “No es que el sufrimiento sea la verdad, sino más bien que no existe la verdad sin la experiencia del sufrimiento” (p. 57).

En definitiva, ¿puede usarse la tragedia clásica como una óptica desde la que observar la modernidad e incluso la posmodernidad? ¿Se podría pensar la consumación del destino como una tragedia actual que desde una concepción tanto metafísica como más socrática, práctica o política invita no ya a realizar una escisión entre pensamiento y acción, tal y como Critchley menciona, sino más bien como el descubrimiento de la diferenciación e incluso separación que ya hay entre pensamiento y acción? ¿Es realmente la tragedia, como se propone en este texto, una vía hacia la ética como solución ante los distintos conflictos actuales, o precisamente el estudio de la tragedia conduce a un análisis mucho más profundo de los clásicos y a una responsabilidad pasiva que, aun siéndolo, resulta más beneficiosa que una acción fundamentada en la distracción de quien la realiza y no en la necesidad o el bien? ¿Invita este escrito a pensar en la libertad, la venganza y la justicia desde Esquilo, Sófocles y Eurípides hasta Shakespeare, o el lector más bien se plantea la necesidad de pensar precisamente en lo que no se invita a pensar, es decir, de pensar en la tragedia no desde el teatro que se muestra en la *República* o en la teatroracia de las *Leyes* de Platón y ni siquiera desde el marco político que formula la actualidad, sino desde los fundamentos de los propios conceptos a los que se hace referencia y en los que no se profundiza? Tal vez sea necesario esperar la publicación de *Tragedy's Philosophy* para leer, por extenso, las interpretaciones de Critchley sobre las tragedias griegas y, quizá y ojalá, el análisis menos sofista y más riguroso de una tragedia que, en efecto, está condenada a consumir el destino del que ella misma es, a sabiendas o no, cómplice.

POR ALBA RAMÍREZ GUIJARRO

Universidad Pontificia de Comillas (Madrid)

albramir@ucm.es



**ENVÍO DE
ORIGINALES**



Política Editorial

El ámbito científico de Las Torres de Lucca (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una

localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular.

Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas.

Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia Creative Commons (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

Editorial Policy

The scientific scope of Las Torres de Lucca (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a

ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

Normas para los autores y proceso editorial

Envío de originales

1. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación mientras son evaluados por *Las Torres de Lucca*.
2. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
3. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/form.html>. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran solo en el formulario.
4. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.
5. La extensión máxima de los artículos es de 15000 palabras (aprox. 30 páginas) y las reseñas de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
6. Asimismo, deberán incluir en español e inglés un resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave que no coincidan con el título.
7. La citación en el cuerpo del artículo debe hacerse según el modelo: (Gauthier 1986, 12).
8. La bibliografía habrá de presentarse según el modelo:

Libros: Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon.

Artículos de revistas: Gauthier, David (1982), "Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave and the Lydian Shepherd", *Midwest*

Studies in Philosophy, 7.

9. Ponga el número de notas al pìde DESPUÉS del punto.
10. Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.
11. Escriba la referencia bibliogràfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo “(Galimidi 2002).” Y no “. (Galimidi 2002)”
12. Para destacar una palabra, emplee comillas 'simples', no emplee cursivas para ello.
13. Haga uso de las cursivas para los tìtulos de obras o palabras en otro idioma.
14. Use comillas “dobles” solo para citas textuales.
15. Mas de cuatro lìnneas de cita textual debe marcarse en pàrrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda.
16. No use negritas.

Proceso de evaluaci3n

1. Se efectuarà una revisi3n editorial previa de todos los artìculos recibidos. Seràn criterios excluyentes para la admisi3n de los trabajos: 1º no incidir en el àmbito cientìfico cultivado por la revista; 2º excederse en la extensi3n establecida segùn el tipo de colaboraci3n; 3º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 4º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
2. Todos los artìculos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial seràn arbitrados por evaluadores externos. El arbitraje se realizarà por pares y con doble anonimato.
3. El Secretario remitirà a los autores una comunicaci3n motivada de la decisi3n tomada por el Comitè Editorial, asegurando asì el anonimato en todas las etapas del proceso.
4. Tras la evaluaci3n, si fuera necesario, los autores recibiràn indicaciones y deberàn corregir las pruebas.

Instructions For Authors and Evaluation Process

Submissions

1. All articles must be original and unedited. We ask authors to refrain from submitting their paper to a different publications while it is being considered by *Las Torres de Lucca*.
2. Following our editorial policy and our commitment to expositive clarity and argumentative rigor authors are required to make content accessible for differently oriented readers and to avoid excessive incurrence into specialized (sometimes obscure) jargon of a particular school in order to facilitate communication and rational discussion.
3. Papers should be submitted by filling in the form below: <http://www.lastorresdelucca.org/form.html>. Attachments should be anonymous. Identity data are to be filled in only in the form.
4. The files must be presented as OpenOffice, Microsoft Word format or any other software fulfilling the features of the Open Document Format for Office Applications.
5. Maximum extension of the articles is 15000 words. (aprox. 30 pages) and the book reviews 2500 words (aprox. 4 pages).
6. An abstract should be included (200 word maximum) and keywords both in Spanish and English.
7. Citation should be done as follows: (Gauthier 1986, 12).
8. Bibliography should be presented according to the following model:

Books: Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon.

Journal articles: Gauthier, David (1982), "Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave and the Lydian Shepherd", *Midwest Studies in Philosophy*, 7.
9. Do not use bold letters.

10. More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1 inch from the left.
11. Use “double” quotation marks only for quotations. Use italics for the titles of works or words in another language.
12. To highlight a word, use 'single' quotes, do not use italics for it.
13. Enter the citation BEFORE the period. For example “(Galimidi 2002).”
And not “. (Galimidi 2002)”
14. Place the quote BEFORE the period or comma.
15. Put footnotes AFTER the period.

Evaluation process

1. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who:
1.º Do not refer to the field of the magazine;
2.º exceed the extent established for the type of collaboration;
3.º do not meet formal requirements as directed;
4.º do not send the work in the required support.
1. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
2. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.
3. After evaluation, contributors may receive instructions to edit the text.